



ф. Ницше
и
философия
в
России





Friedrich Nietzsche

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

ФРИДРИХ НИЦШЕ И ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ

Сборник статей



Издательство
Русского Христианского гуманитарного института
Санкт-Петербург
1999

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект № 98—03—16318*

Ответственные редакторы-составители:
Н. В. Мотрошилова, Ю. В. Синеокая

Фридрих Ницше и философия в России: Сборник статей. — СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 1999. — 312 с.

Ф. Ницше (1844—1900) — немецкий философ, филолог и писатель, идеи и мысли которого вот уже второй век продолжают играть существенную роль в духовной жизни России. Предлагаемый читателю оригинальный подбор статей наших современников расположен в разделах «Ф. Ницше в России: страницы истории» и «Современные исследования философии Ф. Ницше в России». Издание снабжено библиографией работ о творчестве Ф. Ницше, вышедших с 1892 по 1998 гг.

На форзаце издания:

Архив Ф. Ницше (Веймар, Тюрингия). Приемная для докладов

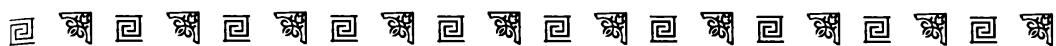
В оформлении издания использованы картины
художника П. П. Фатеева (цикл «Так говорил Заратустра»)
из частной коллекции банка «Огни Москвы».

Авторы и издатели выражают искреннюю благодарность владельцу картин,
Федору Дмитриевичу Поспелову,
за любезное и безвозмездное предоставление соответствующего права.

- © Н. В. Мотрошилова, статьи, составление, 1999
- © Ю. В. Синеокая, статьи, библиография, составление, 1999
- © К. М. Азадковский, статья, 1999
- © В. Ф. Пустарнаков, статья, 1999
- © Т. А. Кузьмина, статья, 1999
- © А. А. Гусейнов, статья, 1999
- © В. П. Визгин, статья, 1999
- © А. А. Лаврова, статья, 1999
- © Русский Христианский гуманитарный институт, 1999



Ф. НИЦШЕ В РОССИИ: СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ



Ю. В. Синеокая

ВОСПРИЯТИЕ ИДЕЙ НИЦШЕ В РОССИИ: ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ, ТЕНДЕНЦИИ, ЗНАЧЕНИЕ

Творчество Ф. Ницше, идеи которого несколько десятилетий определяли интеллектуальную жизнь Европы, оставило столь глубокий след в истории российской общественной мысли, что, на наш взгляд, правомерно говорить об особом, связанном с судьбой духовного наследия Ницше в России, пласте отечественной культуры, охватывающем последнюю декаду XIX века и полтора десятилетия между началом столетия и Первой мировой войной. Однако и поныне идеи немецкого философа, ставшие неотъемлемой частью отечественного культурного контекста, играют существенную роль в духовной жизни России.

Данная статья задумана как анализ фактических данных и общей логики истории восприятия философии Ницше в России со времени знакомства российской общественности рубежа XIX—XX веков со взглядами философа — сквозь XX век — вплоть до современной ситуации в отечественном ницшеведении. В фокусе работы — трансформация идей Ницше на российской почве, представленная в общекультурном контексте эпохи. Взаимные влияния учения Ницше и современной ему русской культуры, отношения между содержанием философской концепции, историческим контекстом эпохи и духовными ориентирами вовлеченных в нее людей, — вот центральный вопрос, который интересует нас при исследовании восприятия творчества Ницше в России.

Существенно важно, что судьбы идей Ницше, их творческое переосмысление в отечественной философской традиции интересны не только для исследования этой

традиции, но и для понимания взглядов мыслителя. Ведь сам ход Истории способствовал изменению прочтения сочинений Ницше, повлияв тем самым на существо воззрений философа. Итак, наша задача — представить образ философа и круг связанных с его именем проблем от истоков (рубеж прошлого и нынешнего веков) и вплоть до наших дней (рубеж веков нынешнего и грядущего).

В западной, прежде всего американской и немецкой литературе, проблеме осмысления идейного наследия Ницше в России посвящено немало специальных работ. В июне 1983 и 1988 годов в Фордхамском университете (Нью-Йорк, США) были проведены международные конференции, результатом которых стало издание представляющих огромный научный интерес сборников «Ницше в России» (*Nietzsche in Russia* / Ed. by V. Rosenthal. Princeton University Press, 1986) и «Ницше и Советская культура: союзник и противник» (*Nietzsche and Soviet Culture: Ally and adversary* / Ed. by V. Rosenthal. Cambridge University Press, 1994)¹. Вообще, тема восприятия творчества Ницше мыслителями из различных стран мира крайне популярна в международной историко-философской науке. Существует целый ряд исследований, посвященных влиянию учения Ницше на духовную традицию не только стран Западной и Восточной Европы, но и Америки, и даже Азии². В отечественной же науке проблема «Философия Ницше в России» еще только начинает разрабатываться³.

Философия Ницше, ставшая ключом к культурному коду новой духовной парадигмы начала XX столетия — века модерна⁴, может служить доказательством принципиальной близости отечественного и европейского типов ментальности, взаимосвязи и взаимопроникновения специфических духовно-национальных образований средиземноморской субэкумены⁵. Взаимное обогащение культуры — закон бытия мировой истории. Заимствуя у другой культуры то, что отвечает ее собственным запросам, культура-преемница обнаруживает доселе неведомое «избирательное сродство» (В. Страда) между собой и тем, что ею усваивается. Нередко воздействие одной культуры на другую дает импульс к творческому взлету, созиданию не бывших прежде духовных ценностей. Но глубокий и органический культурный синтез может состояться лишь при условии близости предшествующего духовного опыта встретившихся во времени интеллектуальных формообразований. Именно такой творческий характер носило восприятие идей Ницше в России начала XX века. Отечественная культура не пассивно приняла чужое влияние, а откликнулась на то, что отвечало ее внутренним духовным нуждам: «...активное восприятие Ницше в России — это не просто влияние, а судьба»⁶. Творчество германского философа получило в России специфическую трактовку. Ницше, как он был прочитан российской интеллигенцией, оказался настолько близким традиционной отечественной мысли, что один из ведущих современных славистов назвал его «самым русским» из западных философов⁷.

Что же касается поиска «аутентичного» Ницше, то этот процесс в принципе не может быть завершен. Прав был К. Ясперс, когда он так определял сущность духовного феномена Ницше: «Ницше — самое значительное философское событие со времени кончины философского идеализма в Германии; однако суть и смысл этого события не есть, очевидно, какое-то определенное содержание, некая данность, некая истина, которой можно овладеть, суть его только в самом движе-

нии, то есть в таком мышлении, которое не завершается, но лишь расчищает пространство, не создает твердой почвы под ногами, но лишь делает возможным неведомое будущее»⁸. Действительно, Ницше не оставил законченного учения, не строил системы доказательств, не претендовал на открытие «универсальных истин». О существовании своего творчества, о смысле философского диалога с читателем он обмолвился однажды устами Заратустры: «Ты это знаешь, но ты этого не говоришь».

С 80-х годов минувшего века, когда возник и стремительно усиливался интерес к текстам и личной драме немецкого мыслителя, философы самых разных духовных ориентаций не один раз «открывали» для себя Ницше. Многие культурные, общественно-политические, философские, даже религиозные движения рубежа XIX—XX веков испытали влияние, а порой представляли собой прямые отклики на пророчества и проклятия «Фридриха Безумного». (Марксисты и аналитическая школа языка, позитивисты и экзистенциалисты, психоаналитики и даже, в последнее время, постмодернисты и традиционалисты предлагали свое понимание Ницше, выделяя различные основания его мысли и акцентируя внимание на разных сторонах его многопланового учения, порой разрушающего междисциплинарные границы наук (философии и филологии, литературы, психологии, истории, и т. д.). В историко-философской литературе к настоящему времени сложились довольно устойчивые тематические блоки, концентрирующие внимание на определенных аспектах творчества германского мыслителя. Наряду с изначальным взглядом на Ницше как, в первую очередь, философа истории и моралиста (К. Брозе, И. Хайдемани)⁹, традиционными стали и иные подходы к изучению духовного наследия мыслителя. Это и «метафизическая» интерпретация философии Ницше (М. Хайдеггер, Ф. Коплстон)¹⁰, и «экзистенциальная» (К. Ясперс)¹¹, «фило-софско-лингвистическая» (М. Фуко, К. Шлехта)¹² и феноменологическая (Е. Финк)¹³, постмодернистская (Ж. Деррида)¹⁴ и др. Воссоздать некий «истинный» портрет, отыскать в русской философской традиции последнюю правду о «настоящем» Ницше — невозможно. Вопрос о том, чья интерпретация Ницше правдивее и истиннее, неразрешим. По меткому замечанию одного из ведущих российских ницшеведов, «ошибиться, интерпретируя Ницше, легче, чем быть уверенным в своей правоте»¹⁵.

Россия была среди тех стран, где учение немецкого философа наиболее быстро получило признание. О Ницше много писали и спорили. Трудно назвать крупного мыслителя конца XIX — первой четверти XX века, который бы оставил без внимания философию Ницше. Его концепция оказала творчески плодотворное воздействие на интеллектуальные направления России той поры: религиозные искания философов-идеалистов, движение символистов и русский марксизм. Способ прочтения Ницше отечественными критиками сформировался, главным образом, в результате интерпретации его творчества такими мыслителями как В. Преображенский, В. Иванов, Вл. Соловьев, Е. Трубецкой, С. Франк, А. Шестов. Влияние Ницше на отечественных интеллектуалов сопровождалось и было усилено, с одной стороны, учениями А. Шопенгауэра, М. Штирнера, Р. Вагнера и Ж. М. Гюйо, а, с другой стороны, экзистенциальными размышлениями Ф. Достоевского, произведениями М. Лермонтова, К. Леонтьева. Отношение к философу складывалось

и посредством популяризации его взглядов через поэтические циклы (Н. Минский, З. Гиппиус), пьесы (М. Горький, А. Луначарский), романы и рассказы ницшеанского толка (Д. Мережковский, П. Боборыкин).

Примечательно, что углубленным знакомством с философией Ницше как европейская общественность, так и отечественная читающая публика, во многом были обязаны датскому критику и историку литературы, другу мыслителя, — Георгу Брандесу. Его статья «Фридрих Ницше: аристократический радикализм», вышедшая на датском языке в 1889 году и опубликованная в русском переводе в 1900 году, стала весьма читаемой. (Впоследствии некоторые русские писатели, например Н. Михайловский и Л. Шестов, значительное внимание в своих работах о Ницше уделили критике, а порой и опровержению концепции датского писателя.) Брандес одним из первых начал популяризировать учение Ницше, прочитав в 1887—1888 годах в Копенгагене курс публичных лекций о его философии. Лекции имели колоссальный успех. (Любопытно, что лекции о Ницше Брандес начал читать, отказавшись для этого от ранее объявленных лекций о России. Об этом свидетельствует переписка Брандеса и Ницше¹⁶.) Зимой 1888—1889 годов Брандес намеревался прочитать и в России аналогичный копенгагенскому курс лекций о творчестве Ницше, однако этот замысел так и остался нереализованным. Дело в том, что переведенная на русский язык, как раз в 1888 году, книга критика «Главные течения литературы XIX века» была запрещена в России. Тем не менее и до 1900 года, когда тексты Брандеса уже свободно читались в России, он немало способствовал знакомству отечественных интеллектуалов с произведениями философа, пропагандируя его идеи в письмах к своим русским друзьям и рекомендуя самому Ницше посылать свои издания таким известным в литературных кругах Москвы и Петербурга персонам, как княгиня А. Д. Тенишева и князь Л. Д. Урусов.

Существенно, что «русское ницшеанство» не носило характер единодушного принятия идей и сочинений мыслителя. Проникновение творчества Ницше в отечественную культурно-национальную традицию шло через внутреннюю полемику, критику, опровержение и неприятие ряда положений его философии. Да и понимание идей Ницше в России было далеко не единообразным. Едва ли можно говорить о некоем едином образе Ницше, поскольку каждый отечественный читатель открывал в немецком философе что-то свое. Так, один из отечественных рецензентов философа, Е. Соловьев, в 1901 году заметил, что орфография его имени — Нише, Ниче, Нитче, Нитше, Нитчше — была столь же разнообразна, сколь отличались друг от друга мнения о нем. В некоторых кругах имя немецкого мыслителя воспринималось как символ индивидуализма, в других же, напротив, оно означало духовный универсализм, а порой связывалось с патетикой коллективного творчества, потерей своего «я» в культовом единстве и принесением себя в жертву Богу. Для одних он был исключительно «нигилистом» и «человеком последнего бунта», ломавшим традиционные представления о нравственности, даже «разрушителем исторического христианства». Для других — учителем и творцом «высшей морали», «пророком новой веры», более того — провозвестником идеи религиозного синтеза, новой религиозной культуры. «Как можно было убедиться, — пишет современный исследователь творчества философа Р. Данилевский, — Ницше предстал перед русским читателем в самых разных ипостасях — от бого-

борца до богоискателя, от идеолога мещанства до врага его и союзника русско-го освободительного движения, от насаждающего “древо смерти” до проповедующего “радость жизни”¹⁷. Ф. Ницше вдохновлял на поиск первоценностей: свободы, красоты, творчества, на эксперименты в искусстве, литературе, музыке, кино. Типичным было отношение к философу как создателю нового мировоззрения, талантливому художнику слова, религиозному проповеднику.

В России начало отсчета серьезных научных дискуссий вокруг ницшевских идей обычно относят к 1892 году — времени выхода в свет очерка В. Преображенского «Фридрих Ницше: критика морали альтруизма», первого специального исследования творчества немецкого мыслителя. А прежде имя философа упоминалось в печати лишь мимоходом, исключительно в связи с характеристикой какого-либо модного автора или умственного движения. Так, в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона 1885 года издания имя Ницше отсутствовало, хотя уже были опубликованы и стали известны европейскому читателю такие его работы, как «Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik» (1872), «Unzeitgemasse Betrachtungen» (1873), «Menschliches, Allzumenschliches» (1878), «Die Morgenrothe» (1881), «Die fröhliche Wissenschaft» (1882), «Also sprach Zarathustra» (т. 1—3, 1883—1884). Позже дело приняло вообще курьезный оборот: в вышедшем в 1890 году переводе «Истории новой философии» Ибервега-Гейнце, выполненном Я. Колубовским, в указателе имен немецкий мыслитель фигурировал под двумя именами, принадлежащими якобы абсолютно разным писателям, — Ф. Ниче и Ф. Нитче. В словаре Брокгауза и Ефрона 1897 года (т. 41, с. 204—206) Ницше было отведено две неполных страницы: давалась весьма расплывчатая характеристика его взглядов: «Не будучи теоретиком в философии, а, скорее, сильным художником мысли, Ницше создал мирозерцание, соответствующее некоторым сторонам современного общества: в его учении получили яркое выражение индивидуализм, эстетизм, жажда личной свободы»¹⁸. При этом была допущена грубая ошибка: «В 1880 г. душевный недуг окончательно разразил его, и с тех пор Ницше живет больным»¹⁹. (На самом деле Ницше заболел в первых числах января 1889 года.)

Даже в дореволюционной России рецепция западной мысли шла с опозданием на 10—15 лет. [Полные переводы «Рождения трагедии из духа музыки» (1872, появилось первым изданием в 1872) и «Так говорил Заратустра» (1883—1884, появилось в печати в 1884) — первых книг Ницше, завоевавших популярность в России, — были опубликованы соответственно в 1899 и 1898 годах]. В России того времени существовала жесткая церковная цензура, сыгравшая главную роль в относительно позднем знакомстве отечественных читателей с Ницше. Как отмечает А. Лаврова: «Такому редкому по своей страстности и откровенности богохульнику, каким был Ницше, пришлось испытать и эту [цензурный барьер. — Ю. С.], специфически российскую форму тирании»²⁰. Немецкие тексты философа были малодоступны из-за запретов цензуры: некоторые книги философа, например «Человеческое, слишком человеческое» и «Антихрист» вообще были запрещены в России за антирелигиозное содержание. Позже, когда стали появляться первые частичные, а затем и полные переводы произведений мыслителя, отдельные крамольные мысли просто изымались из текстов или же заменялись на «более подходящие», по мнению цензора. Следствием такого положения дел неминуемо

являлось нарушение предусмотренной автором композиции, а, следовательно, искажался и сам смысл произведения. При этом все странности и разночтения приписывались душевной болезни философа. Широкая же публика не сомневалась в том, что читает «подлинного» Ницше.

И все же последняя декада XIX века — конец инкубационного периода: Ницше читают, о нем много пишут. Количество публикаций, содержащих критическое осмысление взглядов немецкого мыслителя, а также переводов его работ и переписки, возрастало стремительно. Уже к концу первой декады XX века в России насчитывалось более ста статей и монографий, посвященных творчеству немецкого философа, было издано около ста пятидесяти переводов его прозаических, стихотворных текстов и произведений эпистолярного жанра. В то время не было другой страны, — помимо, разумеется, Германии, — где Ницше был так известен и обсуждаем, как в России. Сочинения деятелей русского модерна испещрены явными или скрытыми цитатами из произведений философа. Его предчувствия и предвестия новой парадигмы культуры, идущей на смену классической духовности, презрение к обыденной жизни, призыв к переоценке всех ценностей — все это оказало долговременное, до сих пор сказывающееся в современной интеллектуальной жизни России воздействие на отечественную мысль.

В чем же причины столь широкой популярности философии Ницше в России на рубеже веков? Как представляется, ответ на поставленный вопрос необходимо искать в следующих обстоятельствах.

Дебют Ф. Ницше в России пришелся на время, когда наиболее распространенные у нас в минувшем столетии философские доктрины — антигегельянский позитивизм и материализм шестидесятих годов XIX века, а также народничество семидесятых, утратили свою интеллектуальную привлекательность. Марксизм только еще начинал завоевывать сторонников среди отечественной интеллигенции. Таким образом, никакого доминирующего идеологического направления в России тех лет выделить практически невозможно. Между тем становилось все более очевидным рождение новой философской мысли, ломавшей установленные позитивистами и рационалистами узкие моралистические рамки, которые считались единственно подходящими для «прогрессивной и критической мысли». Такая переориентация взглядов русской интеллигенции не была вызвана каким-нибудь единичным событием или появлением одной выдающейся личности. «У людей открывались глаза на вещи доселе от них скрытые. Молодежь стали очаровывать цвет, звук и мистические интуиции, утраченные предшествующими поколениями. Сыновья стали открывать ценности, отброшенные их отцами. Старая крепость российского позитивизма начала рушиться под натиском молодых поэтов, критиков, художников, философов и богословов»²¹. В идейно разреженной атмосфере эпохи возник спрос на яркую, сильную, влиятельную идеологию и философию.

Как в европейских, так и в отечественных интеллектуальных кругах, наряду с прогрессистско-сциентистскими теориями, претендующими на создание всеобъемлющих, законченных систем, привычной формой изложения которых служил строгий научный трактат, все большую популярность стали приобретать экзистенциально ориентированные размышления в духе А. Шопенгауэра и С. Кьеркего-

ра. Приоритетное внимание уделялось проблемам человеческой личности, таким первоценностям как свобода, творчество, мистический опыт и религиозная вера. Если на Западе экзистенциальная философия, согласно которой полнота истины открывается человеку не как отвлеченно мыслящему субъекту, а как целостно, непосредственно переживающему свое бытие в мире существу, явилась реакцией на идеалистическую метафизику, то в России экзистенциальность и трансцендентизм были традиционными формами серьезного философствования. Российская интеллигенция понимала науку не узкопрофессионально, не как ряд обособленных сфер знания, а экзистенциально, сущностно, как духовную практику, как вечный поиск ответа на «роковые вопросы».

В России последней четверти XIX века, как и прежде, была сильна связь отвлеченной мысли и художественной литературы. Произведения поэтов [А. Блок, А. Белый (Б. Бугаев)] и романистов (Л. Толстой, Ф. Достоевский) были проникнуты философскими рассуждениями, а метафизически ориентированные мыслители писали рассказы (Г. Чулков, Л. Андреев), стихотворения (Вл. Соловьев, Д. Мережковский), афористические тексты (В. Розанов, Л. Шестов). Признанный литературный талант Ф. Ницше немало способствовал его популярности в России. Критицизм и резкая публицистичность, присущие образу мысли отечественной интеллигенции, наряду с духом экстазма, наиболее ярко выраженном в творчестве А. Скрябина, В. Иванова, а также в учении о мистическом анархизме Г. Чулкова, благоприятствовали обнаружению и одобрению тех же черт в философии Ницше.

Многие отечественные гуманитарии были увлечены этикой и метафизикой А. Шопенгауэра и Э. фон Гартмана, что в значительной степени предрасположило их к восприятию идей Ницше. Повсеместно обязательное изучение студентами университетов и учащимися гимназий древних языков способствовало высокой оценке Ницше как филолога-классика, интерпретатора и знатока древней истории, приближало читателей к античной проблематике, столь значимой для философа. Во многом это определило интерес к основной теме «Рождения трагедии из духа музыки», наряду с «Так говорил Заратустра» и «По ту сторону добра и зла», наиболее читаемому в России произведению мыслителя.

Огромное значение философии Ницше в духовных исканиях российских мыслителей имело еще одну причину, которую следует выделить особо. Восприятие творчества Ницше способствовало европейской славе русской мысли, ее прорыву из тупика провинциализма. На протяжении всего XIX века российская культура пыталась доказать свое общеевропейское, шире, мировое значение. Вспомним, как болезненно и противоречиво решалась эта проблема Ф. Достоевским. Однако настоящее мировое признание русская культура получила лишь в конце прошлого века. В определенной степени это было связано с популярностью у западного читателя книг Ницше. Он был одним из немногих писателей XIX века, имеющих европейскую известность, кто открыто признавал влияние на свое творчество мыслителей России. Ницше интересовался произведениями великих отечественных писателей — Гоголя, Толстого, Тургенева, Пушкина. (На стихотворение Пушкина «Заклинание» юным философом был написан романс²².) Широко известна его высокая оценка Достоевского как «единственного психолога, у которого он смог чему-либо научиться». Имя русского писателя упоминалось Ницше неоднократно (см.

«Происхождение морали», «Сумерки богов», «Воля к власти», переписка с Брандесом). Некоторыми европейскими критиками, например Г. Брандесом (первым высказавшим эту мысль еще в 1888 году) и Ст. Цвейгом, Достоевский был понят как предшественник Ницше. Существенно также, что термин «нигилизм» получил распространение в конце XIX столетия благодаря и Ницше, и «Отцам и детям» Тургенева. (Высказывается предположение, что Ницше даже заимствовал термин «нигилизм» из тургеневского романа.) В круг дружеского общения философа входили выходцы из России, глубоко знавшие русскую культуру: Луиза Густавовна (Лу) Андреас-Саломе, написавшая популярный в России очерк о философии Ницше, — женщина, в которую мыслитель был влюблен; переводчик работ А. Герцена Мальвида фон Мейзенбург, добрый друг и «совоприсник» Ницше; дочери А. Герцена Ольга и Наталия и сын Александр; знаменитая пианистка XIX века М. Ф. Муханова, а также известные в литературных и музыкальных кругах корреспонденты Ницше — княгиня А. Д. Тенишева и князь Л. Д. Урусов. Интересными и важными казались почитателям немецкого мыслителя его высокие оценки роли России в будущем: «Мыслитель, на совести которого лежит будущее Европы, при всех планах, которые он составляет себе относительно этого будущего, будет считаться с евреями и с русскими как наиболее надежными и вероятными факторами в великой игре и борьбе сил»²³. Таким образом, немецкий философ засвидетельствовал универсальное значение русской культуры, ее органическую включенность в культуру Европы.

В России увлечение творчеством Ницше способствовало возрождению интереса к отечественной культуре XIX века. Деятели духовного ренессанса увлеченно искали «русского Ницше» в минувшей эпохе, обнаруживая его не только в Ф. Достоевском (Л. Шестов), но и в К. Леонтьеве (В. Розанов), и в В. Розанове (Д. Мережковский), и даже в М. Лермонтове (В. Соловьев).

Эволюция восприятия творчества Ф. Ницше в России прошла ряд этапов, которые можно обозначить как «ознакомительный», «вольной интерпретации», «опосредованного влияния» и «возвращения» философии Ницше. Эти периоды различаются главным образом смысловыми акцентами интерпретации учения немецкого мыслителя. Говоря о хронологической последовательности этих периодов, важно иметь в виду, что определенные истолкования ницшевской концепции порой существовали параллельно. Так, В. Брюсов, на всех этапах своего творческого пути, оставался верен художественному эстетизму, в то время как Л. Шестов был поглощен религиозно-метафизической проблематикой, А. Луначарский — культурологическими, а Н. Михайловский — социокультурными вопросами.

Первый этап (ознакомительный) относится к девяностым годам XIX века. Для этого времени характерны острые дискуссии о нравственной природе ницшеанства, полемическое обсуждение моральных, эстетических, психологических проблем. Знакомство отечественного читателя с концепцией Ницше состоялось, главным образом, посредством пересказа содержания его книг в критическом изложении на страницах толстых журналов и газет. Особую известность в эти годы получили оценки философии Ницше, высказанные в работах В. Преображенского, Н. Михайловского, Вл. Соловьева, Н. Федорова, А. Лопатина, Н. Грота, В. Чуйко,

А. Вольтмана, Д. Цертелева. К данному периоду относятся первые публикации на русском языке переводных исследований по философии Ницше — монографий Лу Андреас-Саломе (1896), Ф. Рилля (1897), Л. Штейна (1888), Г. Зиммеля (1899), А. Лихтенберже (1899). Широко известна была в ту пору книга М. Нордау «Вывожение» (1894), содержащая резкую критику учения Ф. Ницше. Появились первые опыты осмысления и использования идей Ницше в художественных сочинениях (роман П. Боборыкина «Перевал», 1893).

Первым наиболее серьезным разбором философской концепции Ницше стала статья В. Преображенского «Фридрих Ницше: критика морали альтруизма» (1892). Преображенский, будучи решительным противником как буржуазного строя жизни и мысли, при котором творческая воля скована незыблемым укладом традиционного образа жизни, так и социалистических тенденций с их идеалом общего, регламентированного благополучия, обратился к учению Ницше, видя в нем реальный путь преодоления мещанской косности и социалистической нивелировки жизни. Он, вслед за Ницше, критиковал моральные заповеди современного общества, в котором, по его мнению, господствовала порожденная христианством этика альтруизма, ставящая во главу угла утилитарный принцип полезности и счастья как отсутствия страдания и, вследствие этого, ведущая к обезличиванию, устранению индивидуального начала в человеке. Единственный путь выхода из регрессивного движения к культурному краху современной эпохи Преображенский, как и его учитель, видел в переоценке нынешних идеалов, провозглашении новых «скрижалей ценностей», возвышении и облагораживании человека. Главную заслугу философа исследователь видел в том, что тот впервые в науке о нравственности поднял саму проблему морали, возвысившись для этого над всеми исторически преходящими нравственными оценками и воззрениями, перейдя по ту сторону Добра и Зла. Преображенский подчеркивал, что Ницше по-новому взглянул на нравственность, увидев в ней относительную ценность. «Нравственность имеет только относительную ценность, а не абсолютную ценность. Относительная ценность нравственности измеряется упадком или взлетом жизни»²⁴.

Очерк Преображенского положил начало дискуссии, развернувшейся на страницах ряда солидных периодических изданий. В числе наиболее значимых работ этого периода — статья маститого ученого, главы Московского Психологического общества (старейшего в России философского объединения), основателя первого (если не считать «Свое слово» А. Козлова) российского философского журнала «Вопросы философии и психологии», — Н. Грота «Нравственные идеалы нашего времени» (1893), противопоставившего антихристианский индивидуализм Ф. Ницше христианскому альтруизму Л. Толстого. Грот решительно отвергал концепцию Ницше — «защитника чистого язычества»²⁵, видя в ней «разрушение христианского религиозно-нравственного мирозерцания, во имя торжества позитивного и прогрессивно-научного, языческого»²⁶, и противопоставлял ей учение Л. Толстого, утверждающее «торжество христианских начал жизни». Отметив, с одной стороны, близость столь духовно далеких друг от друга мыслителей, выраженную в обоюдном стремлении «создать свободную и самодовлеющую личность и на этой почве новое общество и человечество»²⁷, Грот, однако, указывал на их принципиальное расхождение в выборе путей осуществления общего идеала. Пути эти

он кратко, но емко обозначил формулами: «Чем больше зла, тем больше добра»²⁸, — для Ницше и «Чем меньше зла, тем больше добра»²⁹, — для Л. Толстого. Очерк Грота стал первым в цикле работ, посвященных сопоставлению философских концепций Толстого и Ницше.

Резко негативную оценку творчеству Ницше в статье с красноречивым названием «Больная искренность» (1893) дал Л. Лопатин, выдающийся русский психолог, один из самых популярных преподавателей Московского университета, после смерти Грота возглавлявший Московское Психологическое общество вплоть до прекращения его деятельности после революции 1917 года. Характеризуя взгляды немецкого писателя как «мрачные и беспощадные ко всему, что до сих пор было самым святым для людей, человеконенавистнические до цинизма»³⁰, критик упрекал Ницше за логическую путаницу, присущую его работам, в которых аргументация, по его мнению, зачастую заменялась афористичностью (см. также помещенную в данной книге статью Н. В. Мотрошиловой «Дискуссии о философии Ф. Ницше в России серебряного века»).

Резкое отвержение взглядов Ницше характерно и для известного представителя русского космизма Н. Федорова, посвятившего много внимания пристрастному (сквозь призму собственных утопических построений) разбору основных положений философии Ницше. Несмотря на резкое отвержение Федоровым взглядов Ницше и принципиальное расхождение конечных целей их теоретических устремлений, важно заметить, что работы этих столь несхожих мыслителей пронизывает единый пафос веры в возможность безграничного развития человечества (вплоть до достижения, через реальную трудовую деятельность, бессмертия — у Федорова; и создания нового, более высокого типа человека и человеческой культуры — у Ницше). Резкой критике Федоров подверг ницшевские концепции сверхчеловека и «amor fati»*, а также идею вечного возвращения. Оппонируя Ницше, Федоров призывал видеть задачу философии будущего в созидании жизни, вечности по высшим законам нравственности, красоты и гармонии, что означало для него служение всеобщему делу регуляции природы во имя высшей цели человечества — воскрешения предков («отцов»).

Интерпретация философии Ницше Вл. Соловьевым — центральной фигурой в русской философии — сложна и неоднозначна. В общем разделяя взгляды Ницше на кризис европейской цивилизации, Соловьев был склонен видеть как раз в философии Ницше симптом этого кризиса (см. статью «Первый шаг к положительной эстетике», 1894). В одном из первых анализов учения Ницше (работа «Оправдание добра», 1897) он критиковал ницшевский отрыв «красоты» и «власти» от религиозного контекста, настаивая на том, что истинная реализация ценностей Истины, Добра и Красоты возможна лишь как синтез этих трех сущностей в рамках религии, и что именно христианство призвано охранить красоту от самоуничтожения. Соловьев считал наиболее важной проблемой в творчестве Ницше концепцию сверхчеловека. Однако принимая саму идею сверхчеловека, подчеркивая важность раскрытия проблемы сверхчеловеческого начала, он принципиально иначе видел суть вопроса: сверхчеловеку Ницше (понятому Соловье-

* любовь к судьбе (лат.).

вым как прообраз Антихриста) российский философ противопоставил Богочеловека Иисуса Христа. В ницшеанской идее сверхчеловека он видел величайшую опасность, грозящую христианской культуре³¹. Отношение Соловьева к Ницше было весьма настороженным. (Более подробно об этом см. в статье Н. В. Мотрошиловой «Вл. Соловьев о Ф. Ницше», помещенной в данной книге.)

Неожиданно благосклонное признание концепция Ницше получила в статьях ведущего теоретика народничества — Н. Михайловского, одним из первых отечественных литераторов воспринявшего Ницше прежде всего как социального мыслителя и философа истории, идеи которого представляли позитивную ценность для развития субъективного метода в этике и социологии. Особое внимание при изучении взглядов Ницше Михайловский уделил проблеме противостояния личности и общества, а также тезису о безусловной ценности волевой деятельности человека. Однако, разделяя ницшевский пафос отвержения идеи исторического детерминизма и приветствуя воззрения философа на роль личности в истории, Михайловский серьезно расходился с Ницше по вопросам, касавшимся устройства и переустройства современного общества.

И все же очевидно, что первоначальное (примерно с 1892 по 1899—1900 годы) отношение российских интеллектуалов к творчеству Ницше можно охарактеризовать как резкое отрицание позитивной роли его учения, в котором традиционно усматривали симптом и отражение кризисных тенденций, присущих европейской культуре. Если обратиться к критическим статьям, откликам и рецензиям последней декады прошлого века, посвященным сочинениям Ницше, бросается в глаза тот факт, что практически все авторы, независимо от конкретного отношения к его идеям — враждебного или, напротив, сочувственного, — говорили о негативных аспектах ницшеанства. Так в последние годы уходящего века был создан устойчивый образ Ницше — декадента, имморалиста, ниспровергателя идеалов, сторонника рабства и крепостного права, безбожника и проповедника зла. А термин «ницшеанец», крайне популярный в России с конца прошлого века, нередко прилагался к различным оригинальным идеям и теориям, часто напрямую не связанным со взглядами германского мыслителя. Это оценочное понятие, прижившееся в отечественном литературном обиходе, носило преимущественно негативный характер.

Второй этап (вольной интерпретации философии Ницше) охватывает первую четверть XX века. Рубеж столетий — пик популярности философии Ницше в России. В 1900 году опубликовали первое собрание его сочинений на русском языке под общей редакцией А. Введенского (Собр. соч.: В 8 т. М., 1900; 2-е изд.: в 9 т. 1902—1903). В 1909 году было начато издание полного собрания сочинений Ницше под редакцией Ф. Зелинского, С. Франка, Г. Рачинского, Я. Бермана и при сотрудничестве А. Белого, В. Брюсова, М. Гершензона (Полн. собр. соч. М.: Московское книгоиздательство, 1909—1912. Т. 1—4), которое осталось незавершенным. Учение Ницше, наряду с философией Вл. Соловьева, оказало катализирующее воздействие на деятелей Русского духовного ренессанса. В центре внимания оказались философские, религиозные, экзистенциальные и историко-культурные вопросы. Это было время выхода в свет отечественных монографий, содержащих всесторонний анализ философии Ницше: «Философия Ф. Ницше: критический очерк» кн.

Е. Трубецкого (М., 1904), «Философия Ницше и его произведения» В. Битнера (СПб., 1904), «Трагедия Ф. Ницше: опыт психологии личности» Г. Рачинского (М., 1900). Появились серьезные исследования, главной темой которых стало сопоставление концепции Ф. Ницше с творчеством известных российских мыслителей, главным образом, Ф. Достоевского и Л. Толстого. Данной теме посвящены труды Л. Шестова, Д. Мережковского, В. Иванова, Г. Рачинского, В. Щеглова. Публиковалось значительное число художественных произведений (М. Арцыбашев, А. Вербицкая, М. Горький, В. Крыжановская, Д. Мережковский), в которых главными героями были ницшеанцы.

Одной из конструктивных черт российского духовного возрождения, отличавшей его от традиционного русского идеализма, является принятие и творческое переосмысление идей Ницше. Философия германского мыслителя дала столь существенный импульс к взлету отечественной культуры в полтора десятилетия между началом века и Первой мировой войной, что это позволило западному ученому Михайло Михайлову назвать Ницше «великим катализатором» русского неоидализма³². О значении творчества Ницше в жизни нового поколения отечественных интеллектуалов красноречиво свидетельствуют воспоминания очевидцев-современников: «В эту зиму все читали “Так говорил Заратустра”» — писала Л. Менделеева-Блок о 1901 году³³. «Фридрих Ницше, ниспровергатель кумиров, стоит в дверях нового века. Недавние тоскливые декаденты превращаются в ницшеанцев, анархистов, революционеров духа», — констатировал К. Мочульский³⁴; «Ницше — настоящий бог молодежи того десятилетия», — утверждал А. Бенуа³⁵. Н. Бердяев, один из главных героев умственной жизни на рубеже столетий, писал: «Это была эпоха пробуждения самостоятельной философской мысли, расцвет поэзии и обострение эстетической чувствительности, религиозного беспокойства и искания, интереса к мистике и оккультизму. Появились новые души, были открыты новые источники творческой жизни»³⁶.

Если позитивное отношение небольшой части отечественной интеллигенции к учению Ницше в 1890-х годах встречалось весьма нечасто, то уже на рубеже веков высокая оценка и признание работ мыслителя стали преобладающими. Символисты прочитали Ницше так, что это не закрыло им путь к традиционным ценностям кантовской триады Истины, Добра и Красоты. Более того, творчество философа сыграло существенную роль в обращении новой формации русских идеалистов к религиозным основам культуры. Учение Ницше стало средством раскрепощения индивидуальности, помогавшим человеку познать самого себя в античном смысле этого слова, решить, кто он есть и каково его место в мире. Русские философы-неоидалисты обратились к учению Ницше как мирозозерцанию, в основе которого лежала вера в абсолютные ценности духа и в необходимость борьбы за них.

Однако, на рубеже нынешнего и минувшего веков учение Ницше оказывало не только консолидирующее, но порой и «разъединяющее» воздействие на отечественных гуманитариев, принадлежавших к различным «культурным» поколениям. В XIX веке философ получил устойчивую репутацию гениального эстета, имморалиста, разрушителя этических идеалов. Именно такой образ Ницше сложился в английском дендизме и французском символизме. К тому же в пользу такого понимания пафоса учения Ницше говорили и некоторые весьма известные выска-

звания самого философа: «Скверный воздух! Эта мастерская, где фабрикуют идеалы — мне сдается, она провонялась ложью»³⁷. И все же предшествующая логика становления отечественной умственной жизни вкупе с общецивилизационными изменениями, которые несла с собой новая культурная эпоха, подготовили настоящий духовный переворот, обусловивший небывалый успех философии Ницше у российских интеллектуалов.

Некролог Ф. Ницше, опубликованный в траурном выпуске «Мира искусства» (1900), одном из ведущих литературных органов отечественных модернистов, явился программой нового духовного поколения российских читателей Ницше: «Нам, русским, он особенно близок. В душе его происходила борьба двух богов или двух демонов Аполлона и Диониса, — та же борьба, которая вечно совершается в сердце русской литературы, от Пушкина до Толстого и Достоевского. Для того круга мыслей и деятельности, который близок “Миру искусства”, да и для всего будущего русской и европейской культуры Ф. Ницше не умер. Все равно, “за” или “против” него, мы должны быть с ним, близь него... понимая и принимая как согласное, так и противоположное в себя до последней глубины своего чувства и разума»³⁸.

Творчество Ницше оказало решающее воздействие на С. Франка — крупнейшего отечественного метафизика, представителя религиозной философии всеединства. Уже став именитым мыслителем, Франк в мемуарах описал историю своего обращения к идеям Ницше: «Зимой 1901—1902 гг. мне случайно попала в руки книга Ницше “Так говорил Заратустра”... С этого момента я почувствовал реальность духа, реальность глубины в собственной душе — и без каких-либо особых решений моя внутренняя судьба определилась. Я стал “идеалистом”, не в кантианском смысле, а идеалистом-метафизиком, носителем некоего духовного опыта, открывшего доступ к незримой внутренней реальности бытия»³⁹.

С. Франк — автор нашумевшей работы «Ф. Ницше и этика “любви к дальнему”» (1902), вошедшей в знаменитый сборник «Проблемы идеализма». Она была первым серьезным философским сочинением двадцатипятилетнего мыслителя. Основную цель своей статьи он определял так: «...характеристика учения Ницше как этического идеализма»⁴⁰. Из сочинений немецкого философа Франк сделал казавшийся парадоксальным многим из его современников вывод о том, что учение Ницше представляет собой не что иное, как нравственный кодекс жизни героя, впервые написанное евангелие для людей творчества и борьбы⁴¹, этику активного героизма⁴², и даже нравственный императив самопожертвования⁴³.

Главной заслугой Ницше российский мыслитель считал выработку новой этической системы, в основе которой лежит принцип «любви к вещам и призракам» — впервые выделенный германским философом вид нравственного чувства, равноудаленный, по мысли Франка, как от эгоизма, так и от альтруизма, и по своему этическому значению претендующий на большую ценность, нежели любовь к людям. (Франк взял понятие «любовь к призракам» из знаменитого изречения Заратустры: «Выше, чем любовь к ближнему, стоит любовь к дальнему и грядущему; еще выше, чем любовь к человеку, ценю я любовь к вещам и призракам»⁴⁴. Речь идет о любви к отвлеченным ценностям — истине, справедливости, свободе, религиозному или нравственному идеалу, красоте, чести.)

Принятие проповеди Заратустры и провозглашаемой им «любви к дальнему» означало для С. Франка утверждение «моральных прав личности», то есть тех «священных и неотчуждаемых прав человека, которые некогда были общественно-моральным лозунгом времени, и которые теперь, с господством позитивистски-утилитарных моральных воззрений... стали “забытыми словами”»⁴⁵. Для него, как и для Н. Бердяева, пафос Заратустры был пафосом свободной личности. Однако индивидуализм не воспринимался ими как начало, тождественное эгоизму. С. Франк даже критиковал Ницше за то, что «любовь к дальнему» тот уподобил эгоизму. «Обладая более художественной глубиной и прозорливостью, нежели аналитической силой ума, — писал С. Франк, — Ницше в своем протесте против утилитаризма... ударился в противоположную крайность, сблизив «любовь к призракам» с эгоизмом»⁴⁶.

Несмотря на тот факт, что дальнейшая интеллектуальная эволюция философа привела его к не столь безоговорочному принятию взглядов германского мыслителя, как это было в первой апологетической статье, Франк и в последующем своем творчестве продолжал обращаться к идеям Ницше⁴⁷.

В сознании современников имя Ницше прочно связывалось с духовными исканиями Д. С. Мережковского — яркого философа и литератора, одного из первых проповедников «нового религиозного сознания». По свидетельству М. Кореневой: «...“ницшеанец Мережковский” стало чуть ли не устойчивым словосочетанием, которое проникает и в современные исследования, посвященные изучению творчества Мережковского»⁴⁸.

Ницшеанские мотивы: эстетическое творчество как первоценность культуры, религиозный мистицизм, смешение христианской и языческой тем, начали звучать в сочинениях Мережковского уже с конца 1880-х годов, задолго до того как имя философа впервые было открыто упомянуто на страницах его произведений⁴⁹. Потенциальной близости интеллектуального мира Мережковского к идеям Ницше немало способствовало увлечение русского писателя новейшими течениями мировой литературы, в частности, французской символической поэзией. Так, знаменитая лекция Мережковского «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» (1893), ставшая литературным манифестом, провозгласившим новые принципы художественного творчества, была определена современниками как «русское отражение французского символизма» (Н. Михайловский)⁵⁰. И хотя имя Ницше в этом тексте также еще отсутствовало, пафос манифеста был крайне близок ницшевскому. По меткому определению американской исследовательницы Б. Розенталь: «Эта лекция объединила романтические, символические и ницшеанские темы: искусство было представлено как наивысшая форма человеческой деятельности, воображение как самая возвышенная человеческая способность, а художник как герой, отважный исследователь человеческой души, создатель новой культуры»⁵¹. Проблемы личностного, индивидуального начала в культуре, воспевание земной красоты, языческих ценностей, поднятые в работах Мережковского конца 1890-х годов, носили явное влияние философии Ницше.

Отношение Мережковского к учению Ницше претерпело ряд изменений. В начальный период своего творчества Мережковский воспринимал идеи Ницше как воплощенный индивидуализм, провозглашавший отношение к искусству, красоте

и культуре как творчеству, а самого немецкого философа — как предтечу будущей новой духовности. Критика Ницше традиционного христианства и воспевание таких ценностей, как красота, чувственность, самоутверждение, присущих язычеству, определили первоначальные религиозные искания Мережковского. Страстно желая преодолеть мертвенность исторического христианства, поэт вновь и вновь обращался к ницшеанской идее сверхчеловека.

Центральная для российского религиозного возрождения антиномия «иерархизм — стихийность» волновала Мережковского. В этом контексте вполне понятны его метания от «цезаризма», поклонения героям — Наполеону и Петру — к внезапному увлечению русской демократической общественностью. Однако диссертация Ницше, видимо, не произвела сильного впечатления на Мережковского, а работы Вяч. Иванова, развившего в России идеи «Рождения трагедии из духа музыки», получили у него неодобрительную оценку. «Одну половину Ницше взяли босяки, другую наши декаденты-оргиасты, не успел еще скрыться Пляши-Нога, как поклонники нового Диониса запели: “выше поднимайте ваши дифирамбические ноги”» (*Иванов В.* Религия Диониса в журнале «Вопросы жизни»). «Одного немца пополам разрезали, и хватило на два русских слова», — писал Мережковский⁵². Дионисийской религии и связанной с ней концепции «мистического анархизма» поэт не принимал так же, как не принимал и другой крайности интерпретации ницшеанства в России — так называемого «босячества».

Наиболее глубокое влияние философия Ницше оказала на ведущего теоретика символизма Вяч. Иванова. С идеями Ницше Вяч. Иванов познакомился в самом начале девяностых годов, когда творчество философа еще только начинало завоевывать умы современников учениями о «сверхчеловеке» и «воле к могуществу». Но не эти темы сыграли решающую роль в обращении Вяч. Иванова к текстам Ницше. Российского мыслителя связали с Ницше глубокая укорененность в античной традиции, стремление к мистическому постижению окружающей действительности, к преодолению рассудочности и непосредственному восприятию мира как единства жизни и поэзии. Наиболее существенными для Вяч. Иванова явились размышления Ницше о «братском союзе двух божеств» — «Дионисово-Аполлонийском гении». На страницах сочинений Вяч. Иванова эти божественные сущности предстали как «центростремительное» и «центробежное» начала в стихии жизни и в культуре.

Ницшевское учение о дихотомии аполлонийского и дионисийского начал Иванов использовал для обоснования своей историософской концепции. Русский философ увидел в дионисийском культе исток и тайну человеческой жизни вообще. Если Ницше в «Рождении трагедии...» раскрыл тайны Диониса, то Иванов пошел дальше, провозгласив «братский союз» двух божеств Дионисийско-Аполлонийского гения — не только началом античной трагедии, но и истоком европейской культуры. На этом открытии Иванов построил свое доказательство близости культур Востока и Запада. Миф об Аполлоне и Дионисе стал парадигмой единой христианской культуры. На русской почве «дельфийские братья», по мысли Иванова, выступили в новых обликах — Аполлон воплотился в культуре органической, поддерживаемой славянофилами, народниками, а Дионис стал провозвестником и смыслом культуры критической, западнически-интеллигентской. Ива-

новская концепция логики исторического развития России, представленная циклической сменой во времени органических и критических эпох, послужила импульсом к росту интереса к ницшевской философии в кругах отечественных неославянофилов. Прежде же единственным аспектом творчества Ницше, находившим отклик в славянофильских кругах, была критика философом западной цивилизации и культуры.

Во многом благодаря Вяч.Иванову в прессе Москвы и Петербурга на заре нынешнего века появилось и часто мелькало имя Диониса⁵³. В стихии ницшеанско-дионисийского гения, боге хаотического смещения и «ночной стороны души», боге восторженного исступления, крушащего границы между человеком и внешним миром, русский философ уловил возможность спасения от индивидуализма и рационализма европейской цивилизации, тяготящей душу современного «теоретического» человека мертвенностью отчужденных от «живой жизни» культурных форм. Вновь явленный Ницше миру дионисизм мог бы, по Иванову, стать способом преодоления культурного кризиса, способствуя «рождению» из личного опыта человека — опыта сверхличного.

Максимально сближая христианство и эллинское язычество, философ считал роковой ошибкой Ницше тот факт, что «в героическом боге Трагедии Ницше почти не разглядел бога, претерпевающего страдания»⁵⁴: «Ницше увидел Диониса и отшатнулся от него. Трагическая вина Ницше в том, что он не уверовал в бога, которого сам открыл миру. Он понял дионисийское начало как эстетическое и жизнь — как “эстетический феномен”. Но то начало прежде всего религиозное...»⁵⁵ В противоположность Ницше, Вяч. Иванов считал, что религия Диониса давала своим последователям «метафизическое утешение» посредством веры в реальность потустороннего мира, а не только автаркию от любования ею как эстетическим феноменом. Подтверждение своему прозрению Иванов находил в метаморфозах философских воззрений и самой судьбе германского гения: «Только в пору своего уже наступившего душевного омрачения Ницше прозревает в Дионисе бога страдающего, — как бы бессознательно и вместе с тем пророчественно, — во всяком случае, вне и вопреки своего законченного и проповеданного учения. В одном письме он называет себя “распятым Дионисом”. Это запоздалое признание родства между дионисийством и так ожесточенно отвергаемым дотоле христианством потрясает душу»⁵⁶.

Одно из центральных мест в российском ницшевеведении занимают получившие мировое признание работы Л. Шестова, талантливого представителя религиозно-экзистенциализма, «Добро в учениях гр. Толстого и Ницше» (1899) и «Достоевский и Ницше: философия трагедии» (1902)⁵⁷. (Подробнее влияние учения Ницше на творчество Л. Шестова рассмотрено в нашей следующей статье, помещенной в этой книге.)

Существенный вклад в процесс интеграции философии Ницше в отечественную культуру внесли московские и петербургские журналы модернистской и символистской направленности. Так, петербургский «Северный вестник» (1885—1898) — издававшийся под редакцией Л. Гуревича первый печатный орган литературного модернизма в России, на своих страницах утверждал первостепенную роль взаимосвязи искусства и жизни, открыто выступая против народнических, пози-

тивистских и материалистических тенденций в современной отечественной духовности. На страницах журнала публиковали свои работы «декадентского периода» Д. Мережковский, З. Гиппиус, Н. Минский. Ведущий теоретик «Северного вестника» — А. Вольтинский, автор известной работы «Литературные заметки: Аполлон и Дионис» (1896), был признанным знатоком и почитателем философии Ницше. О значении деятельности А. Вольтинского для становления символизма в искусстве России тех лет красноречиво свидетельствует признание современника: «...умственная атмосфера русского конца века “изошла” в известной степени от этого писателя [Вольтинского. — Ю. С.], — он первый восстал на нашу радикальную критику и взял под свою защиту литературный “модернизм” в годы, непосредственно предшествовавшие журналу “Мир искусства”»⁵⁸.

Одним из ярких событий интеллектуальной жизни России конца девятых годов XIX века явились знаменитые «среды» С. П. Дягилева. Неизменный участник этих приемов З. Гиппиус вспоминала: «Все, на чем лежала малейшая тень или отзвук 60-х годов, было изгнано, как слишком долго царившие в России идеи общественные с их узкими мерками»⁵⁹. Результатом «сред» явился ежемесячный журнал «Мир искусства» (1899—1904), основанный Дягилевым и несколькими молодыми писателями и художниками: Л. Бакстом, К. Сомовым, А. Бенуа, Д. Мережковским, Д. Филоосовым. Редакция журнала объявляла своей первоочередной задачей выработку новой концепции культуры, центральное место в которой отводилось «ницшеанским» ценностям: творчеству, красоте, эстетическому чувству. «Мир искусства» знаменовал собой наступление новой эры в культурной жизни конца XIX века.

Вокруг московских «Весов» (1904—1909) сплотились талантливые поэты-символисты «второй волны»: В. Брюсов, А. Белый, В. Иванов, Эллис, Б. Садовской, М. Кузмин, использовавшие в своем творчестве ницшеанские мотивы. Цель данного содружества эти поэты и другие писатели, сотрудничавшие в «Весах», видели не только в противостоянии враждебной им по духу литературно-философской среде народничества, первых марксистов и мыслителей в духе позднего славянофильства, но шире: в борьбе за духовное возрождение русского общества, в «борьбе за культуру». По словам Эллиса, необходима была «неотложная перестройка всего здания культуры»⁶⁰. «Весы» отстаивали идею безусловной свободы художественного творчества, представляя на своих страницах широкую картину современной западноевропейской и русской литературной и философской жизни. Наиболее заметное место в журнале занимало обсуждение идей Ницше. «Паролем нового поколения было творчество и будущее. “Весы” искали мыслителя, который смог бы развить эти идеи и сделать их орудием борьбы с отжившим. Таким мыслителем для русских символистов стал Ницше». И далее: «Идеи Ницше переплетены, а порой просто слиты с мыслями тех, кто писал о нем на страницах “Весов”», — к такому выводу пришел автор специального исследования «Ф. Ницше на страницах “Весов”», — С. Артановский⁶¹.

На исходе первой декады нынешнего века, после поражения революции 1905 года, отчетливо обозначился сдвиг в интеллигентском умонастроении. Происходило обращение российских интеллектуалов к традиции отечественного идеализма, идущей от славянофилов к Вл. Соловьеву и братьям Трубецким и развивавшейся

в стороне от интеллигентского поиска «истинного революционного мирозерца-ния». В среде отечественных гуманитариев крепло желание самоопределения, самоидентификации в культурной традиции, ясно обозначилась тяга к возвращению российской интеллигенции в лоно церкви, к преодолению оторванности церковности России и религии вообще от реальной жизни людей. «Массы не могут жить ни декадентством, ни нищезанятием, ни анархизмом, ни чисто отрицательными революционными идеями... Человечество может быть собрано и поднято на высоту лишь положительными, органическими идеями, лишь абсолютной покорностью Богу... Абсолютное утверждение человеческого, человечества и человека, как Бога, человеческой свободы, как последнего, есть страшный обман духа зла, величайший соблазн, окончательное рабство и небытие. Только богочеловеческая свобода реальна, только богочеловеческий путь к ней действителен. В Христе этот путь указан миру», — писал Н. Бердяев в 1907 году⁶².

Изменения в интеллектуальной атмосфере времени, непосредственно определявшие духовную ситуацию в стране, не замедлили наложить отпечаток на отношение российских читателей к философскому наследию германского мыслителя. К 1908 году популярность философии Ницше начала уменьшаться, а с 1912 года отечественные критики в своих исследованиях стали избегать открытого упоминания его имени.

Такая перемена была порождена рядом причин. Решающее значение имел тот факт, что на смену нищезанятию бунту против мертвенности старых, отживших культурных форм пришла новая историко-культурная ситуация, ознаменовавшая заключительный этап русского религиозного Возрождения. Духовная жизнь на новой стадии была сосредоточена вокруг образованных в те годы в Москве славянофильски-православного книгоиздательства «Путь» (1910—1919, а фактически 1910—1917) и неозападнически ориентированного международного журнала «Логос» (1910—1914)⁶³. По авторитетному свидетельству современника и бытописателя той эпохи: «редакции “Мусагета” и “Пути”... представляли собою странную смесь литературных салонов и университетских семинарий. Вокруг выдающихся мыслителей и выдвинувшихся писателей здесь собирався писательский молодец, наиболее культурные студенты и просто интересующаяся московская публика для заслушивания докладов, горячих прений по ним и ознакомления с новыми беллетристическими произведениями и стихами»⁶⁴.

Эти издания вели оживленную полемику в печати, занимая полярные позиции по принципиальным мировоззренческим вопросам. Так В. Эрн, один из ведущих идеологов «Пути», непримиримый противник немецкого идеализма и неокантианства, вскоре по выходу в свет первого номера «Логоса», выступил с книгой «Борьба за Логос», в которой подверг резкой критике оторванность научной философии от христианской традиции. Оба интеллектуальных союза сыграли значительную роль в культурной и идеологической жизни страны, выразив ряд новых тенденций в развитии русской духовности.

Целью единомышленников, собравшихся вокруг «Пути»: Е. Трубецкого, Н. Бердяева (в 1914 году отошедшего от сотрудничества с редакцией), С. Булгакова, Г. Рачинского, П. Флоренского и В. Эрна было религиозное осмысление культуры, отстаивание русских национальных ценностей как средства осуществления все-

ленского христианского идеала, модернизация и активизация этих ценностей, а также провозглашение национальных приоритетов в развитии отечественной мысли, обоснование собственной, отличной от западной, философской традиции, покоящейся на началах христианства и идущей от Г. Сковороды, российских духовных академий, славянофилов и Вл. Соловьева. При этом современному западному рационализму, в особенности неокантианству с присущим ему субъективизмом, эти мыслители противопоставляли платонизм, рассматривая его как источник и православного, и западнокристианского типов философствования.

Проповедуемые сотрудниками «Пути» ценности определили задачи и планы деятельности издательства: знакомство читателей с забытыми или недостаточно известными отечественными философами посредством публикации и републикации как произведений самих авторов, так и сочинений, рассказывавших об этих мыслителях и их наследии; а также, издание трудов современных русских и зарубежных авторов по вопросам религии и философии.

«Путь» был идейным центром христианско-либерального национализма, в идеологии которого вполне органично сочетались православие, патриотизм и демократизм. Взгляды философов группы «Путь» представляли собой своеобразное развитие идеологии славянофильства. (Наиболее славянофильски настроены были С. Булгаков и В. Эрн.) С. Франк прямо определял «Путь» как «возрождение славянофильства»⁶¹. Одним из важнейших компонентов идеологии «Пути» был национализм, трактуемый рядом участников издательства как самопонимание богоизбранного русского народа — «народа-богоносца», в качестве основной творческой силы, способной преобразовать мир в соответствии с христианскими идеалами. И хотя по этому вопросу не было полного единомыслия (наиболее активно возражал против такого взгляда Е. Трубецкой), — однако с теми или иными оговорками идею об особом религиозном предназначении России поддерживали все члены «Пути».

Журнал «Логос», напротив, объединил западнически настроенную интеллектуальную элиту. Ф. Степун, Б. Яковенко, А. Белый, Г. Шпет видели свою задачу в обращении к универсальным ценностям мировой культуры, отрицая как отождествление религии и философии, так и подчинение философии религии. Высоко оценивая вклад выдающихся отечественных мыслителей в мировую философскую традицию, они, вместе с тем, выступали как принципиальные противники провозглашения национальной исключительности и обособленности русской культуры. Понимая философию как единую науку (несмотря на эпохальное и национальное многообразие различных течений отвлеченной мысли), «логосовцы» составляли лагерь оппозиционный — по отношению к доминировавшему в Москве течению мысли, которое, недолюбливая сложные методологические исследования, рассматривало философию как некое сверхнаучное, главным образом религиозное исповедничество. Определяя предмет идейных расхождений, Ф. Степун, главный редактор «Логоса», писал: «Основной вопрос “Пути” был “како веруеши?”, основной вопрос “Мусажета” — “владеешь ли ты своим мастерством?”»⁶². Стремление издателей «Логоса» к духовному единению отечественной и западной культур, а также синтезу важнейших интуиций отечественного умозрения с методологизмом и научно-критическим пафосом современной западной философии, воспри-

нималось идеологами «Пути» как «попытки отравить религиозную целостность русской души критическим ядом западнического рационализма»⁶⁷.

Определенную роль в охлаждении внимания к текстам Ницше сыграл все возраставший интерес к антропософии и психоанализу, завоевавшим внимание значительной части российской интеллигенции. «Под давлением противоположных культурных влияний — рационалистического психоанализа, с одной стороны, и мистической антропософии — с другой, русский символизм раскололся на враждебные по отношению друг к другу течения, на полюсах которого оказались вчерашние друзья — Метнер, с одной стороны, Белый — с другой»⁶⁸.

С начала десятых и вплоть до середины двадцатых годов нынешнего столетия психоанализ и антропософия являлись важнейшими составляющими русской интеллектуальной жизни. Популярность учений З. Фрейда и Р. Штейнера могла соперничать в это десятилетие с влиянием идей Ницше. Приведем в доказательство две цитаты из литературных памятников разных жанров. Знаменитая работа А. Белого «Антропософия и Россия» (1922), являющаяся важнейшим документом эпохи, свидетельствует: «В провозглашении, что человек есть именно то, что должно преодолеть (лозунг Ницше), заключено крушение гуманизма... Антропософия является естественным внутренним выводом из трагических лет русской жизни. Она есть предначертание русского будущего в новой культуре...»⁶⁹ И: «Идеи Ницше приобрели тогда прямо злободневный характер (вроде того, как впоследствии приобрели такой же характер идеи Фрейда)», — вспоминал в своих мемуарах А. Бенау⁷⁰.

Такое изменение в интеллектуальных пристрастиях отечественных мыслителей было отнюдь не беспочвенным. Именно Ницше сделал практический вывод из новой культурной ситуации, сложившейся в Европе к концу XIX века, раньше и острее других сформулировав новую для человечества проблему, — проблему индивидуального и коллективного бессознательного. Впервые провозгласив свободу человека заглянуть в глубины своего сознания, философ понял, что содержание индивидуального сознания и наиндивидуальнее, более того, оно чуждо своему носителю — самой личности.

Деятели российского религиозного возрождения рубежа веков, вдохновленные идеей создания нового типа человека, искали пути к идеалу на традиционных для отечественной культуры путях теургического делания. Мечтой художников-символистов было реальное преображение каждого человека и всего общества в целом. Не только философия, социология, психология, но и разного рода мистические и оккультные движения той эпохи становились областями практической деятельности, стремящимися непосредственно влиять на жизнь человека. Именно на этой общекультурной основе формировались психоанализ и антропософия.

Существует и еще одна значительная причина, определившая начало медленного угасания всеобщего увлечения творчеством Ницше. В силу огромной популярности его философии идеи Ницше стали порой использоваться в превращенной, а отнюдь не в адекватной форме, второсортными сочинителями, отдающими дань моде. Чувствуя снижение философии Ницше в популярных беллетристике и публицистике, А. Белый писал в 1908 году: «Сталкиваясь с Ницше, обычно идут совершенно другим путем: не слушают его в “себе самих”; читая, не читают;

обдумывают, куда бы его поскорее запихать, в какую бы рубрику отнести его необычное слово; и — рубрика готова: только Ницше в ней вовсе не уместается. Тогда поступают совсем просто и решительно. Обходя и исключая противоречия (весь Ницше извне противоречия), не стараясь вскрыть основу этих противоречий, или вскрывая их не там, легко и просто обстригают Ницше; и ветвистое дерево его системы глядит на нас, как плоская доска; затем проделывают с доской решительно все: или ее выкидывают, или сжигают, или прилаживают к домашним своим потребностям, или же заставляют молиться на деревянный идол, — деревянное ницшеанство, деревянная борьба с Ницше...»⁷¹

Таким образом, на массовом уровне ницшеанство нередко ассоциировалось с проявлениями бытовой пошлости и анархическим отношением к культуре и жизни. Этому способствовал прежде всего невысокий уровень переводной литературы, нередко искажавшей идеи автора оригинального текста. Зачастую переводы трудов Ницше были неполными, состояли из произвольно выбранных глав, и отражали, как правило, не специфический смысл произведений философа, а особенности восприятия Ницше тем или иным переводчиком его текстов.

В начале второго десятилетия нынешнего века, несмотря на целый ряд неблагоприятных факторов, прежде всего, распространение антиницшеанских настроений, обусловленных популярным в России времен первой мировой войны неославянофильским отвержением духа германской культуры, ницшевские мотивы все еще продолжали звучать со страниц книг и периодических изданий. Заглавие известной брошюры В. Эрн «Время славянофильствует» (1915) стало лозунгом наиболее резко выражавших антинемецкие настроения членов Московского Религиозно-философского общества (С. Булгакова, Е. Трубецкого). В. Эрн выступил с целым рядом статей, в которых речь шла о тождестве немецкого империализма и германской культуры, о призвании России взять на себя конечную духовную борьбу со злом, победившим в германской культуре. Победы в этой битве ждали как возрождения прежнего духовного единства Европы. «Это будет величайшая духовная революция для Европы, далеко превосходящая по своему значению Ренессанс и Реформацию»⁷².

Однако не все соотечественники были едины в принятии «славянофильской» концепции войны. Она встретила критику со стороны неокантиански настроенных мыслителей. Против тенденциозного одностороннего осуждения немецкой культуры решительно выступил С. Франк, призывавший отличать ее разрушителей от подлинных наследников и хранителей святынь общечеловеческого духа в современной Германии, к которым он причислял и Ницше. Но уже тогда имя Ницше начали связывать с немецким милитаризмом и агрессией. Однако в те годы, когда обвинение Ницше в идеологии милитаризма прозвучало впервые, оно вызвало в среде русской интеллигенции резкий протест. Н. Бердяев прямо писал: «Я не знаю ничего более чудовищного по своей внутренней неправде, чем это желание связать Ницше и современную милитаристскую Германию. Это значит читать буквы, не понимая смысла слов»⁷³.

Определенное оживление внимания к философии Ницше, вызванное усилением революционных веяний и эсхатологических ожиданий, можно констатировать в 1916—1917 годах. Так, А. Белый и А. Блок восприняли революцию как первую

стадию грядущего духовного обновления, рождение нового культурного синтеза аполлонийского и дионисийского начал. В те годы в революционной прессе появился новый образ Ницше — демократа и народного революционера. Например, газета «Биржевые ведомости» в рубрике «Искусство в дни революции» печатала поэтический цикл И. Ясинского «Из отблесков Ницше» — стихотворное изложение книги «Так говорил Заратустра»⁷⁴.

Концепция Ницше, воспринятая политически активной частью российской общественности в контексте идеи социального долга образованных классов перед народом, оказала мощное, хотя и опосредованное влияние на русский марксизм. Традиция сопоставления ницшеанства и марксизма восходит к работам Н. Михайловского, впервые увидевшего близость данных направлений мысли в подходе к проблеме борьбы личности за свои права. Сходного взгляда придерживались на рубеже веков писатели различных политических ориентаций. Так, П. Струве, причислявший Ницше к «самым мощным разрушителям культа довольства» и не видевший ему равного «среди борцов с культурной буржуазностью»⁷⁵, писал: «...есть некоторые точки соприкосновения между Ницше и Марксом, хотя их практические идеалы диаметрально расходятся»⁷⁶. А Е. Трубецкой выразил мысль о схожести идей Ницше и Маркса еще более определенно: «Ницше мог бы подписаться под положением Маркса и Энгельса, что человеческие идеалы — нравственные, религиозные, социальные и политические суть “отражения классовой борьбы” в человеческих головах, “рефлексия социальных отношений”»⁷⁷.

Однако взаимосвязь между ницшеанством и марксизмом в рамках русской религиозной мысли носила порой и принципиально иной характер. Ницше сыграл «роковую роль» в идейной эволюции «от марксизма к идеализму» для ряда мыслителей, ставших впоследствии известными деятелями русского религиозного Возрождения. Вот одно свидетельство автобиографического характера, принадлежащее С. Франку. Автор пишет о времени своего отхода от юношеского увлечения марксизмом: «Я в то время, случайно натолкнувшись на книгу Ницше “Так говорил Заратустра” и прочтя после этого несколько других его книг, был совершенно потрясен глубиной и напряженностью духовного борения этого мыслителя, остротой, с которой он заново ставил проблему религии... Под влиянием Ницше во мне совершился настоящий духовный переворот, отчасти, очевидно, подготовленный и всем моим прошлым умственным развитием, и переживаниями личного порядка: мне впервые, можно сказать, открылась реальность духовной жизни. В душе моей начало складываться некое «героическое» мирозерцание, определенное верой в абсолютные ценности духа и в необходимость борьбы за них»⁷⁸.

Наряду с этим в истории отечественной общественной мысли принято выделять особое духовное течение, временные границы которого можно обозначить 1903—1912 годами — «ницшеанский марксизм», представленное именами таких талантливых писателей и публицистов как М. Горький (А. Пешков), А. Луначарский, А. Богданов (А. Малиновский), С. Вольский (А. Соколов), ставших впоследствии известными политическими лидерами. Синтез марксизма и ницшеанства помог многим видным деятелям Советской России в поиске пути к «примирению» идеалов социальной справедливости и индивидуального совершенствования. «Ницше-

анский марксизм», — второй этап трансформации марксистского учения в России, — пришел на смену «легальному марксизму», интеллектуальному движению, популярному в 1896—1902 годах, деятели которого Н. Бердяев, П. Струве, С. Булгаков, М. Туган-Барановский критически интерпретировали теорию К. Маркса с кантовских позиций.

Марксистски ориентированной интеллигенции были близки призывы Ницше к переоценке ценностей буржуазной культуры и построению нового общественно-миропорядка. Однако, согласившись с тем, что ницшевский идеал активной, творческой жизни неприменим к буржуазному строю, они считали возможным воплощение его в будущем социалистическом государстве, где всеобщее равенство станет залогом свободного созидания и творчества всех людей. Позитивное истолкование у русских марксистов получила идея сверхчеловека, воспринятого как образец героической личности, сильного лидера, беззаветно служащего народным массам. Важной чертой, объединившей марксизм и ницшеанство, стала футуристическая концепция «воли к будущему», обратившаяся в тезис о том, что современная действительность, поколения ныне живущих людей получают оправдание и смысл своего существования лишь как материал и залог появления грядущего племени совершенных людей. Синтез марксизма и ницшеанства помог многим видным деятелям Советской России в поиске пути к страстно желаемому ими примирению идеалов социальной справедливости и индивидуального совершенствования. Хотя идеи философа использовались ницшеанскими марксистами прежде всего для осмысления путей переустройства и новой организации общества, важными и существенными для них оказались проблемы творческой свободы, искусства и культурного строительства, осмысление которых также шло через призму ницшеанства.

Страстная проповедь Ницше отнюдь не была рассчитана на практическую реализацию. Но на русской почве она приобрела конкретные черты, казавшиеся зримыми и доступными для воплощения в жизни каждого. Как верно заметил Ф. Степун: «Замечание Достоевского, что русская идея заключается в осуществлении всех идей, верна не только по отношению к общественной, но также и к личной жизни»⁷⁹. То, что для Ницше и большинства его европейских читателей было игрой духа и изысканной метафорой, в России стало базой для социальной практики.

Отголоски ницшеанского бунта против традиции, вера в возможности человека создать новую культуру и концепция «воли к власти» получили специфическую трактовку как у художников постреволюционной поры (С. Эйзенштейн, А. Луначарский, М. Горький), повлияв на различные эксперименты в литературе, театре и кино той поры, так и у идеологов и практиков большевизма (С. Вольский, Л. Троцкий, А. Богданов), строивших планы реальных перемен общества под влиянием пережитого ими в молодые годы увлечения идеями Ницше. Примечательно, что М. Горький развивал и пропагандировал ницшеанские идеи не только в художественных сочинениях и публицистических статьях, но и был инициатором изучения работ философа молодыми писателями: с 1899 года М. Горький руководил литературным кружком, в который входили А. Куприн, Л. Андреев и другие писатели.

К 1906 году под влиянием идей Ницше М. Горький, А. Луначарский и А. Богданов пришли к признанию первостепенной роли творчества и искусства в социальной борьбе и предприняли попытку создать новое философско-этическое движение — богостроительство. (Впервые слово «Богостроительство» появилось в повести Горького «Исповедь».) Ницше воспринимался ими как теоретик того нового мифа, который искали создатели социалистического религиозного атеизма. «То, что ницшеанский миф — это аристократический и индивидуалистический миф Сверхчеловека, а миф Горького и Луначарского — пролетарско-коллективистский миф Сверхчеловечества, имеет, на наш взгляд, второстепенное значение по сравнению с их общими корнями...», — таков вывод известного итальянского слависта В. Страда⁸⁰. Богостроители надеялись преодолеть нигилизм, то есть обесценение высших ценностей, который они считали «мещанством», путем создания абсолютной ценности — коллективистского сверхчеловека. Своей задачей богостроители провозгласили обоснование секуляризированной пролетарской религии социализма, призванной дать людям сознание собственной свободы, уверенности в том, что человек — хозяин своей судьбы. Используя футуристические идеи ницшеанства («воля к будущему»), богостроители направляли коллективное творчество масс на служение революции, пытаясь подчинить частные интересы построению грядущего социального мироустройства. Осужденное Г. Плехановым и В. Лениным богостроительство к 1910 году прекратило свое существование. Отзвук идей богостроительства можно усмотреть в программе созданной в 1917 году Богдановым литературно-просветительской организации «Пролеткульт», которая функционировала до 1932 года.

Третий этап (опосредованного влияния философии Ницше), относящийся к 1920—1970-м годам, характеризуется ослаблением серьезного внимания к наследию философа. Главным образом это явилось результатом проводимой в Советской России «культурной политики», частью которой стало запрещение работ немецкого мыслителя. В 1923—1924 годах книги Ницше были фактически изъяты из библиотек. Единственным аспектом его творчества, получившим резонанс в Советской России двадцатых годов, была философия культуры, в особенности интерпретация античности. Эта тема присутствовала в работах В. Иванова, Ф. Зелинского, В. Вересаева, А. Лосева. Во время второй мировой войны отношение к наследию немецкого философа стало сугубо негативным. Его имя воспринималось как синоним фашизма, поскольку теоретики национал-социализма использовали отдельные положения мыслителя для проповеди расизма и насилия. Возник целый корпус текстов⁸¹, в которых творчество Ницше, на основании ряда вырванных из контекстов цитат, объявлялось «идейным базисом фашистской идеологии». В последующие годы, вплоть до восьмидесятых годов нынешнего столетия имя Ф. Ницше практически было исключено из повседневного философского дискурса. Причиной тому стало табу на произведение немецкого философа, провозглашенное большевистской идеологией. Свободные от ходячих идеологических стереотипов и штампов исследования и интерпретации сочинений Ницше грозили смертельной опасностью их авторам. В период с 1920-х по конец 1980-х годов произведения Ницше не переиздавались в России. Можно констатировать, что эти

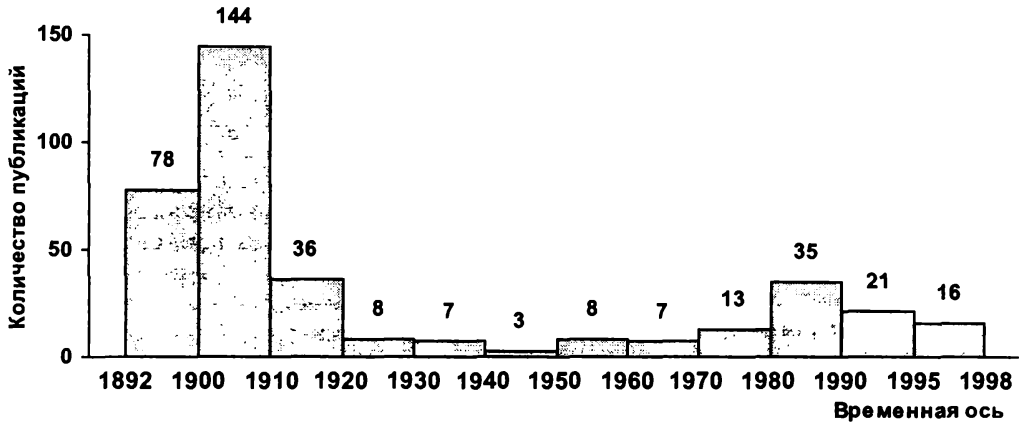
годы были фактически потеряны для отечественного ницшеведения. В 1960-е годы единственным крупным, официально признанным специалистом по философии Ницше являлся С. Одуев, в одиозно-официозных статьях сохранявший имя философа на страницах советской философской литературы. Событием огромной важности стала публикация в четвертом томе знаменитой «Философской энциклопедии» (1967) статьи о Ницше А. Михайлова.

Четвертый этап («возвращение» философии Ницше). В 1980—90-е годы, по мере ослабления идеологического прессинга, ситуация начала понемногу меняться к лучшему. Складывалось новое поколение ницшеведов, расширился круг поднимаемых ими в исследованиях проблем. Наиболее заметный след в отечественной ницшеане оставили Ю. Давыдов, А. Михайлов, К. Свасьян, Р. Данилевский, М. Коренева, П. Гайденок, В. Подорога, А. Лаврова, А. Мочкин.

Рубеж 1980-90-х годов ознаменовался появлениям первых републикаций текстов немецкого философа: *Собрание сочинений* в 2-х томах, составитель К. Свасьян (М.: Наука, 1990); *собрание избранных произведений* в 2-х томах, составитель М. Иванова (М.: Сирин, 1990); *сборник «Ф. Ницше. Стихотворения и философская проза»*, составитель М. Коренева (СПб.: Худож. лит., 1993); *собрание избранных произведений* в 3-х томах, составитель А. Жаровский (М.: REFL-book, 1994); «Так говорил Заратустра» в переводах Ю. Антоновского (М.: Изд. Московского ун-та, 1990), В. Рынкевича (М.: Интербук, 1990), Я. Голосовкера и В. Микшевича (М.: Прогресс, 1994); «Антихристианин» в переводе А. В. Михайлова (В сб. «Сумерки богов». М.: Полит. лит., 1989), «Злая мудрость» (М.: Триада-Файн, 1993). Примечателен тот факт, что сегодня, как и век назад, большинство публикуемых текстов составили переводы «Так говорил Заратустра». Нельзя не отметить как отрадное явление выпуск в 1996 году белорусским издательством «Алкиона Присцельс» (к сожалению не лишенного просчетов и недостатков) двухтомного сборника «Фридрих Ницше и русская религиозная философия». Составитель двухтомника И. Войская, написавшая послесловие и примечания к сборнику, собрала наиболее известные эссе и исследования творчества Ницше отечественных мыслителей рубежа веков: Вл. Соловьева, В. Иванова, А. Белого, Е. Трубецкого, Г. Рачинского и Лу Андреас-Саломе. В сборник вошли также переводы некоторых популярных работ Ницше. «Второе рождение» в России сочинений Ницше дало новый импульс к исследовательской работе отечественных историков философской мысли.

Эволюция восприятия философии Ницше отечественными мыслителями схематически показана на изображенной ниже гистограмме. Гистограмма построена на основе библиографии, приведенной в сборнике. Поскольку библиография не является к настоящему моменту полной (и вряд ли вообще может быть таковой), гистограмма и приведенные в ней данные неизбежно носят приблизительный характер. Однако дополнение библиографии какими-либо единичными, еще не учтенными публикациями не сможет изменить общую картину.

Гистограмма иллюстрирует связь количества ницшеведческих работ с периодами исторического времени. Цифры «на кривой» — количество публикаций за определенный период. На гистограмме количество публикаций просчитано по десятилетиям.



Гистограмма демонстрирует общую картину восприятия духовного наследия Ницше в России, дает возможность с цифрами в руках говорить об истории и тенденциях эволюции идей философа в России.

Наукоедческо-философский анализ посвященных Ницше публикаций, вышедших в России со времени первого знакомства отечественной общественности с творчеством философа вплоть до наших дней, позволяет говорить о том, что сегодня, на рубеже XX—XXI веков, в канун нового тысячелетия, философия Ницше, как и сто лет назад, переживает взлет популярности в России.

Очевидно, что последняя декада уходящего века войдет в историю отечественной интеллектуальной жизни как новый, значительный этап эволюции восприятия творчества Ницше российскими мыслителями. Подтверждением этому служит не только все возрастающий объем отечественных исследований учения немецкого философа, но и появившийся в последние годы корпус работ зарубежных и российских авторов, посвященных теме «Философия Ницше в России».

После полувекового идеологического запрета идеи Ницше вновь стали предметом пристального внимания со стороны гуманитарной интеллигенции и широкой публики. Причина этого отнюдь не в громких датах — 150-летия со дня рождения и 100-летия со дня смерти мыслителя, отмечаемых в 1994 и 2000 годах, хотя они, безусловно, являются дополнительным импульсом к обращению общественного внимания на учение философа.

Среди причин устойчивого интереса к философии Ницше — наряду с литературной и художественной незаурядностью философа, глубоким проникновением его идей в духовную культуру и художественное мышление XX века — важнейшим фактором, на наш взгляд, является этический гений Ницше-моралиста. Его учение — осмысление не только теоретических основ морали, но, главным образом, практических вопросов этики, замечательная попытка указать нормальный строй практической жизни и нравственности, основой которой послужил трагический жизненный опыт самого мыслителя. «Несмотря на явное преобладание в его [Ф. Ницше. — Ю. С.] работах разоблачительно-критического тона, скрытый и основной пафос его учения — в создании “практической философии” в традици-

онном смысле, то есть философии, научающей жизни и нравственному поведению»⁸². Немецкий философ — преемник традиции великих моралистов мировой культуры — Лютера, Канта, Гёте, Паскаля, Шопенгауэра. «У Ницше, как и у Канта — хотя на другом фоне — вновь ярко вспыхнул свет истины, утверждающей, что истина, по своему внутреннему существу, есть самосовершенствование», — писал А. Швейцер.

«Возвращение» немецкого философа объясняется также, по нашему мнению, чутко уловленным самим Ницше законом возвращения эпох и смыслов, гениальных и переломно-критических волн истории, культурных кодов и ментальных парадигм, уходящих и неизбежно настигающих человечество «вечных» проблем и вопросов, меняющих со временем свои обличья и маски, но неизменных по существу. А ведь, как уже не раз отмечалось в истории, конец крупных временных фаз — пора наибольшей духовной чуткости, обострения интеллектуальной памяти человечества. Как знать, не войдет ли рубеж тысячелетий в историю мировой ницшеаны как новая эпоха Ренессанса философии Ницше в России?

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Также см.: *Western Philosophical Systems in Russian Literature* // Ed. by Anthony M. Mlikotin, 1979; *Clowes E. W. The Revolution of Moral consciousness: Nietzsche in Russian Literature 1890—1914*. Northern Illinois Univ. press, 1988; *Clowes E. Gorky, Nietzsche and God-Building* // Fifty Years on: Gorky and His Time. Nottingham, 1987; *Rosenthal B. A New Word for a New Myth: Nietzsche and Russian Futurism* // The European Foundations of Russian Modernism / ed. P. Barta. Lewiston, NY, 1991. P. 219—250; *Kessler P. Tolstoj-Studien des späten Nietzsche* // Zeitschrift für Slawistik. Berlin, 1978. Bd. 23. H. 1. S. 17—66; *Davis Helen Edna. Tolstoy and Nietzsche: A Problem in Biographical Ethics. With a foreword by Dewey J.* New York: Haskell house publ., 1971; *Hrbek M. Nietzsche a Dostojevsky. (Sestove «Filosofie tragedie»)* // Philos. cas., Praha, 1969.

² *Beyer H. Nietzsche og Norden*. Bd. 2: Dikterne og diktningen. Bergen: Bergen Univ., 1962; *Egebak J. The Early Discussion of Nietzsche in Denmark: 1870—1914* // Scandinavica. 1985. Vol. 24. No. 2. P. 143—159; *Magglorre A. Alcune recenti riletture di Nietzsche in Italia* // Riv. di storia della filosofia. Milano, 1984. N. 2. P. 303—322; *Sobejano G. Nietzsche en España*. Madrid: Grédos, 1967; *Rukser U. Nietzsche in der Hispania. Ein Beitrag zur hispanischen Kultur und Geistesgeschichte*. Bern, 1962; *Kiss E. A vilagnezet kora: Nietzsche abszolutumokat relatívi zalo hatasa a szazadelon*. Budapest: Akad. kiado, 1982 (Влияние философии Ницше на общественно-политическую мысль Венгрии с начала XX в. до 1918); *Zouhar J. Promeny Nietzscheva vlivu v ceske kulture na prelomu stoleti* // Ateizmus. Bratislava, 1977. Roc. 5. S. 403—421; *Weiss Tomasz. F. Nietzsche w pismienictwie polskim lat 1890—1924*. Wroclaw; Krakow: Zakl. narod. im. Ossolinskich. Wyd. Polskiej akad. nauk, 1961; *Русев П. Ницшеанството в България*. София: Наука и изкуство, 1972; *Bridgwater P. Nietzsche in Anglosaxony. A study of Nietzsche's Impact on English and American literature*. Leicester: Leicester univ. press, 1972; *Parkes G. Nietzsche and Asian Thought*. Chicago, 1991; *Li J. Die Philophie Nietzsche in China* // Perspektiven der Philosophie. Amsterdam: Atlanta, 1989. Bd. 15. S. 293—332

³ Наиболее успешные попытки разобраться в этой непростой теме предприняты в следующих работах современных исследователей: *Артановский С. Ф. Ницше на страницах «Весов»* // На перекрестке идей и цивилизаций. СПб.: Санкт-Петербургская государственная

академия культуры, 1994. С. 173—186; *Давыдов Ю.* Достоевский глазами Ницше // *Лепта*. 1992. № 1. С. 139—150; *Данилевский Р.* Русский образ Ницше // *На рубеже XIX—XX веков*. Л.: Наука, 1991. С. 5—44; *Войская И.* Пересечения и пределы бытия // *Ф. Ницше и русская религиозная философия*. Минск, 1996. Т. 1. С. 301—313; *Коренева М. Д.* Мережковский и немецкая культура (Ницше и Гёте. Притяжения и отталкивания) // *На рубеже XIX—XX веков*. Л.: Наука, 1991. С. 44—77; *Коренева М.* Властитель дум // *Ницше Ф.* Стихотворения. Философская проза. СПб., Худож. лит., 1993. С. 5—21; *Мочкин А. Ф.* Ницше и Ф. М. Достоевский // *Методологические проблемы историко-философского исследования*. М., 1981. С. 26—29; *Шестаков В.* Ницше и русская мысль // *Россия и Германия: опыт философского диалога*. М.: Медиум, 1993. С. 280—307

⁴ Термин «модерн» используется в научной литературе в разных значениях. В широком смысле он обозначает период, длящийся с Нового времени, суть которого состоит в процессе глубинных преобразований первооснов традиционного общества. (Об этом см.: *Мотрошилова Н.* О лекциях Ю. Хабермаса в Москве и об основных понятиях его концепции // *Ю. Хабермас. Демократия. Разум. Нравственность*. М.: КАМІ, 1995. С. 129). Мы же употребляем его в специальном значении, для определения новых направлений в литературе, искусстве, «стиле жизни» начала XX века, характеризующихся разрывом с традициями реализма и классицизма, стремлением к синтезу искусств. В России особенно сильна была связь модерна с религиозным символизмом.

⁵ Понятие «субэкумена» ввел в лексикон отечественной культуры Г. С. Померанц: «Культурный мир, основанный на единой, самостоятельно выработанной, религиозно-философской традиции, я назвал субэкуменой». См.: *Померанц Г. С.* С птичьего полета и в упор // *Мировое древо*. 1992. № 1. С. 41.

⁶ *Страда В.* Между Марксом, Ницше и Достоевским // *Страна и мир*. 1989. № 2. С. 142.

⁷ Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // *Россия и Германия: опыт философского диалога*. М.: Медиум, 1993. С. 45.

⁸ *Яснефс К.* Ницше и христианство. М.: Медиум, 1994. С. 84.

⁹ См.: *Brose K.* Geschichtsphilosophische Strukturen // *Werk Nietzsches*. Bern; Frankfurt, 1973; *Heidemann I.* Nietzsches Kritik der Moral // *Nietzsche-Studien*. Berlin; New York, 1972. Bd. 1.

¹⁰ См.: *Heidegger M.* Nietzsche. Bde 1—2. Pfullingen, 1961; *Copleston F. F.* Nietzsche: Philosopher of Culture. New York, 1975.

¹¹ См.: *Jaspers K.* Nietzsche: Einführung in das Verstandnis seines Philosophierens. Berlin, 1950.

¹² См.: *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977; *Schlechte K.* Nietzsche über den Glauben an die Grammatik // *Nietzsche-Studien*. Bd. 1. Berlin; New York, 1972.

¹³ См.: *Fink E.* Nietzsches Philosophie. Stuttgart, 1960.

¹⁴ См. *Derrida J.* Writing and Difference. Chicago, 1978; *Nietzsche as Postmodernist: Essays pro and contra* / ed. by C. Koelb. Albany, 1990.

¹⁵ *Михайлов А.* Предисловие к публикации Ф. Ницше «По ту сторону добра и зла» // *Вопросы философии*. 1989. № 5. С. 119.

¹⁶ См.: *А. Г.* Ницше и Брандес // *Русское богатство*. 1905. № 4.

¹⁷ *Данилевский Р.* Русский образ Ф. Ницше // *На рубеже XIX—XX веков*. Л.: Наука, 1991. С. 43.

¹⁸ *Энциклопедический словарь* // *Брокгауз и Ефрон*. 1897. Т. 41. С. 206 (ст. 3. Венгеровой).

¹⁹ Там же.

²⁰ *Лаврова А.* Лук и лира Ф. Ницше // *Путь*. 1994. № 6. С. 289.

²¹ *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века. Париж: YMCA-PRESS, 1974. Т. 1. С. 103.

- ²² См.: Браудо Е. Романс Ницше на слова Пушкина // Орфей: Книги о музыке. Пб., 1922. Кн. 1. С. 108.
- ²³ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 370.
- ²⁴ Преображенский В. Фридрих Ницше: критика морали альтруизма // Вопросы философии и психологии. 1892. № 15. С. 118.
- ²⁵ Грот Н. Нравственные идеалы нашего времени // Вопросы философии и психологии. 1893. № 16. С. 134.
- ²⁶ Там же. С. 134.
- ²⁷ Там же. С. 141.
- ²⁸ Там же. С. 137.
- ²⁹ Там же. С. 139.
- ³⁰ Лопатин Л. Большая искренность // Вопросы философии и психологии. 1893. № 16. С. 109.
- ³¹ См.: Синеекая Ю. В. Рубеж веков: русская судьба Сверхчеловека Ницше // Данное издание. С. 63—64.
- ³² См.: Mibaļlov M. The Great Catalyzer: Nietzsche and Russian Neo-Idealism // Nietzsche in Russia. Princeton University Press, 1986.
- ³³ Менделеева-Блок Л. Были и небылицы. Бремен, 1977. С. 29.
- ³⁴ Мочульский К. Андрей Белый. Париж: ИМКА-Пресс, 1955. С. 25.
- ³⁵ Бенуа А. Мои воспоминания. М.: Наука, 1990. Т. 1. С. 631.
- ³⁶ Бердяев Н. Самопознание. (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1991. С. 149.
- ³⁷ Ницше Ф. Генеалогия морали // Избр. произведения в 2 т. М.; Л.: Сирин, 1990. Т. 2. С. 34.
- ³⁸ Мир искусства. 1900. Кн. 4. С. 47.
- ³⁹ Франк С. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Сборник памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954. С. 8.
- ⁴⁰ Франк С. Предисловие // Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910. С. 4.
- ⁴¹ Франк С. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Соч. М.: Правда, 1990. С. 21.
- ⁴² Там же. С. 25.
- ⁴³ Там же. С. 23.
- ⁴⁴ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: Прогресс, 1994. С. 86.
- ⁴⁵ Франк С. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Соч. М.: Правда, 1990. С. 53.
- ⁴⁶ Там же. С. 42.
- ⁴⁷ См.: Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949; Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956. Важно также напомнить, что С. Франк был одним из главных редакторов «Полн. собр. соч.» Ницше, издание которого было начато «Московским книгоиздательством» в 1909 году.
- ⁴⁸ Коренева М. Д. Мережковский и немецкая культура // На рубеже XIX—XX веков. Л.: Наука, 1991. С. 46.
- ⁴⁹ См., например: «Сильвио» (1890); сб. стихотворений «Символы» (1892); «Акрополь» (1891).
- ⁵⁰ Михайловский Н. Русское отражение французского символизма // Русское богатство. 1893. № 2. С. 45—68.
- ⁵¹ Rosenthal B. Stages of Nietzscheanism: Merezhkovsky's Intellectual Evolution // Nietzsche in Russia. Princeton University Press, 1986. P. 72.
- ⁵² Мережковский Д. Грядущий хам // Мережковский Д. 14 декабря; Гиптиус З. Дмитрий Мережковский. М.: Московский рабочий, 1991. С. 541.

⁵³ В первые годы XX столетия статьи Вяч. Иванова об эллинской религии и культуре публиковались во многих журналах, см.: О Дионисе орфическом // Русская мысль. 1903. № 11; Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. 1904. № 1—3, 5, 7; Ницше и Дионис // Весы. 1904. № 5; Вагнер и Дионисово действо // Весы. 1905. № 2; О Дионисе и культуре // Иванов В. По звездам. СПб., 1909; О существе трагедии // Иванов В. Борозды и межи. М., 1916, и пр.

⁵⁴ Иванов В. Ницше и Дионис // Весы. 1904. № 5. С. 30.

⁵⁵ Там же. С. 34.

⁵⁶ Там же. С. 30.

⁵⁷ См.: Синеокая Ю. В. В мире нет ничего невозможного? (Л. Шестов о философии Ф. Ницше) // Настоящее издание. С. 78.

⁵⁸ Маковский С. Последние годы Вл. Соловьева // Книга о Владимире Соловьеве. М.: Сов. писатель, 1989. С. 215.

⁵⁹ Гиппиус З. Дмитрий Мережковский. Париж, 1951. С. 80.

⁶⁰ Весы. 1909. № 10/11. С. 154.

⁶¹ Артановский С. Ф. Ницше на страницах «Весов» // На перекрестке идей и цивилизаций. СПб.: Санкт-Петербургская гос. академия культуры, 1994. С. 173—186.

⁶² Бердяев Н. Бунт и покорность в психологии масс // Интеллигенция. Власть. Народ. М.: Наука, 1993. С. 122.

⁶³ Первоначально журнал выпускался в германофильском издательстве «Мусажет» (главный редактор — Э. Медтнер), однако с 1912 года, после ряда принципиальных разногласий между «Мусажетом» и редакцией «Логоса», журнал стал выходить в петербургском издательстве М. Вольфа.

⁶⁴ Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. М.; СПб.: Совм. изд. Прогресс-Литера и Алетейя, 1995. С. 163.

⁶⁵ Франк С. Возрождение славянофильства // Русская мысль. 1911. Кн. 10. С. 27—30.

⁶⁶ Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. М.; СПб.: Совм. изд. Прогресс-Литера и Алетейя, 1995. С. 217.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Эткинд А. Эрос невозможного. (История психоанализа в России). М.: Гнозис — Прогресс-Комплекс, 1994. С. 67.

⁶⁹ Бельгий А. Антропософия и Россия // Новое литературное обозрение. 1994. № 9. С. 176, 180.

⁷⁰ Бенуа А. Мои воспоминания. М.: Наука, 1990. Т. 2. С. 48.

⁷¹ Бельгий А. Фридрих Ницше // Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 189—200.

⁷² Эрн В. Война, Германия, Европа, Россия // Время славянофильствует. М., 1915. С. 5—48.

⁷³ Бердяев Н. Ф. Ницше и современная Германия // Биржевые ведомости. 1915. № 14650.

⁷⁴ Ясинский И. Из отблесков Ницше // Биржевые ведомости. 1916. № 16362; 16374; 16435; 16471. Подробнее об этом см.: Коренева М. Властитель дум // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб.: Худож. лит., 1993. С. 13.

⁷⁵ Струве П. Заметки о Гауптмане и Ницше // На разные темы: Сб. статей 1893—1901 годов. СПб., 1902. С. 281.

⁷⁶ Струве П. Miscellanea // Там же. С. 176.

⁷⁷ Фрубецкой Е. Философия Ницше // Вопросы философии и психологии. 1903. № 69. С. 34.

⁷⁸ Франк С. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 28—29.

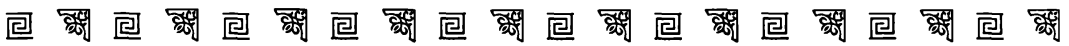
⁷⁹ Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Нью-Йорк: Изд. им. Чехова, 1956. Т. 1. С. 319.

⁸⁰ Страда В. Между Марксом, Ницше и Достоевским // Страна и мир. 1989. № 2. С. 145.

⁸¹ См.: *Бернадинер Б.* Ницшеанство в идеологии фашизма; *Быховский Б.* Ницше и фашизм; *Лежнев И.* Пророк империализма; *Лукач Г.* Ницше как предшественник фашистской эстетики; *Митин М.* «Идеология» фашистского мракобесия. Выходные данные см. в Библиографии, помещенной в конце данной книги.

⁸² *Кузьмина Т.* Проблема субъекта в современной буржуазной философии. М.: Наука, 1979. С. 55.

⁸³ *Швейцер А.* Культура и этика. М., 1973. С. 247.



Н. В. Мотрошилова

ДИСКУССИИ О ФИЛОСОФИИ Ф. НИЦШЕ В РОССИИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Судьба Ницше сложилась так, что публикации, посвященные его философии и написанные в форме своего рода духовного некролога, появились еще при жизни мыслителя — после того, как необратимая душевная болезнь в 1889 году трагически подвела преждевременную черту под творческой деятельностью этого «философа, поэта и композитора», как отрекомендовал его публике один из российских интерпретаторов, В. Преображенский. Работу последнего «Фридрих Ницше: критика морали альтруизма», опубликованную в № 15 журнала «Вопросы философии и психологии» за 1892 год, по справедливости считают важнейшей начальной вехой профессионального ницшеведения в России¹. Это был действительно своего рода некролог. Преображенский открыто писал о «печальной кончине» философа, пусть ему и предстояло прожить с помраченным сознанием почти одиннадцать лет. Поскольку Преображенский исходил из того, что и в России, и даже в самой Германии воззрения Ницше только-только «стали распространяться и приобретать поклонников»², то он счел необходимым как можно более объективно и доброжелательно изложить взгляды этого оригинального мыслителя именно для российского читателя. Работа Преображенского, добротная статья для широкой публики, могла бы, пожалуй, остаться достаточно скромным фактом из истории российского ницшеведения, если бы не ряд обстоятельств. Главное из них связано с российскими дискуссиями: возможно, независимо от намерений самого Преображенского, она сыграла роль выстрела стартового пистолета. Старт же взяли другие авторы. Впрочем, не для длительного, стайерского исследования философии Ницше, а для короткой «пробежки» с заведомо ясными идейными целями. Теперь, когда у нас за плечами

осталось целое столетие дискуссий о Ницше, стартовые их эпизоды представляют особый интерес и заслуживают более пристального внимания.

Так уж случилось в российской философской и культурной истории, что публикация статьи Преображенского, формально приуроченной к духовной «кончине» Ницше, имела характер заранее спланированного события. Дело в том, что редакции журнала «Вопросы философии и психологии» статья оказалась на руку, и она сопровождала эту работу о Ницше кратким, но многозначительным примечанием. Впрочем, несколько неопределенное слово «редакция» в данном случае без труда поддается расшифровке: сжато заявленную в примечании «программу развенчания философии Ницше» вскоре начнут выполнять, о чем читатель был загодя предупрежден, Л. Лопатин, Н. Грот, П. Астафьев. В целом была сформулирована та крайне неприязненная оценка философии Ницше, которая получила более развернутое обоснование в опубликованных журналом впоследствии — формально в качестве реплик к статье Преображенского — заметках этих авторов, принадлежавших, чего нельзя забывать, к когорте лучших и наиболее влиятельных философов тогдашней России. Вот почему стоит приглядеться внимательнее к состоявшейся полемике. Она позволяет увидеть, какова же была расстановка сил на старте российского философского ницшеведения — в начале 90-х годов. Иногда интерпретаторы оценивают этот этап как «ознакомительный», против чего вряд ли можно возражать: действительно, российская публика (причем не только философы по профессии, но и литераторы, художники) в последнее десятилетие XIX века начали знакомиться с работами Ницше, с его к тому времени уже пройденным творческим путем, с его сочинениями и с первыми ницшеведческими работами. (Постепенно появлялись и переводы, но для тогдашних образованных читателей России, во многих случаях владевших хорошо преподававшимся в гимназиях и университетах немецким языком, чтение Ницше в оригинале не только не было проблемой, но скорее явилось одной из причин быстро растущей славы Ницше среди россиян, равнодушных к литературному качеству философских текстов этого блестящего стилиста.)

Представляется необходимым добавить к сложившимся оценкам начального периода российских дискуссий о Ницше те их характеристики, которые хорошо уясняются из несомненно «спровоцированной» маститыми философами полемики вокруг скромной публикации Преображенского. Организуется не рядовая полемика, а принципиальный идейный бой, в котором главной мишенью оказывается, разумеется, не Преображенский, а сам Ницше. Итак, общий вердикт в адрес ницшевской философии сформулирован в упомянутом кратком редакционном примечании. К сожалению, первоначальные формулировки не делают чести авторам и, видимо, благословившей их редакции журнала «Вопросы философии и психологии»: оценки резки, даже грубы и уничижительны.

Они вменяют в вину «несчастному гордецу, попавшему в сумасшедший дом вследствие *idée fixe*», претензию на то, что он, Ницше, — Творец мира. Нравственная доктрина Ницше определена как «возмутительная по своим окончательным выводам». Она-де цинично проповедует «полное снисхождение к преступлению, к самому страшному разврату и нравственному падению во имя идеала усовершенствования отдельных представителей человеческой породы, причем масса че-

ловечества кощунственно признается пьедесталом для возвеличения разнужданных и никакими границами закона и нравственности не сдерживаемых “гениев”, вроде самого Ницше... Истинный ужас наводит это великое и заслуженное наказание злополучного безбожника, вообразившего себя богом»³.

Характерно, что статья Преображенского, к которой сделано это поистине убийственное по оценкам редакционное предуведомление, выдержана в совсем ином стиле. По всему видно, что ее автор исходит из убеждения в огромной культурно-исторической значимости и перспективности сочинений Ницше, что он — в отличие от своих почтенных коллег, уже приготовившихся обсуждать в чисто негативном плане истоки и последствия «такого крупного и назидательного факта в истории современных философских aberrаций»⁴ — видит «назидательность» феномена Ницше отнюдь не только и не столько в трагической судьбе обезумевшего «безбожника», но и в необычайной глубине духовного опыта этого человека, талантливо и поистине драматически воплощенного в его оригинальных произведениях. Преображенский, как уже говорилось, не забывает о том, что пишет для читателей, подавляющее большинство которых мало знает о Ницше. Поэтому он и сообщает об оригинальной афористичной форме главных произведений немецкого мыслителя (афоризмы поражают «силой и гибкостью своего языка, изумительным мастерством в пределах самых неуловимых и капризных оттенков мыслей и настроений»; форма их изящна, звучна и выразительна, как музыка⁵), и о поразительной многогранности их содержания, охватывающего различные проблемы философии, человеческой жизни, нравственности, искусства, эстетики, литературы, музыки, истории культуры, истории и психологии религии.

Преображенский фиксирует и то отличительное свойство произведений Ницше, о котором с самого начала говорили и его почитатели, например, Петер Гаст, и критики: «Книги Ницше — это эпохи его личной жизни и “пережитых” им впечатлений; их единство — единство его личности, единство проникающих ее настроений, единство тех основных течений, по которым шла его мысль»⁶. Упоминается о нелюбви Ницше к системным построениям и о том, что в основе антисистемных обличений лежали не соображения философского вкуса, а моральные по характеру требования «умственной совести».

Преображенский признает, что мысль Ницше исполнена противоречий, но добавляет, что противоречивость свидетельствует о «живой подвижности мысли», о гигантской ее подземной работе. Ницше — «самосжигатель» в том смысле, что он постоянно проявляет готовность (подобно Герцену, добавляет Преображенский) аналитически беспощадно разбить самые дорогие свои иллюзии и привязанности. Намереваясь рассмотреть лишь одну сторону философии Ницше, учение о нравственности, Преображенский предупреждает: произведения таких «художников-мыслителей», как Платон или Ницше, следует брать в их подлинности и полноте — всякое фрагментарное изложение, скорее всего, искажает смысл этих несравненных художественно-философских работ.

Но если в трактовке Преображенского личностный характер, несистематичность, афористичность, противоречивость мысли Ницше приняты как своего рода опознавательные знаки ее жизненности, уникальной пластичности и выразительности, то в критических репликах Астафьева, Грота, Лопатина те же специфич-

ческие особенности ницшеанского мыслительного стиля, совсем иначе оцененные, становятся главными провинностями немецкого философа перед культурой, основаниями для сурового обвинительного приговора. Создается впечатление, что редакцию «Вопросов философии и психологии» вполне устраивала адвокатская, по существу, зарисовка Преображенского на темы моральной философии Ницше. Она облегчала общий замысел Лопатина, Грота, Астафьева: использовать скрытую апологетику российского автора уже для собственных, прокурорских по стилю нападков на главные идеи «обезумевшего» — и так наказанного Богом! — имморалиста. Правда, прямые уколы в адрес российского «адвоката» редки и по их небрежному стилю сравнимы разве с тем высокомерием, которое достается на долю самого Ницше — ведь это из-за него приходится брать на себя, выражаясь словами Астафьева, «неблагодарный труд»: разбирать «такое колоссальное и часто возмутительное заблуждение, такую болезнь духа, какими являются взгляды на нравственность Фр. Ницше». «Тяжелее и неблагодарнее мог быть только принятый на себя г. Преображенским с истинным самопожертвованием труд “простого изложения” взглядов для публики»⁷, — язвительно замечает Астафьев.

Более доброе отношение «простое изложение» Преображенским взглядов Ницше встретило у Л. Лопатина, выступившего (в том же номере «Вопросов философии и психологии») с шестистраничной репликой-заметкой под заголовком «Большая искренность». Лопатин признал, что статья Преображенского «обратила на себя внимание читателей и произвела довольно сильное впечатление» и что в блестящем, «стройном» изложении российского интерпретатора взгляды Ницше приобрели, возможно, даже большую цельность и последовательность, чем у самого немецкого мыслителя. И если Астафьев сделал упор на проблему нравственного идеала и снова противопоставил христианское понимание безусловных оснований нравственности «чудовищным нравственным взглядам» Ницше, то Лопатин сделал акцент на противоречивости философии Ницше, которую, в отличие от Преображенского, связал не с жизненностью, а исключительно со слабостями и ограниченностями ницшеанской философии.

Впрочем, Лопатин снисходительно (и как мы увидим, лишь на время) согласился с тем, что обаяние «субъективной “лирики” мысли» не утрачивается, когда мы вскрываем в сочинениях Ницше недостатки понятийного анализа и шаткость, нестрогость аргументации. «В чем же сила Ницше?» — спрашивает Лопатин и отвечает: «В том, что можно назвать “больною искренностью” его отрицания»⁸. Новое время, рассуждает Лопатин, далеко зашло в скептицизме и отрицании, однако все школы уберегали этику от скептического разрушения, что было непоследовательно с точки зрения самих критицизма и скептицизма. «Неограниченный скептицизм в знании, — если он усвоен серьезно и от всей души, — неудержимо ведет за собою неограниченный скептицизм в нравственных понятиях»⁹. Эту мысль Лопатин пытается подкрепить, приводя немногие раскавыченные цитаты из «Утренней зари» Ницше. «Заглушим свою совесть и будем свободны. Вот что проповедует Ницше в своих искренних афоризмах. В этом его значение: он сказал “почти” последнее слово в морали для того философского направления, к которому он принадлежит»¹⁰. Слово «почти» произнесено потому, что Лопатин все же находит у Ницше попытку «построить некий положительный идеал дея-

тельности, который, по его мнению, должен всецело пересоздать историческую жизнь и само человечество»¹¹. Но если это так, то Лопатину удобно вновь вернуться к идее о несомненной противоречивости философии Ницше. Теперь оказывается, что противоречия у Ницше — «необузданный, несерьезный, можно сказать, истерический характер его окончательных заключений» — не суть результаты какой-то временной слабости мысли, а свидетельства коренной невозможности построить мораль на нищеанской почве. Истерическая противоречивость, впрочем, не мешает Ницше быть удивительно последовательным в проведении своей линии, связывающей традиционный для нового времени скептицизм и критицизм в теории, в науке, с решительным критическим отрицанием в нравственной области. А потому Лопатин приветствует философию Ницше уже за саму идею устранения «двойной бухгалтерии» в нравственной философии.

В статье Грота «Нравственные идеалы нашего времени (Фридрих Ницше и Лев Толстой)» («Вопросы философии и психологии». 1893. № 16), как и в заметках Астафьева и Лопатина, философское и нравственное мировоззрения Ницше приводятся в прямую связь с его политическими ориентациями. А последние без обиняков отождествляются с анархизмом, суть которого, по Астафьеву, есть «безысходное *bellum omnium contra omnes**, где право определяется мощью»¹². Для Грота «Ницше — анархист-революционер и, как всякий революционер, догматик деспотизма»¹³. Грот договаривается даже до того, будто «Ницше мечтает о торжестве отдельной исключительной личности на почве порабощения и организованного эксплуатирования масс...»¹⁴ Оценки такого рода, разумеется, соседствуют с признанием талантливости, искренности, оригинальности философии Ницше, с попытками раскрыть причины ее популярности. И все-таки обвинительный тон и суровые оценки в откликах, организованных «Вопросами философии и психологии», буквально господствуют. Что только не приписывается Ницше! Он будто бы «мечтает о торжестве человека-животного в осуществленном, путем ловкого “насилия” над массами, идеале “сверх-человека”». «Ницше — материалист, атеист и эволюционист фанатического склада»¹⁵. Несмотря на разный объем, а стало быть, и неодинаковое углубление в материал, заметки Астафьева, Грота, Лопатина о Ницше отличаются определенной общностью. Дело не только в том, что все три автора (следуя, впрочем, тематике статьи Преображенского), сосредотачивались лишь на нравственных вопросах и согласно осуждали имморализм Ницше с позиций христианского нравственного идеала. Для нашего исследования стадий критического восприятия Ницше в России чрезвычайно важно констатировать, что Астафьев, Лопатин, Грот — как было сказано, относившиеся к числу лучших профессиональных философов России, — продемонстрировали в своих репликах крайне слабое знание философии Ницше, непрозорливое пренебрежение к ее действительно глубоким противоречиям и парадоксам. Характерно, что Лопатин буквально «на бегу» сослался на несколько страниц только одной работы Ницше, «Утренней зари». У Астафьева вообще нет ссылок. Грот упоминает лишь о «Генеалогии морали». (Возможно, критики считали, что статья Преображенского, содержащая отсылки к различным текстам Ницше, избавляла их

* война всех против всех (*лат.*).

от такой необходимости.) А это мыслителям, доказавшим свою способность к весьма конкретному анализу философских текстов и проблем, было вряд ли простительно, хотя и объяснимо. И объяснимо скорее всего тем, что эти российские представители старой, классической философской школы, философы глубоко религиозные, просто дали вылиться своему раздражению против новомодного автора-безбожника, на примере учения которого они задумали дать идейную выволочку всем тем, кого подозревали в сходных «декадентских» умонастроениях. История показала, что подобный подход оказался, по меньшей мере, недалеким и поверхностным. Если Астафьев, Лопатин, Грот, да и немалое число других ранних критиков Ницше в России и иных странах Европы, рассчитывали просто отбросить с магистрального философского пути ницшеанство как быстро проходящую моду, то это было явной ошибкой. И ее скоро пришлось признать. Признание же состояло в том, что Ницше стали изучать глубже, подробнее, серьезнее. История показала, что «объективистский», «адвокатский» и вместе с тем серьезный, исследовательский подход к текстам Ницше Преображенского, который в философии имел куда более скромное имя, чем Астафьев, Лопатин, Грот, полностью себя оправдал.

Оценивая эту страницу истории философии — раннее восприятие учения Ницше в России, следует заметить, что сходная ситуация сложилась и в европейской мысли. Общая тенденция состояла в том, что к началу XX века большую прозорливость в отношении философии Ницше проявили не мыслители, к тому времени уже снискавшие известность в философствующей Европе, а писатели, критики, культурологи со скромными именами. Они сами испытали потрясение и воодушевление от ницшевской «переоценки ценностей» и согласились с Ницше, претендовавшим на то, что он создает философию будущего.

Самые ранние работы, посвященные Ницше, можно разделить на две категории. К первой принадлежат чисто ознакомительные, по большей части биографические очерки — и, в основном, тех европейских авторов, которые знали Ницше, сотрудничали с ним и стали его горячими последователями. К этой же группе произведений про Ницше можно отнести ранние публикации российских авторов, опиравшихся как на произведения самого Ницше, так и на первые ницшеведческие исследования. В Европе это были следующие сочинения: популярный очерк Ганса Галлвица (1898)¹⁶; Эдуарда Гримма (1899) (с делением жизненного пути Ницше на пять этапов)¹⁷; Хуго Каатца (1892—1893)¹⁸; Анри Лихтенберже (1899)¹⁹; Элизабет Фёрстер-Ницше, сестры философа, в 1897 году выпустившей книгу «Жизнь Фридриха Ницше»; Алоиза Рила (1897)²⁰ — наиболее известна его книга «Фридрих Ницше», выдержавшая несколько изданий и посвященная в основном теории познания Ницше и его концепции «вечного возвращения»; Отто Ричля²¹, брошюра 1897, расширенное издание 1899; Евг. Шмидта (1898)²²; Рудольфа Штайнера (1895)²³, где создатель антропософии делает акцент на борьбу Ницше со своей эпохой; Теобальда Циглера (1900)²⁴, — книги, содержащей лекции, прочитанные в Страсбурге в 1897—1898 годах. Среди первых писателей и критиков с европейскими именами, отозвавшихся на философию Ницше, были критик Георг Брандес, Лев Толстой, а также Габриеле д'Аннунцио, давший в 1892—1894 годах в романе «Огонь» свою версию идеи сверхчеловека. Вторую группу составляют

публикации тех, кто счел своим долгом выступить против Ницше. В Европе одними из самых ранних выступлений contra были возражения У. фон Вилламовиц-Моллендорфа по поводу «Рождения трагедии из духа музыки» и «опровержение Ницше» как «профета самого черта» Германном Тюрком (1891)²⁵, написавшим, правда, небольшую обличительную брошюру.

В первой группе публикаций можно выделить именно ницшеведческие историко-философские исследования, объективно, многосторонне и во многом критически рассмотревшие жизненный путь, сочинения и идеи Фридриха Ницше. На раннем этапе таких сочинений, появившихся еще при жизни Ницше, было весьма немного, и они далеко не сразу находили отклик и известность, ибо в основном были написаны авторами, до того почти неизвестными публике. Так, из названных только что западных публикаций XIX века в России конца этого столетия упоминались разве работы А. Лихтенберже. Других ранее названных авторов стали больше цитировать уже в начале XX века, вместе с новыми, уже тогда появившимися ницшеведческими работами.

Итак, сравнительный историко-философский анализ самых ранних зарубежных и российских рецензий Ницше позволяет сделать следующие выводы.

Российские дискуссии о Ницше начала 90-х годов принадлежали, во-первых, к числу самых ранних. Во-вторых, они были оригинальными, почти не навеванными скудной западной ницшеведческой литературой того же времени. В-третьих, работа Преображенского про Ницше является одним из первых в Европе добротных, хотя и популярных, ознакомительных ницшеведческих произведений. В-четвертых, несмотря на критические замечания, сделанные нами ранее в адрес российских критиков Ницше — Астафьева, Лопатина и Грота, их (краткие) работы contra Ницше, также принадлежащие к числу самых ранних в Европе, все-таки выгодно отличаются своей критической философской культурой и содержат ряд ценных для понимания ницшеанства замечаний. В-пятых, особняком можно поставить (разобранные в первой статье Ю. Синеокой) произведения о Ницше, в XIX веке вышедшие из-под пера Н. Михайловского и Вл. Соловьева. Они были среди немногих европейских мыслителей прошлого столетия с известными именами, кто вообще отозвался на философию Ницше, посвятив ей специальные работы и, стало быть, придав ей значение серьезного и важного философского феномена.

В связи с этим возникают историко-философские вопросы как конкретного, так и общеисторического характера. Например, в случае Вл. Соловьева и Ф. Ницше правомерно проследивание того, как два значительных философских учения последней четверти XIX века, развиваясь, в сущности, одновременно и независимо друг от друга, привели к резкой критике традиционной философии и смене парадигм. Подробнее это будет показано и доказано в нашей следующей статье.

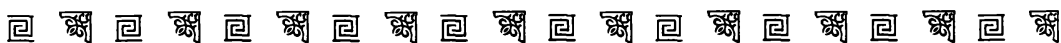
Необходимо отметить, что раннее российское ницшеведение долгое время оставалось для западных специалистов *terra incognita**. И только в последние годы к нему привлечено определенное внимание. В большинстве же ницшеведче-

* неизвестная земля (лат.).

ских библиографий, издававшихся на Западе, отсутствуют ссылки не только на работы Преображенского, Михайловского, Соловьева, Грота, но и на вышедшие в начале века солидные монографии Евг. Трубецкого, Рачинского и др.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Преображенский П. В. Фридрих Ницше: критика морали альтруизма // Вопросы философии и психологии. 1892. № 15.
- ² Там же. С. 115.
- ³ Там же. С. 116.
- ⁴ Там же.
- ⁵ Там же. С. 117.
- ⁶ Там же. С. 118.
- ⁷ Астафьев П. Е. Генезис нравственного идеала декадента // Вопросы философии и психологии. 1893. № 16. С. 75.
- ⁸ Лопатин А. Больная искренность // Там же. С. 111.
- ⁹ Там же. С. 112.
- ¹⁰ Там же. С. 113.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Астафьев П. Е. Генезис нравственного идеала декадента // Вопросы философии и психологии. 1893. № 16. С. 58.
- ¹³ Грот Н. Я. Нравственные идеалы нашего времени (Фридрих Ницше и Лев Толстой) // Вопросы философии и психологии. 1893. № 16. С. 142.
- ¹⁴ Там же. С. 141.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Gallwitz Hans. Friedrich Nietzsche. Ein Lebensbild. Dresden, 1898.
- ¹⁷ Grimm Eduard. Das Problem Friedrich Nietzsches. Berlin, 1899.
- ¹⁸ Kaatz Hugo. Die Weltanschauung Friedrich Nietzsches. Dresden, 1892/93.
- ¹⁹ Lichtenberger Henri. La Philosophie de Nietzsche. Paris, 1899; Lichtenberger Henri. Die Philosophie Friedrich Nietzsches. Dresden, 1899.
- ²⁰ Riebl Alois. Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker. Stuttgart, o. J.
- ²¹ Ritschl Otto. Nietzsches Welt- und Lebensanschauung in ihrer Entstehung und Entwicklung dargestellt und beurteilt. Freiburg u. a., 1899.
- ²² Schmitt Eugen. F. Nietzsche. Leipzig, 1898.
- ²³ Steiner Rudolf. Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit. Weimar, 1895.
- ²⁴ Ziegler Theobald. Friedrich Nietzsche. Berlin, 1900.
- ²⁵ Türk Hermann. Fr. Nietzsche und seine philosophische Irrwege. Dresden, 1891.



Н. В. Мотрошилова

ВЛ. СОЛОВЬЕВ О Ф. НИЦШЕ *

ПОИСК НОВЫХ ФИЛОСОФСКИХ ПАРАДИГМ

70 —80-е годы XIX века для темы данной статьи прежде всего интересны параллельным становлением и развитием двух выдающихся мыслителей — Ф. Ницше и Вл. Соловьева. Ф. Ницше начинает свой путь в философии на два-три года раньше, чем Вл. Соловьев. В 1871—1876 годах формируются идеи, которые были воплощены Ницше в произведениях «Рождение трагедии из духа музыки», «Философия в трагическую эпоху древней Греции», «Несвоевременные размышления»; 1878—1880 годы — время написания сочинения «Человеческое, слишком человеческое». Вл. Соловьев заявляет о себе магистерской диссертацией «Кризис западной философии» (против позитивистов) (1874). В 1878—1878 годах им созданы «Философские начала цельного знания», в 1878—1881 годах рождались знаменитые «Чтения о богочеловечестве». В 1880 году была полностью опубликована (и защищена в качестве докторской диссертации) работа Вл. Соловьева «Критика отвлеченных начал», которая с 1877 года печаталась в журнале «Русский вестник».

В ту пору, когда оба философа создавали свои первые произведения, их известность еще не стала общеевропейской. Вместе с тем, влияние Вл. Соловьева на философию и культуру России началось уже во второй половине 70—80-х годов. Судьба, однако, распорядилась так, что Ницше (в конце 80-х годов уже погрузившись в сумерки душевной болезни) вряд ли узнал об идеях и сочинениях Вл. Соловьева, бесспорно превратившегося в «философа № 1» страны, исто-

* Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ).

рические пути и культура которой живо интересовали Ницше. Что касается развития Ницше, то его слава докатилась до России — правда, это произошло тогда, когда философия Вл. Соловьева в основных ее идейных установках и новаторских парадигмах уже сформировалась. Началась новая страница в истории восприятия философии Ницше в России — участие Вл. Соловьева в обсуждении ницшевских идей. Меня здесь интересует движение двух выдающихся философов последней четверти XIX века по их собственным мыслительным траекториям — движение почти одновременное и параллельное. *Основные принципы и идеи, стиль их сочинений явно различны.* Однако нельзя не заметить того, что есть *определенное сходство* между двумя философскими учениями и даже личностными судьбами их создателей. Это сходство имеет характер «спонтанной параллельности» (термин немецкого философа Р. Отто), т. е. *созвучия и переклички независимо друг от друга сформировавшихся идей.* (Истоки и смысл такой параллельности пока мало осмыслены и нуждаются в специальном, максимально конкретном обосновании.) Созвучия проявляются в:

— убежденности обоих философов в том, что западная философия переживает глубокий кризис, обусловленный прежде всего культом науки и научности, сведением человека к познающему субъекту («теоретическому человеку», по терминологии Ницше);

— критике позитивизма как одного из ярких проявлений этого кризиса;

— поиске новых парадигм на пути философствования, опирающегося на принципы «жизни», «жизненности» и предполагающего мыслительное движение от осмысления процесса, потока жизни как космического, «самодвижущегося» целого к проявлению специфики человека как особого средоточия жизни;

— весьма различных по содержанию, но «сходящихся» в ряде пунктов убеждениях обоих мыслителей в том что говоря словами Вл. Соловьева, «если бы и не было перед нами действительного “сверхчеловека”, то во всяком случае есть *сверхчеловеческий путь*, которым шли, идут и будут идти многие на благо всех...»¹.

Дальнейшая задача этого нашего исследования состоит в более конкретном прояснении спонтанных схождения и созвучий в новаторских концепциях двух философов. Как было сказано, сходства и созвучия не отменяют принципиального характера различий между ними. Главное различие состоит в том, что Соловьев формирует религиозную концепцию с ее центральным замыслом оправдания добра, тогда как Ницше, противник христианства, обрушивается на все традиционные и современные ему теории, «оправдывающие» добро в христианском или квазихристианском смысле. Эти различия исходных интенций и установок, кстати, четко оттенил сам Вл. Соловьев в своих немногочисленных, но достаточно ясных и выразительных работах и высказываниях, специально посвященных Ницше. «Демонизм сверхчеловека» — так обозначает Соловьев в работе «Идея сверхчеловека» (1899) одно из трех (наряду с идеями Карла Маркса и Льва Толстого) модных идейных поветрий. «Дурная сторона ницшеанства, — пишет Вл. Соловьев, — бросается в глаза. Презрение к слабому и больному человечеству, языческий взгляд на силу и красоту, присвоение себе *заранее* какого-то исключительного значения — во-первых, себе единолично, а затем, себе коллективно, как избранному меньшинству “лучших”, т. е. более сильных, более одаренных, властительных, или

“господских” натур, которым всё позволено, так как воля есть верховный закон для прочих, — вот очевидное заблуждение ницшеанства»². Впрочем, не менее, чем эта критика и чем исходные различия, очевиден факт в высшей степени серьезного отношения Соловьева именно к ницшевской «идее», про которую он, сравнивая ее с идеями Маркса и Толстого, написал: «Я считаю ее самой интересной из трех»³.

Весьма любопытно, как построена относительно небольшая статья Вл. Соловьева «Идея сверхчеловека». *Размежевание* с Ницше занимает в ней сравнительно немного места. Нет и сколько-нибудь близкого к текстам немецкого философа изложения или опровержения его взглядов. Критический подход Соловьева иной. Он хочет применить к ницшеанству «первое условие истинной критики: показать главный принцип разбираемого умственного явления — насколько это возможно — с хорошей стороны»⁴. Или в иной формулировке Соловьева — она дана сразу после рассуждения о «дурной стороне», заблуждении ницшеанства: «В чем же та истина, которую оно сильно и привлекательно для живой души?»⁵. Небольшая, но весьма емкая по проблематике и идеям статья Соловьева и дает его ответ на вопрос об «истине», источнике привлекательности ницшеанства «для живой души». Обычно исследователи обращают внимание на созвучия и в особенности на различия в ницшевском и соловьевском понимании сверхчеловека. «Принимая саму идею сверхчеловека, Соловьев осмысливал ее как “перерастание” собирательным человечеством своей наличной действительности на пути к грядущему бессмертию, однако ницшеанского сверхчеловека он считал прообразом антихриста, противопоставляя ему богочеловека Христа, победившего смерть телесным воскрешением»⁶.

Между тем в анализируемой статье Вл. Соловьева куда более существенными представляются II, III и IV рубрики, в которых сжато представлена философская концепция человека в единстве с идеей «всестороннего видоизменения и осложнения телесных форм»⁷. Ее Соловьев, разумеется, формулирует в собственных понятиях, но она несомненно параллельна ницшевским идеям о жизни, ее вечном возвращении и движении к человеческой телесности и духовности. Данный факт тесно связан с важнейшим историко-философским обстоятельством — именно, парадигмальным сходством и различием российского и западных вариантов *философии жизни*, нового тогда философского учения. В конце XIX века, испытав влияние некоторых более ранних философских идей — А. Шопенгауэра прежде всего, философия жизни формировала и испытывала различные, но в чем-то и сходные парадигмы. Весьма важно для нашей темы: *относительно* независимо и примерно в те же годы российская мысль также сконцентрировалась на теме и проблематике жизни.

ОСНОВНЫЕ ПАРАДИГМЫ РОССИЙСКОГО И ЗАПАДНОГО ВАРИАНТОВ ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ

Вл. Соловьев был одним из первых в России мыслителей европейского класса, горячо заинтересовавшихся новыми перспективами философии как учения о жизни. В работе 1883 года «На пути к истинной философии» мыслитель пытается — по-

добно Ницше, не вполне самостоятельно, — определить истоки «коренного недуга», поразившего «умственное развитие новой Европы»⁸, а также выработать способы исцеления европейской культуры и философии. Способность духа производить «отвлечения» от существующего привела философию к постоянному продуцированию мнимо самостоятельных «отвлеченных начал». «Выход из этой смуты ума один: отказаться от коренного заблуждения, производящего всю эту путаницу, т. е. решительно признать, что мертвое вещество и чистое мышление, и *res extensa* и *res cogitans*, и всемирный механизм и всемирный силлогизм, суть лишь отвлечения нашего ума, которые *сами по себе* существовать не могут, но имеют действительность только в том, от чего они отвлечены, в чем-то третьем, что не есть ни бездушное вещество, ни бесплотная идея. Чтобы обозначить это третье не в нем самом, а в самом общем его проявлении, мы скажем, что оно есть *жизнь*... Жизнь есть именно то, чего недостает и чистому мышлению, и чистому веществу... Необходимо признать полную реальность того, от чего они отвлечены, т. е. необходимо признать полную реальность жизни и наше объяснение жизни не сводить к ее отрицанию»⁹.

И вот как раз в статье, посвященной идее сверхчеловека у Ницше, Вл. Соловьев расставляет главные акценты, совпадающие с теми, которые имеются в его целостной концепции, опирающейся на понятие, или принцип жизни. Для Вл. Соловьева особенно важен следующий тезис: «Внутренний рост человека и человечества в своем действительном начале тесно примыкает к тому процессу усложнения и усовершенствования природного бытия, к тому *космическому росту*, который особенно ярко выражается в развитии органических форм растительной и животной жизни»¹⁰. Правда, уже здесь, в толковании жизни и ее тенденций, проявляется *существенное различие* в исходных парадигмах соловьевского и ницшевского вариантов философии жизни. С точки зрения Ницше, особенно отчетливо выраженной в ряде афоризмов «Воли к власти» (684—III, 741), «порыв» жизни от растительной и животной жизни к человеческим телесности и духовности ни в коей мере нельзя толковать как прогресс, «восхождение» или совершенствование видов. Равным образом не заключает в себе никакого прогресса развитие человека как вида.

В подходе Вл. Соловьева есть сходные черты. И он придерживается мнения, что с точки зрения телесной, физиологической человек как вид изменяется очень мало. Правда, «нужен был длинный ряд телесных организаций как *условий* возможности для роста жизни внутренней, психической. Но с появлением тела человеческого вступает в мир такая животная форма, которая благодаря особенно развитому в ней нервно-мозговому аппарату не требует новых существенных перемен в телесной организации...»¹¹. Однако если нет особого прогресса и прогрессирования вида человек в чисто биологическом отношении (здесь позиции Соловьева и Ницше почти совпадают), то в «духовном, душевном» аспекте Соловьев — в отличие от Ницше — допускает *«беспредельный»* ряд ступеней... внутреннего возрастания: от дикаря-полузверя, который лишь потенциально выделяется из мира прочих животных, и до величайших гениев мысли и творчества»¹². Итак, Соловьев не видит противоречия, с одной стороны, в утверждении «морфологической устойчивости и законченности человека как органического типа»

и, с другой стороны, в стремлении человека «стать больше и лучше в своей действительности», что для Соловьева, собственно, и означает: стать сверхчеловеком¹³.

Что до Ницше, то в его концепции нет места для идеи духовного, душевного прогресса, совершенствования, «возрастания», по терминологии Соловьева, человека как вида, рода. С первых шагов человека как выделяющегося из природы существа весь путь его развития — в масштабах истории весьма краткий, напоминает Ницше, — не только не был прогрессом, но во многих отношениях оказался декадансом, падением, надломом и крахом, «крушением кумиров» и девальвацией ценностей. Ницше никогда не согласился бы с главным проектом религиозной философии Вл. Соловьева и, соответственно, с его толкованием идеи сверхчеловека, выраженной в следующих словах: «И вот настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в этом мире: насколько каждое из них соответствует условиям, необходимым для перерождения смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека»¹⁴. Эти эпитеты, отнесенные к сверхчеловеку и выражающие суть программы Соловьева — «бессмертный и блаженный», как небо от земли отстоят от концепции Ницше, отринувшего и христианские ценности, и возвышенную религиозно-философскую терминологию. Соловьева не стоит упрекать в том, что он не вникает в реальный текст и контекст ницшевского «проекта» сверхчеловека, ибо Соловьев заранее предупредил читателей, что проект этот он не приемлет и поддерживает только его самую общую идею, которую к тому же перетолковывает в нужном ему, религиозному мыслителю, направлении.

Соловьев не отрицает того, что идеи и слова Ницше у многих способны «возбуждать досаду». Этой, мягко говоря, досаде отдали дань некоторые западные и видные русские философы, которые с высокомерием и негодованием отлучали Ницше от философии. Вопрос в том, не впадал ли в такую «досаду» сам Вл. Соловьев? Ведь и он, подобно другим российским религиозным мыслителям, называл Ницше «талантливым и злополучным»¹⁵, «несчастливым»¹⁶. Писания немецкого мыслителя Соловьев причислил к весьма сомнительной категории «гениальной психопатии, выраженной в увлекательной лирической прозе Ницше»¹⁷. Как религиозный мыслитель, Соловьев особенно резко и непримиримо выступал против антихристианских идей Ницше. Какие выражения при этом позволял себе Соловьев, видно из следующего отрывка: «В своей полемике против христианства Ницше поразительно «мелко плавает», и его претензия на значение «антихриста» была бы в высокой степени комична, если бы не кончилась такою трагедией». В примечании Соловьев поясняет: «Как известно, этот несчастный писатель, пройдя через манию величия, впал в полное слабоумие»¹⁸.

Однако, сто́ит Соловьеву начать содержательную полемику с Ницше, как эти хлесткие и уничижительные общие определения уступают место анализу, который включает философские размышления, инициированные Ницше, в число наиболее важных и по-своему перспективных, не устаревающих идей. И хотя тема сверхчеловека — самая, пожалуй, экстравагантная, эпатажирующая в наследии Ницше, вызвавшая острее споры, Соловьев именно эту творческую инициативу немецкого философа оценил особенно высоко. Ведь «гениальному и злополучно-

му» мыслителю удалось ни много ни мало как пошатнуть, привести к концу «старую, традиционную форму сверхчеловеческой идеи, окаменевшую в школьных умах», и положить начало новому образу — или, скажем на принятом в нашей статье языке, *новой парадигме в философии человека*. «Ныне благодаря Ницше передовые люди заявляют себя, напротив, так, что с ними логически возможен и требуется серьезный разговор — и притом о делах сверхчеловеческих»¹⁹. Если ницшевские идеи хотя бы «открывают возможность интересного разговора», то и это весьма немало, ибо подобного «нельзя сказать о некоторых иных точках зрения»²⁰.

Судя по всему, размежевание с идеями Ницше Соловьев считал столь существенной задачей, что заговорил о немецком мыслителе в Предисловиях к двум изданиям своей важнейшей, если не самой главной, книги «Оправдание добра». Тот, кто знает стиль соловьевских работ, не удивится тому, что намерение размежеваться с Ницше не влечет за собой со стороны Соловьева сколько-нибудь подробного вхождения в ницшевскую концепцию и в сочинения немецкого мыслителя. (Кстати, остается неясным, в какой мере Соловьев был с этими сочинениями знаком.) Взгляды Ницше берутся в предельно обобщенном виде и так, что они выступают как воплощение некоего существенного типа, важного идейного феномена среди достаточно большой, но все же ограниченной по количеству группы духовных констелляций, в которых происходило выражение философского опыта человечества. И хотя о Ницше речь идет лишь на нескольких страницах двух Предисловий «Оправдания добра», чаще чем о нем Соловьев говорит только о Платоне, Канте, Гегеле, Шопенгауэре. (Ни одной ссылки на других современных Соловьеву западных авторов, помимо Ницше, в книге нет.)

Возникает вопрос о том, как идеи Ницше представлены в «Оправдании добра» и какую роль полемика с ними играет в развертывании собственных идей Соловьева.

В Предисловии к первому изданию (1897 г.), озаглавленном «Нравственный смысл жизни в его предварительном понятии», Соловьев ставит центральную для всей его книги проблему «нравственного характера», нравственного смысла жизни и сразу вводит читателя в круг острейшей полемики вокруг всех главных вопросов, определяемых темой «оправдания добра». «Одни отрицают у жизни всякий смысл, другие полагают, что смысл жизни не имеет ничего общего с нравственностью, что он вообще не зависит от наших должных или добрых отношений к Богу, к людям и ко всему миру; третьи, наконец, признавая значение нравственных норм для жизни, дают им весьма различные определения, вступая между собою в спор, требующий разбора и решения»²¹. Не входя здесь в рассмотрение различных позиций, как их классифицирует и описывает Соловьев, ограничимся лишь соловьевским размежеванием с учением Ницше. Следует подчеркнуть, что это размежевание Соловьев выносит во II рубрику Предисловия (следующую за ниспровержением в I рубрике пессимизма, свойственного «отрицателям жизненного смысла»), тем самым акцентируя его принципиальное типологическое значение для темы оправдания добра. Из концепции Ницше Соловьев берет лишь один аспект, одно измерение и в следующих словах — достаточно вольно — передает суть подхода Ницше: «Есть смысл в жизни, именно в ее эстетической сто-

роне, в том, что сильно, величественно, красиво. Отдаться этой стороне жизни, охранять и укреплять ее в себе и вне себя, доставлять ей преобладание и развивать дальше до создания сверхчеловеческого величия и новой чистой красоты — вот задача и смысл нашего существования. Такой взгляд, связанный с именем талантливой и злополучной Ницше и сделавшийся теперь модной философией на смену недавно господствовавшему пессимизму, не нуждается, как и тот, в каких-нибудь (внешних) опровержениях — со стороны: он достаточно себя опровергает на собственной почве»²².

Итак, Соловьев выделяет в нищезанстве тот признак, который позволяет определить его как специфический *тип воззрения* — эстетизацию жизни и превращение красоты, притом красоты сильной и величественной, в самый смысл жизни. Справедливо ли прилагать эту обобщенную характеристику к философии Ницше? И да, и нет. «Да» — потому, что эстетизация жизни, культ сильной и величественной красоты в самом деле присущи нищезанству. «Нет» — потому, что философия жизни Ницше к чисто эстетическим, точнее, эстетизирующим характеристикам не сводится. Например, центральное значение в нищезанстве такой категории, как «воля к власти», по существу, проходит мимо внимания Соловьева. И хотя в работе «Исторические дела философии» Соловьев говорит о «воле к свободе», он, как верно отмечает А. Венцлер, «не отождествляет волю к свободе с волей к власти в смысле Ницше»²³. Но для типологизирующего взгляда Соловьева не столь уж существенны точность и полнота изображения нищезанских идей.

Опровержение эстетизирующей философии жизни у Соловьева также далеко от историко-философской полноты и сведено к одному, но для русского мыслителя принципиальному моменту. О нем же Соловьев писал в рубрике IV специально посвященной Ницше статьи «Идея сверхчеловека». Речь идет о «явлении смерти», о противоположности жизни и смерти, а стало быть, о недопустимости для Соловьева философского решения, при котором суть жизни отождествляется с чем-либо неспособным преодолеть смерть. «Животное не борется (сознательно) со смертью и, следовательно, не может быть ею побеждено. И потому его смертность ему не в укор и не в характеристику; человек же есть прежде всего и в особенности «смертный» — в смысле *побеждаемого, преодолеваемого* смертью. А если так, то, значит, «сверхчеловек» должен быть прежде всего и в особенности *победителем смерти* — освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимою и, следовательно, исполнителем тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни. Задача смелая. Но смелый — не один, с ним Бог, который им владеет»²⁴. Эти слова Соловьева прочерчивают, пожалуй, главную линию его размежевания с философией Ницше, в том числе и размежевания с ее эстетизмом, с действительно характерной для нее эстетизацией жизни и образа сверхчеловека.

Религиозный философ Вл. Соловьев не может оставить мир, человека, жизнь без почитательства Бога — и не только на уровне собственно религиозно-теологических воззрений. Столь же важно для него философско-метафизическое и этическое понимание, во имя которого следует, согласно Соловьеву, утвердить в

центре процессов жизни поистине божественную силу, превосмогающую смерть. И именно с этой точки зрения он оценивает ницшеанский эстетизм. «Сила», «величие», «красота», к несчастью, подвержены тлению и смерти. В пример приводится Александр Македонский, а заодно и сам «несчастный», «злосчастный» Ницше: «Древний представитель силы и красоты умер и истлел не иначе, как самая бессильная и безобразная тварь, а новейший поклонник силы и красоты заживо превратился в умственный труп»²⁵. И Соловьев спрашивает: «Разве сила, бессильная перед смертью, есть в самом деле сила?»²⁶ Впрочем, и сила, и красота — ценности, которые высоко оценены также и Соловьевым. Но исключительно в контексте религиозных постулатов, неприемлемых для Ницше. «Сила и красота божественны, только не сами по себе: есть Божество сильное и прекрасное, которого сила не ослабевает и красота не умирает, потому что у Него и сила, и красота нераздельны с добром. Никто не поклоняется бессилию и безобразию; но одни признают силу и красоту, обусловленную добром, вечно пребывающие и *действительно* освобождающие своих носителей и поклонников от власти смерти и тления, а другие возвеличивают силу и красоту, отвлеченно взятые и призрачные. Если первое учение ждет своей окончательной победы только в будущем, то второму от этого не легче: оно уже побеждено — побеждено всегда — оно умирает с каждым покойником и погребено на всех кладбищах»²⁷.

В Предисловии ко второму изданию «Оправдания добра», написанному год спустя (1898), Соловьев вновь вспоминает о Ницше — теперь уже в контексте несколько модифицированной экспозиции и оппозиции концепций, на преодоление которых направлено собственно соловьевское учение. Но суть подхода Соловьева к учению Ницше не изменилась. Оценка его вплетена в оппозицию «принципиально животного» и «сверхчеловеческого», которые, однако, лишь на первый взгляд кажутся несовместимо противоположными. На деле же оба они, согласно Соловьеву, сливаются «в один путь увековеченной смерти». И «на то же сходит и путь мнимо-сверхчеловеческий, ярко осветившийся безумием несчастного Ницше», — замечает Соловьев, ссылаясь (на уже знакомое нам) Предисловие к первому изданию «Оправдания добра»²⁸.

Та часть полемики Соловьева, которая наносит удар не столько по ницшевской философии, сколько по самому «несчастному» Ницше, вряд ли достойна великого мыслителя. Впрочем, подобную же «аргументацию» выдвинули еще до Соловьева другие религиозные философы России: вот посягнул Ницше на Бога — и Бог-де наказал его безумием. У Соловьева «аргументы» не лучше: связал себя Ницше со смертной, не божественной, воздвигнутой «по ту сторону добра и зла» красотой — и заживо гниет он, «умственный труп», в своей психиатрической лечебнице, как «умирает с каждым покойником на кладбище» его концепция. Правовверный ницшеанец мог бы поддержать эту кладбищенскую тему и спросить почитателя Соловьева: а разве концепция «бессмертного» добра уберегла этого философа от смерти и тления? Переведя разговор в такую плоскость, Соловьев неоправданно провел знак равенства между метафизическим содержанием той или иной концепции и личной судьбой ее создателя.

Как бы то ни было, по крайней мере, два кардинальных замысла философии позднего Соловьева (периода «Оправдания добра») — новой философии жизни и

нового толкования сверхчеловеческого начала — прямо перекликаются с философскими идеями Ницше. (Есть еще и косвенные «переклички» их идей, не замеченные Соловьевым — например, соловьевская мысль о мощной силе зла, критика в «Оправдании добра» шопенгауэровской концепции альтруизма могут быть поставлены в параллель некоторым рассуждениям Ницше. Нет и тени сомнения в том, что Соловьев пришел к своим идеям совершенно самостоятельно. Анализ этой переклички мы оставим до другого случая.)

Есть еще одна (третья) проблемная линия, имея в виду которую Соловьев снова серьезно прикоснется к идеям Ницше и вступит с ними в содержательную полемику. Это произойдет в работе «Теоретическая философия», где при рассмотрении темы *«субъективность в философии»* Соловьев объединит имена Шопенгауэра и Ницше.

За год до смерти Соловьев успел опубликовать в журнале «Вопросы философии и психологии» цикл из трех статей (впоследствии, при публикации в первом томе «Сочинений», они будут объединены общим названием «Теоретическая философия»). Замысел Соловьева состоял в том, чтобы — в дополнение к «Оправданию добра» — дать «оправдание истины». Если бы Соловьев прожил дольше, то, возможно, «Оправдание истины» стало бы его новой крупной работой. Поэтому заслуживает специального внимания то, в какой связи и как именно Соловьев в «Теоретической философии» вновь обращается к Ницше. Связывая нравственную и теоретическую философию и различая их, Соловьев опирается на понимание единства и различия жизни и знания: «Жизнь и знание единственны и нераздельны в своих высших нормах; но вместе с тем сохраняется различие практического и теоретического отношения к предмету: добрая воля и истинное знание, при всей своей неразрывности, остаются двумя различными внутренними состояниями, двумя особыми способами существования и деятельности»²⁹. Соловьев проводит весьма тонкий, почти ажурный, анализ, касающийся «первого начала» теоретической философии, под которым он — в согласии с Декартом — понимает прежде всего «непосредственное сознание», обладающее качеством самодостоверности. Однако в полемике с Декартом он отвергает (свойственную, впрочем, многим философам нового времени) фетишизацию субъекта, его мышления, которому неоправданно приписывается такая же самодостоверность, как и непосредственному, прямому (в нетрадиционной терминологии Соловьева — «чистому») сознанию. Не обладая, видимо, достаточно хорошим знанием текстов Ницше, Соловьев вряд ли догадывался, что раньше него Ницше (например, в работе «По ту сторону добра и зла», афоризм 16) нападал на мнимые «непосредственные достоверности» предшествовавшей философии, среди которых на первое место были поставлены «я мыслю» Декарта и «я хочу» Шопенгауэра. Вполне согласуется с логикой рассуждения Соловьева и вывод Ницше: вместо всяческих «непосредственных достоверностей» философ получает «целый ряд метафизических вопросов, истых вопросов совести для интеллекта...»³⁰.

Однако эта конкретная тема — непосредственная достоверность сознания и осуждение «Я», субъекта как «самозванца без философского паспорта» (Соловьев) — сравнительно ненадолго сближает идеи Соловьева и Ницше (причем без ведома Соловьева, тем более Ницше). Ибо в дальнейшем своем рассуждении

Соловьев вступает в прямой спор с Шопенгауэром и Ницше, и по вопросам кардинальным: как следует понимать философию? И возможна ли истина в философии? Заранее оговоримся, что Соловьев и в данном контексте не вдается в сколько-нибудь основательный текстологический анализ, облегчая себе дело ссылкой на неплохую, но вовсе не бесспорную книгу Л. Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» (СПб., 1900). Соловьев (к концу сочинения) выстраивает оппозицию двух для него равно неприемлемых пониманий философии и философствования.

Согласно первому, «философское делание представляется как медленная собирательная работа многих»³¹. При этом философией именуют и «психометрическое исчисление различных скоростей чувственного восприятия», и, например, исчисление слов, словечек и конструкций фразы в диалогах Платона, гордясь, между прочим, что философия на этом пути приближается к «объективным», «исчислительным работам», напоминая точные науки и естествознание. Понятно, что Соловьев высмеивает здесь позитивистскую моду в философии. Что именно и конкретно он знал о борьбе Ницше против позитивистов, остается неизвестным, однако вполне верным можно счесть соловьевское выведение ницшевского подхода из дискредитации «философского делания как механической, собирательной работы»³².

Шопенгауэру и особенно Ницше Соловьев вменяет (в том числе и в вину) такой взгляд: «Философия есть единичное творчество единичного мыслителя и выражает только содержание его субъективности»³³. Заключительная, IV часть «Теоретической философии» и есть размежевание с подобной точкой зрения, приписываемой Ницше и его последователям (вероятно, к последним Соловьев причисляет и Л. Шестова, на книгу которого, «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше», он здесь ссылается). Соглашаясь с тем, что философия есть «дело некоторого субъективного творчества», сопоставимого с другими проявлениями творчества, Соловьев переносит центр тяжести в критике философии субъективности не на самое крайнее и самое последнее (в то время) «уклонение», каким, с его точки зрения, было учение Ницше. Его внимание снова отдано «превратностям и отклонениям от прямого пути в новой философии, именно в трех ее основоположных учениях — картезианстве, кантианстве и гегельянстве»³⁴.

Схема Соловьева такова: «Во всех трех учениях задача, которой определяется субъект философии, есть первоначально познание самой истины, или безусловного. Но во всех трех при дальнейшем ходе мысли эта задача незаметно суживается и подменяется чем-либо другим»³⁵. «Другое» по сравнению с безусловной истиной у Декарта — «я» как подлинно существующее, или (мыслящая) субстанция. «Другое» у Канта — «чистый разум», который, как считает Соловьев, ближе к истине, чем мыслящая субстанция Декарта, однако и он неспособен стать «разумом истины»³⁶. Заслугу Гегеля Соловьев видит в том, что он отверг и «субстанцию» догматизма, и двусмысленный «субъект» критицизма в качестве единственных основоположений, сделав их лишь «верстовыми столбами диалектической дороги». Однако, по логике Соловьева, и Гегель отдал дань гордыне, самомнению, тоже «уклонившись» в сторону субъекта и субъективности, а не обеспечив философии движение по дороге самой — «безличной» и «безсубъективной» — ис-

тины. А что же размежевание Соловьева с «субъективизмом» Ницше, которое было лишь намечено, но так и не получило конкретного развития? Вполне возможно, что Соловьев предполагал развить тему далее. Но смерть помешала довести до конца так оригинально и остро намеченную великим русским мыслителем тему «оправдания истины». Между тем вопрос об истине живо волновал и Ницше. В контексте его рассмотрения важно, в частности, ницшеанское обличение тех претензий на истину, которые лелеяла философская традиция и которые на деле были чисто субъективными и субъективистскими, по оценке Ницше, притязаниями. По крайней мере, в этом аспекте между идеями Ницше и Соловьева вновь возникают спонтанные параллелизм и переключка.

Справедливо ли, однако, причисление ницшеанского понимания «философского делания» к таким концепциям, которые сводят философию к «личному творчеству» единичного мыслителя, к выражению «содержания его субъективности»? Во многом справедливо. Ведь Ницше не раз повторял, что всякая великая философия была до сих пор «самоисповедью ее творца, чем-то вроде *mémoires*, написанных им помимо воли и незаметно для себя...»³⁷, что «в философе нет совершенно ничего безличного...»³⁸. Но была ли философия Ницше всего лишь апофеозом субъективно-личного как смысла «философского делания»? Вопрос сложен. Он требует дополнительных изысканий. Поскольку сам Соловьев не углубился в эту тему, ее анализ выходит за рамки непосредственно интересовавшей нас здесь проблемы «Соловьев и Ницше».

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Соловьев Вл. Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 633.
- ² Там же. С. 628.
- ³ Там же. С. 627.
- ⁴ Там же. С. 628.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Синеокая Ю. В. Ницше в России // Русская философия. Словарь. М., 1995. С. 324.
- ⁷ Соловьев Вл. Т. 2. С. 630.
- ⁸ Там же. С. 327.
- ⁹ Там же. С. 330.
- ¹⁰ Там же. С. 630.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Там же.
- ¹³ Там же. С. 631.
- ¹⁴ Там же. С. 634.
- ¹⁵ Там же. Т. 1. С. 87.
- ¹⁶ Там же. С. 88.
- ¹⁷ Там же. С. 825.
- ¹⁸ Там же. С. 88.
- ¹⁹ Там же. Т. 2. С. 634.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Там же. Т. 1. С. 83.
- ²² Там же. С. 87.

²³ Wenzler A. Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. Freiburg: München, 1978. S. 82.

²⁴ Соловьев Вл. Т. 2. С. 632—633.

²⁵ Там же. Т. 1. С. 87.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 89.

²⁸ Там же. С. 81.

²⁹ Там же. С. 700.

³⁰ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 252.

³¹ Соловьев Вл. Т. 1. С. 823—824.

³² Там же. С. 825.

³³ Там же.

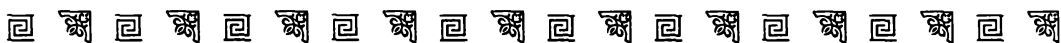
³⁴ Там же. С. 827.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 828.

³⁷ Ницше Ф. Т. 2. С. 244.

³⁸ Там же. С. 245.



Ю. В. Синеокая

РУБЕЖ ВЕКОВ: РУССКАЯ СУДЬБА СВЕРХЧЕЛОВЕКА НИЦШЕ



Если обратиться к истории духа в поисках первого и главного выразителя новой постклассической парадигмы культуры, вступавшей на заре двадцатого столетия в свои права, то им, несомненно, окажется Ницше. Да и сам философ, предчувствуя ту роль, которую Судьба уготовила сыграть его идеям в культуре грядущего века, записал в 1889 году: «Между нами будь сказано, возможно, что я первый философ современности и даже, может быть, нечто еще большее, нечто решающее и роковое, что стоит на грани двух тысячелетий»¹. Именно так и случилось в России, где имя Ницше стало символом новой эпохи, осмысленной историками как важнейший период интеллектуальной жизни страны — «Русский духовный ренессанс начала XX века», «Серебряный век русской культуры».

В конце XIX—начале XX веков увлечение творчеством Ницше в России и Европе носило поистине «эпидемический» (Т. Циглер) характер. Однако в силу специфического российского социокультурного контекста философский портрет «русского Ницше» все же отличался от созданного в те же годы на Западе. В западноевропейской традиции философствования, начиная с Шопенгауэра, центр тяжести переместился из области абстрактно-систематической в практическо-этическую, на месте проблемы познания оказалась проблема жизни (воли к жизни, власти, действию), что поставило на первый план рассмотрение уже не идеального отвлечения «человек», а действительного человека, который живет в определенную историческую эпоху. В России же, вступившей на путь модернизации, идеи Ницше воспринимались как призывы к свободе и творчеству, бросающие вызов патриархально-этактистским устоям. Отечественные мыслители увидели в Ницше вдохновен-

ного проповедника новых религиозных первоначал, зовущего на борьбу за абсолютные ценности духа. В отличие от Запада, где главную роль в интерпретации творчества Ницше играли такие понятия как «воля к власти», «нигилизм», «переоценка ценностей», в России первостепенное внимание было уделено ницшеанской идее сверхчеловека, получившей религиозно-метафизическую окраску. Русские читатели Ницше доверились пророчеству философа, обмолвившемуся о себе: «Да, я провозвестник молнии, я тяжелая капля из тучи: но молния эта — сверхчеловек»². Учение о сверхчеловеке явилось центральным пунктом его творчества как для российских поклонников Ницше, так и для его противников.

Итак, обратимся к наиболее обсуждавшемуся в России начала века аспекту творчества Ницше. Начиная с 1899—1901 годов стремительно разрасталась полемика вокруг ницшевского понятия «Übermensch». Уже на заре нынешнего столетия появились первые опыты классификации интерпретаций образа «сверхчеловек». В 1906 году в работе «“Сверхчеловек” Ницше»³ автор — С. Знаменский выделил две концепции сверхчеловека у Ницше (кстати сказать, наиболее часто рассматриваемые в отечественной научной литературе тех лет) — биологическую теорию «*homo supersapiens*», исходящую из дарвиновского учения об эволюции; и культурно-историческую, по которой сверхчеловек — «*homo sapiens perfectus*» — совершеннейший человеческий тип. В дальнейшем к ним добавились другие прочтения ницшевской теории сверхчеловека: культурно-этическое (Н. Авксентьев, Н. Абрамович), религиозно-метафизическое (А. Белый, Н. Бердяев, Д. Мережковский), социально-аристократическое (Е. Тарле, Ф. Зелинский). Среди современных обобщающих исследований по данному вопросу наиболее плодотворной нам представляется классификация, предложенная М. Кореновой. В потоке всевозможных толкований она выделила три подхода к осмыслению сверхчеловека Ницше: «Сверхчеловек понимался как воплощение “биологического индивидуума”, и в этом смысле Ницше представлялся прямым преемником идей Феогида; антропологическая интерпретация: сверхчеловек отождествлялся с человекобогом, был знаком религиозного обновления личности; и метафизическое понимание идеи сверхчеловека, который трактовался как принцип, слово, художественный образ»⁴.

Столь широкий разброс отечественных истолкований концепции сверхчеловека был обусловлен прежде всего различием мирозерцаний самих критиков. Однако немаловажным объективным обстоятельством стало то, что в текстах Ницше отсутствовало систематическое представление о понятии «сверхчеловек»: «Слово “сверхчеловек” для обозначения типа самой высокой удачливости, в противоположность “современным” людям, “добрым” людям, христианам и прочим нигилистам...»⁵ Такая «размытость» образа обуславливала противоречивость интерпретаций у самого Ницше. Е. Трубецкой назвал концепцию германского философа о сверхчеловеке «сводом всех внутренних противоречий учения Ницше вообще»⁶. Действительно, Ницше, много писавший о сверхчеловеке, но никогда не выходящий за рамки поэтической символики и знаковой образности, не оставил «четко» описания того, что реально представляет собой сверхчеловек:

«Сверхчеловек — смысл земли. Пусть же ваша воля скажет: да будет сверхчеловек смыслом земли!»

«Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно преодолеть. Что же сделали вы, чтобы преодолеть его?»

«Человек — это канат, закрепленный между зверем и сверхчеловеком, — канат над пропастью».

«Я хочу показать людям смысл их бытия; смысл есть сверхчеловек, молния из темной тучи человека».

«Что такое обезьяна для человека? Посмешище или жгучий стыд. И тем же пусть будет человек для сверхчеловека: посмешищем и жгучим стыдом».

«Впрямь, грязный поток человек. Надо быть морем, чтобы суметь принять в себя грязный поток и не оказаться нечистым».

«Я учу вас о сверхчеловеке; он — это море, в нем может утонуть и ваше великое презрение»⁷.

В пучине ницшевских условностей и символов российские интерпретаторы идеала сверхчеловека искали его истинный образ среди греческих героев, на страницах скандинавских саг и германских легенд. Однако преобладали в отечественной литературе два подхода к истолкованию сверхчеловека — главным образом, «филологический», исходивший из этимологии и словесной формы термина *Übermensch*; а также «археологический», основанный на исторических сведениях об основателе религии зороастризма, герое иранской мифологии — Заратуштре (греч. — Зороастр, среднеиран. — Зардушт), ставшем прототипом ницшевского пророка Заратустры, главного героя сочинения «Так говорил Заратустра», в уста которого Ницше вложил проповедь сверхчеловека. Заратустра предстал провозвестником сверхчеловека, началом, не столько порождающим сверхчеловека, сколько помогающим его рождению в человеке. Заратустра был призван создать условия, в которых человек преодолевает себя и оказывается преодолен: «В Сверхчеловеке преодолевается человек, все, что было великим в человеке. О халкионическом начале, о легких ногах, о совмещении злобы и легкомыслия и обо всем, что вообще типично для типа Заратустры, никогда еще никто не мечтал как о существенном элементе величия. Заратустра именно в этой шире пространства, в этой доступности противоречиям чувствует себя наивысшим проявлением всего сущего...»⁸

Что же касается самого термина *Übermensch*, то большинство отечественных исследователей полагало, что этот термин пришел в сочинения Ницше от Гёте: «Ницше — духовный сын Гёте, сын многострадальный, в сокровенных закоулках души которого отзывается скорбь целого века»⁹. Или: «Термин *Übermensch* Ницше заимствовал из “Фауста” Гёте, Гёте произнес это слово иронически и вскользь, Ницше же вложил в него самостоятельное содержание»¹⁰.

Суущественно, что наряду с теми российскими критиками Ницше, которые познакомились с его трудами на языке оригинала (Вл. Соловьев, Вяч. Иванов, Д. Мережковский и др.), были и те, кто читал произведения философа во французских и русских переводах (нередко и по смыслу, и эмоционально отклонявшихся от первоначального варианта). В связи с этим возникала проблема стандартизации терминологии. (Подобные сложности и смысловые искажения, связанные с переводом текстов Ницше на английский язык, описаны в работе известной аме-

риканской исследовательницы творчества Ницше Б. Розенталь¹¹. Проблема выбора термина «superman» или «overman» для немецкого *Übermensch* в англоязычной литературе так и осталась открытой: каждый автор вправе воспользоваться наиболее подходящим на его вкус переводом.)

Специфика отечественного толкования концепции Ницше во многом была предзадана семантическим значением русского слова «сверхчеловек»: «...в русском “сверх” в отличие от немецкого *über* заключена, прежде всего, качественная оценка, “сверх” — это высшая степень качества, и потому не случайно в сознании русского читателя путь к “сверхчеловеку” существовал как путь к “возвышению”, “улучшению” человеческого типа. В русской форме доминирует значение “человек”, а это значит, что само понятие трансформируется в идею совершенствования человека... Исходное значение префикса *über* — “за пределом”, т. е. *Übermensch* — это “нечто”, находящееся за пределом понятия “человек”... означающее “человека преодоленного”...»¹² Таким образом, наиболее приближенными к ницшевскому первообразу казались религиозно-метафизические толкования концепции германского философа.

Понятие «сверхчеловек» явилось для российских мыслителей «ключом» к «надлежащему» пониманию творчества Ницше. По настороженно-негативному или, напротив, восторженно-апологетическому отношению того или иного отечественного писателя к творчеству Ницше можно определить его духовную причастность к одному из «культурных» поколений в России на рубеже веков. Представителей классического русского идеализма конца XIX века и неоидеалистов, не говоря уже о деятелях «нового религиозного сознания», разделяла духовная грань, обусловленная, в частности, различным отношением к ницшевской идее сверхчеловека. Поколение традиционного русского идеализма конца XIX века было едино в отвержении и резко негативной оценке концепции сверхчеловека, получившей благосклонное признание в работах российских интеллектуалов начала XX столетия. Можно сказать, что для отечественных исследователей в ней как в фокусе концентрировались и нравственные, и все прочие (религиозные, метафизические, гносеологические, эстетические и т. п.) проблемы философии Ницше.

В ортодоксально-религиозной среде и представителями старшего поколения философов-идеалистов сверхчеловек Ницше был воспринят как воплощение злого начала, которое стоит вне всякого нравственного порядка, действует на основании собственных инстинктов, в соответствии с основным своим влечением — «жаждой власти», и при этом не щадит ни себя, ни своих ближних: «сверхчеловек — отрицатель и противник как личной нравственности, заключающейся в укрощении влечений низшей природы, так и деятельности, основанной на любви и самоотвержении в интересах своих ближних»¹³. Таким образом, в ряде сочинений грядущий *Übermensch* Ницше превращался в «*Niedermensch'a*» (С. Левитский), который был приравнен к издревле явленному человеческому сознанию образу воплощенного зла: сатана по иудейским и христианским канонам, Ариман у персов, Шива в индуизме. В очерке, помещенном в журнале «Богословский вестник» за 1901 год и носящем примечательное название «Сверхчеловек Ницше и Человек Христа», идеал немецкого философа был уподоблен духу зла, изображенному М. Лермонтовым в «Демоне». Среди комплекса идей, как правило, относимых в девяностых

годах XIX столетия к «дурным сторонам ницшеанства» (формулировка Вл. Соловьева): имморализм (следствие взгляда на добро и зло как относительные категории), презрение к слабому и больному человечеству, «языческий взгляд на красоту» и т. п., концепция сверхчеловека (обуреваемого волей к власти, крушащего и подчиняющего все на своем пути к совершенству) заняла ведущее место, снискав особое негодование критики.

Напротив, философами-идеалистами младшего поколения — деятелями русского религиозного ренессанса: символистами, модернистами, софиологами, интуитивистами и богоискателями сверхчеловек воспринимался, в основном, не как антропологический тип, а как нравственный идеал, выведенный из психологии творческого духа, как мистическая индивидуальность, символизирующая собой жизненную и творческую мощь — цель и суть человеческого созидания: «Сверхчеловек — благородное величие могучего творческого духа, в котором все высшие свойства человеческой природы получают полное развитие, это существо, готовое раздать всякому дары своего безмерно богатого духа. Ницше придал ему религиозную окраску, окутал мистическим светом»¹⁴. Учение Ницше стало средством раскрепощения индивидуальности, помогавшим человеку познать самого себя в античном смысле этого слова, решить, кто он есть и каково его место в мире. Более того, идея сверхчеловека Ницше сыграла существенную роль в обращении новой формации русских идеалистов к религиозным основам культуры. Русские философы-неоидеалисты обратились к учению Ницше как мирозозерцанию, основанному на «вере в абсолютные ценности духа и в необходимость борьбы за них»¹⁵.

Ощущение нависшей угрозы гибели ценностей «старой» декартово-кантовой парадигмы культуры, знаменем которой стало появление на рубеже XIX—XX веков нового идеала — сверхчеловека Ницше, разделяли многие знаменитые современники.

Первоначальное внимание А. Толстого к творчеству Ницше было вызвано именно его реакцией на ницшеанскую идею сверхчеловека. Одно из первых упоминаний Толстым имени немецкого философа относится к 1898 году (см. статью «Что такое искусство?»). Рассматривая идеал сверхчеловека как «в сущности старый идеал Нерона, Стеньки Разина, Чингис-хана, Наполеона»¹⁶, Толстой видел в нем характерную для своего времени и гневно осуждаемую им попытку замещения идеала нравственности идеалом красоты, тождественным для Толстого порицаемому им принципу наслаждения, в котором знаменитый писатель усматривал симптом приближающегося «краха той цивилизации, в которой мы живем, такого же, каково было падение египетской, вавилонской, греческой, римской цивилизаций»¹⁷.

Важным историческим документом начального этапа летописи отечественной ницшеаны являются тексты Н. Федорова. Известный представитель русского космизма посвятил анализу учения Ницше практически треть своих критико-философских работ. Литературное наследие легендарного библиотекаря Румянцевского музея содержит детально проработанную позицию резкого неприятия ницшевской идеи сверхчеловека. Многогранное творчество Ницше Федоров рассматривал сквозь призму собственного утопического проекта.

Высшую цель — «общее дело» всего человечества — Федоров видел в том, чтобы люди не были поработаны слепыми силами природы, победили смерть и могли

бы воскресить предков («отцов»), посредством «регуляции природы» с помощью достижений науки и техники. Противниками же своего плана Федоров считал, с одной стороны, историческое христианство — в том виде, в каком оно понималось в течение веков с его отвлеченным догматизмом, приводящим к лицемерию и разрыву между действительностью и жизнью, а также с его идеей индивидуального спасения, противоположной делу всеобщего спасения. С другой стороны, главную угрозу своей теории русский мыслитель почувствовал в учении Ницше — «черного пророка Германии»¹⁸. Немецкий писатель был воспринят Федоровым как «философ борьбы, истребления всего слабого для выработки нового типа “сверхчеловека”»¹⁹.

В учении Ницше о сверхчеловеке Федоров видел прежде всего «проповедь эгоизма»²⁰, «порок нравственный и умственный»²¹: «Эпигонам философии, ницшеанцам, верным девизу “знай только себя!” или, самое большее, “знай только живущих”, даже не приходит мысль, что мощь (Macht) людей может быть употреблена на возвращение жизни нашим умершим отцам»²². Федоров видел в ницшевской концепции сверхчеловека «порок сатанинского происхождения»²³, а самого сверхчеловека называл «антихристом». Особенно сильное раздражение вызывала у Федорова та часть учения философа, в которой речь шла о задаче формирования высшей генерации людей. Но в то же самое время знаменитый утопист видел в стремлении к сверхчеловеческому потенциальную добродетель. Абсолютным благом, по мысли философа, даже «супраморализмом» (термин самого Федорова) мечта о сверхчеловечестве может стать лишь тогда, когда она будет состоять в исполнении «естественного долга» человеческого сообщества: в обращении слепой, неразумной силы природы, стихийно рождающей и умерщвляющей, в управляемую разумом. В этом и заключались цель жизни и философское кредо самого Федорова: «Если бы Ницше под добром разумел всеобщее воскрешение, то он понял бы, что оно хотя и несверхъестественного происхождения, но тем не менее имеет ценность безусловную. Жизнь есть добро; смерть есть зло. Возвращение живущими жизни всем умершим для жизни бессмертной есть добро без зла. Сознание того, что всякое последующее поглощает предыдущее, создает для последующего категорический императив возвратить поглощенное»²⁴.

Несмотря на резкое отвержение Федоровым взглядов Ницше и принципиальное расхождение конечных целей их теоретических устремлений, важно заметить, что работы этих столь несхожих мыслителей пронизывает единый пафос веры в возможность безграничного развития человечества (вплоть до достижения, через реальную трудовую деятельность, бессмертия — у Федорова; и создания нового, более высокого типа человека и человеческой культуры — у Ницше).

Особую важность представляют размышления Вл. Соловьева о ницшевской концепции сверхчеловека. Взгляды отечественного философа во многом определили творческое переосмысление деятелями русского религиозного ренессанса идей Ницше, став своеобразным «открытием темы», «итогом и залогом» последующего отечественного ницшеведения. Будучи ключевой фигурой в отечественной философской мысли на рубеже веков и определив, наряду с Ницше, основные направления духовных исканий российских интеллектуалов на заре нынешнего столе-

тия, Соловьев, параллельно с Ницше, уделял первостепенное внимание проблеме сверхчеловеческого начала.

Тема сверхчеловека явилась для Соловьева центральной в творчестве немецкого мыслителя: «Из трех идей, связанных с тремя крупными именами Карла Маркса, Льва Толстого и Фридриха Ницше, первая (экономический материализм) обращена на текущее и насущное, вторая (абстрактный морализм) захватывает отчасти и завтрашний день, а третья («демонизм сверхчеловека»), связана с тем, что выступит послезавтра и далее. Я считаю ее самой интересной из трех»²⁵. Непосредственно ницшевской концепции сверхчеловека, воспринятой российским мыслителем как «характерное явление» и «соблазн» современной умственной жизни, Соловьев посвятил две статьи — «Словесность или истина?» (1897) и «Идея сверхчеловека» (1899). Однако следы внутренней полемики с Ницше, с ницшеанским культом сверхчеловека и сверхчеловеческой красоты, можно обнаружить чуть ли не во всех поздних произведениях Соловьева.

Идея сверхчеловека привлекла Соловьева, по собственному его выражению, прежде всего своею «истинностью»: «Разве не прав несчастный Ницше, когда утверждает, что все достоинство, вся ценность человека в том, что он больше чем человек, что он переход к чему-то другому, высшему?»²⁶ Соловьев приветствовал во взглядах Ницше прежде всего отражение, хотя и искаженное, общечеловеческого стремления выйти за пределы сугубо автономного человеческого начала. Но для Соловьева, с его мечтой об идеале грядущего богочеловечества (согласно которому история представляет собой процесс постепенного восхождения мирового сообщества людей к Богу, с конечным воссоединением Бога и человечества, объединенных божественной любовью), истинным сверхчеловеком, т. е. Богочеловеком, в отличие от ницшевского человекобога, мог быть только тот, кто сумел преодолеть смерть. «Теперь Ницше возвещает ее [истину о высшем, сверхчеловеческом начале в людях, «о нашем сродстве с абсолютным и тяготении к нему» (Вл. Соловьев). — Ю. С.] как великое новое открытие. Но апостол Павел напомнил о высшем достоинстве и назначении человека для того, чтобы сейчас же указать на действительное осуществление этого высшего в действительном праведнике, воскресшем из мертвых; тогда как новейшему проповеднику сверхчеловечества не на что указать в действительности и некого назвать»²⁷, — писал Соловьев.

Сверхчеловеку Ницше Соловьев противопоставил Богочеловека Иисуса Христа, победившего смерть телесным воскрешением. Однако, принимая саму идею сверхчеловека и подчеркивая заслугу Ницше в привлечении широкого внимания общественности к проблеме сверхчеловеческого начала, Соловьев принципиально иначе трактовал саму суть вопроса. Для российского писателя задача восхождения к сверхчеловеческому мыслилась как «перерастание собирательным человечеством своей наличной действительности»²⁸ на пути к грядущему бессмертию. В ницшевском же сверхчеловеке Соловьев, как и Н. Федоров, увидел не близкий себе идеал — Христа, «Первенца из мертвых», а прообраз антихриста: «Сочиненный несчастным Ницше... сверхчеловек, при всей своей бессодержательности и искусственности, представляет, может быть, прообраз того, кто, кроме блестящих слов, представит и дела, и знамения, хотя и ложные»²⁹.

Жизненный и философский опыт Ницше Соловьев характеризовал как изначально обреченную на провал, однако замечательную попытку указать новый путь преодоления рамок «земной человеческой природы» и границ «филологии или того, что он [Ницше. — Ю. С.] называл *Historie*»³⁰, как неудавшийся прорыв личности к истине. «Оставаясь все-таки филологом и слишком филологом, Ницше захотел сверх того стать “философом будущего”, пророком и основателем новой религии. Такая задача неминуемо приводила к катастрофе... Хорошая филология предпочтительнее плохой религии, но самому гениальному филологу невозможно основать хотя бы самую скверную философскую секту. Ницше не смог возвыситься над историей»³¹. Главную причину поражения Ницше Соловьев видел в том, что германский мыслитель основывал свои философские построения лишь на отвлеченной мысли, собственных желаниях и чувствах: «Не найдя никакой религиозной действительности ни в себе, ни сверх себя, базельский философ сочинил словесную фигуру, назвал ее “Заратустрой” и возвестил людям конец света: вот настоящий сверхчеловек!»³²

В современных исследованиях, посвященных Вл. Соловьеву, высказывается мнение о том, что итог своих размышлений о сверхчеловеческом начале у Ницше Соловьев выразил в мифологических картинах «Краткой повести об антихристе» из предсмертного сочинения «Три разговора» (1899—1900)³³.

А. Лосев пронизательно заметил в связи с исследованием интерпретации творчества Ницше Соловьевым: «Критика такого рода писателей как Ницше... не может ограничиваться академическими рамками ввиду того, что выражаются эти писатели не только не академически, но даже и не просто беллетристически...»³⁴ Ницшевский сверхчеловек при таком подходе выростал в соловьевского антихриста. «Соловьев старается додумать ницшеанский абсолютизм до его логического конца... и в результате этого додумывания в конце жизни возник у него страшный образ антихриста, в котором совсем нетрудно распознать ницшеанские принципы и даже прямо образы»³⁵, — писал А. Лосев. В специальном разделе «Вл. Соловьев, Фр. Ницше, В. Розанов и К. Леонтьев (в связи с изучением источников апокалиптики «Трех разговоров»)» Лосев обратился к важнейшей философской проблеме — понятию зла, доказывая, что образ антихриста — неизбежный логический итог ницшевской идеи сверхчеловека, стал для Соловьева символом абсолютно злого начала в мире.

Наряду с концепцией, предложенной Лосевым, в отечественной литературе существовал и иной взгляд на отношение Соловьева к наследию Ницше. В небольшом очерке о последних годах жизни Соловьева С. Маковский³⁶ попытался обосновать предположение о том, что соловьевские строки, в которых знаменитый философ сравнивал идею ницшеанского сверхчеловечества с богочеловечеством апостола Павла, являются ничем иным как невольным признанием мыслителя о собственных религиозных исканиях. Автор очерка считал, что Соловьев сам чувствовал себя «философом будущего», «пророком и основателем новой религии», оказавшимся несостоятельным в решении «нравственной задачи нашего существования». «Он [Соловьев. — Ю. С.] хотел быть безусловно верующим христианином, исповедующим вселенскую ортодоксию, но не так, как учили Церкви (потому и казалось ему столь легким соединении их воедино). Он причислял себя

к Церкви будущего “Третьего Завета”... Но в то же время разве не боялся он этой отчужденности своей от церковного сознания, этой греховности горделивого одиночества?»³⁷

Порой Соловьев говорил о философии Ницше исключительно как об эстетизме, не представляющем действительного интереса. Называл мыслителя «сверхфилологом», красивыми и громкими фразами стремящимся заставить читателя поверить не в действительного сверхчеловека и Богочеловека Иисуса Христа, а в мифического *Übermensch* и его пророка Заратустру, в результате чего: «...вместо всех сил небесных, земных и преисподних, перед этим именем трепещут лишь и преклоняют колена психопатические декаденты и декадентки Германии и России»³⁸. И все же за высказываниями Соловьева о том, что сверхчеловек отнюдь не некое высшее существо, а лишь «предмет университетского преподавания, вновь учреждаемая кафедра на филологическом факультете», а сами идеи Ницше не больше чем «словесные упражнения, прекрасные по литературной форме, но лишённые всякого действительного содержания»³⁹, неминуемо вставал вопрос: «Быть может, словесные упражнения базельского филолога были только бессильными выражениями действительного предчувствия?»⁴⁰ Вспоминая о своем последнем разговоре с великим философом (за несколько месяцев до его кончины), А. Белый записал: «Я заговорил с Владимиром Сергеевичем о Ницше, об отношении сверхчеловека к идее богочеловечества. Он сказал немного о Ницше, но была в его словах глубокая серьезность. Он говорил, что идеи Ницше — это единственное, с чем надо теперь считаться как с глубокой опасностью, грозящей религиозной культуре. Как я ни расходился с ним во взглядах на Ницше, меня глубоко примирило серьезное отношение его к Ницше. Я понял, что называя Ницше “сверхфилологом”, Владимир Сергеевич был только тактиком, игнорирующим опасность, грозящую его чаяниям»⁴¹.

Вл. Соловьев был первым отечественным мыслителем, взглянувшем на философию Ницше с религиозной точки зрения. Ницшевская идея сверхчеловека, глубоко взволновавшая русского философа, была для Соловьева тесно связана с морально-духовной проблематикой и вопросами религиозного основания культуры. Соловьев критиковал ницшевский отрыв «красоты» и «власти» от религиозного контекста, настаивая на том, что истинная реализация ценностей Истины, Добра и Красоты возможна лишь как синтез этих трех сущностей в рамках религии, и что именно христианство призвано охранить красоту от смерти. «Сила и красота божественны, только не сами по себе: есть божество сильное и прекрасное, сила которого не ослабевает, а красота не умирает, потому, что у него сила и красота нераздельны с добром»⁴².

Отношение старшего поколения философов-идеалистов к взглядам Ницше было крайне настороженным: никто из них никогда не назвал бы немецкого мыслителя «пророком новой веры», «творцом иной морали» или даже «разрушителем исторического христианства», поскольку мировоззрение каждого из этих ученых как раз и опиралось на те ценности, к переоценке которых звал автор «Заратустры». Они не могли согласиться с тем, что в их эпоху, в их время традиционные ценности европейской, а, следовательно, и русской культуры и цивилизации потеряли свой смысл, свое прежнее вселенское значение. Они никогда бы не

смогли сказать, что добро перестало быть Добром, красота — Красотой, что наука, религия и философия не имеют больше опор в человеческой личности. Если европейская культура и зашла в тупик, подтверждением чего, как считали философы-идеалисты «первой волны», и стало появление философии Ницше, то для них это ни в коем случае не свидетельствовало против ее античных и иудео-христианских оснований. Историческое развитие привело к противопоставлению этих истоков друг другу, но истинный их смысл — в том синтетическом соединении, к которому необходимо стремиться и в теории, и в жизни. Основопологающие ценности монотеистического человечества никогда не подвергались радикальному переосмыслению русскими идеалистами старшего поколения.

Если позитивное отношение небольшой части отечественной интеллигенции к учению Ницше в 1890-х годах во многом было реакцией на рационализм эпохи и встречалось весьма нечасто, то уже на рубеже веков высокая оценка и признание работ немецкого мыслителя стали преобладающими. После 1900 года господствующим стал подход к творчеству Ницше не с внешне-формальной, под углом собственного мировоззрения, а с внутренне-психологической, имманентной точки зрения. Русские символисты прочитали Ницше так, что это не закрыло им путь к традиционным ценностям кантовской триады Истины, Добра и Красоты.

Новую мораль, оправдывавшую творчество и культуру, открыл Ренессанс в проповеди Заратустры. В учении Ницше старались найти высший религиозный гуманизм, для которого основной ценностью является человек, способный творческим порывом сравняться с божеством. «Заратустра проповедует творчество, а не счастье, — писал Н. Бердяев в «Смысле творчества» (1916), — он зовет к подъему на горы, а не к блаженству на равнине... Ницше почувал, как никто еще и никогда на протяжении всей истории, творческое призвание человека, которого не создала ни антропология святоотеческая, ни антропология гуманистическая. Он проклял добрых и справедливых за то, что они ненавидят творящих. Муку Ницше мы должны разделить, она насквозь религиозна»⁴³. Сверхчеловек Ницше в таком контексте воспринимался не как разрушитель культуры и веры, имморалист, а, напротив, как хранитель аристократических ценностей духа, ценностей, доступных лишь личности, индивиду, но не обществу, классу или роду.

Деятелям серебряного века Ницше предстал в двух ипостасях: как гениальный художник и религиозный проповедник, смысл духовной проповеди которого виделся заключенным в двух положениях, получивших в творчестве отечественных интеллектуалов новое осмысление. Это — концепция сверхчеловека (*Übermensch*) и непосредственно с ней связанная идея дионисизма. Наиболее объемно связь эта обозначена в очерке Вяч. Иванова «Ницше и Дионис» (1904): «Ницше возвратил миру Диониса: в этом было его посланничество... Обаяние Дионисово сделало его властителем наших дум и ковачем грядущего. Мы хлебнули мирового божественного вина и стали сновидцами. Спящие в нас возможности человеческой божественности заставили нас вздохнуть о трагическом образе Сверхчеловека — о воплощении в нас воскресшего Диониса»⁴⁴.

Существенно, что идея сверхчеловека и понятие «дионисизма», вполне совместимые в контексте ницшеанского учения, что не единожды отмечалось западными ницшеведами (например, Ж. Делез в своем исследовании творчества Ницше

говорит о Дионисе как об отце сверхчеловека и Заратустре как пророке Диониса)⁴⁵, в русской религиозной мысли порой выступали как разительно противостоящие друг другу. Данное противоречие скрыто в самом феномене духовного Ренессанса русской культуры на рубеже веков. Каждое культурное движение существует в контексте определенных, объективно заданных историей оппозиций, конкретных для того или иного времени, той или иной эпохи. Российская мысль на заре XX века билась над разрешением в принципе неразрешимой антиномии иерархизма, признания иерархического начала в культуре, — и стихийности, понимания культуры как жизни, стихии.

Очевидна близость данной антиномии к оппозиции аполлонийского и дионисийского начал в эллинской культуре, известной из диссертации Ницше «Рождение трагедии из духа музыки». Германский философ увидел, опознал в греческих богах искусства — Аполлоне и Дионисе — живые образы представителей двух основных первоначал мира — аристократического совершенствования и растворения в стихии, в хаосе, — противоположных как в своем глубочайшем существе, так и в своих высших целях. Аполлон предстал перед умственным взором Ницше как «просветляющий гений principii individuationis»⁴⁶, начало, символизирующее «полное чувство меры, самоограничение, свободу от диких порывов, мудрый покой бога-творца образов»⁴⁷. Таинственной же сущностью дионисийского начала явилось «единство с внутренней первоосновой мира»⁴⁸, в котором субъективность исчезает до полного самозабвения: «При мистическом ликующем зове Диониса разбиваются оковы плена индивидуации, и широко открывается дорога к Материи бытия, к сокровеннейшей сердцевине вещей»⁴⁹.

Размышления Ницше о «братском союзе двух божеств» — «Дионисово-аполлонийском гении» оказали судьбоносное, определяющее влияние на В. И. Иванова — выдающегося отечественного литератора, основателя и теоретика религиозного символизма.

На страницах сочинений Вяч. Иванова эти божественные сущности предстали как «центростремительное» и «центробежное» начала в стихии жизни и в культуре. Биограф и авторитетный исследователь наследия русского философа О. Дешарт так описала «встречу» Вяч. Иванова с идеями Ницше: «Что аполлинийская “вечная сонная греза” есть предпосылка всех изобразительных искусств, что Аполлон является “чудесным божественным носителем принципа индивидуализации” — это Вячеслав Иванов знал и прежде, — но автор “Рождения трагедии” открыл ему Диониса как вневременное начало духа, как стихию музыки и священного безумия, как силу, разрешающую от уз индивидуации»⁵⁰.

Центральным в философии Иванова стал образ Диониса, воспринятого не только как первопринцип творческой энергии, объединяющий культуру и человека, но и как живое религиозное начало — «бог страдающий и ликующий»⁵¹. В стихии ницшеанско-дионисийского гения, боге хаотического смешения и «ночной стороны души», боге восторженного исступления, крушащего границы между человеком и внешним миром, русский философ уловил возможность спасения от индивидуализма и рационализма европейской цивилизации, тяготящей душу со-

* индивидуальные принципы (лат.).

временного «теоретического» человека мертвенностью отчужденных от «живой жизни» культурных форм. Вновь явленный Ницше миру дионисизм мог бы, по Иванову, стать способом преодоления культурного кризиса, способствуя «рождению» из личного опыта человека — опыта сверхличного.

Кризис нравственных императивов на рубеже XIX—XX веков способствовал резкому усилению мистических исканий, в которых Иванов разглядел «свободное самоутверждение сверхличной воли в индивидууме»⁵². Именно учение Ницше о Дионисе и Сверхчеловеке, получившее у Вяч. Иванова название «мистический сверхиндивидуализм»⁵³, стало для отечественного литератора знаменем рождения нового органического культурного синтеза в духовной атмосфере эпохи, мостом от индивидуализма к принципу вселенской соборности: «Индивидуализм, в своей современной, невольной и несознательной метаморфозе, усваивает черты соборности: знак, что в лаборатории жизни вырабатывается некоторый синтез личного начала и начала соборного»⁵⁴. Сам же Ницше был воспринят философом как предтеча, провозвестник и «первый двигатель»⁵⁵ становящейся ныне «соборной» среднеземноморской религиозной культуры будущего. В ницшеанской проповеди «новой цельной души, для которой (как противоположна она душе «теоретического человека», сына эпохи критической) воля есть уже познание, познание (в смысле утверждения) — жизнь, жизнь — “верность земле”»⁵⁶ Вяч. Иванов увидел симптом начавшегося тяготения к реинтеграции культурных сил, к их внутреннему воссоединению и синтезу. Как справедливо заметил современный исследователь творчества Вяч. Иванова В. Толмачев: «Дополняя наблюдение Ницше о параллелях между христианством и античными мистериями учением Соловьева о Богочеловечестве, Иванов создает религиозный миф, ставя на место соловьевской Софии и ницшеанского танца образ Диониса как религиозной метафоры свободы творчества»⁵⁷.

Изучая тексты философа, Вяч. Иванов пришел к выводу о тяготении Ницше от «дионисийской стихии к аполлонийской просветленности», логическим продолжением которой и явилась концепция сверхчеловека. В учении о сверхчеловеке, преподанном из уст «дионисийского» Заратустры, он почувствовал роковую двойственность отношения Ницше к Дионису. Известно, что Дионисова религия была в греческом мире религией демократической, а именно демократизм христианства стал основным объектом критики Ницше. Двойственность эта созрела до кризиса в момент поворота к антидионисийскому полюсу — аристократическому идеалу сверхчеловека и взаимосвязанной с ним концепцией «воли к могуществу». Иванов был убежден, что ничто не могло бы быть более антагонистичным дионисийскому духу, нежели выведение порыва к сверхчеловеческому из воли к могуществу: «...по мере того как духовное зрение Ницше сосредоточивается на образе Сверхчеловека, образ этот все более отчуждается от тех мистических корней, из которых возник он впервые в созерцаниях дионисийского мыслителя. Как всякое вдохновенное состояние, состояние дионисийское бескорыстно и бесцельно; «божественное приближается легкою стопою», по слову самого Ницше. Не так учит он о сверхчеловеке. Философ-законодатель не устает увещавать человечество к напряжению и усилию в выработке своего верховного типа, свое-

го окончательного образа... Дионисийское состояние безвольно: человеческая воля, по Ницше, должна стать неистовным подвигом преодоления»⁵⁸.

Сама концепция сверхчеловека получила у русского мыслителя принципиально иное, нежели это было принято в западной науке того времени, прочтение. Вяч. Иванов увидел в сверхчеловеке идеал соборной общины, надиндивидуальную мистическую личность. «Заратустра! Не в нищенском ли пророчествовании о Сверхчеловеке индивидуализм достиг своих заоблачных вершин и облекся в иератическое одеяние как бы религиозной безусловности?»⁵⁹ Этот неожиданный вопрос, казалось бы, немыслимый для философа-платоника, каковым по праву считался Вяч. Иванов, получил на страницах его сочинений положительный, четкий с логической точки зрения и органично вплетенный в канву не только философско-мистической системы, но и политологических построений русского мыслителя, ответ: «Индивидуализм “убил старого бога” и обожествил Сверхчеловека. Сверхчеловек убил индивидуализм». «Индивидуализм предполагает самодовлеющую полноту человеческой личности; а мы возлюбили — Сверхчеловека. Мессиянисты религиозные, мессиянисты-общественники, мессиянисты-богоборцы — уже все мы равно живем хорovým духом и соборным упованием»⁶⁰. *Übermensch*'а Ницше Иванов интерпретировал как принципиально неиндивидуальное начало, имеющее вселенский, даже религиозный смысл: «Сверхчеловек — Антлант, подпирающий небо, несущий на своих плечах тяготу мира. Еще не пришел он, — а все мы уже давно понесли в духе тяготу мира и потеряли вкус к частному. Мы стали звездочетами вечности, а индивидуум живет свой век, не загадывая вперед, не переноса своего центра тяжести вовне себя»⁶¹.

В сверхчеловеке Вяч. Иванов приветствовал соборную личность, близкую идеальному типу древнегреческого бога Диониса, ставшего для мыслителя прообразом соборной архаической общины. В противоположность Вл. Соловьеву, Иванов видел в сверхчеловеке предшественника Христа, а в отличие от Ницше — не противопоставлял Диониса Христу, полагая, что христианство, сменив умирающее язычество, вобрало в себя его мудрость. Вообще, одним из центральных тезисов культурософских построений Вяч. Иванова было убеждение в том, что не только еврейская, но и эллинская религия (понимаемая им как религия бога страдающего, жертвенного) явилась предтечей христианства, — «ветхим заветом язычников». Дионис же — «бог страдающий и растерзываемый»⁶², каким, по мнению Вяч. Иванова, он и предстал в сознании древних греков, был понят русским мыслителем как древнеэллинское воплощение ипостаси Сына. Максимально сближая христианство и эллинское язычество, философ считал роковой ошибкой Ницше тот факт, что «в героическом боге Трагедии Ницше почти не разглядел бога, претерпевающего страдания»⁶³: «Ницше увидел Диониса и отшатнулся от него. Трагическая вина Ницше в том, что он не уверовал в бога, которого сам открыл миру. Он понял дионисийское начало как эстетическое и жизнь — как “эстетический феномен”. Но то начало прежде всего религиозное...»⁶⁴

В противоположность Ницше, Вяч. Иванов считал, что религия Диониса давала своим последователям «метафизическое утешение» посредством веры в реальность потустороннего мира, а не только автаркию от любования ею как эстетическим феноменом. Подтверждение своему прозрению Иванов находил в метаморфозах

философских воззрений и самой судьбе германского гения: «Только в пору своего уже наступившего душевного омрачения Ницше прозревает в Дионисе бога страдающего, — как бы бессознательно и вместе с тем пророчественно, — во всяком случае, вне и вопреки своего законченного и проповеданного учения. В одном письме он называет себя “распятым Дионисом”. Это запоздалое признание родства между дионисийством и так ожесточенно отвергаемым дотоле христианством потрясает душу»⁶⁵. Религия Диониса — религия мистическая, а значит, в ней самой уже содержится обожествление человека: «...дионисийское исступление уже есть человекообожествление, и одержимый богом — уже сверхчеловек»⁶⁶. Однако, по мысли Иванова, Ницше не остановился на этом, а придал своему сверхчеловеку произвольно определенные черты, возвестив, в тоне и стиле мессианизма, пришествие сверхчеловека, и тем самым вольно или невольно приблизил образ сверхчеловека к божественному образу Христа.

Идея сверхчеловека занимала одно из ведущих мест в произведениях Д. Мережковского, будучи воспринятой писателем как религиозно-философская проблема по преимуществу. «Сверхчеловек — это последняя точка, самая острая вершина великого горного кряжа европейской философии, с ее вековыми корнями возмущившейся, уединенной и обособленной личности. Дальше некуда идти: обрыв и бездна, падение или полет: путь сверхчеловеческий — религия»⁶⁷. Истолкование ницшевской концепции сверхчеловека претерпело в творчестве русского мыслителя ряд изменений. В начальный период своей литературной деятельности Мережковский воспринимал философию Ницше как воплощенный индивидуализм, провозглашавший отношение к искусству, красоте и культуре как творчеству, а самого философа как провозвестника новой духовности. В стихотворении «Микеланджело» художник объявлен сверхчеловеком, который «как демон — безобразен и велик», героем-одиночкой, призванным сокрушить прежние идеалы. На этом этапе Мережковский видел в сверхчеловеке одно из звеньев бесконечного ряда космического становления живых форм. Критика Ницше традиционного христианства и воспевание таких ценностей, как красота, чувственность, самоутверждение, присущих язычеству, определили первоначальные религиозные искания Мережковского. Страстно желая преодолеть мертвенность исторического христианства, объединить истины неба и земли, плоти и духа, разума и чувства, поэт вновь и вновь обращался к идее сверхчеловека. Главные герои трилогии «Христос и Антихрист» (1896—1905) — Юлиан Отступник, Леонардо да Винчи, Петр Великий олицетворяли на разных этапах духовной эволюции писателя идеальный образ объединителя язычества и христианства. В зрелые годы переосмысливая духовный опыт немецкого философа, посвятившего себя поиску новых религиозных ценностей, Мережковский увидел роковую ошибку: сверхчеловек Ницше чаял того, что уже давно свершилось — явления богочеловека. Утверждаясь в христианской вере, Мережковский все больше избегал упоминания имени Ницше в своих произведениях. Очерк «Лермонтов. Поэт Сверхчеловечества», написанный в 1909 г., уже не содержит никаких ссылок на Ницше, хотя ницшеанские темы в нем все же присутствуют. В результате напряженного духовного поиска Мережковский пришел к христианству с конечным признанием сверхчеловеком Бога — Иисуса Христа.

На заре XX столетия идея сверхчеловека была популярна и среди русских марксистов (М. Горький, А. Луначарский, С. Вольский и др.), интерпретировавших идеал Ницше как образец героической личности, сильного лидера, служащего человечеству и ведущего народные массы за собой в мир совершенных людей. Первым среди социально активных литераторов левой ориентации увидел в ницшевском сверхчеловеке позитивного героя ведущий теоретик народничества Н. Михайловский. Разделяя ницшевский пафос в утверждении безусловной ценности волевой деятельности человека, приветствуя его воззрения на роль личности в истории, Михайловский, однако, осуждал нападки Ницше на идею общественно-равенства, его презрение к бедным и деление человечества на господ и рабов.

Ницшеанство, распространившееся в начале XX века в России, в основном в художественной среде, с его призывами к «эстетическому освобождению», поискам «нового религиозного сознания» и «духовного раскрепощения», угадало в сверхчеловеке Ницше символ воспеваемой ими культуры будущего. Черты же образа ницшевского сверхчеловека было принято соотносить с переживаниями художника, вынашивающего в душе и созидающего в словах, звуках или красках произведение искусства. Русские поэты-декаденты Ф. Сологуб, З. Гиппиус, Н. Минский видели грядущего сверхчеловека прекрасным, свободным существом, демоническим воплощением языческой красоты. В стихотворениях декадентов часто присутствовали демонические мотивы:

О мудрый Соблазнитель,
Злой дух, ужели ты —
Непонятый Учитель
Великой красоты?

/Гризельда/

— писала З. Гиппиус.

Н. Бердяев, созидатель нового направления в отечественной религиозной философии, проникнутого экстатическим восторгом творчества, видел в сверхчеловеке образ духовного совершенства познания и красоты. Другой «ницшеанец», поэт-символист А. Белый, ценивший германского философа прежде всего как художника, наиболее полно раскрывшего преимущества «телеологического символизма», в очерке, посвященном творчеству Ницше, утверждал: «Сомнительно видеть в биологической личности сверхчеловека; еще сомнительнее, чтобы это была коллективная личность человечества. Скорее это — принцип, слово, логос или норма развития, разрисованная всеми яркими атрибутами личности. Это — икона Ницше. Учение Ницше о личности — ни теория, ни психология; еще менее это — эстетика или наука. Всего более это — мораль, объяснимая в свете теории ценностей — теории символизма»⁶⁸.

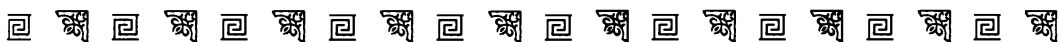
Ницшевская идея сверхчеловека, вот уже на протяжении столетия, остается наиболее актуальной и дискуссионной проблемой в отечественной ницшеане. Концепция сверхчеловека стала для российских мыслителей итогом и смыслом философии Ницше, важной составляющей метафизики человеческого существования. От человекобога к Богочеловеку — таков русский путь сверхчеловека Ницше. Меняются акценты и интерпретации, но созданный Ницше миф о сверхчеловеке

прочно вошел в контекст отечественной культуры, став специфической проблемой российского философствования. На рубеже XX—XXI веков, как и сто лет назад, проблема сверхчеловеческого начала занимает существенное место в российском философском дискурсе.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Цитир. по: *Струве П.* Заметки о Гаупмане и Ницше // На разные темы: сборник статей (1893—1901 гг). СПб., 1902. С. 288.
- ² *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М.: Прогресс, 1994. С. 36.
- ³ См.: *Знаменский С.* «Сверхчеловек» Ницше // Вера и разум. 1909. № 1. С. 11—12.
- ⁴ *Коренева М. Д.* Мережковский и немецкая культура // На рубеже XIX—XX веков. Л.: Наука, 1991. С. 65.
- ⁵ *Ницше Ф.* Автобиография (Ессе Ното) // Избр. произведения. М.: Сирин, 1990. Т. 2. С. 362.
- ⁶ *Трубецкой Е.* Философия Ницше. Критический очерк // Вопросы философии и психологии. 1903. № 69. С. 371.
- ⁷ *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 32—34.
- ⁸ *Ницше Ф.* Автобиография (Ессе Ното). С. 393.
- ⁹ Идеи Фридриха Ницше // Вестник иностранной литературы. 1895. № 2. С. 203.
- ¹⁰ *Знаменский С.* «Сверхчеловек» Ницше // Вера и разум. 1909. № 3/4. С. 78.
- ¹¹ *Rosental V.* Introduction // Nietzsche in Russia. Princeton University Press, 1986. P. 7. В. Кауфман — современный ведущий американский интерпретатор и переводчик Ницше — настаивал на употреблении понятия «overman», поскольку термин «superman» ассоциировался с героями комиксов, а также вызывал ассоциации с «арийским сверхчеловеком» — понятием, фигурирующим в нацистской пропаганде.
- ¹² Об этом см.: *Коренева М. Д.* Мережковский и немецкая культура. С. 65—66.
- ¹³ *Левитский С.* Сверхчеловек (Uebersmensch) Ницше и Человек Христа // Богословский вестник. 1901. № 9. С. 61.
- ¹⁴ *Знаменский С.* «Сверхчеловек» Ницше. С. 45.
- ¹⁵ *Франк С.* Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 28—29.
- ¹⁶ *Толстой А.* Собр. соч.: В 20 т. М.: Гос. изд. худож. лит., 1963. Т. 15. С. 206.
- ¹⁷ *Толстой А.* Письмо № 259 к Е. Рейхелю // Там же. Т. 18. С. 393.
- ¹⁸ *Федоров Н.* Философия общего дела // Соч. М.: Мысль, 1982. С. 548.
- ¹⁹ Там же. С. 549.
- ²⁰ Там же. С. 557.
- ²¹ Там же. С. 553.
- ²² Там же. С. 557.
- ²³ Там же. С. 548.
- ²⁴ Там же. С. 557—558.
- ²⁵ *Соловьев В.* Идея сверхчеловека // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 627.
- ²⁶ *Соловьев В.* Словесность или истина? // Полн. собр. соч. СПб.: Просвещение, 1914. Т. 10. С. 29.
- ²⁷ Там же. С. 29.
- ²⁸ *Соловьев В.* Идея сверхчеловека. С. 629.
- ²⁹ *Соловьев В.* Словесность или истина? С. 31.
- ³⁰ Там же. С. 29.
- ³¹ Там же. С. 29—30.

- ³² Там же. С. 30.
- ³³ *Лосев А.* Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 527.
- ³⁴ Там же. С. 522—523; 536—537.
- ³⁵ Там же. С. 536—537.
- ³⁶ *Маховский С.* Последние годы Вл. Соловьева // Книга о Вл. Соловьеве. М.: Советский писатель, 1991. С. 227—253.
- ³⁷ Там же. С. 250—251.
- ³⁸ *Соловьев В.* Словесность или истина? С. 30.
- ³⁹ Там же. С. 31.
- ⁴⁰ Там же. С. 32.
- ⁴¹ *Бельый А.* Владимир Соловьев. Из воспоминаний // Книга о Вл. Соловьеве. С. 281—282.
- ⁴² *Соловьев В.* Оправдание добра // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 89.
- ⁴³ *Бердяев Н.* Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 323.
- ⁴⁴ *Иванов В.* Ницше и Дионис // Весы. 1904. № 4. С. 18—19.
- ⁴⁵ *Делез Ж.* Ницше. СПб.: Аxiоma, 1997. С. 57, 67.
- ⁴⁶ *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 117.
- ⁴⁷ Там же. С. 61.
- ⁴⁸ Там же.
- ⁴⁹ Там же. С. 117.
- ⁵⁰ *Дешарт О.* Предисловие // Иванов В. Собр. соч. Брюссель, 1971. Т. 1. С. 16.
- ⁵¹ *Иванов В.* Ницше и Дионис. С. 30.
- ⁵² *Иванов В.* Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего // Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 40.
- ⁵³ Там же. С. 40.
- ⁵⁴ *Иванов В.* Кризис индивидуализма // Родное и вселенское. С. 24.
- ⁵⁵ *Иванов В.* О веселом ремесле и умном веселии // Там же. С. 62.
- ⁵⁶ *Иванов В.* Предчувствия и предвестия. С. 39.
- ⁵⁷ *Толмачев В.* Саламандра в огне: о творчестве Вяч. Иванова // Родное и вселенское. С. 14.
- ⁵⁸ *Иванов В.* Ницше и Дионис. С. 31.
- ⁵⁹ Там же. С. 33.
- ⁶⁰ *Иванов В.* Кризис индивидуализма. С. 22.
- ⁶¹ Там же.
- ⁶² Там же.
- ⁶³ См.: *Иванов В.* Эллинская религия страдающего бога. С. 209—228.
- ⁶⁴ *Иванов В.* Ницше и Дионис. С. 30.
- ⁶⁵ Там же. С. 34.
- ⁶⁶ Там же. С. 30.
- ⁶⁷ *Мережковский Д.* Полн. собр. соч.: В 24 т. М., 1914. Т. 9. С. VIII—IX.
- ⁶⁸ *Бельый А. Ф.* Ницше // Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 182.



Ю. В. Синеокая

В МИРЕ НЕТ НИЧЕГО НЕВОЗМОЖНОГО? (Л. Шестов о философии Ф. Ницше)

А если ты дом покидаешь — включи
звезду на прощанье в четыре свечи,
чтоб мир без вещей освещала она,
вослед тебе глядя, во все времена.

И. Бродский

В сочинении «Утренняя заря» (1881) Ф. Ницше характеризовал современное состояние европейской цивилизации как «моральное междуцарствие» и писал об отсутствии общепризнанных идеалов. А спустя несколько лет другой великий философ, живущий в России, — Вл. Соловьев незадолго до своей кончины (1900) обронил знаменитую фразу: «Магистраль всемирной истории пришла к концу»¹. Комментаторы писали позже, что «для такого чистейшего идеалиста, каким был Соловьев, понятие “история” и понятие “идеалы” — совпадали»². Впрочем, и сам русский мыслитель пояснил свою мысль, упомянув далее, что «идеалов нет, христианство (теперь) существует только по имени». Для Соловьева всемирная история «пришла к концу» вследствие морального катаклизма — исчезновения идеалов.

Ницше одним из первых не только имел мужество во всеуслышание объявить, что современная мораль лишь по привычке оглушительно выкрикивает старые, потерявшие смысл слова, которым уже мало кто верит, но и сделал отчаянный шаг к провозглашению новых ценностей. Ему удалось почувствовать пульс современной жизни, уловить как сам кризис этических понятий, так и те ростки

нового, которые начинали пробиваться из-под почти безжизненной пелены старых воззрений. Творчество Ницше — обретение истины в трагедии собственной судьбы — стало для Л. Шестова кормчей звездой в поисках смысла. Личность рождается при ударе судьбы, который не заменят «никакие проповеди, никакие книги, никакие зрелища», и, родившись, она устремляется к подлинной нравственной деятельности, обусловленной требованиями самой жизни...

Ницше начал с постановки (еще в 1873 году) вопроса о том, каково происхождение этики, с противопоставления жизни и морали, а продолжил и окончил страстной защитой «жизни» от «морали». Сочинения Ницше явились попыткой «переплавки» тех этических ценностей, которые еще до него были переоценены и обесценены житейской моральной практикой. Философ обратился к вопросам нравственности как к проблемам, имеющим наимогущественную власть над людьми в то время, когда первостепенной и единственно значимой принято было считать исключительно научную, социальную и политическую проблематику. «Много стран видел Заратустра и много народов... Не нашел Заратустра на земле большей власти, чем добро и зло»³. Ницше объявил, что не естественнонаучный, политический и экономический аспекты жизни, а моральные идеи, не ученые или реформаторы, а «аргонавты идеала» (Ницше) — учителя и изобретатели нравственных ценностей — имеют самое большое влияние на жизнь всего человечества, что история направляется и будет направляться этическими учениями. «Ницше имел смелость прямо сказать современникам, что они глубоко заблуждаются, думая, что важнее всего наука, экономические отношения и политический строй»⁴, — писал в 1908 году популярный отечественный психолог и литературный критик В. Чиж.

Вхождение идей Ницше в интеллектуальную атмосферу России вызвало взрыв интереса к этической стороне его учения, практически исключив на несколько лет обсуждение других элементов его творчества. Столь пристальное внимание к морально-нравственной проблематике в среде отечественных интеллектуалов было обусловлено самим духом времени, восстающим против классической ментальной парадигмы с присущим ей «культом разума», реакцией на превалирующую десятилетиями в российских университетах ориентацию на естественные и социально-экономические науки. Философия Ницше получила сильнейший резонанс, будучи воспринятой в контексте утверждавшегося в те годы в России приоритетного внимания к субъективному началу личности, гуманитарному знанию; в контексте нового взгляда на первоценности морали как базисные категории при анализе общественного устройства и тайн человеческой личности.

Шестова и Ницше объединяла оправданная и своевременная борьба индивидуума за сохранение личности и ее противостояние «среде» и «наследственности», «традиции» и «отжившим идеалам морали». Шестов увидел в Ницше вдохновенного проповедника новых нравственных и религиозных первоначал, зовущего на борьбу за абсолютные ценности духа. Учение Ницше предстало средствомкрепощения индивидуальности, помогавшим человеку познать самого себя в античном смысле этого слова, решить, кто он есть и каково его место в мире. И все же восприятие учения Ницше Л. Шестовым — ярким представителем религиозно-экзистенциализма, одним из самых авторитетных российских философов-нео-

идеалистов, заметно отличалось от господствовавшего в те годы подхода к наследию германского мыслителя.

Каждое культурное движение существует в контексте определенных, объективно заданных историей оппозиций, конкретных для того или иного времени, той или иной эпохи. Российская мысль на заре XX века билась над разрешением в принципе неразрешимой антиномии иерархизма, признания иерархического начала в культуре, — и стихийности, понимания культуры как жизни, стихии. Очевидна близость данной антиномии к оппозиции аполлонийского и дионисийского начал в эллинской культуре, известной из диссертации Ницше «Рождение трагедии из духа музыки». Германский философ увидел, опознал в греческих богах искусства — Аполлоне и Дионисе живые образы представителей двух основных первоначал мира — аристократического совершенствования и растворения в стихии, в хаосе, — противоположных как в своем глубочайшем существе, так и в своих высших целях. Аполлон предстал перед умственным взором Ницше как «просветляющий гений principii individuationis»⁵, начало, символизирующее «полное чувство меры, самоограничение, свободу от диких порывов, мудрый покой бога-творца образов»⁶. Таинственной же сущностью дионисийского начала явилось «единство с внутренней первоосновой мира»⁷, в котором субъективность исчезает до полного самозабвения: «...при мистическом ликующему зове Диониса разбиваются оковы плена индивидуации, и широко открывается дорога к Материи бытия, к сокровеннейшей сердцевине вещей»⁸.

Центральная для российского религиозного возрождения антиномия «иерархизм — стихийность» не волновала Л. Шестова. Прежде всего это было связано с умственным типом и сущностными постулатами мировосприятия самого Шестова, по мнению которого, теоретические вопросы о пространстве и времени, монизме, дуализме и теории познания, которые мы привыкли встречать у профессиональных философов, не составляют собственно философских проблем, а служат лишь основанием для философии. Начало же философии Шестов видел там, где возникают «вопросы о месте и назначении человека в мире, его правах и роли во вселенной и т. д...»⁹ Н. Бердяев, со свойственной ему остротой и точностью оценок, определяя основную идею философии Л. Шестова, писал в «Самопознании»: «Лев Шестов был философом, который философствовал всем своим существом, для которого философия была не академической специальностью, а делом жизни и смерти»¹⁰. Эта характеристика превосходно подходит и к тому портрету Ницше, который вывел Л. Шестов на страницах своих книг. Именно такого Ницше он знал и любил, называя своим учителем и мыслителем на все времена.

В фокусе мысли Шестова — «проклятые вопросы» человеческого бытия, вырастающие в личную проблему для каждого, кто однажды, не «пережив» удара судьбы, оказался один на один с пустотой холодного универсума, кто не захотел или не смог сдерживать дольше хаос души, осмелился оставить у порога свои маски и шагнул «по ту сторону» «человеческого, слишком человеческого» мира, искупив тем самым слепящую муку узнавания живого Бога. Философ посвятил

* индивидуальные принципы (лат.).

свой талант «поиску Бога», попытке постижения последних, неразрешимых вопросов человеческой веры и жизни, тайне ужаса смерти и надежде на спасение. Шестов был поглощен теми проблемами, смысл которых открывается человеку лишь в личном мистическом и религиозном опыте, а не приходит от учителей, из книг или проповедей, пусть даже самых знаменитых и авторитетных. Российский мыслитель связывал творчество исследуемых им авторов с историей трагедии их личной жизни, теми уникальными перепетиями судьбы, в которых и скрывается, по его мысли, разгадка тайны философии каждого гениального писателя. Истинным философом Шестов мог назвать лишь того писателя, идеи которого есть «знание для себя, а не для других», откровенная исповедь, крик мятущейся души, а не внешнее проговаривание общепризнанных, но отчужденных от человека идеалов и правил.

Л. Шестов познакомился с текстами Ницше в 28 лет (1894—1895 гг.), когда творчество германского писателя только начинало завоевывать умы современников. Для молодого мыслителя эта встреча, имевшая судьбоносное значение, стала настоящим потрясением: «...некоторое время спустя я был в Европе и я читал Ницше. Я чувствовал, что в нем мир совершенно опрокидывался»¹¹. Первыми книгами Ницше, прочитанными Л. Шестовым, оказались «По ту сторону добра и зла» и «Генеалогия морали». Позже в одном из писем другу Шестов кратко очертил эволюцию своего отношения к учению Ницше: «Книга [«Генеалогия морали». — Ю. С.] меня взволновала, возмутила все во мне. Я не мог заснуть и искал аргументов, чтобы противостать этой мысли, ужасной, безжалостной... Конечно, Природа жестока, безразлична. Несомненно, она убивает хладнокровно, неумолимо. Но мысль же не природа. Нет никаких оснований, чтобы она желала также убивать слабых, подталкивать их; зачем помогать Природе в ее страшном деле. Я был вне себя... Тогда я еще ничего не знал о Ницше; я ничего не знал о его жизни. Впоследствии, однажды, кажется, в издании Брокгауза, я прочитал заметку о его биографии. Он также был из тех, с кем Природа расправилась жестоко, неумолимо: она нашла его слабым и толкнула его. В этот день я понял»¹².

К метафизическому и религиозному опыту Ницше Шестов обращался на протяжении всего своего творческого пути. Уже в первом крупном сочинении «Шекспир и его критик Брандес» (1898), эпиграф к которому был заимствован автором из ницшевского «Так говорил Заратустра», обозначился интерес исследователя к философии и судьбе немецкого мыслителя, работы о котором принесли Шестову мировую известность. В конце 1899 года при содействии Вл. Соловьева была опубликована книга Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ницше: философия и проповедь», а в 1902 году в журнале «Мир искусства» появился объемный труд писателя «Достоевский и Ницше: философия трагедии». Именно эти две работы создали славу начинающему мыслителю. Шестов стал широко известен не только в России (где его книги собрали самое большое, по сравнению с другими произведениями отечественных писателей о творчестве Ницше, количество откликов и рецензий)¹³, но и за рубежом. После издания на немецком языке в 1923—1924 гг. работ «Добро в учении гр. Толстого и Ницше: философия и проповедь» и «Достоевский и Ницше: философия трагедии» Л. Шестов получил приглашение от

президиума Ницшевского общества (Nietzsche-Gesellschaft) принять участие в первом выпуске ежегодника «Ариадна» (Ariadne: Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft): «Я вчера получил милое письмо из Мюнхена — от Nietzsche-Gesellschaft. Они пишут, что мои книги интересовали немцев, что до меня еще никто не рассматривал Ницше в такой перспективе, и просят дать статью для организованного ими имени Ницше журнала»¹⁴. Шестов принял это предложение, опубликовав в первом номере ежегодника, который вышел в 1925 году, работу о Паскале «Die Nacht zu Gethemane. Pascals Philosophie». В этом же году Л. Шестов наряду с Эрнстом Бертрамом, Гуго фон Гофмансталем, Томасом Манном, Генрихом Вельфлином и Фридрихом Вюрцбахом, был избран в состав президиума Ницшевского общества и стал соиздателем ежегодника. Последующие, получившие мировое признание сочинения Шестова: «Potestas clavium (Власть ключей)», «Афины и Иерусалим», «На весах Иова», «Кирегард и экзистенциальная философия» и др. также содержат экскурсы в философию Ницше.

Восприятие учения Ницше Л. Шестовым резко отличается от характерного для серебряного века подхода к осмыслению наследия философа. Основной задачей русского Ренессанса как духовного движения являлось оправдание культуры; оправдание во всей ее целостности, во всем многообразии ее форм и смыслов. Писатели серебряного века принимали культуру не потому, что допускали возможность освятить ее религиозно, а потому, что видели в ней божественное дело, вкладывали в нее абсолютный смысл. Однако центральная проблема Ренессанса — «оправдание культуры» практически не занимала Шестова, основной темой творчества которого оставалась «оправдание человека». Аристократизм Ренессанса и аристократизм ницшеанства Шестов не принял. Человек, которого он хотел оправдать, — это человек, существующий вне идеалов норм и ценностей не потому, что он их преодолел, а потому, что он вдруг понял, что ни одна ценность, ни одна культурная величина, ни один идеал не сможет разрешить его личную человеческую трагедию.

Шестова Ницше интересовал прежде всего как личность. Исследователь был захвачен не столько взглядами великого философа, сколько трагедией его души, безутешным поиском смысла. Ему была важна та неопределенная, сокровенная, внетекстовая область биографического, «большого» Ницше, где он обретается до всяких масок и не в качестве мифа культуры. Подлинный Ницше открывался ему в свете страшной болезни, в том неожиданном повороте судьбы, который вывел «безумного мыслителя» за пределы морали и эстетики, индивидуализма, гражданского долга, культуры. В стороне от культуры, один на один со страшной болезнью, Ницше искал Бога. «У Ницше под каждой строчкой его сочинений бьется измученная и истерзанная душа, которая знает, что нет и не может быть для нее милосердия на земле. И ее “вина” лишь в том, что сострадание и стыд имели слишком большую власть над ней, что она видела в нравственности Бога и поверила в этого Бога наперекор всем основным инстинктам своим...»¹⁵

Интеллектуальное родство Шестова и Ницше, наряду с глубинным проникновением российского мыслителя в наследие германского философа, оказались настолько сильными, что даже сторонники широко распространенного в науке мнения о том, что образы «философских героев» Шестова менялись в соответствии с

изменением мировоззрения самого автора, склонны делать исключение для его размышлений о Ницше. Так, В. Ерофеев в статье «Одна, но пламенная страсть Л. Шестова», акцентируя внимание на том факте, что «творчество Шестова носит характер разоблачительства... место пафоса дистанции в шестовской методологии занимает “произвол”, деформирующий образ исследуемого писателя», отметил как существенный момент: «...пожалуй, один Ницше изменил Шестова больше, чем Шестов его»¹⁶.

Современный американский исследователь творчества российского мыслителя Дж. Вернхем писал, что «задача Шестова — выверить великих философов западного мира меркой библейского иррационализма»¹⁷. Действительно, ценность той или иной философской концепции определялась Шестовым по наличию в ней мотивов характерного, в первую очередь для пафоса его собственных трудов, единоборства с культурой как роковым препятствием на пути к «истинным проявлениям человеческого духа», а также по наличию в ней интенций к отрицанию морали, выстроенной по законам самостоятельного Разума, автономного по отношению к Богу. Подобно дельфийскому оракулу, Шестов пытался донести людям открывшуюся ему тайну о том, что «гегелевский бог — есть только замаскированное безбожие», предупредить об опасности преступления, совершенного людьми, обоготворившими и создавшими культ общего понятия (или «идеального»), и до сих пор не давшими себе отчета в том, какая расплата ждет род человеческий, добровольно заменивший живого Бога — «богом философским».

Вслед за Ницше Шестов видел в постсократической рациональной мысли путь гибели и упадка: «Сократ повторил Адама, и плоды с дерева познания стали принципом философии для всех будущих времен». Философ противопоставил веру, олицетворением которой стал для него Иерусалим — истинный хранитель откровения, — разуму, символом которого писатель считал Афины как воплощение умозрительного начала культуры. Духовная битва велась мыслителем против превращения личного Бога в общую идею (например, «Добро есть Бог» или «Любовь есть Бог»), порожденную умозрением. В выдающихся умах прошлого и настоящего он стремился обрести заинтересованных «совопросников» (термин Вяч. Иванова) и сторонников в этом поединке. Первым и главным учителем-союзником Шестова стал Ницше, философскую концепцию которого отечественный мыслитель интерпретировал как «отчаянную попытку вернуться от дерева познания к дереву жизни»¹⁸. В лице Ницше Шестов приветствовал прежде всего бунтовщика культуры, возжелавшего вырваться из-под власти «вечных истин» и прорицателя, открывшего миру, что умозрительность этики была придумана взамен умершего Бога: «Ницше был только первым вестником наступающих событий. Все вероятия за то, что царству Сократа приходит конец, что человечество откажется от эллинского мира истины и добра и снова вернется к забытому им Богу»²⁰.

В учении Ницше, в частности, в его этической концепции «по ту сторону добра и зла», Шестов увидел философскую версию библейского сказания о грехопадении. Древнее повествование гласит, что человек стал смертным потому, что пренебрег предупреждением Бога и вкусил таивший в себе неизбежную смерть плод от дерева познания, росшего в саду Эдема наряду с деревом жизни. Однако, как утверждал Шестов, человеческий разум всеми силами восстает против определен-

ного Богом закона нашего существования — «от познания пришла смерть», поскольку это означает необходимость признания людьми еще менее привычной и куда более трудной истины: освободиться от смерти можно только освободившись от познания, потеряв способность отличать добро от зла. Согласно интерпретации Шестова, сущность любого знания заключается в его роковой ограниченности, в результате которой человеку остается единственный путь к спасению — попытка научиться своими силами, своими делами превозмочь ложь и зло. Но, по убеждению философа, именно «познание» и «дела», если принять сказание Библии, и были источниками всего зла на земле: «Нужно спастись... верой, одной верой, т. е. напряжением душевным совсем особого рода, именуемым на нашем языке “дерзновением”. Только забыв “законы”, так прочно привязывающие нас к ограниченному бытию, мы можем подняться над человеческими истинами и человеческим добром»²¹.

Итак, идеи Ницше были осмыслены Шестовым через призму истолкования Библии. В ницшеанстве российский исследователь видел продолжение духовной традиции величайших гениев человечества — пророка Исаии, ап. Павла и Лютера, смысл учений которых сводился, по Шестову, к тому, что человек спасается «не делами своими, а единой верой — *sola fide*», и что «уповающие же на свои добрые дела обречены на вечную смерть»²². Однако философ был убежден, что истина эта может стать достоянием личного сознания лишь в том случае, если человек «серьезно столкнется с жизнью», в результате чего для него станет возможен переход из области «философии обыденности», к которой российский мыслитель относил идеализм, позитивизм и материализм, — то есть такие системы, которые «под видом философии возвещают человечеству, что в старом мире все обстоит благополучно»²³, — к наивысшей, сущностной области духа — «философии трагедии», — философии, ставящей самый главный, для Шестова, вопрос: «имеют ли надежды те люди, которые отвергнуты наукой и моралью?»²⁴, и ищущей ответ на путях постижения живого, личного Бога. Именно в таком повороте творческой судьбы германского писателя Шестов увидел исток «странного, чуждого людям» характера философии Ницше: «Его жизненная задача сводилась именно к тому, чтобы выйти за пределы тех областей, куда его загоняли традиции науки и морали. Для Ницше существовал лишь один вопрос: “Господи, отчего ты покинул меня?”»²⁵

Шестов безразлично отнесся к интерпретации у Ницше мифа о дельфийских братьях, сочтя «Рождение трагедии из духа музыки» — «типическим образцом талантливой ученой *causerie* * в пессимистическом стиле»²⁶. Столь неожиданно суровая оценка была вызвана тем, что, по мнению исследователя, все блестящие идеи Ницше о трагедии, составившие его диссертационное сочинение, были почерпнуты автором из чужого опыта: из эллинских источников, у Вагнера и Шопенгауэра, и представляли собой набор отвлеченностей, существовавших вне личных переживаний молодого ученого. Собственно, не только «Рождение трагедии», но и все прочие ранние произведения Ницше, вплоть до «Человеческого, слишком человеческого» были, в глазах Шестова, не более чем «романтизмом чис-

* легкая беседа (фр.).

тейшей воды, т. е. более или менее грациозной игрой готовыми поэтическими образами и философскими понятиями»²⁷.

Настоящий же философский гений Ницше открылся Шестову в последних сочинениях немецкого мыслителя, посвященных личной трагедии философа, которую тот «видел своими глазами» и изобразил с неслыханной силой. «Сам Ницше, когда ему пришлось столкнуться с трагедией, о своей теории Аполлона и Диониса и о трагедии, рождающейся из духа музыки, совсем и не вспомнил: все те блестящие идеи, которые он придумал, когда в годы своего профессорства подводил итоги накопленного знания по истории эллинизма и музыки, оказались для него бесполезными»²⁸. Глубоко трагическая, воистину несчастная судьба Ницше — тяжелая болезнь без надежд на грядущее выздоровление, физическая немощь и вынужденное одиночество, обусловили, по убеждению Шестова, характер его умственных исканий. В душе философа произошел перелом, в результате которого он «вступил на путь того сомнения, на путь познания, который требовал переоценки всех ценностей. Стремясь к истине, Ницше бросил вызов миру, в котором правит разум: «все его существо рвалось прочь от знания, в те области бытия, где чары знания уже больше не связывают человека и не тяготееют над ним»²⁹. «Ницше не принял бы своей философии прежде, чем выпил до дна горькую чашу, поднесенную ему судьбой»³⁰, — таков вывод Шестова.

В восстании Ницше против традиционной морали российский мыслитель увидел борьбу с современной духовностью от позитивизма до идеализма, против всех на свете идеалов и отвлеченных благ во имя признания и оправдания ценности жизни человека, оставленного, забытого наукой и философией. Не случайно именно бывший базельский профессор классической филологии оказался для Шестова идеальным примером личности, достигшей пределов асоциального опыта: «вне семьи, вне университетской карьеры и определенного социального круга; нужно добавить еще неукорененность в собственной национальной культуре и языке, политическую и гражданскую пассивность, так и не получившую оправдания в противоречивых политических символах, агитациях и проектах... В историческом пространстве времени своей эпохи Ницше пребывал в положении мигранта — «человека границы»³¹. Жизнь поставила перед Ницше вопрос: «...что сохранить, воспетые ли им чудеса человеческой культуры или его одинокую, случайную жизнь, но при этом он принужден будет отказаться от заветнейших идеалов своих и признать, что вся культура, весь мир ничего не стоят, если нельзя спасти одного Ницше?»³² И Шестов был благодарен германскому философу за то, что тот не только осмелился — впервые в мировой истории духа — поставить этот вопрос «подпольного человека», но и дал на него ответ — свою этическую концепцию, квинтэссенцию которой Шестов выразил словами: «Пусть весь мир погибнет, подпольный человек не откажется от своих прав и не променяет их на “идеалы”, уготовленные современной философией и моралью». Российский философ приветствовал ницшевское учение о переоценке ценностей как «новую декларацию прав человека»³³.

Шестов считал началом душевного переворота Ницше внезапное осознание им того факта, что «Бог умер» (как выразил эту мысль сам германский философ), и его гибель явлена миру в понятной лишь избранным формуле: «Бог — есть

добро», признанной большинством за сущность христианства и почитаемой религиозным сознанием современников как символ веры. Предвосхищая позднейшее отношение К. Ясперса к Ницше как к религиозному мыслителю, Шестов называл Ницше «первым, быть может, единственным, философом — врагом христианства как религии... положившим все силы своей души на то, чтобы найти веру»³⁴. Шестов считал, что именно незаурядный теологический инстинкт Ницше не позволил ему удовлетвориться представлением о Боге как «Добре», «Нравственности» или «Судье», заставив отшатнуться от привычных религиозных взглядов. «Ницше искал в нравственности божественных следов и не нашел»³⁵. Гнев Ницше, по мысли Шестова, был направлен против божества добра и истины. Провозгласив формулу «по ту сторону добра и зла», Ницше покинул сократовский мир, отрекся от него. Для Шестова это было доказательством того, что философ сделал шаг к Богу: «Ницше казалось, что ему пришлось отречься от христианства, но это едва ли было так: ему пришлось отречься от эллинских элементов в христианстве, т. е. от того, что было привнесено к явившемуся с востока учению уже вполне сложившейся тогда эллинской философией»³⁶.

Размышление над философией Ницше было тяжелой духовной работой для Л. Шестова, вносящей двойственность в душу философа. «Правда, двойственность есть хорошее начало, обещающее в конце концов большую цельность, чем та, которая была вначале. Но тем не менее, где можно стараться избавиться от нее людей... Как оглянешься на пройденный путь, жутко станет и рука не подымается послать человека в ту мастерскую, где выковываются все по той же ницшевской терминологии “люди будущего”»³⁷. Шестов знал, какие тяготы ждут человека, выбравшего жизнь в мире, где есть только «Я и Ты» — человек и Господь. Знал, как велика для человека цена обретения самого себя вне традиционных оправданий и ограждающих завес Науки, Религии, Культуры, Морали — всех общегуманитарных ценностей, облегчающих своим посредничеством очную ставку с самим собой и личным Богом. Но ни Шестов, ни Ницше не видели иного способа сохранить себя в мире, где Искусство, Собственность, Нравственность, Религия обособились, автономизировались от ежедневной реальности и переживаются как отвлеченные, обезличенные ценности, заключающие сокровенное каждого в иерархизированный строй, где истинная ценность — живое чувство — святость личного и неискоренимого влечения, жизнь, движение, свобода, подлинное хотение скованы границами Культуры.

Шестов с помощью сложной системы доказательств убеждал читателей, что Ницше, как и другой его любимый философский герой — Кьеркегор, вплотную подошел к той черте, за которой «чары Сократа» теряют свою власть над человеком, за которой смельчака ждет свобода и радость обретенного спасения — Бога. Но перейти за эту черту, «последовать за Авраамом», Ницше так и не смог. «Поразительно, что Ницше, который возвестил так всех ошеломившее “по ту сторону добра и зла” (в этом никто — ни он сам — не узнали отречения от плодов с запретного дерева)... закончил торжественными гимнами *amor fati* (любовь судьбы): величайшая мудрость возлюбить неизбежное. Он забыл, что Сократ, в котором он умел узнать падшего человека *par excellence**, именно этому

* преимущественно (*фр.*).

учил... он только повторил Сократа»³⁸. Мудрость Сократа, мудрость, уводящая от спасения, свободы и от Бога в бесконечный тупик лабиринтов разума, целиком сводилась для Шестова к *amor fati*. Глубокой скорбью проникнуты те страницы сочинений российского мыслителя, на которых он, сокрушаясь, описывает, как его любимый учитель отшатнулся от испугавшей его области духа — «философии трагедии» и, сорвавшись в разомкнувшийся для него лишь на миг и тут же захлопнувшийся уже навсегда круг обезбоженного мира Сократа, начал проповедовать теорию о «власти Ничто» — *amor fati*. Драма Ницше — вне традиционного оправдания в культуре, но его «проповедь», как любая проповедь вообще, была для Шестова лишь бегством от трагедии, попыткой, хотя и иллюзорной, преодолеть ее, доказав свое превосходство над другими людьми тем или иным «идеалом» — «идолом».

К философии Ницше Шестов обращался не для примирения религии и культуры, а, напротив, для того, чтобы развести их в противоположные стороны. В германском мыслителе он видел пионера религиозной философии, «рождавшейся в безмерных напряжениях, через отврат от знания, через веру, преодоление ложного страха перед ничем не ограниченной волей Творца, страха, внушенного искусителем нашему праотцу и переданного нам всем»³⁹. Религиозная тема была центральной и, по сути, единственной проблемой жизни и философии Л. Шестова. Заключительные слова его книги: «Ницше открыл путь. Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога»⁴⁰, — приложимы ко всему творчеству Л. Шестова.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Цит. по: *Тарле Е.* Ницшеанство и его отношение к политическим и социальным теориям европейского общества // *Вестник Европы.* 1901. № 8. С. 704.

² Там же. С. 704.

³ *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М.: Прогресс, 1994. С. 83.

⁴ *Чиж В.* Ницше как моралист // *Вопросы философии и психологии.* 1908. № 94. С. 345.

⁵ *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки // *Соч.: В 2 т.* М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 117.

⁶ Там же. С. 61.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 117.

⁹ *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // *Избр. соч.* М.: Ренессанс, 1993. С. 88.

¹⁰ *Бердяев Н.* Основная идея философии Льва Шестова // *Собр. соч.* Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж: YMCA-Press, 1989. С. 407.

¹¹ Цит. по: *Баранова-Шестова Н.* // *Жизнь Льва Шестова.* По переписке и воспоминаниям современников. Т. 1. Paris: YMCA-Press, 1983. С. 32.

¹² Там же. С. 32.

¹³ Рец. на кн. «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше: философия и проповедь»: *Андреевич Е.* // *Жизнь.* 1900. № 84; *Бигалец И.* // *Киевское слово.* 1893. 3 апреля; *Михайловский Н. К.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше г. Шестова // *Русское богатство.* 1900. Секц. 2. № 2. С. 155—167; *Ортодокс* // *Современный мир.* 1908. № 3. С. 112—115; *Пер-*

цов П. // Мир искусства. 1900. № 5—6; Рецензии на кн. «Достоевский и Ницше: философия трагедии»: М. Г. // Вестник Европы. 1903. № 9; Гершензон М. // Научное слово. Февраль. 1904; Гольцев М. // Вестник Европы. 1903. 1 сент.; Сожин Т. // Курьер. 1903. № 24; М. Х. // Образование. 1903. № 7.

¹⁴ Цит. по: Баранова-Шестова Н. // Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. Т. 1. УМСА-Press, 1983. С. 316.

¹⁵ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. С. 131.

¹⁶ Ерофеев В. Одна, но пламенная страсть Л. Шестова // Л. Шестов Избр. соч. М.: Ренессанс, 1993. С. 22.

¹⁷ Wernham James C. S. Two Russian Thinkers, an Essay on Berdyaev and Shestov. Toronto, 1968. P. 103.

¹⁸ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 455.

¹⁹ Там же. С. 605.

²⁰ Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей) // Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 46.

²¹ Шестов Л. На весах Иова // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 244.

²² Там же. С. 244.

²³ Шестов Л. Достоевский и Ницше // Избр. соч. С. 306.

²⁴ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. С. 72.

²⁵ Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 292.

²⁶ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. С. 100.

²⁷ Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 261.

²⁸ Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей). С. 262—263.

²⁹ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 471.

³⁰ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. С. 152.

³¹ Подорога В. А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX—XX веков. М.: Наука, 1993. С. 142.

³² Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 273.

³³ Там же. С. 320.

³⁴ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. С. 108.

³⁵ Там же. С. 144.

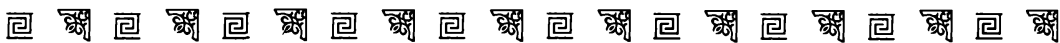
³⁶ Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей). С. 45.

³⁷ Цит. по: Баранова-Шестова Н. // Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. Т. 1. С. 31.

³⁸ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 588.

³⁹ Там же. С. 335.

⁴⁰ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. С. 157.



В. Ф. Пустарнаков

БЫЛ ЛИ КОГДА-НИБУДЬ ФРИДРИХ НИЦШЕ «САМЫМ РУССКИМ» ИЗ ЗАПАДНЫХ ФИЛОСОФОВ?

Ностановка проблемы в такой форме еще каких-нибудь сорок лет назад, во времена господства сталинской идеологии и даже много позднее, показалась бы чудовищной. Это было абсолютно невозможно, когда Ницше фигурировал, скажем, под облыжной и фальсифицированной кличкой — «один из идеологических предшественников фашизма» и т. д. В разгул «сталиннократии» в «Большой Советской Энциклопедии» в заметке о Ницше фигурировали такие «оценки»: «один из наиболее откровенных идеологов помещичье-буржуазной реакции периода складывающегося империализма, ярый враг революционного пролетариата, демократии и социализма»; «человеконенавистнические, каннибалистские, пропитанные мистикой и мракобесием идеи Ницше широко используются фашизмом — этой кровавой, открыто террористической диктатурой наиболее реакционных, наиболее империалистических элементов финансового капитала. Недаром фашисты прозвали Ницше своим “пророком”» и т. д. и т. п.¹

Но преодоление прежних, обусловленных примитивной квазимарксистской идеологией схем, как показывает современный опыт, отнюдь не снимает автоматически те познавательные трудности, которые возникают перед исследователями, когда они имеют дело с таким сложным и противоречивым мыслителем как Ницше.

Как это часто бывает, на смену одним крайностям приходят другие. К одной из таких крайностей в теме «Ницше и Россия» я отношу появившуюся среди историков русской философии мысль о «наибольшем» влиянии идей Ницше на

русскую мысль. В опубликованном недавно сборнике «Россия и Германия. Опыт философского диалога» один из авторов — Б. Гройс — утверждает, что в начале XX века Ницше стал «самым русским» и в то же время самым христианским из западных философов. Poleмика Ницше против христианства и одновременно против современной ему западноевропейской цивилизации оказывалась якобы близкой традиционной русской мысли. Ницшеанский дионисийский принцип вроде бы снова теологизируется «русскими учениками Ницше». Критика Ницше в адрес христианства понималась ими как относящаяся, в первую очередь, к западному католицизму и протестантизму. Дионисийское начало у Ницше ассоциировалось с «софийностью» Владимира Соловьева или с «преображенной плотью», а Мережковский, Бердяев, Булгаков или Флоренский получили возможность в терминах, заимствованных у Ницше, говорить о дуализме двух начал — западном аполлоновском и русском дионисийском — и о необходимости их высшего синтеза².

Я не хочу сказать, что в этих рассуждениях нет рационального зерна. Но в целом ход мысли автора представляется мне крайне однобоким. Не был Ницше самым «русским» из западных философов.

В конце XIX — начале XX веков в России появилось весьма много откликов на философию Ницше. Эти отклики можно классифицировать по самым разным основаниям. Можно было бы выделить отклики по принципу преобладания положительного или отрицательного отношения к философии Ницше независимо от ценностных политических, идеологических, мировоззренческих ориентаций мыслителей, обращавшихся к его наследию. Но в этих общих рамках такие ориентации, как правило, выявляются достаточно определенно, так что наряду с «преимущественно положительными» или «преимущественно отрицательными» истолкованиями можно выделить несколько моделей интерпретации философии Ницше по критерию «партийности» ее русских оппонентов: разновидности *религиозных* истолкований, разновидности *либеральных, народнических, социал-демократических* и промежуточных моделей. Относительно самостоятельными являются разновидности сциентистского отношения к философии Ницше русских ученых и *литературно-эстетическая* модель отношения к Ницше русских писателей и поэтов. Наконец, можно говорить также о существовании в России начала XX века *обывательского* отношения к Ницше, точнее к мнимому, воображаемому, выдуманному Ницше.

В русском интеллигентном обществе конца XIX — начала XX веков отрицательное по преимуществу отношение к Ницше преобладало над положительным. Удивляться этому не приходится. В произведениях Ницше невнимательного, малокомпетентного или жестко идеологически ориентированного читателя и даже исследователя многое отталкивало и даже оскорбляло. Если посмотреть, как Ницше относится к почтенным в глазах широкой публики именам, то одно это уже настораживает: Сократ — обыкновенный шут; Аристотель — сухой систематик; Платон — скучен; Декарт — поверхностный болтун; Спиноза — кудесник и отравитель; Кант — умственный калека, кенигсбергский китаец; Конт — иезуит; Д. С. Миль, Дарвин, Спенсер — умы почтенные, но очень посредственные и т. д. Почитает русский читатель рассуждения и афоризмы Ницше о познании и найдет формулы: «Ничто не истинно»; «Истина не лучше неправды, незнания и даже невеже-

ства»; «Кто верит в истину, тот не есть свободный дух»; «Убеждения — это тюрьмы». В этике Ницше встречаются отталкивающие «перлы»: например, что тип преступника — это тип здорового человека, преступник якобы оказался в неблагоприятных условиях; Ницше испытывает наслаждение, проявляя свою силу над беззащитным, удовольствие, творя зло ради удовольствия его творить. Мало кому понравятся и тезисы о том, что обыкновенные смертные — это сброд, что высшее образование должно быть привилегией только аристократии, что современная демократия — это одичание стада. Если к этому добавить, что в глазах Ницше, христианство — это бессмертный позор человечества, то нетрудно представить, какие мощные аргументы давал сам Ницше в руки своих критиков. Конечно, у Ницше рядом с этими отталкивающими мыслями стояло множество мудрых изречений, но афоризмы в духе приведенных могли заслонить их.

Наиболее демонстративной для конца XIX века в этом отношении стала позиция журнала *«Вопросы философии и психологии»*, редакция которого организовала в 1892 году своего рода коллективную антиницшеанскую компанию. К статье В. Преображенского «Фридрих Ницше» редакция сделала весьма выразительное примечание, которое стоит привести полностью: «Редакция решается напечатать для русских читателей изложение возмутительной по своим окончательным выводам нравственной доктрины Фр. Ницше, с тою целью, чтобы показать, какие странные и болезненные явления порождает в настоящее время известное направление западноевропейской культуры. Талантливый писатель и мыслитель, не лишенный блеска и остроумия, Ф. Ницше, ослепленный ненавистью к религии, христианам и самому Богу, цинически проповедует полное снисхождение к преступлению, к самому страшному разврату и нравственному падению во имя идеала усовершенствования отдельных представителей человеческой породы, причем масса человечества кощунственно признается пьедесталом для возвеличения разнузданных и никакими границами закона и нравственности не сдерживаемых “гениев”, вроде самого Ницше. И какой великий и поучительный урок представляет судьба этого несчастного гордеца, попавшего в дом умалишенных, вследствие *idée fixe*, что он творец мира. Истинный ужас наводит это великое и заслуженное наказание злополучного безбожника, вообразившего себя богом»¹.

А в следующем, 16-м номере, «Вопросы философии и психологии» поместили статьи сразу трех разных по своим ориентациям философов: А. М. Лопатина «Большая искренность» (заметка по поводу статьи В. Преображенского «Фридрих Ницше»), Н. Я. Грота «Нравственные идеалы нашего времени. Фридрих Ницше и Лев Толстой» и П. Е. Астафьева «Генезис нравственного идеала декадента». И редакционное примечание журнала, и статьи трех философов пронизывает лейтмотив: идеи Ницше — это «великий и поучительный», но отрицательный по преимуществу урок. П. Е. Астафьев воспользовался афоризмом Гёте: «Нет такой дурной книги, из которой нельзя бы научиться чему-либо хорошему». Такой же лейтмотив пронизывает и многие другие работы о Ницше.

Можно набрать целую коллекцию тогдашних неблагожелательных в целом отзывов о немцем философе.

Н. Грот: «Ницше — представитель западноевропейской изломанности, анархист, догматик насилия, эволюционист довольно фантастического плана; он мечтает о

торжестве отдельной, исключительной личности на почве порабощения и организованного эксплуатирования масс, о торжестве человека-животного, на пути ловкого насилия над массами, идеала сверхчеловека. Несмотря на всю ненависть Ницше к современной промышленной и буржуазной цивилизации, в учении его все-таки чудится эхо непрерывного стука и грохота машин огромной западноевропейской или американской фабрики, бесчисленных поршней и молотов, придуманных человеком, но в свою очередь покоривших его; в учении Ницше много глубоких мыслей, но этот писатель отражает истину вещей как кривое зеркало; общие положения Ницше, заключая в себе некоторый элемент правды, представляют в конце концов только остроумные и совершенно неверные парадоксы»⁴.

П. Астафьев усматривает у Ницше рациональное зерно, но в целом его мораль категорически отвергает: «Трудно указать более блестящую, злую и неумолимую критику той современной морали, которая называется общественной, альтруистической, эволюционной, мораль приспособления, утилитарною, — чем критика Ницше. Не доводы ее действительно неотразимы, стрелы ее действительно смертельно ядовиты только для этой морали...»⁵ По мнению Астафьева, наперекор своим задушевному страстному стремлению, Ницше приводит к необходимости обратиться именно к глубоко ненавидимой морали безусловного долга христианской морали.

Итак, лейтмотив антиницшеанской компании 1892 года «Вопросов философии и психологии» сводился к утверждению о том, что идеи Ницше — это отрицательный, но великий и поучительный урок; из дурной книги Ницше можно научиться кое-чему хорошему. Чему же? Л. М. Лопатину, например, импонировал отважный скептицизм Ницше, и он полагал, что Ницше содействует жизненной и твердой постановке основных проблем философии⁶.

Отношение Л. М. Лопатина, а также Н. Я. Грота и П. Е. Астафьева к Ницше можно принять за своего рода модель, в рамках которой немецкий мыслитель выступает не генератором каких-то новых, позитивных идей, а негативным примером, указывающим, в какую сторону не нужно идти и тем самым ориентирующим поиск правильного направления.

В зависимости от того, какой философии придерживался тот или иной русский мыслитель, как он понимал «правильность» искомого философского идеала, складывалось их отношение к Ницше.

Неортодоксальная христианская этика непротивления злу насилием, которой придерживался *Лев Толстой*, стала вполне достаточным основанием для его неприязненного отношения к Ницше. Толстой писал об «отвратительных афоризмах Ницше», которые «только называются философией»⁷, о безнравственной, грубой, напыщенной, бессвязной болтовне Ницше, которая вызывает «самые грубые животные и жестокие инстинкты в людях»⁸.

В контексте основной идеи своей философии: «Жизнь есть добро, а смерть есть зло», и поэтому возвращение жизни всем умершим для жизни бессмертной, воссоздание из земли всех умерших, их освобождение от власти земли и подчинение всех миров воскресшим поколениям есть высшая задача человечества, его высший долг и высшее благо, — измеряет философию Ницше *Николай Федоров*. Ницшеанцев, верных девизу «знай только себя!» или «знай только живущих!» он

упрекает за то, что им «даже и не приходит в бездушные головы мысль, что мощь (Macht) людей может быть употреблена на возвращение жизни нашим умершим отцам⁹. Федоров ведет критику ницшеанской идеи сверхчеловека под углом зрения своей концепции регуляции природы, управления ее слепыми, стихийными силами, доказывая, что природа, а не люди — общий враг, что нужно бороться не за превосходство над человеком, а над слепой, неразумной, смертоносной природой. Ницше, рассуждает Федоров, чувствовал необходимость чего-то высшего и эту потребность думал воплотить в своем «сверхчеловеке», который оказался, однако, лишь ничем не оправданным самопровознесением человека над себе подобными. Саму по себе идею сверхчеловечества русский мыслитель признает, считая ее величайшей добродетелью, если эта идея состоит в исполнении естественного долга людей силами природы. Но ницшеанское «сверхчеловечество» — это безусловный порок «сатанинского происхождения», ибо состоит в превозношении одного или нескольких лиц над себе подобными, над отцами и братьями; такое «сверхчеловечество» становится наивысшим пороком, когда доходит до присвоения себе бессмертия как привилегии. А поэтому, в глазах Николая Федорова, Ницше в конечном счете — это просто «наш болтун», и к тому же — «философ Черного Царства» (т. е. новой, объединенной Бисмарком Германией), «философ борьбы», «истребления всего слабого».

Религиозный философ, склонный к неославянофильству, В. Ф. Эрн избрал Ницше в качестве символа ненавистной ему рационалистической западноевропейской философии. Фридрих Ницше, по Эрну, относится, наряду с Гюйсмансом, Бодлером и Ибсенем, к «последним гениям Запада», которые «с величайшей враждой относятся к современности»¹⁰. Ницше — это трагическая фигура, которая якобы нависла над Европой. Но выражение «трагическая фигура» показалось Эрну недостаточно сильным, и он посчитал корректным воспользоваться понятием «безумие Ницше», причем не в буквальном смысле в связи с болезнью немецкого мыслителя, а как отражающим состояние всей новой рационалистической европейской философии: «Основной принцип этой философии *ratio* в корне своем поражен болезнью дурной отвлеченности. Минуя действительность, *ratio* с необходимостью вовлекается дурной своей логикой в пустой схематизм. Разрыв между априорным и апостериорным, между явлением и тем, что является, — этот фатальный, поистине трагический разрыв, коренясь в самом существе *ratio* с гениальностью закрепляется Кантом, величайшим из аналитических умов новой Европы, — закрепляется и становится каким-то кодексом, какой-то священной скрижалей для огромного большинства философов XIX века. А между тем, в этом разрыве уже заложены корни безумия»¹¹.

Во время антиницшеанской кампании, проведенной журналом «Вопросы философии и психологии» в 1892 году, творцы первых отрицательных по преимуществу моделей отношения к Ницше — Лопатин, Грот и Астафьев (а вслед за ними другие русские мыслители) — не усматривали у немецкого мыслителя почти ничего позитивного, рассматривали идеи Ницше прежде всего как отрицательный урок для философов. Но чуть позже стали появляться более взвешенные взгляды на Ницше, модели, в которых пропорции в соотношении «негативное» (в основании) — «позитивное» (в деталях) в наследии Ницше стали меняться более

в пользу «позитивного». Теперь признавалось, что в философии Ницше есть значительное и позитивное содержание.

Моделью пока еще по преимуществу отрицательного отношения к Ницше, но которое тем не менее не доходит уже до нигилизма и оставляет место позитивной оценке элементов его учения, могут послужить высказывания не очень крупного религиозного моралиста С. Знаменского, представлявшего обновленческое крыло в русской православной церкви начала XX века, которое старалось по-новому истолковать христианское учение о человеке. Для С. Знаменского несомненно «неизмеримое превосходство христианского идеала человека», «Богочеловека» над «узко-земным горизонтом нравственной философии Ницше». Но тем не менее он находит у Ницше нечто позитивное. По его мнению, «в учении Ницше о сверхчеловеке открывается немало таких элементов, которые ценны и для христианского моралиста». Какие именно? «Характерной чертой идеала сверхчеловека является то, что в нем подчеркивается ценность индивидуальной личности самой по себе, а затем основной задачей жизни ставится развертывание заложенных в человеке сил и способностей. Подобное же мы находим в христианском идеале...»¹²

Уж если даже среди православных моралистов, близко стоявших к официальной церкви, находились богословы, которые усматривали в учении Ницше ценные элементы, способствующие выработке идеала человека, то тем более объясним тот факт, что такие крупные светские русские философы, как Вл. Соловьев или кн. Е. Н. Трубецкой, у которых религиозно-философская проблематика сочеталась с большим влиянием западной либеральной идеологии, оценивали учение Ницше о сверхчеловеке как нечто большее, чем просто великий, поучительный, но отрицательный урок.

Вл. Соловьев усмотрел в учении Ницше не только «дурную», но и положительную сторону. Однако когда он писал о «дурной стороне», то использовал весьма уничижительные выражения. В небольшой статье «Идея сверхчеловека» (1899) читаем: «Дурная сторона ницшеанства бросается в глаза. Презрение к слабому и больному человечеству, языческий взгляд на силу и красоту, присвоение себе *знания*, какого-то исключительного сверхчеловеческого знания — во-первых, себе единолично, а затем себе коллективно, как избранному меньшинству «лучших», т. е. более сильных, более одаренных, властительных, или господских натур, которым все позволено, так как их воля есть верховный закон для прочих — вот очевидное заблуждение ницшеанства»¹³.

Тот же негативный тон в брошюре «Три разговора»: «Вся его проповедь сводится к одним словесным упражнениям, прекрасным по литературной форме, но лишенным всякого действительного содержания»; «сочиненный несчастным Ницше и им самим нравственно изbleванный сверх-человек представляет, быть может, грядущего Антихриста»¹⁴.

Хотя Вл. Соловьев высказывается об основной идее «несчастливого» Ницше весьма нелестно, тем не менее ницшеанский сверхчеловек, по Соловьеву, — это один из этапов на пути к богочеловеку. А поскольку идея Богочеловека занимает в религиозно-философской мысли исключительное место, включение идей Ницше в эту тематику свидетельствует о том, что русский мыслитель очень высоко оцени-

вал эту сторону наследия Ницше. Близость учения Вл. Соловьева о человеке к либеральной концепции личности обусловило отношение к Ницше.

Кн. Е. Н. Трубецкой, выпустивший в 1904 году специальную книгу о «философии Ницше»¹⁵, выдвинул несколько основных негативных тезисов: философия Ницше — это отрицание жизни и человека, поскольку она совершенно атеистична; окончательные выводы философии Ницше граничат с пошлостью; его метафизика — наивна, а в нравственном учении гоподствует софистика отрицания жизни и человека; его сверхчеловек — полузверь и полуфилософ. Но вместе с тем кн. Е. Н. Трубецкой так же, как и Вл. Соловьев, усмотрел в философии Ницше не просто разрушительную критику или простое чудачество. Ницше — крупное философское и художественное дарование. В глазах Трубецкого, Ницше — тоже урок и тоже урок положительный, ибо Ницше оказывает услугу тем, что побуждает к переоценке всех ценностей, что он выражает неудовлетворенность современного человечества его настоящим и тревожится за будущее. Более того, у Ницше есть и положительные построения, в которых, хотя и слабо, искаженно, отражается идеал разумного, истинного человека.

В русской религиозно-философской мысли начала XX века особое место (правда, место маргинала) занял *Лев Шестов*, выступавший с экстравагантным учением о человеке, в центре которого был человек падший, отчаявшийся, безобразный, невежественный, но при этом всецело поглощенный верой. Под таким углом зрения Шестов и подходил к оценке Ницше. В отличие от большинства истолкователей Ницше, Шестов не согласился с датским писателем Брандесом, назвавшим учение немецкого философа «аристократическим радикализмом», что понравилось самому Ницше¹⁶. В глазах Шестова, аристократизм и идея сверхчеловека у Ницше несущественны. Шестов усматривает и акцентирует прежде всего его антиметафизическую, антисциентистскую и антиобъективистскую установки: «...Предпосылки современного мышления все яснее и яснее убеждают нас, что инстинкт не обманул Нитше: корень нашего мировоззрения не в объективных наблюдениях, а в запросах нашего “сердца”, в субъективных, моральных требованиях, поэтому победить науку можно не иначе как уничтожив предварительно мораль»¹⁷.

Итак, о чем говорят приведенные примеры истолкования философии Ницше Толстым, Федоровым, Эрном, Знаменским, Соловьевым, Е. Трубецким и Шестовым? Все это — истолкования с религиозно-философских позиций. Но в каждом случае акценты расставлены по-разному. Отсюда вывод: сколько было разновидностей религиозно-философской мысли в России, столько было и индивидуальных разновидностей истолкований Ницше в рамках одной религиозно-философской парадигмы.

Аналогично дело обстоит и с *либеральной моделью*: насколько различались индивидуальные мировоззрения либералов, настолько различалось и их отношение к Ницше, хотя при этом просматривались и некоторые общие тенденции именно либеральной парадигмы интерпретации. Все это можно проследить у П. Струве, Н. Бердяева, С. Франка, С. Булгакова и других мыслителей, связанных — на рубеже веков очень тесно, позднее не очень — с русским либерализмом конца XIX — начала XX веков.

В отличие от ряда других авторов, писавших о Ницше, например, от А. Рила, который в книге «Фридрих Ницше как художник и мыслитель» обошел вопрос о философии, П. Струве на вопрос, была ли у Ницше философия, ответил: «Ницше не верил в истину и страстно искал ее. Философ в нем отрицал истину, художник — стремился к ней»¹⁸. Более того, «сомнение в истине и в известном смысле отрицание истины делает из Ницше одного из самых современных и самых плодотворных философов. В скепсисе, опирающемся на глубокое понимание проблемы новейшей биологии и на тонкое психологическое, чисто художническое чутье, и заключается философия Ницше, поскольку он был вообще философом»¹⁹.

П. Струве обнаружил у Ницше противоречие между его культом силы, культом хищного животного, конечным, эмпирическим идеалом биологического совершенствования человека и поставленной Ницше же, как выражается Струве, грандиозной задачей идеального совершенствования человека, создания этического, духовного, бесконечного идеала сверхчеловека²⁰. Последнюю идею Струве-либерал естественно признает сходной со своим идеалом.

Одна из специфических особенностей истолкования наследия Ницше у Струве заключается в его стремлении найти общее между Ницше и Марксом. «Есть точки соприкосновения между Ницше и Марксом, хотя их практические идеалы диаметрально расходятся. Ведь и культ *силы* не только не чужд Марксу, но наоборот — с определенной *реалистической* окраской — составляет необходимую интегральную часть его мировоззрения и его психологии. А затем, как ярко выражает Ницше гегелевскую идею, унаследованную и конкретно подчеркиваемую Марксом — о прогрессивном значении “злого” начала в истории человечества!»²¹

С оценками Ницше в работах Струве в основном соглашается его соратник С. Франк, находя при этом и свой угол зрения. Франку как либералу импонирует этическая система Ницше — как этика «любви к дальнему», в которой в противоположность альтруизму и утилитаризму идеалом является не «ближний» человек, а сверхчеловек как носитель объективных идеалов, обладающих абсолютной и автономной моральной ценностью. В ницшеанской идее сверхчеловека Франк усматривал высшее автономное значение культурного прогресса, морально-интеллектуального совершенствования человека и общества, безотносительно к количеству счастья, которое обеспечивает этот прогресс²². Но Франк все-таки осуждает глумление Ницше над «моралью рабов», поскольку и этику любви к ближнему Франк в определенных пределах считал истинной.

Поскольку в России Ницше нередко ставили рядом со Штирнером, Франк воспользовался вышедшей в русском переводе книгой немецкого публициста Роберта Шельвина «Макс Штирнер и Фридрих Ницше», чтобы развести этих индивидуалистов. Франк доказывал, что Ницше — это певец «сверхчеловека» как отдельной могучей и богатой человеческой личности, проповедник культурных ценностей, прогрессист и аристократ, верующий индивидуалист, более близкий к идеалистическому индивидуализму Фихте, а не нигилистическому или разрушающему индивидуализму Штирнера — этого аморалиста в силу его рационализма, нигилизма, анархизма и демократизма, певца разнузданности, идеолога черни²³.

В пору, когда Н. Бердяев был соратником Струве и Франка и еще не перешел с либерально-консервативной позиции на консервативно-либеральную, он, как и

другие либералы, ценил Ницше «как гениального выразителя известной струи индивидуалистического настроения, как поэта человеческой силы, сильной человеческой личности»²⁴ и предрекал, что со временем «имморалист», отрицатель нравственности Ницше будет причислен к крупнейшим нравственным проповедникам, провозвестникам новой, положительной, свободной нравственности. Бердяев защищал Ницше от ницшеанцев, считающих себя имморалистами, стоящими по ту сторону добра и зла: «В действительности же наш имморалист стоит по ту сторону исторического добра и зла, по ту сторону исторической морали той или другой эпохи, и в вечную идею должного он пытается влить новое нравственное содержание. Весь Ницше есть страстный, мучительный протест против сущего и протест во имя идеала, во имя должного... Проповедь “сверхчеловека” есть проповедь абсолютного долга»²⁵. Причем в Ницше Бердяев усматривал носителя идеи личности, близкой к либеральному идеалу, и в этом отношении он, как и Франк, противопоставлял аристократа Ницше анархисту-демократу Штирнеру: «Ф. Ницше часто сопоставляют с Штирнером, но это совсем не верно... М. Штирнер не без основания считается отцом демократического анархизма, Ницше же — блестящий выразитель настроения, которое можно назвать художественно-аристократическим индивидуализмом, чуждым каким бы то ни было социальным мотивам. Общественная наивность Ницше безгранична, но он протестует этически и эстетически против буржуазного общества, уничтожающего всякую индивидуальность»²⁶.

По мере движения на консервативный фланг Бердяев ужесточал свои оценки Ницше, становясь одним из наиболее непримиримых антиницшеанцев, идеи которых он теперь фактически не отличал от идей самого Ницше.

«В ницшеанствующей толпе сверхчеловеков, — писал он, — создается какое-то вульгарное, опошленное, общераспространенное и пустое одиночество, стадная уединенность. Для Ницше открывался или путь окончательной гибели и безумия, или путь богочеловеческий... Ницшеанцы выбрали путь стадного сверхчеловека». Над таким стадным сверхчеловеком Бердяев возвышает «Богочеловека Христа», который «был и есть единственный божественный человек»²⁷. В богочеловечестве — все аристократы и нет рабов — такой аргумент выдвигает Бердяев против Ницше и ницшеанцев.

Очень возмущался Бердяев тем обстоятельством, что Ницше стал популярен в демократических кругах русского общества. Его удивляло, что «этот одинокий ненавистник всякой демократии подвергся у нас самой беззащитной демократизации. Ницше был растаскан по частям, всем пригодился, каждому для своих домашних целей»²⁸. Не пожалел Бердяев и ядовитых стрел в адрес «ницшеанцев» из социал-демократического движения, в первую очередь А. В. Луначарского: «Оказалось вдруг, что Ницше, который так и умер, думая, что никому не нужен и одиноким остается на высокой горе, что Ницше очень нужен даже для освежения и оживления марксизма. С одной стороны, у нас зашевелились целые отряды ницшеанцев-индивидуалистов, а, с другой стороны, Луначарский приготовил винегрет из Маркса, Авенариуса и Ницше, который многим пришелся по вкусу»²⁹.

Как и другие русские либералы круга Струве, С. Булгаков относился к Ницше более снисходительно на рубеже XIX—XX веков, пока оставался в рамках либе-

рализма. Он считал Ницше представителем философского нигилизма, позитивизма, содержанием которого является лишь частично приемлемый для него принцип «человек есть мера вещей»³⁰. В русской литературе Булгаков нашел образ, в моральном отношении однопорядковый с Ницше, — образ Ивана Карамазова. По мнению Булгакова, «душевная драма Фр. Ницше и Ивана Карамазова одна и та же, — теория аморализма, не совмещающаяся с моральными запросами личности. Величие духа, на мой взгляд, выражается именно в страстности и искренности переживаний этой драмы, которая окончилась трагически — сумасшествием Ницше. Другого пути из философии Ницше нет и быть не может»³¹.

Когда же Булгаков порвал с остатками бывшего либерализма и перешел на консервативные позиции, Ницше с его индивидуализмом превратился у него в одиозную фигуру, в глашатая «дионисийского буйства и стенания»³².

В доказательство тезиса о том, что русские либералы начала XX века, не принимая принципов философии Ницше в целом, все-таки видели в его учении существенное позитивное содержание, сходное с либеральными индивидуалистическими идеалами, приведу оценку еще одного либерала, П. И. Новгородцева, который, в отличие от фактически порвавших с либерализмом Бердяева и Булгакова, остался на либеральных позициях.

В глазах Новгородцева, учение Ницше — это «система сверхчеловеческого аристократизма»³³ и, естественно, под либеральным углом зрения, — система в целом неприемлемая. Но, как и другие русские либералы, Новгородцев усматривает в учении Ницше о человеке положительную сторону и противопоставляет его индивидуализм штирнеровскому. Ницшеанский индивидуализм «есть несомненно творческий и верующий, тогда как индивидуализм Штирнера — прежде всего разрушительный и нигилистический. В этом смысле возможно говорить о положительной стороне ницшеанства, и в этом смысле Ницше является бесспорно самым интересным построением абсолютного индивидуализма»³⁴.

Демократическую модель истолкования философии Ницше наиболее адекватно выразил на рубеже XIX—XX веков главный идеолог легального (иначе говоря, либерального) народничества Н. К. Михайловский. В чем проявился «демократизм» этой модели, и чем она отличается от либеральной модели?

Если русские либералы с симпатией отнеслись к индивидуализму Ницше в его аристократической форме, к этике любви к «дальному», а не к «ближнему», то антропоцентрист в философии, но народник-демократ в политике Михайловский попытался акцентировать у Ницше как раз демократическую «любовь к ближнему» и только этот элемент счел за настоящий индивидуализм. По мнению Михайловского, в учении Ницше следует различать «два течения»: «Одно — кладущее в основание морали автономию личности, ее достоинство, ее неприкосновенность для кого бы то ни было охватывающего ее и над ней стоящее целое, и другое — прямо противоположное, обрекающее личность на служебную роль по отношению к некоему целому, — «совокупности жизни», причем, как всегда бывает в подобных случаях, это целое персонифицируется в своего рода аристократию. Первое из этих течений не находится в противоречии с принципом любви к ближнему, второе же вызывает, по выражению самого Ницше, «переоценку всех ценностей» с точки зрения «любви к дальнему»»³⁵.

Коль скоро философия Ницше ценна, как думает Михайловский, для демократии хотя бы одним из своих «течений», у него находятся аргументы в частичную защиту Ницше и ницшеанцев. Прежде всего Михайловский доказывает, что Ницше не был имморалистом в буквальном смысле слова. Название работы Ницше «По ту сторону добра и зла» он истолковывает в смысле: «По ту сторону нравственно хорошего, одобрительного и нравственно дурного, неодобрительного» и, следовательно, это не значит, что Ницше не признает никаких нравственных норм, что он проповедует нравственную распущенность: «Не упразднять нравственность считал он себя призванным, а реформировать, поставить на новые, более прочные основания». «Мощь и сила ума и характера, сила духа и тела — вот та точка в пространстве по ту сторону доброты и злобы, вне их, опираясь на которую, Ницше критиковал и рассчитывал преобразить современную мораль. “Порочность” он отнюдь не проповедовал и, несмотря на некоторые чрезмерности его страстной, местами полубезумной речи, развинченные декадантики, восхваляющие или практикующие “пороки”, не имеют никакого права на него ссылаться»³⁷. По Михайловскому, принцип любви к ближнему — это не только сфера благотворительности. «Он может быть положен в основание целой политической программы, обнимая известные общественные группы, национальные или иные, сообразно положению в них «ближнего», т. е. человеческой личности»³⁸.

Поскольку Михайловский не считал Ницше имморалистом, он взял под защиту и большинство русских ницшеанцев, которые «никакому обвинению в “имморализме” на деле не подлежат»³⁹. Но та же исходная народническая демократическая установка, от которой Михайловский отталкивался при позитивном отношении к одному «течению» в учении Ницше, стала основанием для критики другого «течения» в нем. Демократу Михайловскому не нравился тезис Ницше, согласно которому любовь к ближнему может лишь задержать человечество на пути к выработке «сверх-человека», ибо эта любовь предписывает поддержку слабых, больных, нуждающихся в помощи. Эту часть учения Ницше Михайловский отказывался считать индивидуализмом и относил ее к декаденству. По Михайловскому, идея «любви к дальнему», к грядущему воплощению все большей и большей мощи, ради чего Ницше осуждает на гибель всех слабых и неудачников, — это «чисто дарвинистская идея», из которой проистекает «аристократический радикализм» Ницше. Соответственно Михайловский осуждает Ницше за то, что тот «презрительно относится к массам, к “народу”, который есть, по его мнению, не более как “удобрение”, нужное для произрастания нескольких великих людей»⁴⁰. Критикует Михайловский Ницше также за то, что он поэтизирует жажду власти, жестокости и сладострастия, требует им простора, видит в них залог великого будущего, сверхчеловека, которому принадлежит власть над толпой, исповедующей рабскую мораль; осуждается Ницше и за нигилизм в отношении совести, которую тот считал лишь одной из подробностей рабской морали. Нетрудно заметить, сколь велико различие между демократической и либеральной моделями истолкования философии Ницше.

Вопреки тому, что говорил Н. Бердяев насчет большой нужды в Ницше для «освежения и оживления марксизма», в русской *социал-демократической* среде Ницше отнюдь не пользовался, за редкими исключениями, не только пиэтетом,

но даже просто симпатиями. Примечательно, что *В. И. Ленин* упоминает Ницше дважды: один раз у него встречается выражение «психологическое понимание империализма à la Ницше»⁴¹, а другой раз Ницше фигурирует лишь по имени в рубрике «индивидуализм» в конспекте книги Людвиг Штейна «Философские течения современности» (Штутгарт, 1908)⁴². Правда, и этого достаточно, чтобы говорить о том, что Фридриха Ницше Ленин не любил, даже не зная его учения.

Г. В. Плеханов почаще обращался к Ницше, но лучше бы тоже промолчал, как Ленин. «Отец русского марксизма» продемонстрировал применительно к анализу Ницше свой обычный прямолинейный экономический материализм и вульгарно толкуемый классовый подход. Почему-то Плеханов не захотел принять в расчет многочисленной литературы, в которой обосновывалась мысль о радикальном аристократизме, причем художественном, эстетическом, а не о непосредственно сословно-классовом. Плеханов же обличал «архибуржуазность Ницше»⁴³. Мимходом и иронически он упоминал о предсказанных Ницше «сверхчеловеках»⁴⁴. Разделил Плеханов со многими и ошибку насчет аморализма Ницше. Чисто пропагандистским оказался его тезис о том, что в аморализме Ницше сказалось настроение, свойственное буржуазному обществу времен упадка⁴⁵. Поскольку факты в эту схему не влезали, Плеханов избрал метод «диалектического» доказательства: «Современная буржуазия, при всей своей невольной симпатии к Ницше, всегда будет считать признаком хорошего тона отрицание его аморализма. Ницше высказывает то, что делается в современном буржуазном обществе, но не может отнести к нему иначе, как с полупризнанием. Но как бы то ни было, Ницше есть продукт известных общественных условий...»⁴⁶ Конечно, — продукт, конечно, — общественных отношений... Но из каких «отношений» произрастал такой необычный «продукт», как Ницше, Плеханов со своей методологией решить не смог.

В споре с Виндельбаном, который усматривал в индивидуализме Ницше оппозицию индивидов против подавления их массой, Плеханов утверждал, что «новейший индивидуализм, нашедший себе яркого представителя в лице Фридриха Ницше, — это боязнь за классовые привилегии, движение в пользу не прав личности вообще, а прав личности, принадлежащей имущим классам»⁴⁷. Пожалуй, только в данном случае Плеханов частично схватил специфику учения Ницше о личности как учения антидемократического.

Самым известным и, собственно, единственным крупным «ницшеанцем» в русской социал-демократии слыл «большевик среди интеллигентов и интеллигент среди большевиков» *А. В. Луначарский*. Для пропагандистских целей Бердяеву, видимо, было удобно писать, что Луначарский приготовил «винегрет» из Маркса, Авенариуса и Ницше. Но с теоретической точки зрения понятие «винегрет» кажется не очень удачной находкой. Сам Бердяев, если пользоваться его терминологией, готовил не менее поразительные «винегреты». В действительности речь шла об очень интересной попытке Луначарского обогатить еще мало разработанное во многих составных частях и не систематизированное к началу XX века марксистское мировоззрение под углом зрения активизма, антропологии, теории ценностей, этики, эстетики. Интерес Луначарского к учению Ницше объясняется тем,

что его собственная исходная и основная философская установка — это антропоцентризм. Но слепо Луначарский за Ницше не шел. В отличие от индивидуалиста Ницше, Луначарский — ярко выраженный коллективист. Зачем же тогда ему понадобилось обращаться к Ницше? А потому, что коллектив, в глазах Луначарского, складывается из личностей, живущих полной и полноценной жизнью. А Ницше — великий защитник жизни.

Лозунг «Wille zur Macht» интерпретируется Луначарским как «жизнелюбие», «жизнеутверждение», «культ могучей жизни в будущем», как призыв «все для развития»⁴⁸. И эти элементы философии Ницше действительно можно было бы использовать для развития марксистского мировоззрения, если бы этому не мешал возобладавший в русском ортодоксальном марксизме не совместимый с диалектическим методом принцип «чистоты марксизма». С Гегелем, Фейербахом, французскими материалистами ортодоксальный марксизм «дружил». А со множеством других, не менее «буржуазных», чем упомянутые мыслители, в том числе с Ницше, «дружить не хотел», — от идейных контактов с ними русские ортодоксальные марксисты отказывались, отвергая при этом также, пусть односторонний, но во многом весьма полезный, опыт Луначарского по истолкованию Ницше.

Упомяну еще один социал-демократический опыт истолкования философии Ницше, опыт историка *Н. А. Рожкова* (1868—1927), побывавшего и в большевистской, и в меньшевистской фракциях.

В книге «Основы научной философии», написанной с позиций позитивистской «философии энергетизма», Рожков счел нужным при анализе проблемы морали отреагировать также на учение о морали Ницше. Как сторонник «новой» «энергетической морали» Рожков протестует против смешения этой морали с «моралью господ» Ницше, причем у Рожкова хватило теоретического мужества не отнестись к морали Ницше нигилистически и признать, что «у Ницше действительно есть элемент, общий с энергетической моралью: это — его “любовь к дальнему”, его индивидуализм, его стремление к идеалу «всесторонне развитой человеческой личности»⁴⁹. Но социал-демократическая партийность не позволила Рожкову ограничиться этим признанием, и он подверг Ницше критике: мол, «его дальний», «его сверхчеловек», его «прекрасное животное» — вовсе не то, что прекрасный человек энергетической морали, так как сверхчеловек Ницше — именно прекрасное животное, а не человек с приобретенным, созданным, социально-организованным опытом. «Сверхчеловек Ницше — не всесторонне развит, он не может совместить любовь к дальнему с любовью к ближнему, и, как жадный хищник-буржуа первоначального накопления, провозглашает: “падающего толкни”»⁵⁰.

В целом российский опыт социал-демократической критики и истолкования Ницше оказался довольно бедным. Как ни странно, вооруженные диалектическим методом Г. В. Плеханов и В. И. Ленин оказались по отношению к Ницше весьма неважными диалектиками. Только А. В. Луначарский, не будучи, впрочем, диалектиком в смысле Гегеля и Маркса, проявил большое историческое чутье, поняв, что в чрезвычайно противоречивом, в ряде случаев отталкивающем учении Ницше есть рациональные зерна, которые можно использовать для построения целостного мировоззрения, отвечающего духу XX столетия.

Сколько бы ни писали сейчас против «принципа партийности», факты — вещь неопровержимая. На примерах отношения к Ницше русских мыслителей конца XIX—начала XX веков видно, что партийно-политические различия в позициях интерпретаторов философии немецкого мыслителя лежат на поверхности. И партийность — будь то религиозная, либеральная, демократическая или социал-демократическая — отразилась в их моделях интерпретации философии Ницше очевидным и неизгладимым образом. Разумеется, только «партийной» ориентацией все не объясняется. Конечно, в каждой модели, в каждой разновидности истолкования Ницше, появившихся в России в конце XIX — начале XX веков, проявилась собственно философская, гносеологическая позиция интерпретатора. Но философия Ницше, особенно этика, — это такой горячий, взрывной, провоцирующий материал, который не давал возможности для спокойного, объективного, бесстрастного, партийно-незаинтересованного, чисто философского анализа.

От партийной пристрастности в полемике вокруг Ницше не удержались даже такие ученые, как *К. А. Тимирязев*, на примере которого можно проиллюстрировать *сциентистскую* модель истолкования наследия Ницше.

Для Тимирязева-биолога главное — это отделить от Ницше Дарвина, которого некоторые комментаторы объявили ответственным за идеи Ницше. Тимирязев же доказывал, что связь между идеями Ницше и Дарвина — случайна: «Подхватив мельком брошенную Дарвином мысль о будущем умственном и нравственном развитии умственного и нравственного типа человека, Ницше лишает эту мысль ее прогрессивного содержания и создает свой регрессивный тип с его “моралью господ”, весь сотканный из воспоминаний темного прошлого и его пережитков в самых неприглядных сторонах современной ему германской жизни»⁵¹. Великий естествоиспытатель не захотел остаться в рамках объективного анализа и пустился в сферу, где был дилетантом. Он подхватил тезис о том, что Ницше — это «философ победоносного прусского юнкерства»⁵². От себя Тимирязев, уже в качестве демократа, добавил, что Ницше — не бич буржуазии, что «его учение осуществляет самые сокровенные ее вожеления»⁵³. Тимирязев не замечал, что первый тезис противоречит второму: юнкерство — это все-таки не буржуазная, а дворянская идеология. Глубокий ученый в своей области, Тимирязев проявил себя поверхностным комментатором, когда иронизировал насчет того, что, мол, Ницше страстным защитником прав человека не был. Да, Ницше защищал права не всякого человека. Но о защищавшихся немецким мыслителем правах Человека с большой буквы Тимирязев мог бы сказать, как сказали многие другие мыслители.

В силу особенностей образного эстетического и философского стиля мышления писателей и поэтов вообще, русских писателей и поэтов конца XIX—начала XX веков в особенности, истолкования последними философии Ницше дают возможность говорить еще об одной — *литературно-художественной парадигме*.

Одним из наиболее ярких апологетов Фридриха Ницше был поэт и писатель-символист — *Андрей Белый*. Он так любил Ницше, что умудрился продемонстрировать эту любовь даже своим поведением: побывав в Лейпциге на могиле Ницше, Андрей Белый припал к могильной плите и лобызал ее...⁵⁴

В противоположность широко распространенному мнению об индивидуализме Ницше в современном смысле этого понятия, Андрей Белый обратил особое вни-

мание на личность самого Ницше как выражение новой породы гения, которую европейская цивилизация еще не выдвигала, как личность, воплотившую в себе соединение Востока и Запада. Философию Ницше Андрей Белый анализировать отказывался, обозначая лишь главную, по его мнению, установку — алогизм, что вполне соответствует его позиции символиста: «Философское credo Ницше складывается из двух элементов, по существу противоположных. В основе его лежит греза художника о нормальном человеке, способности пройти все ступени развития и дать разновидность. В себе осознал Ницше эту грезу, как веление инстинкта самосохранения; инстинкту подчинил логическое мышление; подобно Авенариусу, он — философ алогизма. Но глубже Авенариуса понял он невозможность проповеди алогизма в терминах теоретической философии. Вот почему не доказательство, а внушение полагает он в основу своего метода. Вот почему на творчестве, а вовсе не на теории знания базирует он свою систему. Из теоретика превращается в практика»⁵⁵.

Необычность исторических судеб идей Ницше в России, сравнительно с другими зарубежными философами, состоит в том, что эти идеи стали достоянием не только русской философской и литературно-художественной мысли, но исключительно своеобразно преломились в сфере *массового* общественного сознания и психологии русского общества начала XX века. Н. А. Бердяев, по-видимому, имел в виду именно этот факт, когда писал, что «у нас зашевелились целые стада ницшеанцев-индивидуалистов»⁵⁶ и иронизировал над «ницшеанствующей толпой сверхчеловеков»⁵⁷. У Н. К. Михайловского встречается более поразительное признание, поразительное в том смысле, что оно весьма негативно характеризует некоторые стороны психологии русского общества, связанной с влиянием Ницше, и как бы бросает на него тень. «Что между людьми, именующими себя последователями Ницше, есть настоящие негодяи, это несомненно», — писал Михайловский⁵⁸.

Сейчас трудно проникнуть в психологию русского общества конца XIX—начала XX веков и адекватно оценить степень влияния учения Ницше на обывательском уровне. Ведь социологических исследований на эту тему никто не проводил, и мы никогда не узнаем, сколь велики были в России начала XX века «стада ницшеанцев».

А вот о «качестве» «ницшеанцев» с большой долей вероятности кое-что сказать можно, опираясь в частности на наблюдения такого тонкого знатока социально-психологических настроений в русском обществе, каким был Н. К. Михайловский.

Кто изображал себя ницшеанцем и кого принимали за таковых в начале XX века? Исходя из обыденного толкования формулы Ницше «По ту сторону добра и зла» и его признаний в «имморализме», «ницшеанцами» выступали всевозможные особо дерзкие нарушители тогдашней морали. Михайловский приводит пример с персонажем из сочинения Зинаиды Гиппиус: женщина-мать несла ребенка по лестнице и вдруг шлепнула его о каменные ступени. Некоторых героев Максима Горького, склонных, скажем, к особой жестокости, также нередко называли «ницшеанцами». Этот ряд можно было бы продолжить.

А ведь случилась простая вещь: с распространением сочинений Ницше в России начала XX века и негативных комментариев к ним, вековые аморальные поступки стали выступать под видом «ницшеанских» идей, хотя отнюдь не в адекватной этим идеям форме, что очень и очень часто бывало и с другими теориями. Такого «ницшеанства», которое распространилось в России начала XX века, было в ней полным-полно и до Ницше, и сейчас его хватает. Ведь то обывательское «ницшеанство», которым возмущались русские мыслители-моралисты начала XX века, каждый может наблюдать и ныне. Разве в наше время все готовы любить ближнего, а не дальнего? Разве все спешат на помощь слабому и падающему? Не видим ли мы презрения на многих лицах перед которыми появляются замызганные, нечесанные и небритые божжи или попавшие в беду (возможно!) униженно просящие милостыню нищие? Все ли готовы любить своих ближних, а не вообще «человеков», человек дальних? В таком современном «ницшеанстве» нет ничего собственно от Ницше, эта проблема стара как, по крайней мере, христианский мир, в котором созрел принцип любви к ближнему, но которым мало кто руководствовался и руководствуется сколь-нибудь последовательно.

Наиболее глубокие наблюдатели русской сцены конца XIX—начала XX веков почувствовали обывательский характер, неадекватность «ницшеанства» в классовом сознании и психологии тогдашнего русского общества. Михайловский имел мужество заявить, что «...несчастный немецкий мыслитель» «не ответственен за все те глупости, а подчас и мерзости, которые говорятся, пишутся и совершаются во имя его»⁵⁹.

Думается, что приведенного фактического материала достаточно, чтобы дать суммарную оценку исторической роли и значимости философии Ницше в России конца XIX — начала XX веков и, разумеется, ответить на вопрос «Был ли когда-нибудь Фридрих Ницше «самым русским из западных философов»?»

Любой историк судит о том, насколько русские мыслители конца XIX—начала XX веков правильно или неправильно оценивали философию Ницше в зависимости от того, как он сам представляет себе философию немецкого мыслителя и как он ее оценивает. Попытаемся и мы «определиться» с философией Ницше, отдавая себе отчет в том, что это — не сфера нашей специальности, так что суждения о самом Ницше мы относим скорее к прочно сложившемуся мнению, но не твердому убеждению, покоящемуся на всестороннем знании предмета.

Беру последний советский фундаментальный философский труд — второе издание «Философского энциклопедического словаря» (М., 1989), в котором сам участвовал и который вместе с рядом других коллег приходилось защищать от нападков наиболее ретивых поборников воинствующего атеизма и «чистоты» им самим неведомого марксизма. Очень высоко оценивая этот труд в целом, не могу признать, что все статьи этого словаря безупречны. Мне кажется, что статья о Ницше тоже не очень адекватно ориентирует читателя. Наряду с верными утверждениями, в статье есть односторонние и неверные оценки. Так, в статье говорится, что Ницше «представитель иррационализма и волюнтаризма». Эта формула, на наш взгляд, неадекватна.

Почему-то из составных частей философии Ницше на первый план выдвигается учение о бытии. В сфере философии истории идеал Ницше неправомерно

усматривается в досократовской Греции. Односторонние формулы: «Философия Ницше обретает выражение в поэтическом творчестве, легенде, мифе» и «Ницше стремится преодолеть рациональность философского метода: понятия не выстраиваются у Ницше в систему, а предстают как многозначные символы». Лишь где-то в последнюю очередь говорится об антропологии Ницше, причем идея «сверхчеловека», называемая мифом, почему-то разграничивается с идеей «человека будущего», как если бы «сверхчеловек» и не был у Ницше именно человеком будущего. И т. д. Что и как можно ответить на эти оценки?

Прежде всего нужно ответить на вопрос, что «первично», а что «вторично» в философии Ницше, но не в смысле соотношения материи и духа, а в смысле того, что является в ней главным и исходным, все остальное определяющим. Заново открывать и изобретать в данном случае ничего не нужно. Автор одной из лучших, как справедливо считал Н. А. Бердяев, русских статей о Ницше М. Неведомский (М. П. Миклашевский, 1866—1943) очень удачно ответил на поставленный вопрос: «Этот безусловный индивидуализм Ницше, его страстный *антропоцентризм*, красной нитью проходящий через все его мышление, сказывающийся в выборе, постановке и решении всех трактованных им этико-философских проблем, — представляет собой основную и самую ценную особенность его мировоззрения...»⁶⁰

Действительно, философия Ницше — это не просто и не только аристократическая философия сверхчеловека, мораль любви к дальнему, это — антропоцентрическая философия в обычном историко-философском смысле слова со всеми достоинствами и недостатками такого типа философствования.

В философии Ницше вряд ли оправданно выдвигать на первый план его концепцию бытия. Весь пафос его философии состоит в протесте против растворения личности в мировом процессе: «Мировой процесс и личность земной блохи! Когда же мы наконец устанем повторять эту гиперболу из гипербол, твердить это выражение “Мир, мир, мир”, в то время как по совести каждый из нас должен был бы лишь повторять: “Человек, человек, человек!”»⁶¹ Соответственно вторичными, а не исходными принципами являются «иррационализм» и «волюнтаризм» Ницше.

Не все просто в философии Ницше с «романтическими основаниями». Как быть с тезисом философа о том, что в эпохе Ренессанса заключены те положительные силы, которые следует воплотить в современной культуре: «Итальянское Возрождение таило в себе все положительные силы, которым мы обязаны современной культуре, именно: освобождение мысли, презрение к авторитетам, победу образования над высокомерием родовой знати, восторженную любовь к науке и научному прошлому людей, снятие оков с личности, пламя правдивости и отвращение к пустой внешности и эффекту... Более того, Возрождение обладало положительными силами, которые во всей современной культуре еще не обнаружилось столь же могущественно. То был золотой век нашего тысячелетия, несмотря на все его пятна и пороки»⁶².

А ведь интерес Ницше к Ренессансу вполне объясним. Именно в эпоху Ренессанса оформились противостоящие ортодоксальному христианству представления о человеке, уже напоминающие идею сверхчеловека. Радикальных ренессансных

гуманистов уже не устраивала традиционная христианская мысль о срединном положении человека как посредника между небом и землей. Они ставили человека превыше всех творений, в том числе ангелов. Тогда же оформилась мысль о том, что человек может переродиться в низшие неразумные, но может переродиться также в высшие божественные существа.

Антропоцентризм предопределяет всю сетку понятий, которыми пользуется Ницше и, в первую очередь, центральные понятия его философии: «жизнь» и «воля», которая является синонимом понятия «воля к жизни». Поскольку Ницше считал, что существо христианства с самого начала составляло отвращение к жизни и пресыщение жизнью, поскольку, по его убеждению, оно ненавидело посторонний «мир», проклиняло аффекты, испытывало страх перед красотой и чувствительностью, постольку он стал одним из убежденнейших нигилистов в отношении религии. Впрочем, нигилистом не абсолютным, ибо выступал за справедливую оценку религии. Но быть по отношению к религии справедливым — не значит любить ее: «В эпоху просвещения, — писал Ницше, — значение религии не было справедливо оценено — в этом нет сомнения; но точно так же бесспорно, что в последующей реакции на просветительские идеи человечество опять-таки значительно уклонилось от справедливости, относясь к религии с любовью, даже влюбленностью, и усматривая в ней более глубокое, а иногда глубочайшее понимание мира»⁶³. Еще одной причиной сугубо критического отношения Ницше к христианству явилась неприемлемая для него христианская идея любви к слабым, а не к сильным: «...Христос, которого мы можем мыслить как самое горячее сердце, содействовал оглушению людей, стал на сторону нищих духом и задержал возникновение величайшего интеллекта»⁶⁴.

Антропоцентризм Ницше естественно предопределил его сугубо неприязненное отношение к метафизическим философским системам. Более того, Ницше отвергал современное ему философствование, которое, по его мнению, «носит политический и полицейский характер и осуждено правительствами, церковью, академиями, нравами и людской трусостью на роль только ученой внешности»⁶⁵.

В противовес тому, что писалось и пишется о полном алогизме мышления Ницше, его ставке не на теоретическую философию, а на бессознательное творчество, на художественное, образное мышление, стоит напомнить о совершенно определенных, вполне теоретически продуманных мыслях Ницше, касающихся его идеала философии. А таким идеалом выступает, в его глазах, по крайней мере в некоторых работах, «историческое философствование», «историческая философия», «которую вообще нельзя уже мыслить отдельно от естествознания и которая есть самый новый из всех философских методов»⁶⁶. Наследственным недостатком всех философов Ницше называл как раз отсутствие у них «исторического чувства», поскольку «они не хотят усвоить того, что человек есть продукт развития, что и его познавательная способность есть продукт развития...»⁶⁷

Не так все просто обстоит и с иррационализмом Ницше, как пытаются нас убедить некоторые историки. Высказываний в духе иррационализма истолкователи философии Ницше привели немало. Скажем о том, что по Ницше «нелогично необходимо», что необходимы «заблуждения». Есть у Ницше и откровенные выпады против гносеологии и логики. Например, он говорит: «Не существовало

доселе еще ни одного философа, в чьих руках философия не превращалась бы в апологию познания; в этом пункте по крайней мере каждый философ — оптимист и уверен, что познанию должна быть приписана высшая полезность. Все они тиранизированы логикой, а логика есть по своему существу оптимизм»⁶⁸. Но фактом является и то, что Ницше превозносил также великий интеллект, «радость познания», эту стихию ученого и философа, радость осознания своей силы, радость одоления старых представлений и их носителей, радость победителя»⁶⁹.

Вопреки тезисам относительно романтической ориентации философии истории Ницше на античность, скажем, что центральной философско-исторической идеей немецкого мыслителя стала идея *европоцентризма*. Ницше особо ценил Наполеона как величайшего продолжателя Ренессанса за то, что тот «домогаля *единой* Европы, и Европы как *повелительницы земного шара*»⁷⁰. Ратуя за европейскую, а отнюдь не за национальную идею, Ницше естественно стал противником всякого национализма: «Не интерес многих (народов), как обыкновенно говорится, а прежде всего интерес правящих династий, далее — определенных классов торговли и общества влечет к национализму; кто раз постиг это, тот должен безбоязненно выдавать себя за «*доброевропейца*» и активно содействовать слиянию наций...»⁷¹

Только ратовал Ницше не за современную буржуазную Европу и не за социалистическую Европу, за которую агитировали и боролись социалисты. Идеальное государство будущего Ницше ставил в зависимость от своих представлений о полноте и драматизме жизни будущей могущественной личности, сверхчеловека. Это была антибуржуазная и вместе с тем антисоциалистическая, *художественно-эстетическая, аристократическая утопия*. Контуры этой утопии вполне видны из следующего рассуждения относительно «противоречия между гением и идеальным государством», направленного против социалистов: «Социалисты стремятся создать благополучную жизнь для возможно большего числа людей. Если бы постоянная родина такой благополучной жизни — совершенное государство — действительно была достигнута, то этим благополучием была бы разрушена почва, из которой произрастает великий интеллект и вообще могущественная личность: я разумею сильную энергию. Когда это государство было бы достигнуто, человечество стало бы слишком вялым, чтобы еще быть в состоянии созидать гения. Не следует ли поэтому желать, чтобы жизнь сохранила свой насильственный характер и чтобы постоянно сызнова возрождались дикие силы и энергии?»⁷²

В ницшеанском философско-историческом европоцентризме есть один особо интересный для нас, россиян, тезис. Будучи поборником будущей «европейской расы», Ницше, сохранивший любовь к своему польскому происхождению, высказывался также за «сращение немецкой и славянской расы» и за сближение Германии и России, но только не на основе буржуазного строя англо-американского типа: «Мы нуждаемся в безусловном сближении с Россией и в новой общей программе, которая не допустит в России господства английских трафаретов, никакого американского будущего»⁷².

И уж совсем в вопиющем противоречии с попытками изобразить Ницше предшественником фашизма находятся мысли Ницше о месте евреев и русских в его будущей Европе: «Мыслитель, на совести которого лежит будущее Европы, при

всех планах, которые он составляет себе на будущее относительно этого будущего, будет считаться с евреями и русскими как наиболее надежными и вероятными факторами в великой игре и борьбе сил»⁷⁴.

А теперь пора дать ответ на вопрос, был ли когда-нибудь Фридрих Ницше «самым русским» из западных философов?

Сама по себе мысль о том, что Ницше стал в начале XX века как бы «русским философом», отнюдь не бессмысленна. Один из первых отечественных авторов, изучавших начальную историю рецепции идей Ницше в России М. Неведомский не без оснований полагал, что увлечение Ницше в России имело глубокие корни в самой жизни. В доказательство Неведомский ссылался на «ницшеанские мотивы» у Максима Горького, хотя тот не знал в конце 90-х годов XX века немецкого языка и не мог ничего заимствовать у Ницше. Можно расширить рамки такого подхода к проблеме и тем самым более основательно объяснить причины популярности Ницше в России конца XIX—начала XX веков.

В силу многообразия познавательных и ценностных установок, какими руководствовались русские мыслители конца XIX—начала XX веков в своем отношении к Ницше, его наследие подверглось множеству различных индивидуальных интерпретаций, которые, правда, можно сгруппировать, выделив основные модели. В философии Ницше наличествует множество различных сюжетов, каждый из которых — причем не всегда главный — мог быть акцентирован. Так, С. А. Аскольдов посчитал, что философия Ницше — это не индивидуалистическая мораль, что основой его морали является идея красоты. Лев Шестов делал упор на анти-сциентизм, антиобъективизм, иррационализм и другие аналогичные свойства Ницше. Но большинство русских мыслителей конца XIX—начала XX веков в принципе не ошиблись при определении антропологической сущности философии Ницше, сконцентрировавшись на его аристократической морали любви к дальнему и на идее сверхчеловека. Целиком антропологию и этику Ницше никто не принял и не мог принять, ибо они как целое не гармонировали с российской действительностью, не соответствовали российскому менталитету, не вписывались ни в одно из течений русской мысли. Но особо яркая, экстравагантная форма, в какой Ницше подал свой антропоцентризм, и сходство содержания ницшеанской идеи сверхчеловека с традиционными для русской мысли, веками не осуществленными идеалами гармонической, сильной, гордой, независимой личности, стали солидным основанием для того, чтобы, несмотря на многие отталкивающие элементы в философии Ницше, последняя стала не просто мыслительным материалом для антропологических штудий, но и своего рода резервуаром, из которого можно было черпать и некоторое положительное содержание.

Увлечение идеями Ницше в России — это прежде всего и в первую очередь одна из форм протеста задавленной, угнетавшейся на протяжении столетий личности в период, когда разразился острейший кризис всех ценностей традиционного общества, сделавшего уже крупные шаги по пути модернизации в духе европеизма, перехода от полукрепостнического строя к современному буржуазному, но еще очень далекого от этого современного общества.

Веками в России над личностью тяготели начала патриархальности, общинности (которая в глазах некоторых европейцев ассоциировалась даже с коммуниз-

мом), этатизма (в формах самодержавной государственности, которая со времен Петра I стала громаднее и чудовищнее любых западноевропейских Левиафанов в версии Гоббса) или, наконец, принцип «соборности» православной идеологии. Все вместе это превращало личность в ничто. Господствовавшая в России на протяжении веков психология рабства вполне закономерно отразилась в афоризме: «Нация рабов — сверху донизу все рабы».

Психологическая и идейная реакция на такую вековечную ситуацию, протесты против забитости личности в российском обществе наблюдались на протяжении веков и выступали в самых разных формах. Во второй половине XVIII века неудовлетворенность рабским положением личности в российском обществе отражалась и в максимализме толкования идеи личного нравственного совершенствования русскими масонами, и в радищевском трактате «О человеке, его смертности и бессмертии». В XIX веке ответами на бесправие человека в России стали разные концепции личности ренессансно-гуманистического, просветительско-демократического, либерального и народнического типа. В начале XX века Ницше стал популярным в России потому, что его идеи, при всей их экстравагантности, легли на уже подготовленную для их обсуждения почву, когда идея личности, ее прав и свобод стала фокусом целого спектра разных направлений русской мысли — религиозной мысли ренессансно-реформационного типа в рамках обновленческого «нового религиозного сознания», но главным образом в рамках светской, западной, либерально-демократической мысли разных оттенков.

Примечательно, что когда идеями Ницше увлеклись в России, то сразу заметили, что своим индивидуализмом Ницше очень похож на Штирнера. Однако если идеи автора нашумевшего в Европе в середине 40-х годов труда «Единственный и его собственность», в котором великий эгоцентрист и крайний индивидуалист провозглашал, что кроме себя самого, для него ничего не существует, не получили в России отклика, идеи же «сверхчеловека» Ницше в России конца XIX — начала XX веков прозвучали очень громко.

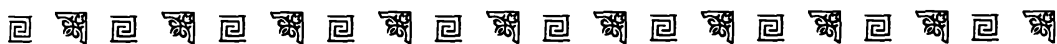
Но это отнюдь не значит, что Ницше стал как бы самым русским из западных философов. Как мне представляется, в отношении к Ницше в конце XIX — начале XX века преобладали все-таки мотивы по преимуществу отрицательные: его больше критиковали, опровергали, с ним больше полемизировали, нежели хвалили его. Формула Бердяева насчет «стад» и «толп» русских ницшеанцев или тезис Б. Гройса о «русских учениках Ницше» — это не более чем гиперболы. Даже Андрея Белого, любывающего могилу Ницше, нельзя отнести целиком к ницшеанцам: его приверженность к символизму, а затем к антропософии Рудольфа Штайнера, не очень гармонируют с радикально аристократическим антропоцентризмом Фридриха Ницше. О Мережковском, Бердяеве, Булгакове и Флоренском как «учениках Ницше» и говорить не приходится. Другое дело, что в силу специфического российского социокультурного контекста учение Ницше, в первую очередь его антропоцентризм, идея сверхчеловека, а также дионисийский принцип стали мощным дополнительным стимулятором обсуждения русскими мыслителями антропологической проблематики, проблем личности ее прав и свобод. В этом смысле ницшеанство в России сыграло значительную положительную роль. Но этого все-

таки маловато для того, чтобы объявлять Фридриха Ницше «самым русским» и «самым христианским» из западных философов.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Ницше Ф. Большая Советская Энциклопедия. 2-е изд. Т. 42. М., 1939. Столб. 177.
- ² Россия и Германия. Опыт философского диалога. М., 1993. С. 215.
- ³ Вопросы философии и психологии. 1892. № 15. С. 116.
- ⁴ Там же. № 16. С. 69.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Там же. С. 114.
- ⁷ Толстой А. Н. Полн. собр. соч. М., 1952. Т. 34. С. 528.
- ⁸ Там же. С. 275, 309.
- ⁹ Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982. С. 553.
- ¹⁰ Эрн В. Ф. Борьба за Логос. Опыты философские и критические. М., 1911. С. 84.
- ¹¹ Там же. С. 340.
- ¹² Знаменский С. «Сверхчеловек» Ницше // Вера и разум. 1906. № 3—4. С. 78.
- ¹³ Соловьев В. С. Собр. соч. 2-е изд. СПб., 1911—1913. Т. 9. С. 267—268.
- ¹⁴ Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории со включением краткой повести об антихристе и с приложениями. СПб., 1900. С. 23.
- ¹⁵ Трубецкой Е. Н. Философия Ницше. Критический очерк. М., 1904.
- ¹⁶ Шестов Л. Собр. соч. СПб., 1900. Т. 2. С. 163.
- ¹⁷ Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Михайловском. СПб., 1901. С. 118.
- ¹⁸ Струве П. Б. На разные темы (1893—1901). Сб. ст. СПб., 1902. С. 17.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Струве П. Б. Предисловие // Бердяев Н. А. Субъективизм и объективизм в общественной философии. СПб., 1901. С. XV.
- ²¹ Струве П. Б. На разные темы. С. 176.
- ²² Франк С. А. Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910. С. 59, 61.
- ²³ Франк С. А. Соч. М., 1990. С. 372—373.
- ²⁴ Бердяев Н. А. Субъективизм и объективизм в общественной философии. С. 175.
- ²⁵ Проблемы идеализма. Сб. ст. М., 1902. С. 93.
- ²⁶ Бердяев Н. А. Субъективизм и объективизм в общественной философии. С. 179.
- ²⁷ Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии (1907—1909). СПб., 1910. С. 78.
- ²⁸ Там же. С. 186.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Булгаков С. Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип. Киев, 1901. С. 181.
- ³¹ Булгаков С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. М., 1911. Ч. 1. С. 13.
- ³² Там же. С. XII.
- ³³ Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 151.
- ³⁴ Там же. С. 151—152.
- ³⁵ Михайловский Н. К. Последние соч. Т. 1—2. СПб., 1905. Т. 1. С. 60.
- ³⁶ Там же. С. 249.

- ³⁷ Там же. С. 250.
³⁸ Там же. С. 73.
³⁹ Там же. Т. 2. С. 372.
⁴⁰ Там же. Т. 1. С. 250.
⁴¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд. М., 1962—1963. Т. 28. С. 181.
⁴² Там же. Т. 29. С. 341.
⁴³ Плеханов Г. В. Избранные философские произведения: В 5 т. М., 1956—1958. Т. 3. С. 182.
⁴⁴ Там же. С. 382.
⁴⁵ Там же. С. 409.
⁴⁶ Там же. С. 410.
⁴⁷ Там же. С. 446—447.
⁴⁸ Луначарский А. В. Религия и социализм. Т. 1—2. 1908—1911.
⁴⁹ Рожков Н. А. Основы научной философии. СПб., 1911. С. 119.
⁵⁰ Там же.
⁵¹ Тимирязев К. А. Насущные задачи современного естествознания. 3-е изд. М., 1908.
 С. XV.
⁵² Там же.
⁵³ Там же.
⁵⁴ Бельгий А. На перевале. Берлин; Петербург; Москва, 1923. С. 199.
⁵⁵ Бельгий А. Арабески. Книга статей. М., 1911. С. 66.
⁵⁶ Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909. С. 16.
⁵⁷ Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. С. 78.
⁵⁸ Михайловский Н. К. Последние соч. Т. 2. С. 372.
⁵⁹ Там же. С. 368.
⁶⁰ Неведомский М. Предисловие к книге Лихтенберже «Философия Ницше». СПб., 1906.
 С. VII.
⁶¹ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 213.
⁶² Там же. С. 366.
⁶³ Там же. С. 300.
⁶⁴ Там же. С. 365.
⁶⁵ Там же. С. 188.
⁶⁶ Там же. С. 239.
⁶⁷ Там же. С. 240.
⁶⁸ Там же. С. 242.
⁶⁹ Там же. С. 373.
⁷⁰ Там же. С. 689.
⁷¹ Там же. С. 448.
⁷² Там же. С. 364—365.
⁷³ Там же. С. 45.
⁷⁴ Там же. Т. 2. С. 370.



К. М. Азадовский

РУССКИЕ В «АРХИВЕ НИЦШЕ»

На окраине Веймара, на вершине холма, откуда открывается прекрасный вид на старый город и его окрестности, стоят посеревшие, потерявшие со временем былой лоск особняки еще прошлого века. Среди них выделяется своими благородными очертаниями эlegantное двухэтажное здание в стиле «модерн». Это — известная каждому, кто знаком с биографией Ницше, вилла на холме «Silberblick» (буквально: Серебряный вид). На фронтоне высечена надпись — «Nietzsche-Archiv». Однако в этом доме, где больной философ провел последние годы своей жизни, размещается ныне отнюдь не архив. Здесь живут главным образом ученые-германисты, приглашенные фондом «Немецкая классика» в город Гёте и Шиллера для научной работы. Комнаты для приезжающих расположены во втором этаже. А в первом — постоянная выставка, рассказывающая об истории виллы.

«Серебряная вилла» на Луизенштрассе 36 (ныне — Гумбольдтштрассе) была некогда местом паломничества. Уединившийся здесь в 1897 году еще не столь «знаменитый», как в недалеком будущем, Ницше уже тогда вызывал у современников острое любопытство. В Веймар заезжали порою лишь для того, чтобы взглянуть на философа. Впрочем, видеть его в ту последнюю пору жизни удавалось не многим. Несчастный, впавший в безумие Ницше часами сидел на балконе, укутанный пледом и зорко охраняемый своей сестрой Элизабет от случайных или слишком назойливых визитеров¹.

В этом последнем пристанище философа и расположился после его смерти подлинный «Архив Ницше» где хранились рукописи, черновики, письма... Основанный Элизабет еще в начале 1894 года в Наумбурге, «Архив Ницше» получает после 1900 года официальное признание. В истории немецкой культуры он занимает особое, притом довольно необычное место.

Элизабет Фёрстер-Ницше (1846—1935) прожила в этом доме без малого сорок лет. Заботясь о посмертной славе своего брата, она усердно собирала материалы о нем, составляла его жизнеописание, печатала его неизданные сочинения, его переписку и многое другое (в частности — собственные воспоминания о нем). И надо отдать ей должное — энергичная и целеустремленная, Элизабет сумела превратить «Архив» в своего рода научно-исследовательский центр, немало сделавший для изучения, систематизации и публикации наследия Ницше.

«Архив Ницше» знал разные времена. Большинство людей в Германии помнит сегодня дурную славу «Архива»: официозность госпожи Фёрстер-Ницше в 1920—1930-е годы, ее увлечение Муссолини, антисемитские настроения, почет и поддержку, коими она пользовалась в Третьем рейхе (известная фотография: Гитлер на пороге «Архива Ницше», склонившись, целует руку сестре философа). Все это действительно было, не говоря уже о той сомнительной роли, в какой выступала Элизабет как хранительница и издательница трудов Ницше. Сколько искажений авторской воли, произвольного вмешательства в текст, вплоть до уничтожения документов, которые по тем или иным причинам Фёрстер-Ницше считала «ненужными»! Да, не слишком разбираясь в философии и филологии, она творила «своего» Ницше, перекраивала его на собственный лад, упрощала и выпрямляла его искания, искажала его облик, вольно обращалась с его рукописями и письмами — позднейшие исследователи не раз уличали ее в этих и подобных деяниях².

Но «Архив» знал и другое время: приблизительно до начала Первой мировой войны. В Веймаре собралось тогда несколько культурных людей, пытавшихся оживить атмосферу этого городка, всегда (даже в эпоху Шиллера и Гёте) отличавшегося некоторой «сопливостью». В группу «Новый Веймар», сложившуюся в начале века, входили прежде всего художники: Генри ван де Вельде, известный дизайнер и архитектор (в 1903 году он перестраивает здание виллы и ее интерьеры, придав ей современные черты); Людвиг фон Хофман, график, живописец, книжный иллюстратор; и др. Однако душой и двигателем этого кружка был, бесспорно, Гарри граф Кеслер (1868—1937), дипломат, писатель, художник, коллекционер и восторженный поклонник Ницше. С начала 1900-х годов и вплоть до своей вынужденной эмиграции в 1933 году Кеслер теснейшим образом связан с Веймаром (директор Музея прикладного искусства, художественный руководитель издательства «Кранах» и т. д.); по его приглашению в Веймар приезжают поэты, писатели, живописцы. Со своими вкусами и пристрастиями Кеслер заставил считаться и Элизабет Фёрстер-Ницше, тесно связанную тогда с кругом «Нового Веймара». «Архив Ницше» становится своего рода салоном, одним из культурных центров города; здесь проводятся литературные и музыкальные вечера, устраиваются чтения, доклады и лекции, притом не обязательно посвященные Ницше. «Архив» создается не в простых условиях: Элизабет приходится, и нередко, преодолевать сопротивление недругов («филистеров»), бороться за свое детище³. Утверждая культ своего брата-философа, Фёрстер-Ницше явно выделяет в нем в 1900-е годы черты реформатора, сокрушителя «ценностей», прежде всего — буржуазно-мещанских (в 1930-е годы «революционера» Ницше оттеснит другой образ — идеолога «воли к власти»). И надо признать: успех сопутствует

деятельной Элизабет. «Архив Ницше» становится своеобразным Музеем; о нем пишут, ему посвящаются целые монографии — роскошные, дорогие издания⁴. Среди друзей и гостей «Архива» — Томас Манн, Герхарт Гауптман, Гуго фон Гофмансталь, Рихард Демель, Детлев фон Либиенкрон. Приглашение посетить «Архив» считается большой честью. Немецкие профессора предлагают дать Элизабет Нобелевскую премию, норвежский художник Эдвард Мунк пишет ее портрет, а шведский банкир и меценат Эрнест Тиль жертвует ей огромную сумму (на этой основе возникает в 1908 году Фонд Ницше, осуществляется ряд изданий и т. д.). В 1921 году, в связи с 75-летием, Э. Фёрстер-Ницше получает от Иенского университета титул почетного доктора.

Молва об удивительной и труднодоступной веймарской вилле⁵, таящей в себе наследие великого Фридриха Ницше, достигает и России. «Музей является частной собственностью сестры Ницше <так!>, — сообщал читателям один из русских журналов, — и пока она жива, не открыт для посторонней публики. Но в него может беспрепятственно проникнуть каждый искренний почитатель покойного философа, в котором явилось бы желание провести час-другой в этом последнем убежище великого человека»⁶.

Снискав себе в Третьем рейхе известность и почести, Элизабет Фёрстер-Ницше начинает строительство нового здания — рядом с «Архивом». Здесь, по ее замыслу, должна была находиться «Валгалла Ницше» — сокровищница или святилище, где хранились бы наиболее ценные реликвии. Однако ей так и не удается увидеть свой замысел воплощенным: здание было завершено уже после смерти Элизабет (позднее — веймарский радиоцентр).

«Архив Ницше» продолжал свою деятельность и после смерти Элизабет. Однако в декабре 1945 года он был закрыт советской военной администрацией. Бесценные материалы, накопленные за десятилетия, были переданы в 1949—1950 гг. в Государственный архив Гёте и Шиллера (Веймар) — для «специального хранения» (там они находятся и поныне). Книги же самого Ницше, как и литература о нем, поступили в местную Библиотеку герцогини Анны Амалии. Закончили свое существование и Общество друзей «Архива Ницше» (оно было основано в 1926 году), и Фонд Ницше. Имя философа стало почти запретным (переименовали в 1952 году даже улицу его имени по соседству с «Архивом»). Исчезла и надпись над входом, а сама вилла в течение ряда лет служит гостиницей для приехавших издалека (в основном — по академической надобности) посетителей учрежденного в ГДР Национального центра исследований и памятников культуры, сохраняя, как уже сказано, это свое назначение вплоть до настоящего времени.

Ситуация изменилась после 1991 года. «Архив» решено было превратить (частично) в музей. Надпись над входом восстановлена. В нижнем этаже развернута упомянутая выставка. Экспонаты, представленные на ней, образуют в своей совокупности яркое захватывающее повествование: в судьбе «Архива» без труда читается германская история последних ста лет.

Элизабет Фёрстер-Ницше мало интересовалась Россией, и о том повальном увлечении Ницше, что нарастает в определенных кругах российской интеллигенции на рубеже веков, знала, видимо, лишь понаслышке. Впрочем, в кругу ее

знакомых встречались и приезжие из России. Так, приблизительно в 1903 году в ее салоне появляется граф Маврикий Эдуардович Прозор, образованный дипломат, знаток и переводчик Ибсена (на французский язык), назначенный в Веймар русским «министр-резидентом». «Один из моих добрых знакомых (einer meiner guten Freunde) <...> часто бывавший в Архиве Ницше», — так отзывалась о нем в одном из писем Фёрстер-Ницше⁷. О дружбе или, во всяком случае, достаточно близких отношениях Прозора с сестрой Ницше, говорит тот факт, что именно ей посвятил граф предисловие к своему изданному в 1905 году в Париже переводу драмы Ибсена «Враг народа»⁸. Кроме того, Прозор был знаком с Д. С. Мережковским, произведения которого переводил на французский язык⁹, и, вероятно, именно от него Фёрстер-Ницше узнала об одном из наиболее страстных в то время поклонников Ницше в России. Кроме того через Прозора была получена и опубликована в России (еще не появившаяся по-немецки) «Критика высших ценностей»¹⁰. Прозор оставался в Веймаре недолго: уже осенью 1904 года его назначают посланником в Южную Америку (Бразилия, Аргентина, Уругвай), где он остается в течение ряда лет и откуда продолжает поддерживать связь с Элизабет¹¹.

Чуть позже в Веймаре появляется один из наиболее ревностных русских германофилов начала века — Эмилий Карлович Метнер (1872—1936), музыкальный критик и (с 1909 года) руководитель московского издательства «Мусaget». В последующие годы, Метнер регулярно наезжает в Веймар, считая этот город своей «духовной родиной», и неизменно посещает салон госпожи Фёрстер-Ницше¹².

Знакомство, переписка и деловые сношения Фёрстер-Ницше с графом Прозором и Эмилием Метнером — предмет отдельного изучения: оба были связаны с сестрой Ницше достаточно тесно, и тому сохранилось немало подтверждений. Обратимся — на подступах к этой теме — к более мелким эпизодам, почти не оставившим следа в жизни «Архива», но весьма примечательным — каждый по своему — для истории «русского Ницше».

1

Во второй половине июня 1899 года в Веймар заезжает Семен Афанасьевич Венгеров (1855—1920), известный библиограф, историк русской литературы и общественной мысли. Готовя в то время русское издание Шиллера, он ищет в Германии иллюстративные материалы. Желая посетить Ницше, Венгеров поднимается вверх по Луизенштрассе, но у входа в дом встречает Элизабет, с которой «долго беседует» и которая, тем не менее, не разрешает ему даже взглянуть на ее брата¹³.

В то же самое время путешествует по Германии и сестра Венгерова — Зинаида Афанасьевна Венгерова (1867—1941), переводчица и критик, писавшая в русской периодике прежде всего о современной западноевропейской литературе, в особенности — о новых течениях и «новом искусстве». Доступный в России еще лишь сравнительно узкому кругу, Ницше в то время особенно интересовал Венгерову, близкую к «старшим» русским символистам (З. Гиппиус, Д. Мережковский, Н. Минский, Ф. Сологуб и др.). Во второй половине 1890-х годов З. А. Венгерова

выполняет несколько работ, непосредственно связанных с Ницше: переводит на русский язык книгу о нем, написанную Л. Андреас-Саломе¹⁴; переводит известную монографию Алоиса Рилья¹⁵; готовит статью о Ницше для Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона¹⁶; наконец, осенью 1899 года она публикует — в связи с новым романом Якоба Вассермана («Евреи из Цирндорфа», 1899) — статью «Ницшеанство в еврейском вопросе»¹⁷. Тесным образом З. А. Венгерова была связана и с некоторыми «ницшеанцами» внутри Германии, например, с эссеистом, публицистом и литературным критиком Лео Бергом, автором книги «Сверхчеловек в современной литературе» (1897)¹⁸.

Посетив Берлин, Мюнхен и другие города Германии, где она встречалась с немецкими писателями и художниками, Зинаида Венгерова приезжает в июле 1899 года в курортный городок Гомбург (близ Висбадена), где отдыхала в то лето дружественная ей и «ницшеански» окрашенная литературная компания — С. Андреевский, А. Вилькина, З. Гиппиус, Д. Мережковский, Н. Минский (последний публикует через год большую статью о Ницше¹⁹). Оттуда З. А. Венгерова обращается к Э. Фёрстер-Ницше со следующим письмом (по-немецки):

«Гомбург, 11 июля <18>99
Вилла Мирамонте
Променада 39

Милостивая госпожа Фёрстер,

от моего брата, петербургского профессора С. Венгерова, побывавшего в Веймаре, я с радостью узнала, что Вы обещали принять меня. Я занята сейчас большой работой о Фридрихе Ницше, которая появится по-русски²⁰. Для меня крайне важно поговорить с Вами по ряду вопросов, попросить Вас о некоторых сведениях и ознакомиться — насколько возможно — с Архивом Ницше в той степени, в какой Вы позволите. Меня интересуют также последние фотографии Вашего брата.

Излишне Вам говорить, что я — верная последовательница Ницше и делаю все, что в моих силах, для распространения его идей в нашей стране. Думаю, мой брат уже сообщил Вам об этом.

Я буду в Веймаре в следующую субботу и хотела бы знать, могу ли рассчитывать на встречу с Вами в тот же день или в воскресенье (у меня нет возможности задержаться в Веймаре), и в какое время. Мне очень хотелось бы, разумеется, поговорить с Вами в спокойной обстановке, если только это Вас не слишком обременит.

Буду Вам чрезвычайно признательна, если Вы сможете письменно назначить мне день и час. Я заеду в Веймар исключительно ради визита к Вам, и мне хотелось бы знать, когда именно можно Вас навестить.

Прошу извинить за беспокойство. В ожидании от Вас нескольких ответных слов остаюсь

с глубоким уважением

Зинаида Венгерова»²¹.

Что ответила Элизабет Фёрстер-Ницше на это письмо (ответила ли вообще) и действительно ли Зинаида Венгерова посетила Веймар «в следующую субботу» (по всей вероятности, 21 июля), — установить не удалось. Думается, что визит не состоялся; во всяком случае, ни в письмах самой Венгеровой, ни в ее публикациях 1899—1901 годов никаких упоминаний о посещении «Архива Ницше» не обнаружено.

2

Более удачливым оказался публицист, драматург, переводчик и поэт Михаил Александрович Сукенников (1877—1948), которому — редкий случай среди русских посетителей «Архива» — удалось завязать с Элизабет Ницше более или менее длительные отношения. О своих встречах и разговорах с сестрой Ницше Сукенников оставил ряд печатных свидетельств, не попавших до сих пор, насколько известно, в поле зрения исследователей темы «Ницше и Россия».

О жизни М. А. Сукенникова сохранилось немного сведений. Фамилия его впервые появляется в печати в конце 1890-х годов, когда молодой человек, родом из Одессы, изучавший несколько лет медицину в Берлинском университете, приходит к выводу, что его призвание лежит в иной области²², и целиком отдается литературно-журнальной деятельности. Он становится берлинским сотрудником нескольких российских газет — одесских, московских и петербургских. Диапазон проблем, по которым высказывался Сукенников, довольно широк: от женского образования до антисемитизма²³. В 1903 году Сукенников пишет послесловие к книжке М. Горького «Три рассказа», изданной в Берлине с подзаголовком «Воспрещены русской цензурой». На грани 1900-х и 1910-х годов, живя одно время в Москве и Петербурге, Сукенников принимает участие в театральных делах, сам пишет пьесы, иногда переводит (например, Г. Гауптмана). Немалый шум вызвала его полемическая книга под названием «Петербургская гниль. Точки над i» (Берлин, 1913), направленная против современных театральных нравов²⁴. С началом войны Сукенников переселяется в Копенгаген; обличая в своих статьях шовинистическую русскую прессу, он поддерживает социалистические призывы к установлению мира. В Дании Сукенников остается до конца войны. Среди его сочинений той поры — изданный в Швеции памфлет о Ленине и Троцком, с подзаголовком «Кровавые дни в России»²⁵ (агитация за мирную политику большевиков). Но вскоре Сукенников разочаровывается в большевизме. Вернувшись в 1920 году в Германию, он работает главным образом как журналист (в частности — радиожурналист), стараясь по возможности держаться в стороне от русской эмигрантской жизни. Его статьи печатаются и в датских газетах (Сукенников хорошо знал датский язык, часто наезжал в Данию). К сожалению, ни одно из начинаний не принесло Сукенникову должной известности, и до конца своей жизни, несмотря на изрядное количество публикаций (и в России, и за ее пределами), он так и остался, по существу, на периферии литературной жизни. После 1933 года, покинув Германию, он живет в Чехословакии. С 1938 года — в Дании.

Михаил Сукенников познакомился с сестрой философа в 1904 году. В одной из своих публикаций, связанных с посещением «Архива Ницше», он позднее рассказывал:

«Посетив Веймар, чтобы исполнить мое давнишнее заветное желание: побродить по следам Гёте и Шиллера, я не замедлил, конечно, осмотреть архив Ницше и был приглашен г-жей Фёрстер-Ницше посетить ее. Это одна из тех женщин, которые умеют с первого же момента очаровать своей любезностью. Изящная, со вкусом одетая в реформированное платье, с свежей краской лица и без единого седого волоса на голове, она любезно выразила готовность отвечать на все вопросы, которые я хотел бы задать ей относительно жизни и творчества ее великого брата»²⁶.

Однако о содержании своей беседы с сестрой Ницше Сукенников поведал миру лишь несколько лет спустя. Поводом к первой его публикации, помещенной в московской ежедневной газете «Раннее утро» (Сукенников значился одно время корреспондентом этой газеты), послужило, казалось бы, стороннее обстоятельство: кончина Полины Виардо, вызвавшая ряд откликов и в русской печати. «Мне хочется воспользоваться этими “днями воспоминаний” о Полине Виардо и ее великом благородном друге, — объяснял Сукенников, — чтобы передать один неопубликованный до сих пор эпизод, связывающий одним звеном три такие крупные личности, как Виардо, Тургенев и Ницше, — эпизод, рассказанный мне в 1904 г. в Веймаре сестрой философа “Заратустры” г-жей Фёрстер-Ницше»²⁷. Далее следовал рассказ сестры Ницше, текст которого ниже воспроизводится полностью:

«Интерес к России проявился у моего брата очень рано, — говорила мне г-жа Фёрстер-Ницше в приемной Архива Ницше в Веймаре, — еще во время Крымской кампании. Мы с братом, тогда еще дети, живо интересовались севастопольской обороной и проявляли наши симпатии к севастопольским героям настолько шумно, что наш отец-пастор не раз прогонял нас из-за общего стола в детскую.

Юношей-студентом мой брат занимался композицией²⁸. Тетрадь своих юношеских романсов он тщательно переписал и подарил мне. Эта тетрадь хранится здесь, в Архиве Ницше. Взгляните, вот написано его рукой: “Романс на слова Александра Пушкина”. Таких романсов на слова вашего русского поэта в этой юношеской тетради два²⁹, и, по имеющимся у меня данным, стихотворная форма романсов принадлежит моему брату по подстрочному переводу кого-либо из его друзей³⁰.

Однажды в Ницце мой брат выбирал в магазине книги и случайно обратил внимание на французский перевод “Мертвого дома” Достоевского³¹. Эта книга была для моего брата откровением, и с той поры он читал все немногое, что появлялось на французском и немецком языках из русской литературы. В беседах со мной он неоднократно говорил о произведениях Тургенева³² и Достоевского, в семидесятых годах он чрезвычайно интересовался нигилистическим движением в России. До чего значителен был интерес Ницше к этим течениям, показывает хотя бы то, что в его бумагах имеется большой “Дневник нигилиста”, который будет со временем мною опубликован³³.

Мой брат знал и ценил произведения Тургенева, когда им привелось встретиться и познакомиться. Это произошло при следующих обстоятельствах. Мы с братом не виделись довольно продолжительное время и условились встретиться в Баден-Бадене. Я ждала с нетерпением этой встречи, потому что брат мой только что был на открытии Байрейтского театра и был полон впечатлений³⁴. Отноше-

ние моего брата к Вагнеру и Байрейту было самое восторженное, и он рассказывал, рассказывал мне без конца.

Однажды мы сидели на одной из скамеек баден-баденского парка, и брат продолжал делиться со мной байрейтскими впечатлениями. Каково же было наше удивление, когда неподалеку от нас остановился какой-то высокий стройный старик с выхоленной бородой и стал явно прислушиваться к нашему разговору. Старик, привлеченный, по-видимому, частым упоминанием имен Вагнера и Байрейта, стоял, опершись одной рукой на палку, а другую даже прикладывал к уху, чтобы лучше слышать рассказ брата.

Мой брат вспыхнул, но я его успокоила тем, что странный незнакомец, по-видимому, чрезвычайно интересуется Байрейтом, если позволяет себе такую бестактность. Спустя день-два мы сидели с братом в кафе, когда тот же старик прошел мимо нас в сопровождении какой-то дамы. Брат позвал кельнера и спросил его, кто этот господин. Можете себе представить наше изумление, когда кельнер сказал: — Это русский писатель Иван Тургенев и французская певица Полина Виардо.

Брат прямо-таки разгорелся. Он был очень гордый и самолюбивый. Но он хотел познакомиться с Тургеневым. В вилле Виардо³⁵ собирался тогда умственный и духовный цвет баден-баденских курортных гостей. Мой брат поступил с принципами и добился приглашения — при его тогда уже известном имени³⁶ это было нетрудно. Там, в вилле Виардо, мой брат познакомился и беседовал с Тургеневым. К сожалению, я не знаю содержания их беседы, так как, повидавшись с братом, уехала из Баден-Бадена. И в бумагах брата не сохранилось следов этой беседы. Но мой брат всегда сохранял благоговейное отношение к Тургеневу и все ожидал, что Полина Виардо пришлет ему, как обещала, новые произведения русского романиста».

Эти откровения сестры Ницше, не лишённые сенсационного привкуса, порождают, естественно, ряд сомнений, особенно в части, относящейся к Тургеневу и Виардо. Дело не только в мелких неточностях, кои, впрочем, существенны. Так, например, Тургенев в 1876 году находился в Баден-Бадене всего два дня: с 29 по 31 мая 1876 года³⁷; в августе и сентябре этого года его в Баден-Бадене вообще не было, как, видимо, и Ницше, вернувшегося из Байрейта непосредственно в Базель (это следует из его переписки³⁸). Недоверие к воспоминаниям Фёрстер-Ницше возникает также при сличении цитированного текста с тем, что рассказала об этой встрече... сама Элизабет в своей биографии Ницше — за много лет до беседы с русским журналистом.

Вот этот отрывок.

«Весной 1875 года, незадолго до Пасхи, я была с ним вместе <имеется в виду Ф. Ницше. — К. А.> в Баден-Бадене <...> В течение всего нашего пребывания в Баден-Бадене мы говорили исключительно о Вагнерах³⁹. С конца февраля до начала апреля я гостила у них в Байрейте и была преисполнена почтения к этой гениальной паре.<...>

В Баден-Бадене я впервые заметила, что мой брат — при всем своем восхищении Вагнером и Козимой — высказывал о некоторых понятиях искусства свое мнение, отличное от взглядов обоих. Однажды мы сидели в парке, и в то время как Фритц⁴⁰ живо обсуждал такого рода идеи, я вдруг заметила, что за кустом

сидит какой-то господин, облокотившийся на спинку скамейки, и, повернувшись в нашу сторону, внимательно прислушивается в нам. Это был Тургенев, фотографу которого я как раз утром внимательно разглядывала в одной витрине. Увидев, что мы заметили, как он подслушивает, он поднялся и, вежливо поздоровавшись, прошел мимо нас. Нам же больше всего хотелось узнать, в какой степени Тургенев понимает по-немецки. «Хорошо, что он не знает, кто мы такие, — сказал Фритц, — а то наш разговор мог бы, в конце концов, дойти до ушей Вагнера, а это было бы крайне досадно»⁴¹.

Впрочем, этот эпизод тоже вызывает сильные сомнения. В феврале и марте 1875 года Э. Фёрстер-Ницше действительно была в Байрейте и общалась с Вагнерами (их очное знакомство восходит к июлю 1870 года⁴²). Сам Ницше в те месяцы 1875 года находился не в Баден-Бадене, а в Базеле; Тургенев же, со своей стороны, провел тогда в Баден-Бадене всего два дня — 30 мая и 1 июня 1875 года — на пути в Карлсбад⁴³.

Таким образом, встреча с Тургеневым (не говоря уже о Полине Виардо), о чем столь доверительно поведала Э. Фёрстер-Ницше русскому гостю, вряд ли могла иметь место весной 1875 или в августе-сентябре 1876 года, как и в более ранний период⁴⁴. Весь рассказ в высшей степени недостоверен.

Сличая оба отрывка, можно, однако, без труда восстановить «творческий метод» Элизабет и видеть, как невинный, по сути, сюжет обрастает в ее изложении деталями — причем, выстроенными не случайным образом. Э. Фёрстер-Ницше чувствовала, что между автором «Отцов и детей», открывшим Западу «русский нигилизм», и философией ее брата, убежденного нигилиста, существует внутренняя связь (эта тема и поныне обсуждается в научной литературе⁴⁵). О влечении Ницше к русской литературе в целом ей было также хорошо известно. Определенную роль сыграло, возможно, и другое обстоятельство: как раз в тот период (в октябре 1875 года) с Тургеневым лично познакомился Пауль Рэ⁴⁶, который, нетрудно предположить, рассказывал затем в Базеле об этой встрече и Ницше, и его сестре. Ницше явно тянулся к Тургеневу, искал с ним встречи («благоговейное отношение», о котором упоминает Э. Фёрстер-Ницше, не представляется преувеличением). Л. Андреас-Саломе вспоминает, что в 1882 году, когда сложился их «тройственный союз», обсуждалось и было найдено место их совместного пребывания — Париж, «где Ницше хотелось посещать какие-то лекции и где у Пауля Рэ уже ранее, а у меня благодаря Петербургу установились отношения с Иваном Тургеневым»⁴⁷. Думается, что именно *желание* молодого Ницше познакомиться с Тургеневым и побудило Э. Фёрстер-Ницше сочинить историю их мнимой встречи.

Взаимоотношения Сукенникова с «Архивом Ницше» отнюдь не ограничиваются его визитом в 1904 году. Опубликовав в русской печати, хотя и не сразу, содержание своей беседы с Элизабет, Сукенников отправил несколько газетных вырезок в Веймар. «Моя статья «Ницше и Пушкин», содержанием которой я обязан нашей беседе в 1904 году, — писал он Э. Фёрстер-Ницше, явно переоценивая значимость своей публикации, — печатается во всех русских газетах»⁴⁸. Спустя много лет, весной 1922 года, Сукенников вновь посещает «Архив». Воодушевленный увиденным (работа «Архива» разворачивалась в то время с особой интенсивно-

стью), Сукенников обещает регулярно присылать в Веймар русские публикации, связанные с Ницше, и в течение некоторого времени выступает в роли, так сказать, внештатного русского сотрудника или корреспондента «Архива Ницше». Сохранилось несколько его писем в «Архиве Ницше» за этот период. Приводим первое из них (судя по содержанию, апрель 1923 года):

«Уважаемые господа,

когда весной прошлого года я имел честь быть принятым госпожей Фёрстер-Ницше и после недолгой беседы с ней осмотрел в сопровождении одного из сотрудников помещения Архива, я как русский писатель предложил руководству Архива, что буду присылать в Архив русские газеты, в которых упоминается — в той или иной связи — имя Ницше. С тех пор я отправил уже несколько газет, неизменно подчеркивая в них нужные места. Намереваясь и в будущем продолжать эту деятельность, я не прошу вас каждый раз подтверждать получение материалов, но хотел бы по возможности знать о том, насколько ценны и желательны для Архива такого рода материалы.

С уважением

М. Сукенников»⁴⁹.

Но снова проходит немалый срок (семь лет!), прежде чем Сукенников решается предать гласности содержание своей второй беседы с Э. Фёрстер-Ницше. На этот раз публикация получает заголовок «Ницше, Достоевский и Тургенев. Разговор с сестрой Ницше». В том, что касается Тургенева, Сукенников пересказывает (или, возможно, это было повторено самой Фёрстер-Ницше, у которой сложились со временем известные стереотипы в отношении ее брата) содержание их первой беседы: встреча состоялась якобы в Баден-Бадене сразу же после первого Байрейтского фестиваля; Тургенев, заинтересовавшись рассказом Ницше, стал искать с ним встречи; и т. д. Появляются, впрочем, и новые небезыңтересные детали. Приводим фрагменты этой публикации:

«Ничего не изменилось в этом зале с тех пор, как я, уже примерно лет двадцать тому назад, впервые посетил сестру творца Заратустры: под стеклом — музыкальные композиции юного Ницше, нотная тетрадь открыта на той же странице, что глубоко врезалась в мою память: пушкинский романс, положенный Ницше на музыку; на том же месте, что и тогда, — сабля Ницше, которую он, будучи санитаром, носил в кампанию 1866 года; над диваном — прекрасная фотография Георга Брандеса с дарственной надписью великому философу — Брандес был одним из первых, кто понял Ницше и объяснил его своим современникам; на полках — множество книг, которые Ницше считал своими, которые читал, к которым прикасался и на переплетах которых ежедневно задерживался его взгляд.

В зал вошла госпожа Фёрстер-Ницше, невысокого роста, одетая несколько старомодно, с красивыми, очень ухоженными руками и свежими чертами лица, по которым никак не скажешь, что этой женщине скоро исполнится восемьдесят.

“Вы ведь были у нас однажды”, — приветствовала она меня в свойственной ей непосредственной манере.

“Да, ровно восемнадцать лет тому назад”.

“Потом Вы прислали нам статью. К сожалению, мы не смогли ее прочесть, но хотим поблагодарить Вас задним числом”.

Пораженный силой ее памяти, я напомнил госпоже Фёрстер-Ницше о вопросе, который обсуждался во время моего первого посещения: принадлежит ли Ницше “Дневник нигилиста”, обнаруженный в его бумагах?

“Мы отыскали эту рукопись, — сказала мне госпожа Фёрстер-Ницше. — Это произведение моего брата. Сперва мы были не вполне уверены, поскольку название «Дневник нигилиста» слишком напоминало о нигилистической литературе, характерной для того времени. Мы обнаружили в этом произведении известные переключки с нигилистическими воззрениями, и мы, я и мои сотрудники, были одно время склонны считать эту рукопись переводом, правда, не с русского, а с французского языка. Но тщательное изучение остальной, тогда еще не опубликованной части наследия Ницше привело нас, в конце концов, к выводу, что мы имеем дело с его самостоятельным произведением. И в качестве такового мы и напечатали его в томе «Воля к власти»⁵⁰.

Произведения Достоевского мой брат знал поверхностно. Во всяком случае, в его библиотеке не было ни одной книги Достоевского, но это отнюдь не означает, что он не читал Достоевского или трудов о его мировоззрении, уже тогда появившихся на немецком и французском языке. Сходство различных направлений мысли у Достоевского и Ницше давно занимает научно-литературный мир. Так и останется, вероятно, вечной загадкой, испытал ли мой брат влияние Достоевского или же идеи этих двух гениев развивались совершенно независимо друг от друга, хотя и в таких внешне различных формах»⁵¹.

Рассказ М. Сукенникова о посещении «Архива» завершается следующим пассажем:

«Госпожа Фёрстер-Ницше извинилась и, сославшись на легкую усталость, ушла в свою комнату. Мое знакомство с помещениями Архива взял на себя майор Келер⁵². Мы еще раз осмотрели все реликвии, имеющие отношение к жизни Ницше и хранящиеся в его Архиве, многочисленные книги, возникшие благодаря сочинениям Ницше, и завершили наш обход в помещении Архива, где секретарша собирает и регистрирует сотни вырезок и десятки книг, ежедневно поступающих сюда со всех концов света и связанных так или иначе с произведениями и мыслями Ницше. Нам не показали только комнату, в которой умер Ницше.

“Ключи находятся у госпожи Фёрстер-Ницше, — разъяснил нам майор Келер, — она выразила желание, чтобы эта комната открылась для посетителей лишь после ее кончины. Ее очень взволнует, если кто-нибудь перешагнет через порог этого святилища...”»⁵³

Рассказы Э. Фёрстер-Ницше, опять-таки при надуманности многих деталей (прежде всего — «тургеневский» сюжет), не лишены, тем не менее, известного интереса. Сомнительное, как обычно, сочетается у сестры Ницше с вероятным и даже достоверным. Музыкальная обработка пушкинского стихотворения, история «Дневника нигилиста», наконец, ее отзыв (в целом, как представляется, — довольно точный) о влиянии Достоевского на Ницше («вечная загадка») — эти свидетельства нельзя не учитывать в дальнейшем при изучении темы «Ницше и Россия».

3

Возникает вопрос: а насколько точно передал Сукенников содержание своих бесед с Фёрстер-Ницше?

Конечно, тот факт, что все указанные публикации Сукенникова состоялись при жизни Элизабет и даже были посланы ей, свидетельствует в пользу их достоверности, пусть относительной. Но есть одно обстоятельство, которое серьезным образом ставит под сомнение либо журналистскую репутацию Сукенникова, либо, по крайней мере, надежность его памяти.

Дело в том, что много позднее, уже по окончании Второй мировой войны, Сукенников вновь выступил в печати с рассказами о своих встречах с сестрой философа, опубликовав их на этот раз в датской газете «Morgenbladet». Этот очерк содержит ряд новых, весьма любопытных сообщений, причем одно из них — заведомо ложное: Сукенников утверждает, что был в доме Ницше не дважды, а трижды, и в первый раз якобы — еще при жизни философа.

В конце прошлого столетия, вспоминая Филлиппов, к нему, тогда еще студенту-медику в Берлине, обратился М. М. Филиппов, редактор петербургского журнала «Научное обозрение», и просил его получить от госпожи Фёрстер-Ницше разрешение на публикацию нескольких неизданных текстов Ницше. С этой целью, пишет далее Сукенников, он и отправился в Веймар, где встретился с Фёрстер-Ницше, которая ничуть не возражала против публикации в русском журнале. Во время их разговора в комнату вошел Ницше. Не обращая внимания на гостя, он взял какую-то книгу и стал читать, держа ее перевернутой. Сукенникова поразил вид Ницше: он был свежее выбрит и казался ухоженным, но взгляд его пустых глаз выражал печаль.

Рассказ этот нельзя признать полностью вымышленным. Ученый-математик, философ, автор многих научных и научно-популярных работ Михаил Михайлович Филиппов (1858—1903) был в свое время столь же хорошо известен, как и основанный им философско-литературный журнал «Научное обозрение» (1894—1903) — либеральное и даже «передовое» для своего времени издание; в нем появлялись работы Маркса, Ленина (под псевдонимом — Н. Ильин), Плеханова, Засулич, Коллонтай и др.⁵⁴ Начиная с середины 1890-х годов журнал проявляет определенный интерес к Ницше. Именно в этом журнале печатается в 1897 году первая в России статья с описанием веймарского дома, где только что поселился философ⁵⁵. В 1901 году Филиппов помещает в журнале собственную статью, посвященную Ницше⁵⁶, а в седьмой и восьмой книжках за тот же год — перевод писем Ницше к его другу Карлу фон Герсдорфу (публиковавшихся начиная с 1900 года в Германии). Возможно, по данному поводу Филиппов и обращался в свое время к Э. Фёрстер-Ницше как издательнице и наследнице Ницше, используя для этого свое знакомство с Сукенниковым, который еще в 1898 году напечатал в «Научном обозрении» (№ 2) статью о распространении университетского образования в Европе. В этой части воспоминания Сукенникова представляются более или менее правдоподобными.

Однако весь эпизод, связанный с поездкой Сукенникова в Веймар, состоявшейся якобы при жизни Ницше (другими словами, не позже августа 1900 года),

следует признать нереальным. Он полностью противоречит тому, что Сукенников заявлял, причем неоднократно, в своих более ранних очерках (например, о своем «давнишнем заветном желании» побродить по следам Гёте и Шиллера, осуществившемся лишь в 1904 году, и т. п.).

О дальнейших воспоминаниях, повествующих о втором и третьем пребываниях Сукенникова в «Архиве Ницше» (второе — «летом 1904 года», третье — «спустя почти двадцать лет»), можно сказать, что они отчасти перекликаются с содержанием предыдущих публикаций, отчасти — опровергаются ими. Разговор Сукенникова и сестры Ницше в 1904 году посвящен, естественно, Пушкину и Тургеневу. По поводу пушкинских стихов, вспоминает Сукенников, Фёрстер-Ницше якобы сказала ему, что Ницше знал их в переводе Фридриха Боденштедта (ср. с ее же словами, приведенными Сукенниковым в статье 1912 года). Далее она произносит: «Мой брат купил книгу и читал ее несколько раз. Не все ему нравилось. Ни патриотические, почти шовинистические, ни типично русские стихотворения Пушкина не вызвали у него восхищения. Но стихи о любви очаровали моего брата своей искренностью и тонкими нюансами».

Что касается Тургенева и Ницше, то читателям вновь предлагается история их «встречи» в баден-баденском парке. Правда, на этот раз Ницше рассказывает сестре о своих впечатлениях от премьеры оперы Вагнера «Тристан и Изольда» в Байрейтском театре⁵⁷, а Тургенев на расстоянии «подслушивает» их разговор. Потом Тургенев и Ницше встречаются на частной вилле и вступают в спор: Тургенев прославляет «идеал красоты», а Ницше — «красоту власти». Тургеневу, оказывается, трудно возражать своему собеседнику на немецком языке, но за него вступается одна из дам, утверждая, что «тысячи русских девушек перделали свою жизнь по идеалу писателя». Далее Ницше начинает говорить о Достоевском, «у которого он часто замечал отблески собственных идей».

Описание третьего визита обогатено в варианте 1945 года подробным разговором о Георге Брандесе, «прекрасную фотографию» которого с дарственной надписью Ницше Сукенников отметил еще при своем посещении в 1922 году Сукенников сказал, что ему доводилось слышать лекции Брандеса в Копенгагене во время войны. Сестра Ницше перебивает его возгласами вроде: «Он был нашим вождем»; «Он — наш мастер». Она прибавляет: «Не могу себе представить развитие моего брата, если бы Георг Брандес не ввел его своей верной рукой в литературу». После разговора на тему «Брандес и Чехословакия» речь заходит о поездке Брандеса в Россию⁵⁸. Фёрстер-Ницше спрашивает, посетил ли Брандес Толстого в Ясной Поляне. Нет, отвечает Сукенников, но они познакомились в Москве в литературном салоне госпожи Хин⁵⁹.

В разговоре принимали участие «профессор из Бонна» и д-р Элер (см. примеч. 52). Профессор заметил, что до сих пор не знал, что Брандес — еврей. Фёрстер-Ницше уверяет, что ее брат никогда не высказывался против евреев и что якобы враждебное отношение Вагнера к евреям было причиной того, что Ницше, в конце концов, порвал с ним. Когда Элизабет Фёрстер умерла, сообщает Сукенников в заключительной части своего очерка, то Гитлер выразил желание участвовать в небольшой церемонии у ее гроба, и в связи с этим фотография Брандеса была снята со стены⁶⁰.

Так, явные недостоверности, восходящие к Элизабет Фёрстер-Ницше, усугубляются несовпадениями в разных редакциях текста, принадлежащего перу Сукенникова. Впрочем, последний, в отличие от Элизабет, конечно, не создавал «своего» Ницше. От его воспоминаний 1945 года остается, вообще говоря, противоречивое впечатление. С одной стороны, Сукенников словно стремится «дорассказать», дополнить свои очерки теми деталями, о коих ранее умолчал. С другой стороны, мы имеем дело и с явным сочинительством (первый визит, «спор» Ницше с Тургеневым). Быть может, мемуаристу, уже вступившему в преклонный возраст, хотелось оставить по себе память как о человеке, лицезревшем «самого Ницше»? Или же за давностью лет Сукенников попросту «запомнил» и дату своего первого путешествия в Веймар, и рассказы словоохотливой Фёрстер-Ницше, и, не имея перед собой в 1940-е годы собственных старых публикаций, многое перепутал? Случай нередкий и весьма характерный для мемуарного жанра, в котором достоверные сведения почти неизбежно смешиваются с домыслами.

4

Наряду с «вечной загадкой» о влиянии Достоевского на Ницше существует и другая вечная проблема: Горький и Ницше. Вопрос о том, был или не был Горький ницшеанцем, обсуждается уже целое столетие. Проблема появилась одновременно с босяками Горького, его анархическими героями-индивидуалистами, и целое поколение, выступившее на рубеже веков, воспринимало писателя именно в этом ключе. «В то время, — вспоминает В. Жаботинский, — мы знали Горького только по его коротким рассказам, казавшимся отголоском учения Ницше, которое облакалось в русское одеяние. Он прославлял людей воли и действия, казнил презрением рабов “рефлексии”, выхолащивавших и глушивших всякое смелое начинание»⁶¹.

Однако по мере того как в советской стране канонизировался образ Горького, русский писатель неуклонно и неизбежно становился идейным антиподом Ницше, так что даже мысль о сближении обоих имен воспринималась порой как нечто кощунственное. Советское литературоведение упорно билось за чистоту образа пролетарского писателя. «Либерально-буржуазные литературоведы (например, С. А. Венгеров) уверяли, что Горький — ницшеанец, стремясь уподобить его буржуазным писателям, объявить его художником декадентского лагеря», — писал один из советских горьковедов⁶². Впрочем, некоторые из ученых специалистов даже тогда признавали, по меньшей мере, правомерность проблемы. Да и как было не признать — проблему-то «освятил» сам Горький, вполне соглашавшийся по поводу своих босяков, что «снабдил их <...> кое-чем от философии Ницше»⁶³.

Как естественная реакция на скупое и одностороннее в целом освещение темы «Горький и Ницше» в бывшем Советском Союзе воспринимается серия западных исследований о ницшеанстве Горького, предпринятых в 1960—1970-е годы и демонстрирующих то, что, по сути, и так очевидно: в «бунтующих» персонажах молодого Горького, как и в более поздних его произведениях (вплоть до поэмы «Человек», 1904, и «Исповеди», 1908) проявляется неоромантический ницшеан-

ский пафос. Вывод: сближение имен германского философа и русского писателя, безусловно, оправдано с историко-литературной точки зрения. Об этом заявляли в последнее десятилетие и отечественные исследователи. «Перед нами не “легенда”, созданная критиками, а очень серьезная проблема, от которой до самого последнего времени принято было открещиваться», — подчеркивала, например, в одной из своих работ М. Г. Петрова⁶⁴.

В связи с неутраченным и поныне интересом к этой проблеме⁶⁵ можно сказать, что любой, даже малозначительный, на первый взгляд, документ, проясняющий отношение Горького к Ницше, имеет историко-культурную ценность.

В феврале (по новому стилю — 1 марта) 1906 года М. Горький, покинув Россию, приезжает вместе с М. Ф. Андреевой в Берлин, где проводит почти три недели, целиком заполненные знакомствами и беседами. Он встречается с вождями германской социал-демократии (А. Бебель, К. Каутский, К. Либкнехт), дает интервью крупнейшим немецким газетам, позирует художникам (А. Пастернак, Э. Орлик), выступает в «Немецком театре» с чтением легенды о Данко и т. д.⁶⁶ 7 марта Горький знакомится с режиссером Максом Рейнгардтом, который еще в 1903 году поставил на сцене берлинского Малого театра (совместно с Р. Валлентином) спектакль «На дне», имевший огромный успех. А в сезон 1906 года Рейнгардт поражал берлинцев новаторской постановкой пьесы Гуго фон Гофманстала «Эдип и Сфинкс» (по Софоклу). Любители театра из разных городов Германии стремились попасть на премьеру или один из последующих спектаклей. Из Веймара приезжают Гарри граф Кеслер и Генри ван де Вельде, тесно связанные с Рейнгардтом и его труппой.

15 марта 1906 года Кеслер пишет (из Берлина) Гуго фон Гофмансталу: «Ты, наверное, знаешь, что здесь сейчас Горький. Недавно Рейнгардт пригласил его и меня пообедать вместе. Он произвел на меня громадное впечатление, несоизмеримое с его творчеством, которое я ценю, но не вижу в нем ничего исключительного. Зато *сам* он — исключительная личность, в нем такая *сердечность*, превосходящая все, что обычно видишь, и сразу же *покоряющая* других. Ты должен познакомиться с ним, это воистину незабываемо»⁶⁷.

Из сохранившихся материалов видно, что во время совместного обеда Кеслер и Горький говорили о Ницше. Трудно усомниться в том, что оба сошлись в своем восхищении и, можно сказать, преклонении перед его памятью. Ясно также, что Кеслер рассказал Горькому об «Архиве Ницше», о «Новом Веймаре» и вызвался быть посредником между русским писателем и сестрой философа (она тоже приезжала тогда в Берлин, чтобы посмотреть пьесу Гофманстала в театре Рейнгардта). Следствием этих переговоров явилось официальное приглашение, которое Э. Фёрстер-Ницше направила Горькому 12 марта. Письмо это сохранилось в Архиве М. Горького⁶⁸. Текст его приводится ниже по черновику, оставшемуся в бумагах Э. Фёрстер-Ницше:

«Глубокоуважаемый господин,

от г-на ван де Вельде и графа Кеслера я узнала, что Вы любите и чтите моего дорогого брата и хотели побывать в том месте, что стало для него последним

пристанищем. Поэтому искренне приглашаю Вас и Вашу супругу посетить “Архив Ницше” и хочу сказать, что искренне радуюсь знакомству с Вами — мои друзья говорили мне о Вас с восторгом.

На ближайшие дни я уеду из Веймара, но уже в субботу, 17 марта, вернусь обратно»⁶⁹.

На другой день после своего возвращения Э. Фёрстер-Ницше получает ответ М. Горького, написанный по-немецки М. Ф. Андреевой, но авторизованный (т. е. подписанный) им по-русски:

«Высокочитимая госпожа!

Не может быть на свете мыслящего человека — или он не художник, — если он не умеет любить и чтить Вашего брата.

Я был бы чрезвычайно рад, милостивая государыня, посетить Ваш дом, но это для меня никак невозможно, поскольку я должен — по серьезной причине — отправиться в дальний путь — в Америку.

Хочу надеяться, что однажды, когда я вернусь, Вы позволите мне навестить Вас.

Моя жена от души благодарит Вас за любезное приглашение и низко Вам кланяется, я же — целую дорогую для меня руку сестры Ницше.

М. Горький

17 марта 1906 года»⁷⁰.

Отказ Горького был, конечно, вынужденным: нельзя усомниться в его искреннем желании посетить Веймар и «Архив Ницше». Однако времени для такой поездки у писателя действительно не оставалось; уже 20 марта он уехал из Германии. Позднее, в своей «второй эмиграции», Горький несколько лет (1921—1923) жил в Германии и много путешествовал по этой стране; однако в Веймаре, насколько известно, ему так и не удалось побывать.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Посетивший Веймар летом 1900 года петербургский переводчик и коллекционер Ф. Ф. Фидлер записал в своем дневнике 14 августа: «Умер Ницше. Две с половиной недели тому назад я был в Веймаре. Я поднимался мимо кафе “Фельзенкеллер” на “Зильберблик” и увидел его издали — он сидел на балконе с опущенной головой. Я даже не сделал попытки приблизиться к дому, ибо знал, что это напрасно: госпожа Фёрстер никому не показывает своего брата» (*Fiedler F. Aus der Literatenwelt. Charakterzüge und Urteile. Tagebuch. Hrsg. von Konstantin Asadowski. Göttingen, 1996. S. 280*).

² См.: *Macintyre B. Forgotten Fatherland: the Search for Elisabeth Nietzsche. London, 1992*.

³ См.: *Förster-Nietzsche E. Das Nietzsche-Archiv, seine Freunde und Feinde. Berlin, 1907*. Ср. также примеч. 11.

⁴ См.: *Kuehn P. Das Nietzsche-Archiv zu Weimar. Darmstadt, <1904>*.

⁵ Ср. более позднее письмо Д. В. Filosofova к А. А. Блоку из Веймара от 15/28 сентября 1909 года: «Ницше умер тоже здесь, но его дом трудно доступен» [цит. по: *Мицц З. Г. А. Блок в полемике с Мережковскими // Наследие А. Блока и актуальные проблемы поэтики. Блоковский сб. IV. (Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 545). Тарту, 1981. С. 202*].

⁶ *Надеждин Н.* Музей Ницше // Новый мир. 1905. № 2. С. 22.

⁷ Письмо к Августу Шерлю от 20 января 1906 года // Архив Гёте и Шиллера (Веймар). Фонд Ф. Ницше 72/726а. Дело «Элизабет Фёрстер-Ницше. Письма (черновые наброски). Январь—март 1906 г.» В дальнейших ссылках — сокращенно: Архив Гёте и Шиллера. Приношу искреннюю благодарность директору Архива г-ну Й. Гольцу и г-же Р. Волькопф за содействие моей работе.

⁸ *Ibsen H.* Un ennemi du peuple. Drame en cinq actes. Traduit et précédé d'une préface par le Comte Prozor. Paris, 1905. На экземпляре, подаренном Э. Фёрстер-Ницше, — надпись: «A Madame Elisabeth Förster-Nietzsche, outre shommage public, le tribut tout personnel de respect et de dévouement de M. Prozor» («Госпоже Элизабет Фёрстер-Ницше, помимо публично выраженной признательности, — дань личного уважения и личной преданности от М. Прозора») // Архив Гёте и Шиллера.

⁹ М. Э. Прозор встречался с Д. С. Мережковским на страницах и, возможно, в редакции петербургского журнала «Северный вестник» (см.: *Прозор М.* Характер Ибсеновских драм. (По поводу маленького Эльфа) // Северный вестник. 1895. № 6. С. 31—40). В 1903 году в Париже Прозор выпустил переведенную им на французский язык книгу Мережковского «Толстой и Достоевский».

¹⁰ Новый путь. 1904. № 9. С. 241—255. В редакционном примечании, в частности, говорилось: «Текст статьи мы получили при любезном содействии М. Э. Прозора от сестры покойного философа г-жи Фёрстер-Ницше» (см. об этом: *Коренева М. Ю.* Д. С. Мережковский и немецкая культура (Ницше и Гёте. Притяжение и отталкивание) // На рубеже XIX и XX веков. Из истории международных связей русской литературы. Сб. научных трудов. А., 1991. С. 76).

¹¹ Сохранилось письмо Фёрстер-Ницше к М. Прозору от 22 марта 1906 г., в котором она между прочим сообщает: «В Веймаре все по-прежнему, но мирное течение жизни изредка нарушается возмущением филистеров. Прошлой весной шла скрытая война против ван де Вельде, а нынче идет открытая против нашего замечательного графа Кеслера. Всегда находятся бездушные ретрограды, не приемлющие нового в литературе и искусстве <...> Ведь только слепой не видит, что без нас, без этого нового мира, который возник здесь благодаря нам, Веймар производил бы впечатление отсталого и сонного городка и, конечно, совершенно далекого духу Гёте, которым они так кичатся. Есть, правда, несколько старых веймарцев, на которых мы, люди нового поколения (wir Neuen) можем положиться <...> но все же мы чувствуем, что мы, т. е. ван де Вельде с женой, граф Кеслер, Людвиг Хофман с женой и я, должны рассчитывать главным образом на самих себя» (Архив Гёте и Шиллера).

¹² См.: *Ljunggren M.* The Russian Mephisto. A Study of the Life and Work of Emilii Medtner. Stockholm, 1994. P. 22, 29. Письма Э. Фёрстер-Ницше (в основном — пригласительные открытки) к Э. К. Метнеру хранятся в Рукописном отделе Российской гос. библиотеки (Ф. 167. Карт. 14. Ед. хр. 33).

¹³ См.: *Fiedler F.* Aus der Literatenwelt. Charakterzüge und Urteile. Tagebuch. S. 259.

¹⁴ *Andreas-Salomé L.* Friedrich Nietzsche in seinen Werken. Wien, 1894. Сокращенный перевод этой книги («Фридрих Ницше в своих произведениях») был напечатан в журнале «Северный вестник» (1896. № 3. С. 273—295; № 4. С. 253—272; № 5. С. 225—239).

¹⁵ *Riebl A.* Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker. Stuttgart, 1897; *Риль А.* Фридрих Ницше как художник и мыслитель / Пер. с нем. З. Венгеровой. СПб., 1898 (2-е исправленное изд., 1901). Книга издавалась по-русски и в других переводах.

¹⁶ Т. XXI. СПб., 1897. С. 204—206. Статья подписана З. В. «Напиши, пожалуйста, о судьбе моего Ницше, — спрашивала З. А. Венгерова 8 апреля 1897 г. из Парижа С. А. Венгерова, который был в то время редактором литературного отдела Словаря. — Остались им до-

вольны?» [Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) Рос. Академии наук (далее — ИРЛИ). Ф. 377. Оп. 4. Ед. хр. 2656. Л. 20 об.].

¹⁷ Книжки Восхода. 1899. № 12. С. 76—92.

¹⁸ См. рецензию З. А. Венгеровой на книгу Л. Берга «Скованное искусство» («Gefesselte Kunst», 1901) // Вестник Европы. 1901. № 7. С. 401—409.

¹⁹ Минский Н. Фридрих Ницше // Мир искусства. 1900. № 19—20. С. 139—147.

²⁰ Сведениями о такой работе не располагаем.

²¹ Архив Гёте и Шиллера.

²² Об этом Сукенников рассказал впоследствии в стихотворной форме: «Мои студенческие годы / Провел в Берлине я, друзья, / Академической свободы / Был верным данником и я: / Среди юношей различных наций / Сидел у ног профессоров, / Следил за ходом операций, / Кромсал на части мертвецов <...> Мне изменила медицина — / И впрямь, какой я Эскулап! / Но я любил комфорт Берлина / И там устроил свой этап» и т. д. (Сукенников М. Федор Волгин. Роман в стихах. Берлин, 1926. С. 64). Из этого же сочинения можно узнать, что автор — «скиталец по натуре», извездил Западную Европу и т. д.

²³ Сукенников был в начале века сотрудником ряда русско-еврейских изданий («Восход», «Книжки Восхода», «Будущность» и др.).

²⁴ «Я, впрочем, уверен, — писал Сукенников А. А. Измайлову 3 октября 1913 г., — что если бы моя книга не ударила так больно по русской театральной совести, ее обошли бы молчанием и не посвящали бы ей так много страстных и резких статей» (ИРЛИ. Ф. 227. Оп. 3. Ед. хр. 30. Л. 1).

²⁵ Lenin och Trotskij. De blodiga dagarna i Ryssland av M. Sukennikov. Uppsala, 1918.

²⁶ Сукенников М. Ницше и Пушкин // Илл. приложение к газ. «Далекая окраина» (Владивосток). 1912. № 1653. 30 сентября. С. 1.

²⁷ С<укенник>ов М. Ницше, Тургенев и Виардо. (Неопубликованный эпизод) // Раннее утро. 1910. № 107. 12 мая. С. 2.

²⁸ Особенно в 1861—1864 гг.

²⁹ Известно лишь одно произведение Пушкина, положенное Ницше на музыку, что и уточнено Сукенниковым в статье «Ницше и Пушкин», где приводятся слова Фёрстер-Ницше: «...Это единственное русское стихотворение, положенное братом на музыку». Ср.: Janz C. P. Die Compositionen Friedrich Nietzsches // Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. 1972. Bd. 1. S. 180. Стихотворение, о котором идет речь, — «Закливание» («О, если правда, что в ночи...», 1830). Описание рукописи и воспроизведение музыкального текста (впервые — в 1907 г.) см. в книге: Friedrich Nietzsche. Der musikalische Nachlass. Hrsg. im Auftrag der Schweizerischen Musikforschenden Gesellschaft von Curt Paul Janz. Basel, 1976. S. 333 и др. См. также: Браудо Е. Романс Ницше на слова Пушкина // Орфей. Пг., 1922. С. 108; в приложении — музыкальный текст романса.

Ср., кроме того, следующий пассаж в статье «Ницше и Пушкин»:

«Г-жа Фёрстер-Ницше прочитала вслух стихи Пушкина, переведенные на немецкий язык и тщательно переписанные рукой Ницше отдельными слогами под соответствующими тактами романса. Это то стихотворение, в котором поэт взывает к умершей возлюбленной» (Илл. приложение к газ. «Далекая окраина». 1912. № 1653. 30 сентября. С. 2).

Что касается второго «романса», о котором упомянула Элизабет Фёрстер-Ницше, то известно лишь его название, записанное Ницше, — «Зимняя ночь». См.: Friedrich Nietzsche. Der musikalische Nachlass. S. 325. Имеется в виду, конечно, «Зимний вечер» (1825). Оба стихотворения, переведенные на немецкий язык Теодором Опитцем (немецкие названия: «Beschwörung» и «Winternacht») были включены в книгу: Puschkin A. und Lermontow M. Dichtungen. Deutsch von M. Opitz. Berlin, 1859. S. 79—80, 76—77; эта книга имела в библиотеке Ницше (см.: Oehler M. Nietzsches Bibliothek. Weimar, 1942. S. 43). Вероятно, Ниц-

ше лишь предполагал положить «Зимний вечер» на музыку или просто пометил понравившееся ему стихотворение.

³⁰ В статье «Ницше и Пушкин» об этом говорится более подробно:

«— Перевод не особенно удачный, — сказала г-жа Фёрстер-Ницше.

— Не сказано ли, чей это перевод?

— Я не могу этого сказать. Ноты написаны в 1864 году. Я легко допускаю возможность, что брат, заинтересовавшись этим стихотворением, пожалуй, сам написал эти стихи на основании другого ему известного перевода в прозе или даже в стихах. Но наверняка я этого сказать не могу» (Илл. приложение к газ. «Далекая окраина». 1912. № 1653. 30 сент. С. 2).

³¹ В действительности первой книгой Достоевского, с которой познакомился Ницше, были «Записки из подполья», что подтверждается письмом философа к Францу Овербеку от 12 февраля 1887 г. «Еще несколько недель тому назад, — пишет Ницше, — я даже не знал имени Достоевского <...> В книжной лавке мне случайно попало на глаза произведение "L'esprit souterrain", только что переведенное на французский язык...» (*Nietzsche F. Kritische Gesamtausgabe. Abt. 3. Bd. 5. Briefe. Januar 1897—Januar 1889. Berlin; New York, 1984. S. 27*). Ницше имеет в виду книгу «*Dostoevski Tb. L'esprit souterrain. Traduit et adapté par E. Halpérine et Ch. Morice. Paris, 1886*).

«Запискам из мертвого дома» посвящено также несколько строк в биографии Ницше, написанной Э. Фёрстер-Ницше. «В то время, — вспоминает она (речь идет о 1890 году — К. А.), — он мог еще свободно вести настоящую беседу. Например, однажды мы говорили с ним о Достоевском и его «Записках из Мертвого дома» — мы оба прочитали эту книгу по-французски. Я поблагодарила его за то, что он указал мне на этого автора, и добавила, что среди наших немецких писателей нет подобного психолога; на что он спросил меня: «А что ты думаешь о Готфриде Келлере?»» (*E. Förster-Nietzsche. Das Leben Friedrich Nietzsche's. Bd. 2. Abt. 2. Leipzig, 1904. S. 926*).

³² Один из таких разговоров Э. Фёрстер-Ницше приводит в своей биографии Ницше. Она рассказывает, что Ницше, выслушав прочитанную ему вслух тургеневскую повесть «Первая любовь», обратил внимание на эпизод с плеткой, который позднее якобы воплотился в известной фразе из «Заратустры» (*Ibid. S. 560—561*).

³³ Вошло в состав книги «Воля к власти», где вопрос о нигилизме является своего рода «стержневым». См. также примеч. 50.

³⁴ Открытие Байрейтского театра состоялось в августе 1876 года. Ницше присутствовал на первом представлении «Кольца Нибелунга».

³⁵ Вилла в Баден-Бадене, принадлежавшая П. Виардо, была продана в 1871 г. в связи с событиями франко-русской войны. Приблизительно в то же время лишился своего дома в Баден-Бадене и Тургенев.

³⁶ В действительности имя Ницше было известно в 1876 г. лишь очень узкому кругу.

³⁷ См.: Указатель мест пребывания И. С. Тургенева с января 1875 по 12 (24) ноября 1876 года // *Тургенев И. С. Полн. собр. соч.: В 28 т. Письма. Т. 11: 1875—1876. М.; Л., 1966. С. 673*.

³⁸ См.: *Nietzsche F. Kritische Gesamtausgabe. Abt. 2. Bd. 5. Briefe. Januar 1875—Dezember 1879. Berlin; New York, 1980*.

³⁹ Имеются в виду Рихард Вагнер и его жена Козима.

⁴⁰ Т. е. Фридрих Ницше.

⁴¹ *Förster-Nietzsche E. Das Leben Friedrich Nietzsche's. Bd. 2. Abt. 1. Leipzig, 1897. S. 179*.

⁴² См.: *Cosima Wagner's Diaries. An Abridgement. New Haven; London, 1997. P. 68*.

⁴³ См. примеч. 37 и 38.

⁴⁴ См.: *Летопись жизни и творчества И. С. Тургенева (1818—1858) / Сост. Н. С. Никитина. СПб., 1995; Летопись жизни и творчества И. С. Тургенева (1867—1870) / Сост. Н. Н. Мос-*

товская. СПб., 1997; Летопись жизни и творчества И. С. Тургенева (1871—1875) / Автор-сост. Н. Н. Мостовская. СПб., 1998. Ни в одном из указанных источников имена Ницше и Э. Фёрстер-Ницше не упомянуты.

⁴⁵ См.: *Aleksis B. Nietzsche et le nihilisme de Tourguéniev // Cahiers Ivan Tourguéniev — Pauline Viardot — Maria Malibran* (Paris), 1995. Nr. 19. P. 147—152.

⁴⁶ Пауль Рэ послал Тургеневу свою только что изданную книгу «Psychologische Beobachtungen», а затем, 5 октября 1875 г., лично навесил писателя в Буживале (см.: Friedrich Nietzsche. Paul Rée. Lou von Salomé. Die Dokumente ihrer Begegnung. Auf der Grundlage der einstigen Zusammenarbeit von Karl Schechta und Erhart Thierbach, herausgegeben von Ernst Pfeiffer. Frankfurt a. M., 1970. S. 421—422).

⁴⁷ *Andreas-Salomé L. Lebensrückblick. Grundriß einiger Lebenserinnerungen*. Hrsg. von Ernst Pfeiffer. Frankfurt a. M., 1968. S. 79. «Благодаря Петербургу», т. е. благодаря своему пребыванию в Петербурге, где Лу Саломе родилась и воспитывалась вплоть до отъезда в Цюрих в 1880 г.

⁴⁸ Письмо (на немецком языке) от 6 мая 1913 г. из Берлина // Архив Гёте и Шиллера.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Имеется в виду 9-й и 10-й тома в издании: *Nietzsche F. Werke*. Taschen-Ausgabe. 10 Bde. Hrsg. von E. Förster-Nietzsche. Leipzig, 1906. Текст этого издания, который Э. Фёрстер-Ницше снабдила своим «введением» и «примечаниями», существенно отличается («völlig neu gestaltete Ausgabe») от первой публикации «Воли к власти» в 1901 г. в 16-томном издании (*Nietzsche F. Werke*. 16 Bde. Leipzig, 1895—1904), также осуществленном Э. Фёрстер-Ницше. Русский перевод «Воли к власти» см. в издании: *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 9. Под ред. Г. Рачинского и Я. Бермана. М., 1910; в него вошли также введение и заключительные примечания Э. Фёрстер-Ницше к изданию 1906 года (переиздано в 1994 и 1995 гг.); 10-й том на русском языке не появился.

Следует сказать, что черновым записям, наброскам и афоризмам Ницше 1880-х гг., из которых и складывается «Воля к власти», Э. Фёрстер-Ницше придавала особое значение, считая, что это — «главная книга» ее брата, его подлинный «опыт переоценки всех ценностей» и т. п. Ряд фрагментов, напечатанных в 9-м и 10-м томах лейпцигского издания 1906 г., а также их подробное описание и историю создания, Э. Фёрстер-Ницше обнародовала уже в заключительном томе биографии Ницше (*E. Förster-Nietzsche. Das Leben Friedrich Nietzsches's*. Bd. 2. Abt. 2. Leipzig, 1904). Впрочем, последующие исследователи не раз ставили под сомнение эдизонные принципы, положенные Э. Фёрстер-Ницше в основу опубликованных ею текстов, состав «Воли к власти», само заглавие и т. д.

Вопрос о «нигилизме» является центральным в этой книге; он подробно излагается в отдельных разделах, внутренне их объединяя. Однако, что касается «Дневника нигилиста», то о таком произведении Ницше (либо о фрагменте с таким названием) ни в одном из названных источников не упоминается.

⁵¹ *Sukennikow M. Nietzsche, Dostojewski und Turgenjew. Gespräch mit Nietzsches Schwester // Neues Wiener Journal*. 1929. Nr. 12727. 28 April. S. 22. Перепечатано под тем же названием в: *Hartungsche Zeitung* (Königsberg). 1929. 29 Juni, а также (в пересказе) по-итальянски в генуэзском журнале «Le opere et i giorni» (1929. 1 Giugno. P. 82—83).

⁵² Имеется в виду отставной майор Макс Элер (Oehler; 1875—1948?), сотрудник Архива Ницше в 1919—1945 гг., племянник Ницше (по материнской линии). Именно к нему обращено большинство сохранившихся писем М. А. Сукеникова в «Архив Ницше». Работе «Архива» помогали также два его брата: Рихард и Адальберт. Среди публикаций М. Элера (см. примеч. 29) отметим также подготовленный им юбилейный сборник: *Den Manen Friedrich Nietzsches*. Weimarer Weihgeschenke zum 75. Geburtstag der Frau Elisabeth Förster-

Nietzsche. Hrsg. von Max Oehler. München, <1921>. Среди участников этого издания — Э. Бертрам, Т. Манн, Х. Файхингер, Р. Элер, П. Эрнст и др.

Фридрих Келер (Köhler), автор нескольких работ о Ницше, сотрудником «Архива» не значился.

⁵³ Neues Wiener Journal. 1929. Nr. 12727. 28 April. S. 22.

⁵⁴ См.: Указатель статей и материалов, помещенных в журнале «Научное обозрение» (1897—1903 гг.). М., 1923.

⁵⁵ Цукерман С. Посещение жилища Фридриха Ницше // Научное обозрение. 1897. № 9. С. 116—119.

⁵⁶ Филиппов М. М. Письма о современной литературе. Великий декадент. — Ницше и его письма. — О сверхчеловеке // Научное обозрение. 1901. № 3. С. 206—226.

⁵⁷ Премьера этой оперы в Байрейтском театре состоялась в 1886 году (Тургенев уже не было в живых!).

⁵⁸ Брандес посетил Россию весной 1887 г.; выступал с лекциями (на французском языке) в Петербурге, Москве и Смоленске.

⁵⁹ Хин (Хин-Гольдовская) Рашель Мироновна (1863—1928) — писательница, театральный критик. Жена известного адвоката О. Б. Гольдовского. Дружила и переписывалась с Г. Брандесом. С А. Толстым познакомилась в апреле 1900 г. [см.: Промелькнувшие силуэты (Из дневников Р. М. Хин-Гольдовской) / Публ. М. М. Ситковецкой // Встречи с прошлым. Вып. 6. М., 1998. С. 89].

О личном знакомстве А. Толстого и Брандеса сведений не имеется.

⁶⁰ Sukennikow M. Glimt af Nietzsche <Беглые воспоминания о Ницше> // Morgenbladet. 1945. Nr. 225. 27. Juli. S. 4—6. Копия статьи получена при любезном содействии проф. Петера Ульфа Мёллера (Копенгаген).

⁶¹ Жаботинский В. В. Повесть моих дней. <Иерусалим,> 1989. С. 31—32.

⁶² Михайловский Б. В. Творчество М. Горького и мировая литература 1892—1916. М., 1965. С. 37. Можно вспомнить также названия некоторых «научных» работ, например: Макаров А. А. Легенда о ницшеанстве А. М. Горького как буржуазная реакция на распространение философии марксизма в России. Канд. дисс. М., 1972, и др.

⁶³ Горький М. Собр. соч.: В 30 т. Т. 25. М., 1953. С. 322 («Беседы о ремесле», 1930—1931).

⁶⁴ Петрова М. Г. Н. К. Михайловский и критика «Русского богатства» // Горький и его эпоха. Вып. 2. М., 1989. С. 80.

⁶⁵ См. ряд новейших работ: Равдин Б. Н. К проблеме «Горький и Ницше» // Четвертые Тыняновские чтения. Тезисы докладов и материалы для обсуждения. Рига, 1988. С. 17—20; Колобаева Л. Горький и Ницше // Вопросы литературы. 1990. № 10. С. 162—173; Полуяхтова И. К. Горький и Ницше (Язык поэзии) // Ранний М. Горький. Горьковские чтения. Н. Новгород. 1993. С. 102—107; Басинский П. В. К вопросу о «ницшеанстве» Горького // Известия РАН. Серия литературы и языка. 1993. Т. 52. № 4. С. 26—33; Егорова Л. П. М. Горький и Ф. Ницше (к проблеме творческого метода) // Горьковские чтения. Материалы конференции. Н. Новгород, 1994. С. 65—69; и др.

⁶⁶ См.: Летопись жизни и творчества А. М. Горького. Вып. 1. 1868—1907. М., 1958. С. 586—590.

⁶⁷ Hugo von Hofmannsthal. Harry Graf Kessler. Briefwechsel 1898—1929. Hrsg. von Hilde Burger. Frankfurt a. M., 1968. S. 115—116.

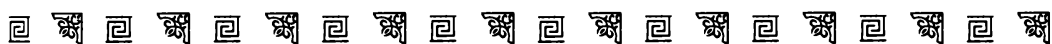
⁶⁸ Летопись жизни и творчества А. М. Горького. Вып. 1. 1868—1907. С. 588.

⁶⁹ Архив Гёте и Шиллера.

⁷⁰ Там же. По-русски впервые опубликовано в нашей статье (см.: Азадовский К. М. Горький в «Архиве Ницше» // Лит. газета. 1996. № 1—2. 10 января. С. 6), отчасти использованной и в настоящей работе.



**СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
ФИЛОСОФИИ Ф. НИЦШЕ
В РОССИИ**



Т. А. Кузьмина

«БОГ УМЕР»: ЛИЧНЫЕ СУДЬБЫ И СОБЛАЗНЫ СЕКУЛЯРНОЙ КУЛЬТУРЫ

Мартин Хайдеггер охарактеризовал всем известную короткую, но весьма емкую ницшевскую фразу «Бог умер» как «страшную», весь ужас которой к тому же нам еще и не до конца ясен. Фраза эта, отмечает Хайдеггер, означает гораздо более худшее, чем «если бы кто-то, отрекаясь от Бога и подло ненавидя Его, говорил — Бога нет». Еще можно как-то представить себе, что Бог сам по себе ушел от нас, из «своего живого наличного присутствия». «Но вот что Бог убит, притом людьми, — вот что невысказано». И тем не менее, по Хайдеггеру, именно это и делали люди в Европе в течение трех с половиной последних веков. «Небосвод стерт» европейским рациональным субъектом, для которого весь мир стал лишь предметом представления и активистских притязаний; человек и его *ego cogito** везде находили только себя, и «все это ради собственной удостоверяющейся уверенности» в полном господстве над миром¹.

Философия Ницше рассматривается, таким образом, Хайдеггером как итог определенной линии развития европейской истории, точнее как следствие господствовавших и продолжающих господствовать идейно-ценностных установок. Хайдеггер прав, усматривая сугубую трагичность нашей сегодняшней ситуации в том, что люди эту трагичность даже и не сознают. Ницше на фоне подобного «неведения» предстает перед нами как человек, который не только «заметил» «смерть Бога» в европейской истории, но и сделал это событие центром своей жизни, внутренне и глубоко прожил его. В этом, очевидно, состоит и особое значение

* я мыслю (*лат.*).

Ницше, и его притягательность, и его загадка, и его такая тревожащая и задевающая нас, ни на что не похожая позиция.

В самом деле, Ницше не так просто отнести в лагерь откровенных атеистов, несмотря на его вызывающие, подчас и кощунственные антихристианские высказывания. Но никак нельзя его отнести и к религиозным мыслителям. Самое большое, на что отваживаются исследователи, так это допустить, что Ницше показал необходимость искать Бога (Л. Шестов, М. Хайдеггер). Но почему это так важно услышать от Ницше, а не от «сознательно» верующих? Почему вообще с Ницше нельзя легко обойтись, отнеся к той или иной партии? Почему?.. Почему он вообще так задевает? «Первый симптом, заслуживающий самого пристального внимания: темп, тон, страстность исполнения темы, настоящее “на разрыв аорты”, сообщающее буквально каждой фразе сверхсемантический статус самоубийцы; вопрос: кто на исходе XIX столетия, в самый разгар позитивистического милле-спенсеро-дрепперовского самодовольства, мог еще обнаружить такую почти что “атавистическую” страстность, говоря о... христианстве?»²

Это суждение современного исследователя чрезвычайно важно. «Страстность исполнения темы» — знак ее острого личного переживания. Ницше чутким ухом уловил основную мелодию своей эпохи*. Правдивому, честному уму трудно, нельзя было не откликнуться. «Бога убили» — какая же тут может быть объективно-отстраненная позиция! Недаром у Ницше убийца Бога — наихудший, наиболее безобразнейший из людей (как он характеризуется в его «Заратустре»).

Казалось бы, естественно было ожидать в таком случае проклятий этому безобразнейшему, его осуждения, или, на худой конец, личного от него отстранения. Ничего подобного у Ницше нет. И в то же время глубоко личная вовлеченность в этот вопрос, но не обсуждение его, а практическое, опытное — на себе и собой — его испытание. Для Ницше вообще было характерно пристрастно-личное отношение ко всем важнейшим проблемам своего времени. Замечательно сказал об этом К. Ясперс: «Он целиком отдал себя на съедение грызущей тревоге за судьбу человека и его бытия: что будет с ним завтра, уже сегодня? ...Он присматривался к величайшим людям своего времени, и его поражала их спокойная невозмутимость и уверенность в себе: значит, казалось ему, они не проникли в суть дела, не ощутили неумолимого хода современной истории. Конечно, они не могли не замечать происходящего. Они нередко предвидели и грядущее, но они не пропускали то чудовищное, что видели, внутрь себя, не проникались им до костей...»³.

Трудно указать на какого-либо современного европейского мыслителя, который бы, подобно Ницше, с такой серьезностью воспринял «смерть Бога» и положил этот «факт» в основание своей собственной судьбы. Вот, например, Ж.-П. Сартр. Он назвал «смерть Бога» «историческим изменением», из которого надо сделать все возможные выводы⁴. Казалось бы, куда уж серьезней. Однако само это со-

* Стоит сразу заметить, что уловителей то ли музыки, то ли гула истории на рубеже последних веков и в начале нашего столетия было немало, в том числе и у нас в России. Поразительно схожи их судьбы, а главное — их завершение. Знаменательно и то, что слышимой ими «музыке сфер» они не только не противостояли (или не смогли, или не захотели), но и зачаровали, а точнее будет сказать, соблазнили многих «красотой» ее мелодии. Об этом — в завершении статьи.

бытие осталось у него на уровне идейно-концептуальном и даже идеологическом, отчего и сам атеизм Сартра весьма плоский, сравнимый временами разве что с утверждениями наших недавних и печально известных научных атеистов.

Или назовешь ли серьезным понимание этого события (в указанном выше смысле — переживания его как факта своей собственной личной судьбы, причем факта не наряду с другими, а основополагающего) у тех «богоборцев», давших себе самоназвание «свободомыслящих», для которых «смерть Бога» есть лишь смерть фетиша, результат просвещения разума, закономерное развенчание иллюзии, исторического предрассудка и т. п.? И вот Ницше, который, по некоторым свидетельствам, в детстве «узрел Бога»⁵, но уже в юности «знал», что «боги умирают»⁶, и вокруг этого «знания», как основного стресса, завязывается вся его судьба.

Хайдеггер, как отмечалось выше, говорит, что смысл фразы «Бог умер» открывается в словах самого же Ницше — «Бога убили». Но как это возможно? «Как сумели исчерпать глубины морские? Кто дал нам губку, чтобы стереть весь небосвод? Что творили мы, отцепляя Землю от Солнца?»⁷ Суть ответа Хайдеггера можно кратко представить так: мы истолковали свою сущность только как субъективность, а мир — как предмет, т. е. как объект наших притязаний. Отсюда и неконтролируемое возрастание человеческого активизма. Но у Хайдеггера присутствует и еще одна мысль: «восстание субъективности», приведшее к забвению бытия, не есть только человеческий волевой акт, но еще и свершение самой судьбы бытия. Дерзнем на аналогию. Люди «убили Бога», т. е. совершили некий акт-выбор, реализовали некоторую возможность своего бытия, а раз эта возможность содержится в самом бытии, то таким образом развертывается судьба самого бытия. Поэтому поползновение «стереть небосвод» — не совсем в человеческих силах. Но тогда «смерть Бога» не есть только результат субъективистского человеческого акта (прямо говоря — произвола), это событие свидетельствует еще и об акте другого рода, другими словами, это еще также и богооставленность. И глубоко прав (и более точен, чем Хайдеггер) Н. Бердяев, сказавший, что Ницше пережил опыт богооставленности (хотя и иной, чем опыт богооставленности Христа)⁸.

Судьба Ницше тогда предстает перед нами как сплав дерзкого богоборчества и свободного, а в некоторых случаях даже смиренного (как это ни странно звучит в отношении Ницше) принятия богооставленности; судьба, в трагических пиках которой просвечивают все черты призванности: показать, что случается, когда человек полагается лишь на свою воинствующую самостийность. Но именно все это и дало Ницше особое зрение (или, как он сам выражается, хотя и по другому поводу, особую оптику), способность (пусть и не гарантированную от аберраций) увидеть, а часто и провидеть, суть своей эпохи и ее специфические перспективы.

Если прибавить к этому честную и благородную душу, правдивость и мужество в анализе, отвращение к пошлости и вульгарности, неприятие утилитаризма и позитивизма, разоблачение любых притязаний «черни» (и прежде всего «просвещенной») на духовное водительство, призыв к ответственному действию (точнее было бы сказать, к готовности принять ответственность за всякое свое де-

яние) и т. п., то мы в какой-то мере приблизимся к пониманию феномена «притягательности» Ницше, несмотря, повторяем, на все очевидные сбои, откровенно эпатарующие и в общем-то недостойные самого философа высказывания.

Ницшевская позиция легко поддается вульгаризации, к тому же философ сам во многом это и провоцирует. Для этого он дал, может быть, слишком много поводов. Василий Розанов, сам не раз взрывавший у нас общественное мнение резкой критикой христианства (что и дало повод его корреспонденту Э. Ф. Голлербаху применить к нему возникшую в связи с творчеством К. Леонтьева характеристику «русского Ницше»⁹), заметил: «Ницше почтили потому, что он был немец, и притом страдающий (болезнь). Но если бы русский и от себя заговорил бы в духе: “падающего еще толкни”, — его бы назвали мерзавцем и вовсе не стали бы читать»¹⁰. От этой оценки Розанова не так легко отмахнуться. Но, в отличие от Ницше, он всегда держался мысли «Бог со мною»¹¹. К В. Розанову мы еще вернемся. Сейчас же несколько слов о специфической оптике Ницше.

Что Ницше не на стороне христианства, для нас несомненно (несмотря на усилия некоторых исследователей оставить его в рамках этой традиции). Да и самим Ницше сказано об этом предостаточно. Для Ницше не существует христианства хотя бы потому, что был, по его мнению, только один христианин, сам Христос, а то, что понимается под христианством в Европе, есть в конечном счете выдумка «жрецов», которые заслуживают самых тяжких наказаний (каторги, голодной смерти, изгнания в пустыню и т. п.)¹².

Ницше вообще против всякого теизма. «“Бог”, “бессмертие души”, “искупление”, “потусторонний мир” — сплошные понятия, которым я никогда не дарил ни внимания, ни времени, даже ребенком...»¹³ А если боги и признаются, то это античные боги, которые, по Ницше, скроены по образу и подобию человека¹⁴.

Но Ницше и не на стороне «свободомыслящих» («этих бравых ходатаев современных идей»): это слово он сам все время берет в кавычки. Пожалуй, разница его отношения к тем и к другим состоит в том, что «жрецы» вызывают ненависть, а «свободомыслящие» — презрение, как вызывает у него презрение и просвещенная чернь, и носитель объективной научности, и сторонник прогресса, и вообще все «нивелировщики», эти «словоохотливые и борзопишущие рабы демократического вкуса и его “современных идей”»¹⁵.

Он разоблачает социальную обыденность, пошлость и безвкусие современной жизни, не приемлет общепринятых ценностей и идеалов, призывает преступить все нормы, но в то же время он и не с такими критиками общества, как анархисты или социалисты. Его рассуждения вообще не в русле «социальных вопросов».

При неоднократно декларируемом имморализме невозможно, немисливо представить Ницше среди откровенных аморалистов (расхожий аморализм скорее всего показался бы Ницше верхом безвкусицы и уже только в силу этого неприемлемым). Он вообще пытается рассуждать не в моральных терминах (мораль для него — проблема, которую еще нужно разрешить).

Наконец, пожалуй, самое трудное для распознавания и определенной характеристики — апелляция Ницше к инстинктам, психологии, даже физиологии. Биологизация человека? Но как это разнится, к примеру, с молешоттовским и по-

добными подходами, как отлична позиция Ницше от традиционных психологических исследований типа «стимул-реакция». Значит, и «биологизм», и «психологизм» здесь надо брать в кавычки, предполагая специфическую задачу и видение.

Так стоя на какой же «почве» говорит Ницше, из какого «места» смотрит на все, от имени какой реальности говорит, или, вернее, какой реальности дает он высказаться? Но ставя так вопрос, будем всякий раз помнить, что Ницше все рассматривает в свете одного основополагающего для него события — «смерти Бога». А это означало прежде всего решительное отвержение всякой трансцендентальной, не говоря уже о трансцендентной реальности, «другого мира», «истинного мира». Человек живет теперь только «хлебом единым». Или просто «живет», живет своими силами — инстинктами и страстями; разгадка жизни — в самой жизни, в ее волениях и вожделениях.

Ницше пишет: «Допустим (но «допустим» здесь — скорее фигура речи, чем традиционная гипотеза, которую еще надо доказывать, ибо в другом случае по этому же поводу Ницше прямо говорит: это мое утверждение, мое положение и т. п. — Т. К.), что нет иных реальных “данных”, кроме нашего мира вожделений и страстей, что мы не можем спуститься или подняться ни к какой иной “реальности”, кроме реальности наших инстинктов...»¹⁶ Что из этого следует? То, что все находимое нами, даже материальный мир надо понимать, исходя из воли, т. е. как более «примитивную форму мира аффектов... как род жизни инстинктов, в которой все органические функции, с включением саморегулирования, ассимиляции, питания, выделения, обмена веществ, еще синтетически вплетены друг в друга, — как праформу жизни». «Вопрос заключается в конце концов в том, действительно ли мы признаем волю за действующую, верим ли мы в причинность воли; если да, то воля есть вообще «единственная причинность». И в этом случае мы можем «определить всю действующую силу единственно как волю к власти. Мир, рассматриваемый изнутри, мир, определяемый и обозначаваемый в зависимости от его “интеллигибельного характера”, был бы “волей к власти”, и ничем, кроме этого»¹⁷.

Вслед за приведенным отрывком следует такой: «Как! Так значит, популярно говоря: Бог опровергнут, а черт нет? Напротив, друзья мои! Да и кто же, черт поberi, заставляет вас говорить популярно!»¹⁸ Сказано это не обязательно в продолжение развитых выше мыслей. Скорее это о всей своей философии, или даже о себе (что, впрочем, одно и то же). Безумец, прокричавший об убийстве Бога, кричит и о том, что отныне не может быть так, как было. «Самое святое и могущественное Существо, какое только было в мире, истекло кровью под нашими ножами, — кто смоеет с нас эту кровь? Какой водой можем мы очиститься? Какие искупительные празднества, какие священные игры нужно будет придумать? Разве величие этого дела не слишком велико для нас?». И далее очень важное: «Не должны ли мы сами обратиться в богов, чтобы оказаться достойным его?». И не менее важное: «Никогда не было совершено дела более великого, и кто родится после нас, будет, благодаря этому деянию, принадлежать к истории высшей, чем вся прежняя история!»¹⁹ Поистине, «король умер, да здравствует король!» Бог опровергнут? — Напротив. А черт? Да кто же заставляет нас говорить так популярно (т. е. вульгарно-прямолинейно)?

Но при этом... Невозможно не уловить постоянный рефрен этих «новых» мыслей — ощущение ужаса от бездны, в которую заглянул и которая в то же время, по его собственному свидетельству, так притягивает? Откуда это? А еле сдерживаемый крик одиночества и непонятости? А понимание отнюдь не благих последствий, проистекающих из знания, полученного в результате пережитого опыта? Сам Ницше признает, и не раз, что хождение по краю бездны чревато опасностями и в первую очередь для судьбы самого мыслителя. Что, к сожалению, и случилось.

Понимает он также, что и вся его философия таит в себе опасности. Новую породу философов, которая призвана исповедывать и провозглашать открывшиеся ему истины, можно, по признанию Ницше, назвать искусителями, а приглашение испытать и проверить на себе все, что сулит новая свободная философия, искушением²⁰.

Ницше, в сущности, задается вопросом не только о том, что следует после такого «исторического изменения», как «смерть Бога», но и как жить в такой ситуации (вопрос, аналогичный тому, каким задавался позднее еще один «атеист» — А. Камю: как быть нравственным, когда небеса молчат?). Все это дало право Н. Бердяеву сказать, что Ницше мучился «последними вещами»²¹.

В самом деле, Ницше мало заботит создание некоей концепции в традиционном смысле слова (можно даже сказать, что именно с концепциями и «идеями» он в первую очередь и воюет, считая их фикциями, может быть иногда и полезными, но все же фикциями). Воля к власти — это в строгом смысле не концепт, не конструкт, не традиционная гипотеза, это сама реальность, даже «глубочайшая сущность бытия»²². И к своим двум основным положениям — «воле к власти» и «вечному возвращению» — Ницше относится как к результату личного бытийного опыта, истинам «открывшимся», даже, если хотите, «откровенным». Известно, что «вечное возвращение» сам Ницше расценивает как вдруг сошедшее на него откровение (то же самое он говорит и о своем Заратустре, который является выразителем его важнейших положений). Стоит повторить, что это был бытийный опыт при «стертом небосводе». Об опыте, переживании Ницше говорит неоднократно, как бы пытаясь предотвратить нежелательное, а по сути, ложное, истолкование своих утверждений как «идей» и «понятий». Он видит нечто и видит иначе, чем традиционная культура, не потому, что сформулировал (интеллектуально-рационалистическим образом) новую идею, а потому, что ему открылась некая реальность, которая и дала свое видение, свою оптику. Это и позволило определенным образом оценить современную эпоху (в данном случае «изнутри» как «волю к власти», поскольку другой, высшей, «действующей причинности» нет).

Но раз позиция Ницше — онтологическая (а не социологическая, моральная, научная, правовая и т. п.), т. е. он имеет дело с открывшейся ему реальностью, то и его отношение к ней соответствующее: принимать ее как она есть (а не оценивать ее с точки зрения бытующих норм и критериев, напротив, именно она задает эти нормы и критерии), описывать ее со всей возможной точностью, каким бы неприглядным это описание ни было (отсюда понятно, что для Ницше правдивость — основная добродетель, если использовать старый язык; чуткий Бер-

дьяв один из первых отметил, что ницшевское понятие хорошего и плохого не морального, а онтологического порядка²³, хотя сам он рисует иные, нежели Ницше, перспективы онтологического истолкования этики).

Ницше становится как бы глазами и зеркалом эпохи одновременно (другое дело, как справедливо замечает В. Библихин, что эпоха «не захотела узнать себя» в этом зеркале)²⁴. Мы «убили Бога», как бы говорит Ницше, значит, наш мир уже иной, чем мы это себе по инерции сложившихся стереотипов представляем, наша задача поэтому быть последовательными в осознании этого факта. Мы же продолжаем говорить о равенстве, которое держалось на равенстве перед Богом, но «Бога убили», следовательно, наше демократическое равенство — равенство в толпе, в «стаде»²⁵. Если спроецировать эту ницшевскую мысль на нашу ситуацию, то можно сказать, что только при условии «смерти Бога» и возможна «массовая культура», «восстание масс» (по Ницше, это еще и «восстание рабов»), антиаристократическая демократия (это «кровосмесь господ и рабов»), либерализм, так ненавидимый Ницше и т. д. и т. п. Бога нет, а мы еще сохраняем христианскую мораль. А на чем она, позвольте спросить, в данном случае держится, ведь христианская мораль, как справедливо замечает Ницше, «держится и падает вместе с верой в Бога», ибо «христианство есть система, сообразованное и цельное воззрение на вещи»²⁷. (Поэтому-то Ницше и не приемлет сострадания и любви к ближнему, поскольку это основа христианской морали, а не потому, как считал А. Шестов, что сострадание мало что могло изменить в судьбе самого Ницше, т. е. в его личном страдании, связанным с болезнью²⁸.) Мораль становится у Ницше проблемой именно потому, что не найдено другого, кроме веры, основания. Правда, Ницше считает, что он проблему разрешил, сведя ее к степени проявления силы воли к власти. (Отсюда и разрешено слабого подтолкнуть.) Под видом добродетели мы, по Ницше, узакониваем свою слабость, понижение силы, вырождение и т. д. Отсюда выражения Ницше типа «Европа устала», «одряхла», ее жизненные силы упали — неизменные характеристики современной ему ситуации.

Но, может быть, такова участь Европы, и если так, то не смириться ли с такой судьбой? Со всей характерной для него страстностью Ницше отмечает такой фатализм (*amor fati** — это о другом, о чем ниже), этот паралич воли. Нет, воли мочь, проявлять силу, обнаруживать и утверждать волю, работать для грядущего (и потому любить «дальнего», «свое отдаленное будущее»²⁹). В этом отказе от фатализма столь же мало привычного (Ницше сказал бы «разносчиьего»³⁰) психологизма и биологизма (достаточно здесь указать хотя бы на высмеивание Руссо с его возвращением к природе), сколь и активизма людей «идеи», «прогресса», «объективной научности» и т. п.

И в то же время острое ощущение себя как человека рока с его обязательной *amor fati*, т. е. не просто безоговорочная отдача себя року, но и любовь к нему. Что же это за отдача? Оказывается, одним из необходимых условий становится освобождение от условностей современной культуры и попытка пробиться к предлежащей реальности, «восхождение» к «естественности» особого рода, ибо

* любовь к судьбе (*лат.*).

она, эта реальность, просто так, автоматически чаще всего не проявляется, по крайней мере в отличие от великих эпох (античности с ее дионисийством, «римского мира», Ренессанса) сейчас для этого нужно особое усилие, нужно проявить волю. Для Ницше это значит также стать свободным (а свобода — это «нечто такое, что имеешь и не имеешь, чего хочешь, что завоевываешь»³¹). И только «совпав» с этой реальностью и можно позволить себе « всю полноту и все богатство естественности»; для такого человека уже нет ничего запретного, разве что слабость; теряет смысл то, что мы называем добродетелью. «Такой ставший свободным дух, — заключает Ницше, — пребывает с радостным и доверчивым фатализмом среди Вселенной, веруя, что... в целом все искупается и утверждается...»³² Фатализм здесь не покорность тому, что эмпирически совершается, а отдавание себя, если воспользоваться словами Н. Бердяева, «последним вещам», некой основополагающей предлежащей реальности. Это отдавание и есть рок, вернее, *amor fati*, любовь к нему.

Что такое тогда философ, которого в данном случае можно уподобить настоящему, т. е. трагическому поэту и художнику (себя Ницше именовал первым трагическим философом³³)? — «Гений сообщения»³⁴. «При самом малом остатке суеверия действительно трудно, — свидетельствует Ницше, — защититься от представления, что ты только инкарнация, только рупор, только медиум сверхмощных сил. Понятие откровения в том смысле, что нечто внезапно с несказанной уверенностью и точностью становится видимым, слышимым и до самой глубины потрясает и опрокидывает человека, есть просто описание фактического состояния. Слышишь без поисков; берешь, не спрашивая, кто здесь дает; как молния вспыхивает мысль, с необходимостью, в форме, не допускающей колебаний, — у меня никогда не было выбора»³⁵. После такого поистине потрясающего признания идут описания душевно-телесных состояний, сопровождающих «откровение»: восторг, счастье, огромное напряжение, частичная невменяемость, дрожание тела, ощущение особого ритма и т. п. «Все происходит, — продолжает Ницше, — в высшей степени произвольно, но как бы в потоке чувства свободы, безусловности, силы, божественности...»³⁶

Трудно, почти невозможно в таком случае не сказать «Да» открывшейся реальности и такой «необходимости», совпадающей с «естественностью», «непроизвольностью» и «свободой» (что, в сущности, здесь одно и то же). «Моя формула для величия человека есть *amor fati*: не хотеть ничего другого ни впереди, ни позади, ни во веки вечные. Не только переносить необходимость, но и не скрывать ее... — любить ее...»³⁷ Великое «Да» жизни, вечному возвращению. Целому.

Но почему опять и опять возникает и иное настроение — страха, риска собою (и тогда в противовес этому именно бесстрашие, наряду с правдивостью, что опять-таки в данном случае одно и то же, должно стать уделом «познающего»)? Почему нужен «наряд» и «маска»? Чтоб утаить что? Ведь свои «истины» о «восходящей и нисходящей эволюции»³⁸, «воли к власти», «вечном возвращении», являющиеся, по признанию самого Ницше, главными его открытиями, он со всей страстностью внедряет в сознание современников. Почему познание так опасно (действительно до «риска собою», и это, конечно, как всегда, о себе самом),

почему нет-нет да и выговорятся самооценки — «искушение», «скверная игра», «соблазн», «небезопасные духи», страх перед «бездной» или признание в знании «страшных миров», о которых никто ничего не знает. И это, повторяем, опять-таки не по поводу своих основных философских положений, о которых мы говорили выше, нет, они охотно и открыто излагаются и, следовательно, уже не загадка, не неведомое другим, или, по крайней мере, не то, о чем молчат или что намеренно скрывают. Среди афоризмов книги «По ту сторону добра и зла» под номером 129 — такой: «У черта открываются на Бога самые широкие перспективы; оттого он и держится подальше от него — черт ведь и есть закадычный друг познания»⁴⁰. Заратустра, еще признается Ницше, «не скрывает, что его тип человека есть сравнительно сверхчеловеческий тип, сверхчеловечен он именно в отношении добрых, добрые и праведные назвали бы его сверхчеловека дьяволом...» Это оценка «добрых», т. е. христиан. Но показательно, что и «высшие люди», преступившие христианские нормы, также называют ницшевского сверхчеловека дьяволом!⁴¹

Помня предостережение Ницше — не упрощать и не «популяризировать», не станем давать прямолинейных, однозначных оценок, но и не будем обходить вниманием именно такое оформление ницшевских мыслей — ведь возможно было и другое. Вот пример с Заратустрой. Ницше счел необходимым разъяснить, что его Заратустра — почти что прямая противоположность историческому⁴². Действительно, последний учил о добре и зле как основных движущих силах мира, ницшевский вообще пытается встать вне добра и зла (Заратустра у Ницше скорее переосмысленный Дионис с его учением о вечном возвращении). Стало быть, выражения неслучайны. Неслучайны именно потому, что надо было обозначить позицию, противоположную христианской духовности. Это по отношению к ней, как ее противоположность и отрицание, возникает перед нами новый (во всяком случае, выражена претензия на новый) тип духовности, демиургом и пророком которой одновременно является Заратустра. Сразу после того, как Ницше заявил о том, что символизируемый Заратустрой тип человека может представляться людям только как дьявол, он уточняет: «Из этого места, а не из какого другого следует исходить, чтобы понять, чего хочет Заратустра: тот род людей, который он конципирует, конципирует реальность, как она есть: он достаточно силен для этого — он не отчужден, не отдален от нее, он и есть сама реальность, он носит в себе все, что есть в ней страшного и загадочного, — и обратим внимание на выделенные далее самим Ницше слова, — только при этом условии в человеке может быть величие...»⁴³

Перед нами весьма своеобразный вариант богоборчества. Обычная антитеза богоборцев «Бог — человек» заменяется антитезой «сверхчеловек — человек». Человек — это то, что должно быть преодолено. Ни у кого, как у Ницше, не выражено столько презрения и отвращения к человеку. Современные люди, по Ницше, поистине безобразны (характерно, что убийца Бога совершает свое ужасное деяние потому, что не вынес в лице Бога свидетеля своего безобразия)⁴⁴. Никакой любви к нему, никакого сочувствия к его немощи, никакого оправдания ошибок. Девиз Ницше — не улучшать человека (будь то с помощью моральных проповедей или социальных преобразований, все это современные «идеи», кото-

рые Ницше ни в грош не ставит), а именно преодолеть, превзойти. Ницше практически не говорит, что люди должны стать богами, т. е. занять место Бога. А если люди и сравниваются иногда с богами, как, например, в приводимом выше отрывке о безумце, прокричавшем о «смерти Бога», то это не более как стилистический прием, чтобы подчеркнуть необходимость собственного сверхмощного воления. Нет, «Бог умер», и воскрешать его, по Ницше, незачем. Ницше стремится последовательно выдержать позицию радикальной «посюсторонности»: никакого другого мира (трансцендентного, трансцендентального, умопостигаемого, истинного и т. п.) нет, наш мир — единственный⁴⁵. Кроме того, когда Ницше говорит о «божественности», то только для того, чтобы, используя сложившиеся и потому понятные современникам культурные символы и стереотипы (а ведь Бог и святое, как соглашается и сам Ницше, — это то, что признавалось до сих пор человеком за самое высокое), подчеркнуть всю значимость прихода в мир сверхчеловека. А по сути: «Красота сверхчеловека приблизилась ко мне, как тень. Что мне теперь — до богов!..»⁴⁶

Итак, наивысшая цель человека — создание сверхчеловека, с которым земля вновь получает свою соль, только в этом величие человека. Наконец-то, думает Ницше, теперь указаны настоящие пути культуры и новые исторические надежды⁴⁷.

Перед нами ни больше, ни меньше как мироустроительные, а вернее даже сказать, мирозидательные претензии, заявленные человеком, оставшимся после «смерти Бога» единственным деятелем. О своем «Заратустре» Ницше говорит, что эта книга стоит особняком: возможно, никто и никогда не создал ничего равного. «Мое понятие “дионисическое” претворилось здесь в “наивысшее действие”; применительно к нему вся остальная человеческая деятельность выглядит бедной и условной. Какой-нибудь Гёте, какой-нибудь Шекспир ни минуты не могли бы дышать в этой атмосфере чудовищной страсти и высоты, Данте (и это надо особо отметить, ибо Данте — представитель тех времен, которые, по Ницше, действительно заслуживают эпитета «великие». — Т. К.) в сравнении с Заратустрой есть только верующий, а не тот, кто создает впервые истину, управляющий миром дух, рок...»⁴⁸

О наступлении новой эпохи созидания Ницше говорит в связи с разными темами. Так, только со «смертью Бога» можно практиковать «божественный образ мыслей»⁴⁹; только со «смертью Бога» вообще возможно созидать и думать (т. е. человек как бы впервые становится автором своих действий); только со «смертью Бога» возможно величие человека⁵⁰ и т. д.

Но действительно ли это возможно?

Именно в этом пункте и завязывается узел настоящей трагедии мыслителя. Н. Бердяев, умевший не только опознавать, но и отливать в почти что афористическую форму экзистенциально-бытийные переживания, описывал ницшевскую ситуацию так: Ницше хотел «пережить божественное, когда Бога нет... пережить экстаз, когда мир и человек так низки... подняться на высокую гору, когда мир так плосок»⁵¹.

Эксперимент, к которому призывал Ницше-философ и который он поставил на самом себе, поистине произведен на «разрыв аорты». И осмелимся сказать, что этот эксперимент был «чистым», ибо его автора (и объекта одновременно)

никак нельзя заподозрить ни в расхожем гедонизме, ни пошлом бульварном аморализме вседозволенности (а по сути распущенности), ни в каком ressentiment (т. е. злобе и зависти, искоренение которых Ницше считал настоящим освобождением), ни в намеренной лжи, лицемерии и прочих «пороках», т. е. ни в каких привходящих и утилитарных соображениях, которые могли бы дать основание заподозрить экспериментатора в скрытых личных выгодах и целях. Тем более значимы результаты этого эксперимента. А итог в высшей степени трагичен: такого эксперимента не выдерживает никакая плоть. Болезнь Ницше — результат невиданного и жестокого самоиспытания (т. е. страстного желания не только понять, но воссоздать мир и себя, исходя из своего собственного воления. Ницше, как видно, был жесток не только к «ближним», но и к себе, делая ставку на себя «дальнего»). И опять-таки глубоко прав Н. Бердяев, поставивший такой диагноз: болезнь Ницше — духовного порядка⁵².

Небезынтересно посмотреть в этой связи, как сам Ницше воспринимает свою болезнь.

Прежде всего болезнь признается, но не просто как факт наряду с другими, а как нечто, что напрямую и существенно влияет на самые важные стороны жизни, на саму философию. Однако отношение к ней двоякое.

Болезнь приносит огромные страдания. Желание избавиться от них естественно и понятно. Поэтому, чтобы победить болезнь, надо, с одной стороны, по Ницше, в принципе быть здоровым, «быть в основе здоровым», т. е. исповедовать истинную философию жизни. «Существо типически болезненное не может стать здоровым и еще меньше может сделать себя здоровым; для типически здорового, напротив, болезнь может даже быть энергичным стимулом к жизни, к продлению жизни. Так фактически представляется мне теперь этот долгий период болезни: я как бы вновь открыл жизнь, включил себя в нее, я находил вкус во всех хороших и даже незначительных вещах... я сделал из моей воли к здоровью, к жизни, мою философию... я перестал быть пессимистом в годы моей наименьшей витальности: инстинкт самовосстановления воспретил мне философию нищеты и уныния...»⁵³ Среди основных средств выздоровления и здоровья — самодисциплина (где главное — не отвечать на внешние раздражения сразу же), хранение своей Самости (т. е. «тонкий эгоизм»⁵⁴, по выражению самого Ницше), борьба со всяким проявлением злобы, зависти, страха (т. е. всего того, что Ницше объединяет под термином ressentiment), наконец, здоровый «русский фатализм»⁵⁵, который на бытовом уровне означал приятие тех условий, с которыми его сталкивала жизнь, ибо они не были определяющими, и потому-то с ними можно было смириться, а на уровне основополагающем, бытийном — отдача себя тем реальностям, которые открылись и «снизошли».

В этом последнем случае, означающем «принимать себя самого как фатум, не хотеть себя «иным»»⁵⁶, начинает проглядывать и другая сторона болезни. Фатум или необходимость, с чем нужно смириться и что надо принять, получает дополнительную окраску — понимание того, что для действующих через тебя «сверхмощных сил» ты являешься чем-то вроде агнца для заклания. Это осознается в одно и то же время и как призванность и как согласие на роль жертвенного животного.

Некий глубинный инстинкт (но, понятно, не в физиологическом смысле, а в смысле некоего внутреннего фонтанирующего бытийного начала) приводит, как отмечает Ницше, к тому, что все способности, открывающиеся перспективы и истины разворачиваются как бы сами собой. Ницше так пишет об этом: «...я вовсе не нуждаюсь в намерении, а лишь в простом выжидании, чтобы невольно вступить в мир высоких и хрупких вещей: я там дома, моя сокровеннейшая страсть становится там впервые свободной»⁵⁷. А свобода, как мы уже видели, есть, по Ницше, прежде всего совпадение с самой реальностью, отдача себя «естественности», освобождение своего основного «инстинкта». Или вот еще. «Сокровенная работа» и «артистизм моего инстинкта», пишет Ницше, его «высший надзор» проявлялись так сильно, что «я ни в коем случае и не подозревал, что созревает во мне, — что все мои способности в один день распустились внезапно, зрелые в их последнем совершенстве. Я не помню, чтобы мне когда-нибудь пришлось стараться, — ни одной черты борьбы нельзя указать в моей жизни. Я составляю противоположность героической природы»⁵⁸. Тут перед нами описание «положительных» сторон своего «избранничества».

Но как уже отмечалось, Ницше не может умолчать и о страданиях от открывшихся истин, от «знания», недоступного другим. И вот, наконец, признание этого «посвященного», «избранника познания», как именовал себя Ницше, в том, что он, может быть, принесен в жертву⁵⁹. Говоря о своем преимуществе — своеобразном водительстве со стороны своего основного инстинкта, Ницше заключает: «То, что я заплатил за это преимущество почти ценою жизни, не есть, конечно, несправедливая сделка. — Чтобы только что-либо понять в моем Заратустре, надо, быть может, находиться в тех же условиях, что и я, — одной ногой стоять по ту сторону жизни...»⁶⁰ Такова оборотная сторона «избранничества».

Но ведь Ницше сам говорит, что он в основе своей здоров, т. е. находится в струе восходящей жизни, что он знает, как остаться здоровым (и не только в смысле нахождения правильной перспективы и практикования истинной философии, но и в простом обыденном смысле — как питаться, отдыхать, находиться в определенном месте и т. п.). Как все это согласуется? Приходится признать, что не согласуется и не может согласоваться. И дело не в том, что болезнь может быть с физиологической точки зрения неизлечимой. Дело в другом — в том, что занятая позиция разрушительна в принципе. А то, что открывшиеся истины могут быть губительными, Ницше хорошо сознавал. «...Болезни, говоря вообще, — признавался он, — являются уже следствием гибели, а не ее причинами», «никогда не гибнешь от кого-либо другого, а всегда от самого себя»⁶¹.

Здесь мы имеем почти что прямое указание на факт личного выбора, личного решения, несмотря на то, что испытываемый онтологический опыт переживается с полной очевидностью, а открывающаяся реальность почти не оставляет возможности для какого-либо сомнения в ее «истинности» (вспомним, например, «...нечто внезапно с несказанной уверенностью и точностью становится видимым»). Эта несомненность переживаемого опыта отливается в поразительные признания, появляющиеся почти во всех произведениях Ницше (как-то: «У меня никогда не было выбора», или самовосприятия типа мученика познания, призванного, свидетеля, избранника, человека рока, наконец).

Безусловно, почти невозможно однозначно судить о том, насколько решающим был субъективный выбор (т. е. когда что-то выбрал сам, а фактически ведь это был выбор к гибели, в чем, как мы видели, Ницше вполне отдает себе отчет), а насколько что-то совершилось помимо собственной воли (т. е. когда тебя «избрали» и сделали «проводником», «медиумом» некие «сверхмошные силы»). Что личный выбор, т. е. определенный субъективный волевой акт необходим даже в случае простого «приятия», обычно ошибочно ассоциируемого с пассивностью, видно из того, как сам Ницше смотрит на волю. Последняя обязательно должна быть проявлена человеком, ибо, как молчаливо предполагается, ни одна реальность не обнаруживается сама собой. Даже современная Европа, спасовавшая перед «восстанием рабов», сделала это в конечном счете по своей воле (в чем-то этот выбор был выгоден). В противном случае теряют смысл все призывы Ницше к возвращению воли, воли к могуществу, наконец, даже воли к воле, единственно способной справиться с «параличом воли», этим типичным «калекой»⁶² современной Европы.

С определенной долей уверенности можно лишь констатировать, что в ситуации «смерти Бога», пережитой экзистенциально, а не как некая идея или социально-культурный акт, начинают о себе властно заявлять другие реальности. Их явленность переживается, повторяем, с полной очевидностью, а исходящие от них «истины» принимаются как абсолютно непреложные: им уже не противостоят, да и невозможно противостоят, ибо от Бога отвернулись (а по крайней формулировке Ницше — «убили»). Теперь человека «ведут» именно эти реальности.

Что же свидетельствует об этих реальностях их «благый вестник»⁶³ (Ницше именовал себя и так!)?

Прежде всего то, что в их пространстве нет места не только для христианского Бога, но и для любого высшего трансцендентного бытия вообще («святого» как высшего, иноприродного, потустороннего, истинного и т. д.). Происходит радикальное и последовательное отрицание всякого сверхприродного истока и основания мира. И как следствие — серия принципиально важных отказов, в обязательной реализации которых и утверждает себя это восстание против абсолютных онтологических оснований истории и культуры. В данной работе мы можем указать лишь на некоторые.

Это отказ:

— от различения добра и зла: на их месте — различие хорошего и плохого как различия силы и слабости; главное теперь — восхождение по лестнице волеия, утверждение воли к могуществу, и как следствие — творение новых ценностей, которое понимается в радикально новом смысле — как ниспровержение всех существующих ценностей и творение доселе небывалых ценностей с опорой лишь на свою самостийность (т. е. на абсолютную субъективную самовластность). И отсюда же декларирование права на индивидуальную истину, «свою добродетель» и «свой категорический императив»⁶⁴;

— от христианской морали в принципе, а не от отдельных ее установлений («разоблачение» христианской морали, по оценке самого Ницше, есть чуть ли не главное достижение и открытие его «новой» философии)⁶⁵;

— от понятия греха (а вместе с ним и от вины, «угрызения совести»⁶⁶ и т. п.), фиксирующего прежде всего «двусоставность» человеческой природы, т. е. несовершенство «горнего» и «дольного», которое определяет специфичность человека и его выделенность среди остального сущего и которое только и составляет истинный движущий нерв человеческого самосовершенствования в любой сфере человеческой деятельности, а вовсе не умаление человека (как считает богоборческая мысль; при уничтожении же «горнего» остаются только законы сохранения и роста витальности, утверждение универалистских претензий «посюсторонности», ее «единственности»);

— от богоподобия человека; на месте Бога теперь — «красота сверхчеловека», причем «сверхчеловек» — это то, что создается, а человек — то, что преодолевается. На последнем стоит остановиться особо.

Убеждение в необходимости совершенствования и самосовершенствования человека можно считать, пожалуй, общемировым. В европейской культуре оно теснейшим образом связано с христианством, которое возвещает о рождении «новой твари», нового человека, «второго рождения» в Боге. Освобожденная от своих религиозных истоков, эта идея становится одной из самых двусмысленных и болезненных в новейшей истории европейской культуры. Секулярная мысль (называвшая себя по-разному: агностической, атеистической, свободомыслием, вольнодумством — было в России и такое, не лишенное скрытой иронии, ее определение) при всех оттенках и формах тождественна себе самой только в одном: выше человека нет никого, он — единственный хозяин и распорядитель жизни, единственный источник ценностей (как говорил Ницше, только «земная голова», и она одна дает «смысл земле»⁶⁷). Самосовершенствование человека в таком случае означает возрастание и расширение своей силы, свободную игру своими возможностями, их культивирование. И неважно, какая из этих способностей признается главенствующей — ум или воля. Совершенно прав М. Хайдеггер, который расценил учение Ницше, исходившего из воли и ограничивающего роль разума (и тем самым встававшего в оппозицию к традиции европейского рационализма), в сущности, лишь как выражение и завершение европейской метафизики⁶⁸, не знавшей и не хотевшей знать никаких ограничивающих человеческую субъективность инстанций. Эта оценка Хайдеггера актуальна и поныне, поскольку сохраняется все тот же пафос «посюсторонности» и не ограниченной ни в чем в своих возможностях субъективности, пафос, который продолжает внутренне подогревать современную западноевропейскую философию, да и европейскую культуру в целом.

Как нечто само собой разумеющееся считается, что эмпирический человек — это не лучшее состояние, что не все благополучно и в его индивидуальной жизни, и в истории, что надо изменить обстоятельства его жизни и т. п. При этом совершенно остается в стороне вопрос, а почему, собственно, нужно что-то менять и в человеке и в его жизни, откуда вообще это стремление к лучшему (не говоря уже об императивности такого стремления, когда стремление к совершенству вменяется как долг и идеал), откуда, наконец (а этот вопрос можно ставить только после ответа на предыдущие), мы берем сам масштаб оценки, по какому критерию оцениваем наше стремление к лучшему?

И неслучайно, что все эти вопросы, законные и осмысленные в рамках тезиса (от различий в последнем в данном случае можно отвлечься), в секулярной мысли мало-помалу повисают в воздухе (выступая по сути унаследованным от прошлого непроявленным «пережитком»), а то и вовсе перестают вставать. И Ницше справедливо высмеивал адептов «вольнодумной» атеистической мысли за непоследовательность. «Они освободились от христианского Бога и полагают, что тем более должно удержать христианскую мораль: это английская последовательность»⁶⁹, — иронизировал он по поводу Дж. Элиота. Сам Ницше хорошо понимал, что его «поход против морали»⁷⁰ есть лишь неизбежный логический вывод из принятой позиции «посюсторонности». «Мы — имморалисты», — не раз заявлял он о себе и тех, кто следует за ним, подразумевая тем самым, что мораль в ситуации «смерти Бога» и «молчания небес» становится просто ненужной. Если для Канта мораль — это ответ на «небесный голос»⁷¹, свидетельство высшего достоинства человека, то для Ницше это средство «физиологически руинировать человечество», фикция, причем ненужная и вредная (ибо бывают и полезные, и тогда их можно сохранить). И если термин мораль и продолжает употребляться, то только в значении бытующих в обществе нравов и обычаев, с которыми можно, а в ряде случаев и нужно, не считаться в силу их исторической переменчивости (по Ницше, — даже скорее порчи, если речь заходит о современной Европе), и, стало быть, неправомочности их посягательства на самовластность волящего субъекта. «На мораль не нападают, ее просто не принимают в расчет...»⁷³, — хладнокровно отчеканил Ницше, когда поход против морали был закончен. Имморализм в таком случае оказывается даже защитой индивида от социальной нивелировки, от принудительной «стадности», освобождением от трусости и слабости, от «паралича воли», наконец.

Но знаменательно, что освобождение от морали для Ницше вовсе не ведет к улучшению (самосовершенствованию) человека, как того можно было бы ожидать. «Во все времена хотели “исправлять” людей»⁷⁴, — саркастически замечает он, отмежевываясь от этого сомнительного и безнадежного предприятия. Речь, по Ницше, должна идти о другом. Верный своим радикалистским упованиям, он говорит о преодолении человека и рождении сверхчеловека. Здесь мысль Ницше достигает своего апогея, ибо речь идет отнюдь не об обрисовке некоего идеала (как часто думали многие интерпретаторы учения Ницше), а о чем-то несравненно более серьезном. Это, если воспользоваться бердяевским выражением, «нечеловеческое надрывное усилие подняться на головокружительную высоту, в то время как высоты нет»⁷⁵. Но это также и провидение... ничто, бездны: провидение, которое на внешнем, видимом уровне выступает в виде демонического героизирования преступления всякого человеческого. И опять-таки прав Н. Бердяев, усматривая у Ницше определенный («непросветленный») профетизм⁷⁶. Ницше, по Бердяеву, подошел к самому краю бездны, заглянул в ничто. А теперь снова вспомним ницшевские описания увиденного в бездне, скорее на увиденного (это, наверное, неопишимо по определению: как описать человеческим языком — нечеловеческое?!), а своих реакций на увиденное: «страшное», «невыносимое», «губительное» и пр. Если прибавить к этому, что увиденное попадает в произведение уже в превращенном виде и потому не понято другими (т. е. не пережившими того, что испы-

тано автором), а для него самого выступает как нечто абсолютно несомненное (ср.: «Понимают ли Гамлета? Не сомнение, а несомненность есть то, что сводит с ума...»⁷⁷), причем несомненное до такой степени, что он уже «не выдерживает свое произведение»⁷⁸, то становится понятным, что это «экзальтированное дерзновение»⁷⁹ в нечеловеческое не может не кончиться трагически. Болезнь и безмерное страдание — единственный исход такого опыта. Ницше действительно — мученик познания, о чем он не раз откровенно говорит: он действительно узнал (узрел) нечто, что и сломило его (пожалуй, можно согласиться и с тем, что он избранник, призванный своею жизнью показать, насколько губительны предпринимаемые им эксперименты).

Такова судьба отдельного человека, мыслителя, поставившего «смерть Бога» в центр своей жизни. Но Ницше воспринимает себя не иначе как пионера новой жизни: с него начинается новая эра, новая эпоха, новые пути культуры, новая тварь. Новый человек, новая тварь, сверхчеловек теперь — полностью создание самого человека (и только так оно и может быть любимо человеком, т. е. как то «дальнее», что еще предстоит сотворить).

Здесь, на наш взгляд, «дерзновение» Ницше достигает своего апогея: именно по вопросу творения нового человека он сознательно противостоит христианству, оспаривая одно из кардинальных его положений. Христианство, как известно, провозгласило второе рождение человека (нового человека, «нового Адама» во Христе), а целью христианина — стать совершенными, т. е. подобными Богу (в христианском богословии есть для этого специальный термин — теозис, обожение). Призыв Христа «Будьте совершенны», как пишет английский теолог и писатель К. С. Льюис, не есть некая идеалистическая цель и задача (т. е. не идеал в общепринятом смысле слова). Цель христианина — действительно стать подобными Богу. И речь при этом, как справедливо подчеркивает Льюис, вовсе не идет об улучшении и совершенствовании человека, не о том, что таким образом мы можем «перейти в следующий класс», т. е. подняться на еще одну ступеньку совершенствования, а о полном преобразовании человека — стать подобными Богу по своей сущности (т. е. буквально стать сынами Божьими, перестать быть сотворенными и вновь родиться в Боге, «облечься во Христа»). «В этом смысл и суть христианства. Ничего иного оно и не предлагает». Мы не будем здесь специально рассматривать эту оценку христианства Льюисом, это дело богословов. Но то, что речь идет об одном из основных устоев христианства, спорить не приходится.

Что же касается Ницше, то ему в этом вопросе, как и во многих других случаях, нельзя отказать в особой, если хотите, онтологической чувствительности, когда он отвергает мысль об «улучшении» человека как основной цели и смысле человеческой жизни. Человек не может быть собственной целью (ибо эта человеческая цель, используя определение самого Ницше, уж «слишком человеческая»). Нет, только сверхчеловеческое, а стало быть, и преодоление человеческого, может дать истинный смысл человеческой жизни. И Ницше не раз разъясняет, что рождение сверхчеловека — это не возрастание степени человечности, а переход в качественно иное состояние (как обезьяна жалка и безобразна по сравнению с человеком, разъясняет Ницше, так жалок и безобразен человек по

сравнению со сверхчеловеком)⁸¹. «Великие люди», не боящиеся преступить все человеческое, хотя и мостят дорогу к сверхчеловеку, все же, по Ницше, не могут служить его прототипами, ибо они, как говорит он устами своего любимого Заратустры, — всего лишь отрицание бытующих добродетелей «маленьких людей», и тем самым еще привязаны к человеческому (так, например, они осмеивают служение высшему, поклоняясь... ослу, но они все же поклоняются и молятся⁸², т. е. не вышли за рамки человеческого).

Налицо поразительное подобие, но с одним существенным и решающим различием. Христианская мысль (и богословская, и философская) подчеркивает тот принципиальный момент, что человек не может один своими собственными силами решить эту задачу. Есть вещи, неподвластные человеку, в том числе и полное преобразование своей сущности. Преображение человека и мира, согласно, например, русской религиозной философии, возможно лишь в ходе исторического «богочеловеческого» процесса, т. е. в результате совокупного действия человека и превосходящей его божественной силы.

Удивительно, что ощущение ограниченности человеческих возможностей (и даже их приостановка в определенном случае, о чем ниже), присутствует и у Ницше, несмотря на утверждение воли к власти как движущей силы истории и даже внутренней сущности бытия. Об этом говорит и его идея «вечного возвращения» и уверенность в роковой фатальности человека. «Фатальность его существа, — пишет он, — не может быть высвобождена из фатальности того, что было и что будет». Эта фатальность, по Ницше, равнозначна поглощенности индивидуальной человеческой жизни неким «Целым», которое освобождает человека от индивидуальной вины и восстанавливает «невинность становления»⁸³.

И опять мы должны отметить особую онтологическую чувствительность Ницше и одновременно последовательность его мысли. Ницше ведь тем самым фактически признает невозможность для человека вырваться из-под власти неких, по его определению, «сверхмощных сил». Бросив вызов божественной реальности, отвернувшись от нее, восстав на христианского Бога, он в то же время не оставляет человека в онтологической пустоте. Онтологическая укорененность его мысли сказалась в способности видеть и прозревать именно реальности, которые не были плодом фантазии или рассудочно-рационалистического конструирования. Надо верить мыслителю (и Ницше такого доверия заслуживает), что его «идеи» (т. е. в данном случае словесная артикуляция ведомых ему реальностей) «снизошли» на него. А к реальностям, как уже отмечалось выше, отношение может быть только одно (и тут Ницше выказывает подлинно философскую позицию) — принятие: «Моя формула для величия человека есть *amor fati*: не хотеть ничего другого ни впереди, ни позади, ни во веки вечные»⁸⁴. Другое дело — что это за реальности. Что не божественные — об этом Ницше говорит, не скрывая. Не скрыл Ницше от нас и того, что видение этих реальностей и следование им было для него разрушительным и даже губительным (за это заплачено «ценою жизни», по собственному признанию).

Отнеслись ли серьезно к «уроку» Ницше?

Ставя так вопрос, мы не имеем в виду популярность или влияние Ницше. Хотя это влияние действительно было широко, причем настолько, что говорили даже

об «эпохе Ницше»⁸⁵. Это суждение русского философа справедливо как для Западной Европы, так и для России. Что же брали у Ницше, вернее, что, по слову Франка, прельщало в нем? У Ницше, с его восстанием против долга и морали, в целом присутствует, признает он*, некий «прельщающий нас призыв к духовной свободе»⁸⁶. Вот это прельщение свободой, сбрасывание с себя всяких ограничений, и, что важно, не делая при этом различий между социальными запретами и божественными заповедями, и было плодом этого влияния. Но потому только, что «прельщение» свободой в указанном выше смысле является краеугольным камнем всякого секулярного сознания и светской культуры в целом, опасные сбои которой обнаруживаются не сразу (в том числе и утрата свободы, с безоговорочного утверждения которой она и начинается).

Однако адептам и носителям светской культуры недостает того мужества в последовательном развертывании своих установок, каким обладал Ницше. Эта культура еще в достаточной мере живет плодами христианского мироотношения, за счет некоторой инерции, исток и порождающий импульс которой уже предан забвению (потому и считается возможным, например, следовать принципам христианской морали при отрицании Бога, над чем не без основания издевается Ницше). «Свободомыслящие» препарировали Ницше, исходя из своих собственных нужд (даже большевики апеллировали к Ницше, видя в нем союзника в борьбе с мешанством!).

Истинная трагедия Ницше, пытавшегося осуществить «надрывное» нечеловеческое усилие по «новому» устройению (а по замыслу даже и творению) земной жизни земной же головой (и только!), остается не оцененной во всем своем трагизме. И чаще всего за счет непоследовательности, которая в данном случае становится даже спасительной, ибо, как это видно по жизни Ницше, последовательность чревата... На эту опасность не раз указывали русские религиозные философы. С. Франк резюмировал эту позицию, заявив об утрате веры в культуру (о крушении идола культуры), оторвавшейся от своих религиозных корней⁸⁷. Понятно, поэтому, замечание Н. Бердяева о том, что Ницше у нас воспринимали религиозно (т. е. исходя из «последних вещей»), в то время как на Западе он чаще всего трактовался как философ культуры⁸⁸.

Фактически трагизм даже отрицается, растворяясь в банальном суждении о всегдашнем и естественном непонимании гения своим временем. Вообще интересен и весьма показателен этот феномен светского сознания: гениальность якобы есть род помешательства, а гений — всегда болен. А почему, собственно? (Болен ли святой?) Вопрос этот, как и множество других, «вытеснен» из секулярного сознания и, как правило, его «рационализация», если продолжить фрейдовскую аналогию, часто выливается лишь в пресловутое утверждение превосходства гения над толпой. (Интересно, что Фрейд, терминами которого мы только что воспользовались, трактовал религию типично секулярным образом: это невроз, от коего может излечить только новая психологическая наука. У нас в недале-

* Надо заметить, что приводимая оценка принадлежит уже «зрелому» Франку, преодолевшему, так сказать, свои прежние секулярные предрассудки и пересмотревшему, в частности, свою почти безоговорочно положительную оценку Ницше в начальный период своего творчества (см., например, его статью «Фр. Ницше и этика "любви к дальнему"»).

ком прошлом тоже лечили от религии, только несравненно радикальнее.) И если тема трагедии художника все же обсуждается, то она, как правило, эстетизируется, и тем самым исток этой трагедии затемняется.

Обратимся к России. Рубеж XIX и XX столетия и начало нашего века ознаменовались у нас, как известно, всплеском религиозных исканий. После долгого господства позитивизма в образованном обществе начинает возрождаться потребность в духовной проблематике. Однако, духовная лагуна, образовавшаяся в результате потери традиционной христианской ориентации, заполнялась отнюдь не христианскими ценностями (ибо было утеряно само чутье к истинной религиозности). Отсюда целый спектр т. н. богоискательства, богостроительства, повальное увлечение спиритизмом, оккультизмом, теософией и пр. Интеллигенция при этом никак не хотела расстаться со своим привилегированным положением идейной руководительницы (монополюю на что она самонадеянно себе присвоила). Все христианство сводилось к т. н. «историческому христианству», которому якобы либо не удалось переродить культуру, либо оно само выдохлось, и его установки поэтому уже не соответствуют сегодняшней истории. В любом случае, христианство — в прошлом, а сейчас необходимо «новое религиозное сознание», уповающее на «новый завет». В задачу данной работы не входит специальный анализ этого явления. Мы касаемся здесь этого феномена русской жизни только в связи с проблемами, поднятыми Ницше, чтобы с помощью немногих исторических аналогий указать, если не на закономерность, то на некоторые типичные явления культурной жизни и обратить внимание на то, как прельщения и соблазны богочерчества пробивают себе дорогу, к чему они приводят, несмотря на все личные достоинства того или иного деятеля культуры, как они сказываются и на отдельных судьбах и на культуре в целом. Соблазны эти удалось преодолеть немногим. Тем более ценны их размышления и оценки.

По суровой оценке о. Г. Флоровского, это было время своеобразного «ледохода» и великой «нравственной растерянности». «Торопливое приятие творческого трагизма», стремление преодолеть этику эстетикой не могло не привести к «взрыву темного и очень страстного натурализма», освобождению творческой «стихии» от «аскетического контроля зрячей совести»⁸⁹. Многие деятели русской культуры (о. Г. Флоровский упоминает такие имена, как Блок, Белый, Врубель, Скрябин, Брюсов и др.), потерявшие истинные ориентиры, поддались «религиозному соблазну», выразившемуся в разных формах. Это и отрицание различия между добром и злом (Философов, Минский, Мережковский), и непризнание никаких авторитетов, прежде всего церковного (что наиболее полно отразилось в Религиозно-философских собраниях, которые, по мысли устроителей, призваны были обеспечить встречу интеллигенции и церкви, а на деле вылились в суд над последней), и увлечение теософией и антропософией (Белый и многие другие), и, наконец, замена религии искусством. К чему может привести теургическое истолкование искусства, особенно хорошо видно на примере творчества Скрябина, принимавшего в ряде случаев откровенно демонические формы [Скрябин, как и Ницше, считал себя «призванным», писал «черную мессу» и пророчил («приблизжал») конец света после исполнения своей симфонии]. Личная судьба многих аналогична ницшевской — душевная болезнь, не обязательно принимавшая пато-

логичные формы, но вносящая свою немалую лепту в завершение жизни (вспомним опять же Блока, Врубеля, Скрябина).

Интересна в этом смысле и судьба ницшевского учения о сверхчеловеке. Чаще всего в нем видят оправдание голой силы и вседозволенности, в частности права на зло как якобы единственной и творческой движущей силы истории. Подобная интерпретация, возможно, слишком идеологизирована, как и в том варианте, который предложил фашизм, оценившей со знаком плюс это учение и поставивший его на службу своим «белокурым бестиям», так и в казалось бы противоположной форме критики, которая разоблачала это учение самой возможностью такого использования. Недалеко ушло и истолкование идеи сверхчеловека в смысле усиления человеческого в человеке, т. е. гипертрофии человека, а иногда даже и житейского суперменства, заполнившее бульварную литературу начала века. Более «взвешенным» и потому ближе к истине был собственно философский анализ (например, у Хайдеггера и Ясперса, современников фашизма и его прочтения Ницше, и не поддавшихся тем не менее господствующей оценке), анализ, выявлявший в этой идее зачатки учения о трансценденции в связи с трактовкой специфики человеческого бытия: человек никогда не равен себе, своему наличному состоянию, он не только всегда больше этого состояния, но и является человеком постольку, поскольку постоянно выходит за свои пределы, «трансцендирует».

Для этих интерпретаций, несмотря на все их различия по содержанию и уровню рассмотрения проблемы, есть веские основания (за исключением разве что откровенно фашистской трактовки: трудно, да и почти невозможно, представить себе Ницше, этого разоблачителя всякой «стадности», идеологом тоталитарного общества). Однако, на наш взгляд, все они, даже наиболее адекватные, как у Хайдеггера и Ясперса (т. е. более других соответствующие действительным интенциям ницшевской мысли), не доводят своих анализов до их логического завершения. Могут возразить, а нужно ли это и правомерно ли? Вопрос этот, как нам представляется, «запоздал», ибо сама жизнь фактически дала на него ответ.

Выше уже отмечалось, что Ницше сумел угадать и выразить (к тому же и «проиграть» на себе) многие явные и скрытые тенденции современной ему культуры, он стал своеобразным зеркалом, в котором отразилось в первую очередь то «экзальтированное дерзновение» человека устроиться на земле без Бога, которое заявило о себе в европейской культуре, начиная с Возрождения. Недаром Ницше так воодушевляет эта эпоха. Но он хочет идти дальше, радикализируя, насколько это возможно, ее установки (с точки зрения радикалистской позиции Ницше, Данте еще слишком верующий человек). Для русских религиозных философов Ницше, поэтому, — «дитя европейского гуманизма, его плоть от плоти и кровь от крови». Но не только и не столько: он и закономерное завершение этого гуманизма (ср. хайдеггеровское — завершение европейской метафизики), т. е. выявление его конечной сокровенной сути и неизбежного конца — отрицание человека⁹⁰ (а значит, и «внутреннего крушения профанного гуманизма»⁹¹). Последнее заключение относится не только к учению Ницше, но ко всей «профанной» культуре, не имеющей своих собственных внутренних гарантий от «демонических сбоев».

Продолжая тему «нового человека», столь популярную в так называемой гуманистической литературе, тему, обросшую рядом самых невероятных толкова-

ний (от перетолкованного на светский лад библейского «венца творения» до пресловутого «Человека» с большой буквы), следует сказать, что она отнюдь не остается лишь неким идеологическим феноменом, а имеет прямые, может быть, часто и неожиданные, практические последствия (хотя для широкого общественного сознания эта связь остается скрытой). И будь то безудержное восхваление человека, или, как у Ницше, его принижение, но только для того, чтобы еще сильнее подстегнуть его волю, в обоих случаях перед нами — провозглашение человека единственным творцом себя и истории и ставка на его ничем не ограниченные мироустроительные возможности. Это, как отмечалось, «экзальтированное дерзновение», еще не проявившее своих опасных последствий в Ренессансе и гуманизме, а, напротив, казалось, подвигавшее человека на путь свободного творчества, со временем обнаружило тенденцию к разрушению человека. Абсолютно самовластный человек не просто становится индивидуалистом (хотя индивидуализм в его крайних проявлениях все же, согласно даже стереотипам секулярного сознания, заслуживает нравственного порицания и в силу этого определенного ограничения его притязаний): он не может не потерять своих основополагающих онтологических характеристик. Сначала он теряет атрибут личности (Бердяев недаром упрекал Ницше в антиперсонализме)⁹², затем превращается в простой винтик социальной жизни, «средство» (это, как правило, поначалу участь «масс») и, наконец, выстилает прямую дорогу... «бестиализму»⁹³ (по выражению С. Франка), равно захватывающему уже и массы и вождей.

И последняя иллюстрация к этой теме. Наш отечественный философ Г. П. Федотов обратил внимание на метаморфозу еще одной, тоже весьма популярной ницшевской идеи в большевистской идеологии. Речь идет в данном случае о такой весьма зыбкой и трудно уловимой материи, как психологическое самочувствие, настроение «нового» человека. Как полагал Ницше, свободные от всех прежних ценностей и уверенные в своей правоте люди творят свое дело радостно, они подобны «смеющимся львам»⁹⁴. Этот ницшевский образ многократно тиражировался в мировой литературе, в том числе и в русской. Его неизменной характерной особенностью была неподвластность никакой моральной оценке, эстетизация и героизация имморализма. «На пороге XX века, — отмечал Г. П. Федотов, — духовные предтечи большевизма (Горький, Арцыбашев) любили рисовать веселую и красивую жестокость ницшеанского зверя»⁹⁵. Но вот «новый» человек большевистской закалки родился. И что же? «Большевик никогда не смеется. Зрелый большевик бежит красоты». В самом деле, «неврастеническая и злая сила, подавившая в себе окончательно жалость и любовь к человеку, — может ли сохранить в себе свежесть жизни, способность к природной, органической радости?». А вот еще одно важное наблюдение Г. Федотова. Большевизм, справедливо указывает он, «до сих пор не знает, что ему делать с любовью: превратить ли ее в товарищество борьбы, в безразличный чувственный акт или подавить ее совершенно. Ясно одно, ее нельзя допустить как любовь»⁹⁶. (Ср. воспоминания одного из «предтеч» о вожде мирового пролетариата: Ленин запрещает себе слушать музыку, так как после нее хочется всех гладить по голове, а... нельзя! И сколько в этом сентиментально-сусального умиления и преклонения перед «гением» у автора воспоминаний!)

Этим безусловно не утверждается, что Ницше — предшественник большевизма (как выше отрицалась мысль, что Ницше — предтеча фашизма). Речь идет лишь о том, во что реально могут вылиться секулярные установки, если предоставить их собственной внутренней логике (и в данном случае неважно, что личная позиция мыслителя может являть собой прямую противоположность тому, во что воплотились его идеи). К. Ясперс, на работу которого о Ницше мы уже ссылались в начале статьи, вынужден был констатировать, что то, о чем грезил Ницше, к сожалению, стало чудовищной реальностью XX века, в том числе и пророчество о «грядущем единоличном Вожде и законодателе»⁹⁷. Идея сверхчеловека «стала апофеозом культа власти и силы, руководством к выведению лучшей человеческой породы, к просветлению жизни и претворению ее в дионисической реальности». Наряду с Ницше Ясперс говорит еще о Марксе и Киркегоре, т. е. о мыслителях, которые, по его мнению, определили в значительной мере характер нашего времени. Самое поразительное и пугающее у этих трех мыслителей, по Ясперсу, то, что именно их крайности оказались наиболее действенными. «Их ошибки стали историей», «они снабдили двадцатый век символами веры и лозунгами дня»⁹⁹. Именно поэтому нельзя просто отмахнуться от них.

Конечно, Ясперс обращает внимание на весьма важные вещи. Действительно, необходимо войти в строй и характер их мышления, чтобы извлечь из этого соответствующий урок и как-то совладать с кризисом нашего времени. Справедливость, однако, требует сказать, что в русской философии опасности секулярной культуры были опознаны и раньше, и глубже, и определеннее. Не развивая эту тему подробно, укажем опять-таки лишь на некоторые вехи такого опознания.

Весьма важной нам представляется одна из последних работ Вл. Соловьева «Три разговора», где в образной форме обрисована принципиальная установка русской религиозной философии относительно земного устройства человеческого бытия. Вл. Соловьев, как справедливо указывал о. Г. Флоровский, одно время разделял широко распространенную иллюзию, что представители светской культуры (а попросту говоря, атеисты) так же творят добро, как и верующие христиане. И лишь в конце жизни Вл. Соловьев пересматривает это свое убеждение. Повесть об антихристе, помещенная в работе «Три разговора», рисует нам образ некоего благодетеля народов, который является и миротворцем, и приверженцем свободного развития различных вероисповеданий (плюрализма, как сейчас бы сказали), и социальным реформатором, разрешившим, наконец-то проклятый «социальный вопрос», и человеком, обладающим необычайными способностями и даже высокой личной нравственностью. И тем не менее он опознается как антихрист, ибо, хотя он и обладает «всеми добродетелями», но ему недостает одного и решающего «качества» — исповедания Христа. «То и характерно, — пишет по этому поводу о. Г. Флоровский, — что соблазны приходят и придут по путям этого многого естественного «добра» и гениальности»¹⁰⁰. Так Вл. Соловьев распростился с идеей религиозно нейтральной культуры.

Эта идея особенно интенсивно разрабатывалась в русской религиозной философии начала—середины XX века. Особую актуальность получила эта тема после русской революции. «Падение» России в большевизм, согласно этим мыслителям, поддается осмыслению только на духовно-религиозном уровне. Н. Бердяев, ста-

вящий вопрос шире (в том смысле, что происходящее в России столь же важно и для Западной Европы), вообще считает, что речь идет о наступлении совершенно новой эпохи, для понимания которой неприменимы привычные социологические, культурологические, исторические и т. п. термины и нужны термины более «глубокие» — метафизические и онтологические¹⁰¹. «Мы живем, — писал Н. Бердяев, — в эпоху обнажений и разоблачений. Обнажается и разоблачается и природа гуманизма, который в другие времена представлялся столь невинным и возвышенным. Если нет Бога, то нет и человека — вот что опытно обнаруживает наше время. Обнажается... и разоблачается, что безрелигиозности, религиозной нейтральности не существует, что религии живого Бога противоположна лишь религия дьявола, что религия Христа противоположна лишь религии антихриста. Нейтральное гуманистическое царство, которое хотело устроиться в срединной сфере между небом и адом, разлагается, и обнаруживается верхняя и нижняя бездна. Богочеловеку противостоит не человек нейтрального и срединного царства, а человекобог, человек, поставивший себя на место Бога. Обнаруживаются противоположные полюсы бытия и небытия»¹⁰².

Мы позволили себе такую длинную цитату из Бердяева лишь потому, что она, на наш взгляд, непосредственно касается тем, которые затрагивались в данной работе. «Урок» Ницше и «урок» России (да, впрочем, и Германии тоже) — одной природы: разложение и гибель, обусловленные горделивым дерзновением (человека и культуры) устроиться на земле без Бога.

В. Розанов, выступавший, как уже отмечалось, с резкой критикой христианства, часто очень схожей с ницшевской, но в то же время Ницше в целом не принявший, в конце жизни с мукой и горечью признается: «Как пуст мой “бунт против христианства”...»; «всю жизнь потратить на разрушение того, что одно в мире люблю: была ли у кого печальнее судьба»¹⁰³. Но если В. Розанов был столь переменчив в оценке христианства, то все же значение религии как таковой он никогда не подвергал сомнению: «Знаете ли вы, что религия есть самое важное, самое первое, самое нужное? Кто этого не знает, с тем не для чего произносить “А” споров, разговоров... Но кто это знает? Многие ли? Вот отчего в наше время почти не о чем, и не с кем говорить»¹⁰⁴.

Вот это «“А” споров и разговоров» и есть самое трудное в наше время, время, уже обретшее многовековую инерцию секуляризма. М. Хайдеггер, с оценки которого ницшевской фразы «Бог умер» мы и начали эту статью, фактически и пытается этот разговор начать, вернее, выявить его условия. А условием начала такого разговора (и, следовательно, понимания истинного, — жуткого, по Хайдеггеру, — смысла ситуации «смерти Бога») он и считал прежде всего осознание современным человеком собственных установок (по его мнению, это значит покончить с тем, что суть человека сводится только к субъективности, что бытием можно манипулировать, т. е. распоряжаться по собственному усмотрению, что европейская метафизика — единственно правомерная форма философствования, что истина есть лишь результат наших теоретико-познавательных операций и т. д. и т. п.). Другими словами, речь идет о том, чтобы создать и расчистить пространство, в котором только и возможно вести разговор о Боге (как и адекватный философский разговор о бытии). А то, что «только Бог может нас спасти»¹⁰⁵,

это не обсуждается, это для Хайдеггера — необходимая презумпция. Но важно, чтобы и человек что-то для этого сделал, переменялся, «передумал» свою сущность, а тем самым открыл в ней новые возможности, которые с неизбежностью предаются «забвению» вследствие господствующих установок европейской метафизики и всей современной западной цивилизации.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 170, 171.
- ² Свасьян К. А. Примечания к «Антихристу» // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 800.
- ³ Ясперс К. Ницше и христианство. М., 1994. С. 101.
- ⁴ Sartre J.-P. Cahiers pour une morale. Paris, 1983. P. 90.
- ⁵ См.: Хайдеггер М. Слова Ницше... С. 146.
- ⁶ Свасьян К. А. Примечания к «Антихристу»... С. 800.
- ⁷ Цит. по: Хайдеггер М. Слова Ницше... С. 146.
- ⁸ Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека. М., 1993. С. 357.
- ⁹ Розанов В. В. Письма к Э. Ф. Голлербаху // Розанов В. В. Избранное. Мюнхен, 1970. С. 517.
- ¹⁰ Розанов В. В. Избранное. С. 38.
- ¹¹ Там же. С. 55.
- ¹² См. подготовительные наброски к «Антихристу» // Ницше Ф. Сумерки богов. М., 1989. С. 347—348.
- ¹³ Ницше Ф. Эссе Ното // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 708.
- ¹⁴ См.: Ницше Ф. Воля к власти. М., 1995. С. 233.
- ¹⁵ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 275, 274.
- ¹⁶ Там же. С. 269.
- ¹⁷ Там же. С. 270.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Ницше Ф. Веселая наука // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 593.
- ²⁰ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 273.
- ²¹ Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика... С. 273.
- ²² Ницше Ф. Воля к власти. С. 284.
- ²³ Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // О назначении человека. М., 1993. С. 136.
- ²⁴ Биbihин В. В. Язык философии. М., 1993. С. 223.
- ²⁵ См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 206.
- ²⁶ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 385.
- ²⁷ Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 596.
- ²⁸ См.: Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 94, 118, 119.
- ²⁹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 385.
- ³⁰ Там же. С. 597.
- ³¹ Ницше Ф. Сумерки идолов... С. 615.
- ³² Там же. С. 623.
- ³³ Ницше Ф. Эссе Ното. С. 730.
- ³⁴ Ницше Ф. Сумерки идолов... С. 606.

- ³⁵ Ницше Ф. Эссе Номо. С. 746.
³⁶ Там же. С. 747.
³⁷ Там же. С. 721.
³⁸ Там же. С. 698.
³⁹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 327, 403, 394.
⁴⁰ Там же. С. 299.
⁴¹ Ницше Ф. Эссе Номо. С. 766.
⁴² Там же. С. 763.
⁴³ Там же. С. 766.
⁴⁴ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 190, 192.
⁴⁵ Ницше Ф. Эссе Номо. С. 768.
⁴⁶ Там же. С. 753.
⁴⁷ Там же. С. 756, 763.
⁴⁸ Там же. С. 749.
⁴⁹ Ницше Ф. Воля к власти. С. 40.
⁵⁰ Ницше Ф. Эссе Номо. С. 753, 766, 708.
⁵¹ Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика... С. 273.
⁵² См.: Там же. С. 275.
⁵³ Ницше Ф. Эссе Номо. С. 699—700.
⁵⁴ Там же. С. 739, 711.
⁵⁵ Там же. С. 704, 705.
⁵⁶ Там же. С. 705.
⁵⁷ Там же. С. 701.
⁵⁸ Там же. С. 719.
⁵⁹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 394.
⁶⁰ Ницше Ф. Эссе Номо. С. 701.
⁶¹ Ницше Ф. Сумерки идолов... С. 609, 611.
⁶² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 331.
⁶³ Там же. С. 756, 763.
⁶⁴ Ницше Ф. Антихрист // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 639.
⁶⁵ Ницше Ф. Эссе Номо. С. 766, 768.
⁶⁶ Там же. С. 768, 708; Сумерки идолов... С. 583.
⁶⁷ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 23, 8, 55.
⁶⁸ См.: Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв».
⁶⁹ Ницше Ф. Сумерки идолов... С. 596.
⁷⁰ Ницше Ф. Эссе Номо. С. 740.
⁷¹ Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. I. М., 1965. С. 353.
⁷² Ницше Ф. Эссе Номо.. С. 742.
⁷³ Там же. С. 741.
⁷⁴ Ницше Ф. Сумерки идолов... С. 585.
⁷⁵ Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика... С. 275.
⁷⁶ Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 249.
⁷⁷ Ницше Ф. Эссе Номо. С. 714.
⁷⁸ Там же. 79. См.: Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика... С. 315.
⁸⁰ Льюис К. С. Просто христианство. Бог под судом. «Гендальф», 1994. С. 176.
⁸¹ См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 8.
⁸² См.: Там же. С. 204, 207, 215, 228.
⁸³ Ницше Ф. Сумерки идолов... С. 584.
⁸⁴ Ницше Ф. Эссе Номо. С. 721.

- ⁸⁵ Франк С. Крушение кумиров // Соч. М., 1990. С. 161—162.
- ⁸⁶ Там же. С. 150.
- ⁸⁷ Там же. С. 132—144.
- ⁸⁸ Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика... С. 273.
- ⁸⁹ Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1988. С. 454, 459, 498.
- ⁹⁰ Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика... С. 274.
- ⁹¹ Франк С. Духовные основы общества. М., 1992. С. 416—417.
- ⁹² Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика... С. 274, 337.
- ⁹³ Франк С. Духовные основы общества. С. 417.
- ⁹⁴ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 204.
- ⁹⁵ Федотов Г. П. О святости, интеллигенции и большевизме. Избранные статьи. СПб., 1994. С. 117.
- ⁹⁶ Там же.
- ⁹⁷ Ясперс К. Ницше и христианство. С. 106, 108.
- ⁹⁸ Там же. С. 107.
- ⁹⁹ Там же. С. 108.
- ¹⁰⁰ См.: Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 466.
- ¹⁰¹ См.: Бердяев Н. А. Новое средневековье. М., 1990. С. 5, 8, 9.
- ¹⁰² Там же. С. 11.
- ¹⁰³ Розанов В. Избранное. С. 77, 60.
- ¹⁰⁴ Там же. С. 49—50.
- ¹⁰⁵ Цит. по: Михайлов А. В. Предисловие к публикации ст. М. Хайдеггера «Слова Ницше “Бог мертв”» // Вопросы философии. 1990. №7. С. 141.



А. А. Гусейнов

ФИЛОСОФИЯ КАК ЭТИКА (Опыт интерпретации Ницше)



Объективное, всестороннее, учитывающее все влияния, нюансы мыслей, этапы эволюции и т. д. исследование творчества Ницше невозможно. И не только потому, что философ едва ли не по всем вопросам противоречит сам себе. Это невозможно и неверно по существу дела, не говоря уже о том, что неуважительно по отношению к автору, который отрицает объективность как философский приоритет. Все десятки томов его сочинений — гимн человеку, стремящемуся стать сверхчеловеком, утверждающему себя в неповторимой индивидуальности самовозрастающей силы. Ницше провоцирует, более того: принуждает читателя говорить и думать о нем очень лично, создавать свой образ Ницше, который так же мало похож на образы, создаваемые другими, как и на сам оригинал. Ревнивый к оценке своих произведений, он мало радовался академически взвешенным и аргументированным похвалам, даже если они исходили от несомненных авторитетов как, например, Я. Буркхардт; он признавал только такое отношение к своим трудам, когда человек или высвыривает их в огонь, или сам опалается их огнем.

Из всего сказанного понятно: то, что я предлагаю ниже, есть всего лишь моя версия философии и этики Ницше — каким я их вижу, быть может, какими я их хотел бы видеть.

От критики философии к критике морали

«...В конце концов меня в гораздо большей степени устраивало бы быть славным базельским профессором, нежели богом; но я не осмелился зайти в своем

личном эгоизме так далеко, чтобы ради него поступиться сотворением мира», — писал Ф. Ницше Якобу Буркхардту в январе 1889 года. Как ни странно, но именно в этих словах больного, по медико-психологическим критериям уже явно сумасшедшего, философа можно вычитать мотивацию и смысл его творчества. Сотворение мира — конечно, шизофреническое преувеличение. Но сотворение философии, лучше сказать, второе творение философии, полностью переворачивающее ее первое творение, — точное обозначение дела, которым занимался Ницше.

Ницше, как в свое время Эпикур, пришел в философию, разочаровавшись в филологии. Эпикур был недоволен учителями литературы по той причине, что они не могли сказать, откуда возникает хаос Гесиода. Ницше не мог в классической филологии найти ответ на вопросы о том, что такое дионисическое начало и отчего древние греки — самая радостная, соблазнительно жизнелюбивая порода людей — нуждались в трагедии? Как вообще совместить безумие дионисических страстей трагедийного мифа с уравновешенным спокойствием античной мудрости, предопределившей все последующее развитие европейского духа? Ницше обнаружил, что аполлонистическое начало философии не выражает и не отрицает, а еще меньше продолжает, дополняет или преодолевает дионисическое начало жизни — оно прикрывает его. Это — всего лишь защитная реакция трусливого духа, который прячет свою трусость за лицемерием и спасается от ужасов тем, что не хочет знать об их существовании. В оптимистической радости философии Ницше увидел не выражение мощи человека, не его торжество, а знак усталости, болезни, слабости, он увидел в ней самообман и предосторожность страдающего организма. Ее размеренность, уверенная осанка и благопристойность — только иллюзия, маска, бутафория, призванная заговорить напор, силу, буйное веселье и кровавые игры жизни. В новой оптике Ницше философия предстала подлой торговкой, которая дает сдачи только фальшивыми купонами. Он поставил себе целью разоблачить эту великую аферу и ополчился на всю предшествующую философию.

Ницше подверг радикальной критике философию не в тех или иных ее отдельных периодах, аспектах, лицах, а в самых глубинных греко-римских основаниях, оставшихся жизненными на протяжении двух с половиной тысяч лет. «Не существовало доселе еще ни одного философа, в чьих руках философия не превращалась бы в апологию познания»¹, — писал Ницше. И именно в этом пункте, понимаемая как способ познания, объяснения мира философия подверглась в его творчестве наиболее последовательному отрицанию. Не углубляясь в конкретную аргументацию, отмечу один момент, существенно важный для понимания этики Ницше: пафос этой критики является, в целом, разоблачительным. Речь идет не просто о заблуждениях философии, речь идет о ее лицемерии, о том, что основные философские установки и понятия имеют превращенный смысл. Ложной и фальшивой Ницше считает прежде всего саму позу философии, ее желание прикрыться щитом истины от напора жизни.

С тех пор как Парменид сказал, словно отрезал, что «бытие есть, а ничто не есть», философия рассматривает бытие как свой основной предмет и понимает под ним как минимум две вещи: это а) основа (предел) существования, то, благодаря чему есть то, что есть; б) источник и гарантия внутренней цельности мира,

его законченности, полноты, упорядоченности. Оба этих утверждения о бытии являются логически незаконными. Если бытие есть предел существования, то оно является также пределом знания и о нем нельзя сказать ничего положительного и всякая конкретизация бытия в качестве «вещи самой по себе», «непосредственной достоверности», «*causa sui*» и т. п. непременно будет противоречием определения. Точно таким же самоотрицанием является тезис о цельности и законченности мира. На таких шатких основаниях и по причине их шаткости философия конструирует особое метафизическое царство, которое не только находится по ту сторону физического мира, но еще и возвышается над ним. Этот вымышленный мир философов с самого начала несет на себе печать их собственных иллюзий, скрыто содержит те ценности, на обоснование которых он претендует. Поэтому-то метафизику Ницше обозначает как «науку, трактующую об основных заблуждениях человека, — но только так, как будто бы это были основные истины»².

Двусмысленная онтология породила двусмысленную гносеологию. Когда истина и ложь разводятся между собой по критерию, согласно которому первая говорит о том, что есть, что оно есть, и о том, что нет, что его нет, а вторая действует противоположным образом, то это нельзя считать простым обозначением разделительных линий между ними. Одновременно здесь содержится и скрытая оценка, предполагающая, что к истине надо стремиться, а заблуждений избегать. Получается: истина принимается в качестве истины, а заблуждение — в качестве заблуждения еще до того как установлено, что первая есть истина, а второе — заблуждение. Ценностный выбор фактически предшествует объективно-гносеологическому разграничению, но дело изображается таким образом, будто он является его следствием. И Ницше имел все основания возмутиться таким фокусом, когда незаметно прячут кролика в шляпу, чтобы затем торжественно вытащить его оттуда. Он задается вопросом: «Что собственно в нас хочет «истины»?... Мы спросили о *ценности* этого хотения. Положим, мы хотим истины, — *отчего же лучше не лжи?*»³

Одно из важнейших открытий Ницше, потребовавших радикального пересмотра оснований философии, состояло в установлении того, что человеческое познание сковано аксиологическим обручем. Человек не может мыслить без того, чтобы это не было одновременно ценностным выбором, подобно тому, как он не может двигаться без того, чтобы это не было движением в определенном направлении. Он не может мыслить объективно. «Большую часть сознательного мышления философа тайно руководят его инстинкты, направляющие это мышление определенными путями. Да и позади всей логики, кажущейся самодержавной в своем движении, стоят расценки ценностей»⁴. Или еще: «Нравственные (или безнравственные) цели составляют в каждой философии подлинное жизненное зерно, из которой каждый раз вырастает целое растение»⁵. Из всего этого вытекает, что сама познавательная парадигма философии, ее логоцентризм, установка на объективность должны быть осмыслены как определенная ценностная позиция.

Точка зрения познания есть точка зрения объективности. Философия, идентифицирующая себя как мудрость знания, несмотря на видимое возвышение человека в качестве разумного, мыслящего существа, а точнее говоря, именно пото-

му, что это возвышение осуществляется мыслью и в мысли, — на самом деле, фактически, в бытийном смысле бесконечно умаляет его. «Мы видим как человек умаляется, как вы умаляете его!»⁶ — кричит Ницше. Это умаление стало особенно интенсивным со времен Коперника, когда человек стал все дальше скатываться с центра в «сверлящее ощущение своего ничтожества»⁷.

Дискредитация человека, заложенная в познавательной парадигме философии, обнаруживается, по крайней мере, в трех пунктах. Во-первых, человек низводится до уровня одного из явлений объективного мира, становится вещью среди вещей; и как бы он ни возвышался в качестве вещи среди вещей, тем не менее в принципиальном плане не он сам несет ответственность за свое существование. «Объективный человек есть орудие: это дорогой, легко портящийся и тускнеющий измерительный прибор, художественной работы зеркало, которое надо беречь и ценить; но он не есть цель, выход и восход, он не дополняет других людей, он не человек в котором получает оправдание все *остальное* бытие, он не заключение, еще того менее начало, зачатие и первопричина; он не представляет собою чего-либо крепкого, мощного, самостоятельного, что хочет господствовать»⁸. Во-вторых, происходит «вырождение и измельчание человека в совершенно стадного животного», подчиненного единым «доказанным» и неумолимым в своей объективности требованиям, «превращение человека в карликовое животное с равными правами и притязаниями...»⁹ В-третьих, выделение человека из мира в качестве познающего, мыслящего существа, поставившее человека рядом с миром, над ним, вне него, («Мы смеемся уже, когда находим друг подле друга слова “человек и мир”, разделенные сублимированной наглостью словечка “и”»¹⁰) имело оборотной стороной крайне опасное расщепление, раздвоение человека, когда одна часть приносится в жертву другой, на стихию природного существования, энергию витальных сил набрасывается узда логического принуждения. В результате человек оказывается негодным к употреблению как лопнувший сосуд, и у него не остается сил ни на что, кроме как справляться с самим собой.

Словом, познавательно ориентированная философия по своему существу была призвана решить задачу «сделать человека до известной степени необходимым, однообразным, равным среди равных, регулярным и, следовательно, исчислимым»¹¹. Но сделать это надо было так, как если бы всестороннее логическое дисциплинирование человека выглядело не унижением его, а возвышением, не поражением, а победой. Стремление к объективности, способность самоотречения следовало изобразить как высшую форму субъективности и самоосуществления. Холодной истине предстояло придать теплоту, как если бы она была человеку ближе всех близких, чтобы оправдать приносимые на ее алтарь жертвы, бездушную тиранию разума необходимо было интерпретировать как тончайший сердечный позыв. Словом, гносеологическое уплощение человека необходимо было довести до выработки новой оптики жизни, в которой противоестественное выглядит естественным, потусторонние философские химеры предстают как реальные надежды, слабое становится сильным. И эту задачу должна была выполнить мораль.

В морали явно, обнаженно предстают ценности, скрыто вдохновлявшие философию во всех ее теоретических изысканиях. Поэтому критика философии естественным образом сузилась до критики морали. Разоблачение морали в ее истори-

чески сложившихся и общепризнанных идеально-возвышенных устремлениях как самого изощренного и грандиозного мошенничества стало основным делом Ницше. Вот что он писал в 1886 году в предисловии к своему первому собственно ницшеанскому сочинению «Рождение трагедии из духа музыки»: «Ненависть к “миру”, проклятие аффектов, страх перед красотой и чувственностью, потусторонний мир, изобретенный лишь для того, чтобы лучше оклеветать этот, на деле же стремление к ничто, к концу, к успокоению, к “субботе суббот” — все это всегда казалось мне, вместе с безусловной волей христианства признавать лишь моральные ценности, самой опасной и жуткой из всех возможных форм “воли и гибели” или, по крайней мере, признаком глубочайшей болезни, усталости, угрюмости, истощения, оскудения жизни, — ибо перед моралью (в особенности христианской, т. е. безусловной моралью) жизнь постоянно и неизбежно *должна* оставаться неправой, так как жизнь по своей сущности *есть* нечто ненормальное; она *должна*, наконец, раздавленная тяжестью презрения и вечного “нет”, ощущаться как нечто недостойное желаний, недостойное само по себе. И сама мораль — что, если она есть “воля к отрицанию жизни”. Скрытый инстинкт уничтожения, принцип упадка, унижения, клеветы, начало конца? И, следовательно, опасность опасностей?.. Итак, против морали обратился тогда, с этой сомнительной книгой мой инстинкт, как заступнический инстинкт жизни...»¹².

Мораль рабов

В отличие от всех прежних философско-этических опытов, в том числе кантианского и даже прежде всего кантианского, нацеленных на оправдание морали путем ее теоретического обоснования, Ницше проблематизировал саму мораль. Он поставил вопрос о ценности моральных ценностей и тем самым низвел их до уровня предмета философского сомнения. Ницше расширил саму задачу философской этики, конкретизировав ее как критику морального сознания. Прежней «науке морали», как пишет он, *недоставало* проблемы самой морали: *недоставало* подозрения, что здесь есть нечто проблематичное»¹³. Подобно тому, как всякая наука, не останавливаясь на видимости вещей, стремится проникнуть в их скрытую суть, которая чаще всего оказывается прямо противоположной тому, что фиксируется на уровне явлений, так и этика не может обманываться тем, что сама мораль говорит о себе, и должна прежде всего направить свое внимание на то, о чем она молчит, что она скрывает и искажает. Ницше говорил, что вряд ли до него кто-нибудь смотрел на жизнь с таким глубоким подозрением. Во всяком случае на мораль никто до него так не смотрел. Что же он увидел — своим недоверчивым взглядом?

Ницше имеет прочную репутацию морального нигилиста. Было бы странно защищать Ницше от этого обвинения, которого он сам настойчиво добивался и которым очень гордился. Клише морального нигилиста отражает действительную позицию Ницше приблизительно так же, как злая карикатура отражает реальное лицо. Отражая, оно одновременно и искажает. Чтобы точнее обозначить нормативные контуры ницшеанской этики, следует иметь в виду, что она является достаточно конкретной, более того — исторической. За словом «мораль» скрыва-

ются существенно различные реалии и поэтому требуется более строгое определение предмета анализа. Говоря о распространившейся в Европе и столь ему ненавистой морали, Ницше подчеркивает, что это — «только *один* вид человеческой морали, кроме которого, до которого и после которого возможны многие другие, прежде всего *высшие*, “морали”»¹⁴. Существует много разных моралей, самое общее и самое важное различие между ними состоит в том, что они подразделяются на два типа: мораль господ и мораль рабов. В более широком плане об историческом взгляде философа на мораль мы будем говорить позже. Пока заметим: Ницше является моральным нигилистом в том строгом и точном смысле слова, что он решительно, последовательно, без каких-либо смягчающих оговорок и компромиссов отрицает мораль рабов.

Под моралью рабов Ницше подразумевает мораль в том виде, в каком она сформировалась под воздействием античной философии и христианской религии и воплотилась в многообразных индивидуально-аскетических, церковно-благотворительных, общинно-социалистических и иных гуманистических опытах человеческой солидарности. Она стала в Европе господствующей и ошибочно воспринимается европейским общественным сознанием в качестве синонима морали вообще. Не составляет никакого труда зафиксировать рабскую мораль чисто эмпирически, ибо она всесторонне обволакивает европейского человека. Значительно трудней выявить ее содержательные характеристики, качественную определенность. Ницше это делает самым глубоким, полным и блестящим образом. Исследование рабской морали Ницше, как, впрочем, и все, что он делал в философии, отличается, с одной стороны, полифоничностью, объемностью, противоречивой полнотой, а с другой — необычайной тонкостью наблюдений, неисчерпаемостью нюансов. Поэтому оно трудно поддается обобщению, вообще методической обработке. Если, тем не менее, попытаться суммировать с неизбежным огрублением особенности рабской морали, как их понимает Ницше, то они могут быть резюмированы в следующих основных характеристиках.

Прежде всего рабской делает мораль сама ее претензия на безусловность, абсолютность. В этом случае мораль идентифицируется с идеалом, совершенством, последней истиной, словом, неким абсолютным началом, которое бесконечно возвышается над реальными индивидами и в перспективе которого их природное существование выглядит исчезающе малым, ничтожным. «Водрузить идеал — идеал “святого Бога” — и перед лицом его быть осязаемо уверенным в своей абсолютной недостойности. О, эта безумная жалкая бестия человек!»¹⁵ — восклицает Ницше, ясно понимая, что человек хитростью недосягаемого абсолюта отвоевывает себе право быть маленьким, жалким, недостойным. Следовательно, само представление об абсолютных идеалах является ложным, на самом-то деле они нужны человеку не сами по себе, не в их абсолютности, а в их особой функции, позволяющей человеку примириться со своей малостью. Ницше называет их неразбавленными спиртными напитками духа.

Рабская мораль есть мораль стадная. Она выступает как сила, стоящая на страже стада, общества, а не личности. Понимаемая как изначальная солидарность, братство людей, она прежде всего направлена на поддержание слабых, больных, нищих, неудачников. Один из самых решающих и удачных моральных

трюков, проделанных еще еврейскими пророками, состоял в том, что слова «святой», «бедный», «друг» стали употребляться как синонимы. Более всего так понятая мораль ценит способность человека отречься от себя, своего «я», поставить себя на службу другим, обществу. Все это способствует тому, что люди сбиваются в кучи, толпы, утверждают себя в своей посредственности. Под стадностью Ницше имел в виду, несомненно, омассовление, обезличивание людей. Следующие, совсем не ницшеанские слова Ницше вполне подтверждают это: «И возможно, что в народе, среди низших слоев, именно у крестьян, нынче *сравнительно* гораздо больше благородства вкуса и такта в почитании, чем у читающего газеты умственного полусвета, у образованных людей»¹⁶.

Рабская мораль имеет отчужденный характер. Она реализуется во внешне фиксированных нормах, призванных усреднить, уравнивать индивидов. В самом человеке она представлена репрессивной функцией разума по отношению к человеческим инстинктам. Отчужденность морали, как тонко замечает Ницше, выражается в самой идее ее самоценности, в представлении, будто наградой добродетели является сама добродетель, и поэтому имеет безличный, бескорыстный, всеобщий характер. При таком понимании индивид теряет свою личность и обретает нравственное достоинство только в качестве частного случая, простой проекции всеобщего Закона. Ницше назвал это «кенигсбергским китаизмом».

Рабская мораль замыкается областью духа, намерений, в известном смысле «вся мораль есть не что иное, как смелая и продолжительная фальсификация, благодаря которой возможно наслаждаться созерцанием души»¹⁷. Она представлена в человеке неким вторым человеком, который постоянно недоволен первым, внушает ему сознание виновности и обрекает его на постоянные сомнения, нерешительность, муки. Мораль рассекает человека на две части таким образом, что он идентифицирует себя с одной частью, любит ее больше, чем другую. Здесь тело приносится в жертву душе. В морали человек явлен самому себе, по словам Ницше, не как *individuum* (буквально: неделимое), а как *dividuum* (буквально: делимое). И он обречен на постоянное копание в себе, чтобы утихомирить, ублажить, обмануть зверя и таким обманым путем обрести покой, «мир души» — состояние, которое честнее было бы назвать иначе, ибо за ним могут скрываться и старческая слабость воли, и наступление уверенности, и хорошее пищеварение, и тщеславие и многое другое.

Пожалуй, наиболее полно и рельефно рабская сущность морали выражается в ее гартюфстве, лицемерии. Внутренняя лживость всех манифестаций морали, ее выражений, поз, умолчаний и т. п. является в логике рассуждений Ницше неизбежным следствием ложности ее исходной диспозиции по отношению к реальной жизни. Мораль претендует на то, чтобы говорить от имени абсолюта. А абсолюта на самом деле не существует, если бы даже и существовал, то о нем, по определению, ничего нельзя было бы сказать. Следовательно, моральные речи — это всегда речи не о том. Далее, мораль противостоит природному эгоизму витальных сил. Но жизнь как жизнь не может не стоять за себя, не может не быть эгоистической — и не в каком-то общем смысле, а в конкретности своих индивидуальных существований. И где эгоизм страстей, инстинкты жизни не получают прямого выхода, там они обнаруживают себя косвенно, подобно тому

как растущее дерево, уткнувшись в препятствие, скрючивается, изгибается и, тем не менее, хоть в бок, хоть в обратном направлении, продолжает расти. Мораль, поскольку она остается выражением жизни, не может не выражать ее эгоистической сущности, но только делает это в прикрытой, превращенной форме.

Фарисейство — не какая-то особая черта, а еще меньше деформация морали, оно представляет собой ее жизненную атмосферу, воздух, которым она дышит, запахи, которые источает. И наиболее фарисейской мораль является тогда, когда она предстает в чистом виде, вполне соответствует своему назначению. «Разве само морализирование не безнравственно?»¹⁸ — задает Ницше риторический вопрос. Особенно много лжи в моральном негодовании, которое, с одной стороны, скрывает неумение, умственную ограниченность, ошибку или иной недостаток негодующего, а с другой стороны, прикрывает тайное вожделение, зависть к самому предмету негодования; давно известно, что любят осуждать те пороки, которым втайне хотели бы сами предаваться. Зоркий глаз Ницше находит мораль лживой даже тогда, когда она кажется наиболее искренней и направлена против самой морализирующей личности. Презирающий чтит себя как человека, который презирает, за угрызениями совести скрывается род самодовольства; те, кто своим жалким положением вызывают сострадание, показывают, что «несмотря на всю их слабость у них по крайней мере есть еще одна сила — причинять боль»¹⁹. Моральное восхваление также не отличается особой честностью, в нем Ницше обнаруживает еще больше назойливости, чем в порицании. «Мы ненавидим еще человека, коль скоро считаем его ниже себя; мы ненавидим лишь тогда, когда считаем его равным себе или выше себя»²⁰.

Ницше любил называть себя психологом. Его исследования моральной психологии во многих отношениях действительно являются уникальными. Но даже на этом фоне выделяется открытие феномена, названного им *ressentiment* (буквально: вторичное переживание). Это французское слово используется философом для обозначения совершенно особого и исключительно сложного психологического комплекса, являющегося специфическим мотивом, своего рода вирусом морали. Здесь речь идет о нескольких наслоившихся друг на друга и образовавших в итоге редкостную психологическую смесь: а) первичные, исключительно неприятные эмоции злобы, стыда, отчаяния, вызванные унижением достоинства человека, при том не случайным унижением, а в некотором роде закономерным, вытекающим из его реального, постоянно воспроизводящегося положения по отношению к другим людям; б) воспоминание и вторичное переживание этих эмоций, духовная работа с ними, результатом чего является ненависть и чувство мести, усиливаемые и подогреваемые ревностью, завистью, вызванные сознанием того, что «они могут, а я нет»; в) осознание того, что месть не может быть осуществлена, что обидчик недостижим для мести, ибо нанесенная тем обида — не его каприз и злая воля, а простой рефлекс реально иного — более высокого — положения, что тот самым фактом своего существования обречен быть обидчиком, точно так же, как сам он обречен на то, чтобы быть обиженным; г) возникающее чувство бессилия, отчаяния приводит к тому, что месть, не имея возможности реализоваться в адекватных поступках, получает идеальное воплощение, в результате бессилия трансформируется в силу, поражение становится победой, «*ressentiment* сам ста-

новится творческим и порождает ценности»²¹. Эта творческая, ценностно-порождающая работа ressentiment'a состоит в том, что злопамятное, мстительное чувство отрывается от своей вещественной нагруженности, конкретных лиц и социальных положений, становится идеей, приобретая тем самым такой вид, когда ее можно прилагать к чему угодно и одновременно с этим происходит переворачивание реальных ценностей, в свете которых слабый и сильный меняются местами, жалким оказывается не ужаленный, а тот, кто жалит («Пусть я в кандалах и оплеван — все равно в душе и на весах вечности я лучше, и на вечном огне буду гореть не я, а мои обидчики»). Мечь осуществлена, удар нанесен не по конкретному обидчику, не по царю-убийце, а по всему мировому порядку, по всему строю, в котором вообще могут существовать обидчики, цари. Современник Ницше Карл Маркс назвал мораль бессилием, обращенным в действие. Это определение вполне можно приложить к ressentiment'у как механизму, способу психологического существования такой морали. Ницше называет ressentiment воображаемой мезтью, мезтью бессильного, вытесненной ненавистью, измышлением зла. Это — гнев, который не переходит в поступок, не разряжается в поступках, а обращается вовнутрь и становится формой самоотравления души.

Что касается исторической конкретики ressentiment'a — то здесь важно отметить следующее. Она существует в двух основных формах: стадной морали и аскетического идеала. Стадная мораль экстравертна, выносит вину во вне; аскетический идеал интровертен, переносит вину вовнутрь. Благодатной социальной почвой ressentiment'a являются демократические порядки всеобщего равенства.

Такова в самых общих характеристиках рабская мораль. Она является рабской по той причине, что все ее основные свойства и самое главное, ее общий, выразившийся в бессильном гневе ressentiment'a дух выражают и обслуживают условия жизни рабов. Мораль могла стать такой, какой она сложилась в европейском культурном регионе, только в том случае, если бы она создавалась рабами. Она есть продукт восстания рабов в той единственной форме, на которую вообще рабы способны. Только морализующий раб выдвинет вперед качества, которые могут облегчить его страдальческое существование — сострадание, терпение, кротость и т. п. Только он додумается зачислить в категорию зла все мощное, опасное, грозное, сильное, богатое. Только раб поставит знак равенства между понятиями «добрый» и «неудачный», «глупый». Только он будет так превозносить свободу и жажду удовольствий, счастье, сопряженное с чувством свободы. Только раб догадается связать мораль с полезностью. И только он, разумеется, сможет и нуждается в том, чтобы так вывернуть все наизнанку, когда отброшенность на свалку жизни, ее последний ряд, сама низость существования воспринимается как источник внутреннего достоинства и надежды. Словом, Ницше додумался до простой вещи: мораль, которую создают рабы, может быть только рабской моралью, или наоборот: рабскую мораль могли создать только рабы.

Переоценка ценностей

Наряду с моралью рабов существует мораль господ. Понятие господина, как и понятие раба, не является у Ницше социологическим, хотя и не лишено исто-

рических контуров, напоминающих, правда, лишь один господствующий класс — воинов-аристократов (особо заметим в скобках: к господам никак не относятся биржевые спекулянты, производители подтяжек, властители, властвующие по канонам демократического волеизъявления, другие современные хозяева жизни, они остаются в категории рабов, являясь, быть может, самыми худшими экземплярами этой худшей человеческой расы). Господин есть прежде всего и главным образом определенный тип человека, означающего человека в собственном смысле слова, поднявшегося на высоту своей природно-исторической миссии. Его Ницше еще называет сверхчеловеком. Как раба можно идентифицировать только через рабскую мораль, так и сверхчеловека можно распознать по высшей морали, благородству поведения. Сверхчеловек узнается по походке.

Сверхчеловек — открытие Ницше. Этим понятием и образом философ уловил новый этап развития человека. Сверхчеловек — не факт, а задача. Он еще не появился на свет. Но уже растет богатырем во чреве матери. Это — новая человеческая порода, новая раса. Она не существует рядом с расой рабов, хотя ее отдельные замечательные экземпляры, как, например, Алкивиад и Цезарь, встречаются также и в прошлом, она приходит ей на смену. Поэтому проблема ницшеанской сверхчеловеческой расы господ есть проблема пути к ней. Она совпадает с проблемой переоценки ценностей.

Переоценка ценностей Ницше сводится к тому, что старые ценности получают новые, пусть даже кардинально новые, смыслы. Она начинается и прежде всего заключается в переоценке самого места ценностей в структуре человеческого существования. Речь идет о новом понятии философии и человека.

Переворот в понимании европейской философии, ее второе рождение в текстах Ницше связаны в первую очередь с идеей примата ценностей перед знаниями. Философия, как считает Ницше, — не способ познания, даже не определенное отношение к миру. Она представляет собой жизненную позицию, проект мира. Философия — не о прошлом и настоящем. Она о будущем. Философия говорит не о том, что есть, а о том, как быть. Это — не эпоха, схваченная в мысли, не сова Минервы, вылетающая в сумерки. Это — мысль, предвосхищающая эпоху, луч, открывающий зарю нового дня. Двусмысленность всей предшествующей философии, когда аксиология стыдливо пряталась за онтологию и гносеологию, Ницше преодолевает решительным утверждением, что ценности и есть основное дело философии.

Европейская философия до Ницше, по крайней мере, уже дважды оказывалась перед головокружительной бездной, когда ее дальнейшее движение вперед не могло не быть шагом в пропасть, когда она вставала перед необходимостью отождествления бытия с человеческой ответственностью. Первый раз ее к этому подвел интеллектуальный анархизм софистов. Спасителем же выступил Сократ, который, с одной стороны, всем своим философствованием показал, что высшие ценностные понятия не удастся интерпретировать в контексте знания, так как они ни из чего не выводятся. Ничто в реальном мире не соответствует благу, справедливости, мужеству. И единственным разумным и логически безупречным выводом из такой констатации должно было бы стать признание самих ценностей в качестве высшей реальности. Следовало бы перевернуть проблему и вместо того,

чтобы искать бытийные корни морали, необходимо было говорить о моральной обусловленности бытия, и тогда делом философии было бы не познание объективной действительности, а установление действительного реестра ценностей. Философия в лице Сократа на это не решилась. Сократ, и это уже, с другой стороны, вопреки всем результатам своих философских испытаний, продолжал держаться за якорь познания. Правда, он ничего не мог сказать конкретного, кроме общего убеждения, что разгадку добродетели следует искать на пути знания. Тогда его ученик Платон ради того, чтобы подвести под мораль прочный фундамент объективной реальности, создал фантазию о занебесном царстве идей, отражением (выражением, припоминанием) которых и являются ценностные понятия. Второй раз философия подошла к бездне благодаря натуралистическому реализму просветителей, но опомнилась благодаря благоразумию Канта. Кант согласился, что трезвый взгляд на человека обязывает признать склонности необходимыми и достаточными основаниями поступков, а все максимы поведения интерпретировать сквозь призму принципа себялюбия. С этой точки зрения нет никакой нужды мистифицировать человеческое существование. Но хотя нет никакой метафизической реальности, особого мира абсолютов, тем не менее есть убеждение в существовании абсолюта, и именно это убеждение в абсолютной необходимости нравственного закона обязывает предположить существование ноуменального мира «вещей самих по себе». Так величайший критик метафизики оказался ее пленником. Кант понимал и говорил, что ни он, ни кто-либо другой не может сказать, как чистый разум становится практическим, но он почему-то был убежден, что дело происходит именно таким образом, и разуму, чтобы стать чистым практическим разумом, прежде надо непременно быть чистым разумом. Он не мог перешагнуть через познавательную парадигму философии, остаться верным своей же идее первенства практического разума перед теоретическим (быть может, еще и потому не мог сделать этого, что у него не было невыносимых головных болей). Когда философия в третий раз оказалась у опасного края, то она в лице Ницше нашла человека, который сделал шаг, на который не могли решиться ни Сократ, ни Кант. Ницше перевернул привычный порядок благ, говоря точнее, характер субординации гносеологии и этики, знаний и ценностей.

Назначение философа, согласно Ницше, в том, чтобы «он создавал ценности... Подлинные же философы (в отличие от исследователей философии, ее профессоров. — А. Г.) суть повелители и законодатели; они говорят: «так должно быть!», они-то и определяют «куда?» и «зачем?» человека... Их «познание есть созидание, их созидание есть законодательство, их воля к истине есть воля к власти»²². Философ — «необходимый человек завтрашнего дня и послезавтрашнего дня»²³. «Философу надлежит решить *проблему ценностей*... ему надлежит определить табель о ценностных рангах»²⁴.

Философия как смысложизненный проект, ценностная основа деятельности своей структурой задает принципиально иной образ человека и способа его укорененности в мире, чем традиционно-просветительская, научная философия. В ней человек — не часть мира, пусть даже лучшая, не данность, не объект. Он представляет собой средоточие бытия, в его руках находится судьба самого мира. Через него проходит путь в будущее, не только самого человека, но и будущее

вообще. Впрочем, это — одно и то же. Ницше смотрит на мир исключительно субъективно; мир для него — не больше, чем арена, на которой жизнь утверждает себя в самовозвышающейся воле к власти. Адекватное рассмотрение человека есть его рассмотрение в перспективе усиления воли к власти. Притом вопрос нельзя понимать так, будто человек сам по себе является субъектом, а воля к власти есть его акция. Нет сам человек, его субъективность, личностность и есть та или иная степень воли к власти. Человек бытийствен в своей субъективности. «Не существует никакого “бытия”, скрытого за поступком, действием, становлением»; «деятель просто присочинен к действию — действие есть все»²⁵.

Человек как жизненная сила, как воля к власти и есть бытие в высшей точке его кипения и только в этом качестве он является субъектом. Говоря по другому, способность быть субъектом — не вторичное качество человека, обретаемое им в результате того, что он выделяет себя из мира и противопоставляет себя ему, что он относится к миру как бы извне, из некоей метафизической точки, находящейся вне мира, над ним, а его изначальное первичное состояние. Интерпретация бытия как жизни, жизненной энергии, воли и власти имеет как раз тот глубокий смысл, что человек не может выскочить из бытия, противопоставить себя ему точно так же, как и бытие не может быть отдельно от человеческого существования. И если человек на уровне рефлексии поднимается над своей жизнедеятельностью и делает ее предметом собственного рассмотрения, если он тем или иным способом относится к своей жизнедеятельности, т. е. если он расчленяет целостность своего существования на субъект и объект, то этой процедуре нельзя ни в коем случае придавать бытийный смысл; напротив, она сама должна быть понята в бытийном контексте столкновения различных волевых напряжений.

Развенчивая демиургическое самомнение философского сознания, в частности, морального сознания, показывая, что это — не более, чем мыльный пузырь, и за ним скрыта корысть слабых, проигравших, Ницше одновременно утверждает самого человека как демиурга. Метафизика унижает, умаляет человека, в то время как философия, рассматривающая жизненную волю к власти в качестве последней реальности, за которой нет никакой другой, возвышает его. Решающим здесь является вопрос об ответственности. Метафизически оснащенная философия исходит из принципиальной установки, согласно которой ответственность за человеческое существование не может быть ограничена пределами самого человека. Новая философия Ницше видит свою задачу в том, чтобы «учить человека смотреть на будущность человека как на свою *волю*, как на нечто зависящее от человеческой воли», осуществить такую переоценку ценностей, «под новым гнетом, под молотом которой закалялась бы совесть, и сердце превращалось бы в бронзу, чтобы вынести бремя такой ответственности»²⁶.

«В человеке *тварь* и *творец* соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день — понимаете ли вы это противоречие?»²⁷ — вопрошает Ницше. Для ницшеанской философской антропологии существенно то, что тварь и творец в человеке соединены нераздельно. Творец нуждается в твари, так как он может творить только в тварном

материале, из обломков создавая прекрасный монолит. Но и тварь нуждается в творце, ибо хаос и бессмыслица нежизнеспособны, нуждаются в организации, в том, чтобы части сложились в целое. Быть тварью — судьба человека, но и быть творцом не является его выбором. Он по своему существу не может не быть творцом, точно так же, как не может не быть тварью. Человек есть человек, поскольку он есть воля к власти. Человеческие экземпляры отличаются только тем, насколько сильна эта воля к власти, и как она себя утверждает (для примера, столь ненавистная Ницше стадная мораль тоже есть обнаружение воли и власти, только превращенное, выдающее себя за нечто иное). Словом, человек перспективен, он обречен на то, чтобы расти; нельзя сказать, что есть человек, не ответив предварительно на вопрос, чего он хочет, куда он растет — вверх, вкось, обратно, вниз. Именно потому, что человек не оформлен, не закончен, сам делает себя, философия есть философия ценностей. Не в том смысле, разумеется, что она познает ценности, как это было истолковано во многих аксиологических теориях XX века, а в том смысле, что она утверждает определенный строй ценностей. Философия предлагает, возвращаясь еще раз к словам Ницше, «табель о ценностных рангах».

Возникает вопрос, который является самым важным и самым трудным: «А чем руководствуется философия, когда она селекционирует ценности, отвергает одни и утверждает другие?». Можно было бы, конечно, отделаться от этого вопроса как логически незаконного: вопрошая о критерии, основании выбора между ценностями, мы тем самым подвергаем сомнению исходный тезис о первоосновности, изначальности самих ценностей. Ценности ведь тем отличаются от знаний, что они никому не дают отчета в своих основаниях. Они суть выражения жизни, а не утверждения логики, а потому могут существовать, не имея на то достаточных оснований. Ценности потому и есть ценности, а не знания, что они содержат свои основания в себе. Словом, можно оспорить законность вопроса о критерии ценностей, заявив, что нельзя на аксиологию смотреть сквозь призму гносеологии. Тем не менее проблема остается — проблема движения ценностей, выбора между ними. На нее Ницше дает самый простой и, по-видимому, единственно возможный ответ: «Право на новые собственные ценности — откуда возьму я его? Из права всех старых ценностей и границ этих ценностей»²⁸.

Это утверждение Ницше можно понять так, что ценность ценностей заключается в самих ценностях и она определяется только их жизнеспособностью. Дорога новым ценностям открывается тогда, когда старые ценностные каноны терпят крах, обнаруживают ограниченность. Вопрос о ценностях есть вопрос о людях, утверждающих их своей жизнью. Только игра может определить победителя. И только узнав, кто победил, можно узнать, кто больше хотел и умел победить. «Вас назовут истребителями морали: но вы лишь открыватели самих себя»²⁹ — говорит Ницше. Сохранять себя, открывать себя, постоянно испытывать себя — это и есть способ существования ценностей. Они не могут существовать в форме мертвых объектов, точно так же они не могут существовать в качестве бесплотных субъективных образов. Ценности впечатаны в ткань человеческой жизни, представляя собой ее направленность, смысл. Творить ценности — значит брать на себя риск новых форм жизни. Ценности меняют само устройство челове-

ского существа, но меняют таким образом, что здесь нет никакого разделения труда, здесь конструктор является одновременно и испытателем. Мудрость поэтому состоит не в том, чтобы выходить сухим из воды. Настоящий философ «чувствует бремя и обязанность подвергаться многим испытаниям и искушениям жизни: он постоянно рискует *собой*. Он ведет скверную игру»³⁰.

Что касается конкретного направления переоценки ценностей, то оно, как считает Ницше, определяется крахом стадной морали. Этот крах обязывает «положить начало противоположной оценке вещей и переоценить, перевернуть “вечные ценности”»³¹.

Внеморальная мораль сверхчеловека

У Ницше можно найти достаточно много высказываний, способных склонить к выводу, что он не проводит различия между стадной моралью и моралью вообще: определение морали как идиосинкразии декадентства с задней мыслью отомстить жизни, утверждения, что переоценка ценностей состоит в «освобождении от всех моральных ценностей», что она всегда сужает перспективу и т. п. Однако отдельные фразы и даже образцы из произведений Ницше сами по себе еще не документируют мысль автора. В случае Ницше исключительно важен контекст, общий пафос мысли. В частности, для понимания ницшеанской критики морали существенно важное значение имеют следующие два момента.

Во-первых, Ницше критикует мораль всегда с моральной точки зрения. Основной и постоянный аргумент, на котором держится моральный нигилизм Ницше, состоит в том, что мораль умаляет, унижает человека. Более того, он даже апеллирует к понятиям сострадания христиан и социалистов, так как оно является состраданием тех, кто сам страдает, и потому не имеет никакой цены, отрицает его во имя более высокого, подлинного и действительно ценного сострадания сильных и властных натур. «Наше сострадание более высокое и более дальновидное»³², — говорит Ницше. Он отвергает мораль, направленную на стадную полезность, благо общины, потому что в рамках такой морали не может существовать мораль любви к ближнему³³. Он выступает против размягчающего, безвольного этического образа человека, потому что «вместе со страхом перед человеком, мы утратили и любовь к нему, уважение к нему, надежду на него, даже волю к нему»³⁴. Словом, мораль против морали, «*высочайшая могущественность и роскошность* типа человек»³⁵ против низменного, мелкого, расслабляющего и крохоборческого стиля.

Во-вторых, эта критика осуществляется в рамках концептуально осмысленного взгляда на историческое развитие морали. Мораль за весь период существования человечества, считает Ницше, прошла три больших этапа. На первом ценность поступка связывалась исключительно с его последствиями. На втором этапе поступок стали оценивать по его причинам, т. е. по намерениям. В настоящее время начинается третий этап, когда обнаруживается, что намеренность поступков составляет в них лишь «поверхность и оболочку, которая, как всякая оболочка, открывает нечто, но еще более скрывает»³⁶. Если второй этап считать моральным в собственном смысле слова (а именно таким было его самоназвание и

самосознание), то первый будет доморальным, а третий — внеморальным. Выделение этих этапов, их содержательная характеристика и обозначение — огромная заслуга и открытие Ницше, нуждающееся в специальном исследовании. В данном случае мы хотим подчеркнуть только тот момент, что ницшеанская критика морали является сугубо исторической и направлена на преодоление ее определенной формы и этапа. Он сам достаточно точно обозначает характер решаемой им задачи: «Преодоление морали, в известном смысле даже самопреодоление морали»³⁷.

Ницше — мыслитель крайне своеобразный. Он выпадает из всех школ, традиций, не чувствует себя связанным никакими истинами, авторитетами. Предельно искренний и смелый, с безупречным теоретическим вкусом, он не признает ничего вторичного, шаблонного, считая тиражирование, всякую серийность в духовной жизни признаком интеллектуальной слабости и нравственной пошлости. И тем более удивительно, насколько реалистичны, исторически и фактически обоснованы его философско-этические обобщения. Более того, Ницше, пожалуй, в позитивной части своей этики, в анализе третьей — внеморальной, имморальной — стадии морали более строг, сдержан, чем в критике предшествующей рабской морали.

В реальной истории нравственности, как она складывалась в европейском культурном регионе, явно прослеживаются две основные тенденции — аристократическая (рыцарская) и мещанская (мелкособственническая). Они в их полярности были зафиксированы уже в ранней античности, первая Гомером, вторая Гесиодом. Эти тенденции различаются между собой по общей ценностной диспозиции, составу добродетелей, конкретным носителям и другим признакам. Они соотносились между собой таким образом, что в течение длительного времени аристократический нравственный идеал превалировал, считался образцом достойного поведения. Однако в Новое время на основе симбиоза христианской морали и буржуазной практики произошел коренной перелом, результатом которого явилась общественная победа мещанской нравственной доминанты.

Ницше ясно понимает наличие этих тенденций. Последним сильным временем в его исторической летописи было «расточительное и роковое время Ренессанса»; после него уже наступило слабое время — расчетливое, машиноподобное, занятое накоплением, поднявшее на щит добродетели труда, законности, научности³⁸ (заметим, что описанное Максом Вебером на социологическом языке совпадение протестантского этоса и духа капитализма значительно раньше и глубже было философски зафиксировано Фридрихом Ницше). Новую мораль Ницше понимает как выражение и продолжение аристократической тенденции, как возвращение к аристократизму. Он не только открыто становится на точку зрения аристократической морали, но и дает одну из самых глубоких ее характеристик.

Аристократизм (отметим еще раз) для Ницше — определенная жизненная позиция, тип человека, которые, конечно, в истории более всего встречались в среде аристократов, но не являются их привилегией. Он есть синоним высокого, благородного. К аристократическим добродетелям относятся «прежде всего готовность к огромной ответственности, величие царственного взгляда, чувство своей оторванности от толпы, ее обязанностей и добродетелей, благосклонное охране-

ние и защита того, что не понимают и на что клеветают, — будь это бог, будь это дьявол, — склонность и привычка к великой справедливости, искусство поведению, широта воли, спокойное око, которое редко удивляется, редко устремляет свой взор к небу, редко любит...»³⁹ Более всего в аристократической морали чтут правдивость, бесстрашие. В ней «прозрением клеймят человека трусливого, малодушного, мелочного, думающего об узкой пользе, а также недоверчивого, со взглядом исподлобья, унижающегося, — собачью породу людей, выносящую дурное обхождение, попрошайку-льстеца и прежде всего льстеца: все аристократы глубоко уверены в лживости простого народа»⁴⁰.

Основная особенность человеческого (сверхчеловеческого) типа людей знатной породы, воплощающих новую (сверхморальную) мораль состоит в том, что они чувствуют себя «не функцией», а «*смыслом*», «чувствуют *себя* мерилом ценностей»⁴¹. Они самодостаточны в царском величии, проистекающим из готовности и способности на великую ответственность.

Здесь возникает основной вопрос, который мог бы стать самым серьезным упреком этико-нормативной программе Ницше. Ведь этико-нормативная программа не просто осмысливает мораль как выражение человеческой воли в ее самой глубокой, интимной сущности, она еще обязана показать, каким образом мораль увязывается с природными потребностями индивидуального самоутверждения и с общественными потребностями согласно жизни с другими людьми. Аристократический эгоизм органично стыкуется с природными потребностями индивидуального самоутверждения, так как он сам в значительной степени имеет природный характер (Ницше часто говорит о знатных людях, аристократах, философах, воинах как людях особой породы). Но не закрывает ли он путь к общезначимости моральных ценностей как к основе согласной жизни в обществе — вот в чем состоит вопрос и упрек. Иначе говоря, может ли ницшеанская мораль претендовать на общезначимость и в этом смысле может ли она вообще считаться моралью?

При всем радикально-негативном отношении к морали, Ницше не ставит под сомнение ее основополагающую и незаменимую роль в деле возвышения форм общественной жизни и самого человека. Он настаивает только на том, что такое возвышение достигается именно через аристократически-сверхчеловеческую позицию. Он и называет ее внеморальной, имморальной по той единственной причине, что она более моральная, чем мораль в традиционно-христианско-социалистическо-гуманистическом смысле слова. «Знатный человек помогает несчастному, но не или почти не из сострадания, а больше из побуждения, вызываемого избытком мощи». Собственно, только он и умеет чтить человека, чтить так, чтобы не унижать его демонстрацией жалости и сочувствия. Он прямо и естественно обнаруживает все лучшие моральные качества, включая самоотверженность, которые в стадной и аскетической моральных позициях существовали лишь в превращенной форме. Более того, только «здесь и возможна, допустив, что это вообще возможно на земле, — настоящая “любовь к врагам своим”. Как много уважения к своим врагам несет в себе благородный человек! — а такое уважение и оказывается уже мостом к любви... он и не выносит иного врага, кроме такого, в котором нечего презирать и есть *очень много* что уважать!»⁴². Знатная,

благородная, аристократическая натура не в силу каких-то метафизических требований или иных принуждений, а единственно в силу своего эгоизма обнаруживает «тонкость и самоограничение в обращении с себе подобными... она чтит себя в них и в правах, признаваемых ею за ними»⁴³. Свои преимущества она считает своими обязанностями. Пафос дистанции, который специфичен для аристократического способа жизни, аристократическая натура трансформирует в стремление к увеличению дистанции в самой душе, в результате чего происходит «возвышение типа «человек», продолжающееся «самоопределение человека» — если употреблять моральную формулу в сверхморальном смысле»⁴⁴.

Внеморальная мораль Ницше вполне является моралью с точки зрения ее роли, места, функций в жизни человека. Ее даже в большой мере можно считать моралью, чем рабскую мораль сострадания и любви к ближнему. Она отличается от последней, помимо уже упоминавшихся содержательных различий, по крайней мере, еще двумя важными функциональными особенностями: а) она органична человеку; б) преодолевает беспросветность противоборства добра и зла. Рассмотрим кратко эти особенности.

Отвергая надуманную метафизику свободной воли, Ницше подчеркивает, что на самом деле речь идет о сильной и слабой воле и определяет мораль как «учение об отношениях власти, при которых возникает феномен “жизнь”»⁴⁵. При таком понимании мораль выступает не как надстройка, вторичное или третичное духовное образование в человеке, а как его органичное свойство — мера воли к власти. «Пусть Ваше Само отразится в поступке, как мать отражается в ребенке, — таково должно быть *ваши* слово о добродетели»⁴⁶. Добродетельность знатного человека (господина, философа, аристократа) является прямым выражением и продолжением его силы. Он добродетелен не из-за абстрактных норм и самопринуждения (хотя известный аскетизм, готовность к отречению ему свойственны), а самым естественным образом, в силу своей натуры, положения, условий жизни. Добродетель — его защита, его потребность, способ его жизни. Рабская натура тоже выражает свою волю (утверждать себя, быть эгоистом — вполне нормальный, единственно возможный, а потому и единственно достойный способ поведения), но так как эта воля слабая, то она не может найти удовлетворение в поступке и трансформируется в воображаемую месть, принимает превращенную форму морализации. Сильным натурам нет нужды прятаться, уходить в область внутренних переживаний и моральных фантазий, она может условия своего существования прямо осознать как долженствование. Ницшеанский сверхчеловек есть человек цельный, с волей собранной и сильной он открыто утверждает себя, в полной уверенности, что он тем самым утверждает жизнь в ее высшем проявлении.

Сверхчеловек (и это вторая особенность способа существования его добродетельности) находится по ту сторону добра и зла. Чтобы правильно осмыслить данное утверждение Ницше, надо иметь в виду, что он придает понятиям добра и зла совершенно определенный смысл и что, кроме этой пары, в его этике есть еще противоположность хорошего и плохого.

В методологическом плане понятия добра и зла связаны с субъект-объектным образом действительности, в рамках которого основным отношением человека к

миру является познавательное отношение: они представляют собой определенные формы переживания, являющиеся результатом вторичного (рефлексивного) отношения к миру. Поскольку как добро, так и зло обусловлено объективно, состоянием мира, то они мыслятся не только противоположными, но и соразмерными. Как гносеология конституирует себя через полярность истины и заблуждения, так и этика, базирующаяся на гносеологии, конституирует себя через полярность добра и зла. В историческом плане понятие добра и зла являются результатом восстания рабов в морали. Так как рабы не могли реально преодолеть свое невыносимое для человека рабское состояние, то они решили выдать поражение за победу и изобраили своих врагов в качестве персонификации зла. Понятие зла оказывается первичным и как его антипод, «послеобраз» возникает понятие доброго. Рабская мораль вырастает не из самоутверждения, а из «нет» по отношению к другому, внешнему, не своему. Первичность зла и вытекающая отсюда зависть, тайная мстительность, которые трансформируются в иллюзию добра, ассоциируемого со всем слабым и немощным, хитрый ум и разрушительная мощь зла, которым противостоят нищета духа и бездеятельность добра настолько специфичны для рабской морали, что ее преодоление равнозначно прорыву по ту сторону добра и зла.

Такой прорыв философски может быть обоснован тем, что бытие отождествляется с человеческой деятельностью. «Становиться по *ту сторону* добра и зла — оставить *под* собою иллюзию морального суждения. Это требование вытекает из познания, сформулированного впервые мною: *что не существует вовсе никаких моральных фактов*»⁴⁷. Поскольку мораль мыслится как воля к власти, как самоутверждающая воля, то понятие зла, соразмерное добру, может и должно быть исключено, ибо нельзя хотеть зла. Если представлять себе человека в горизонтальной, как, например, распростертое поле, то без понятия зла не обойтись (поле не бывает без сорняков). Но если его представлять вертикально, подобно, например, летящей стреле, то понятие зла оказывается несущественной, исчезающей величиной. Исторически прорыв противоположности добра и зла связан с сверхчеловеческой моралью господ. Знатные люди утверждают себя и довольствуются этим; они своей деятельностью задают критерии оценок и воспринимают ее как позитивную, хорошую. Что касается людей незнатных, подвластных, рабских душ, то они никак не могут воспринимать их в качестве равных хотя бы до такой степени, чтобы считать достойными противниками. Они с ними просто не связываются, они их презирают. Знатное, высокое, благородное есть хорошее, а низменное есть плохое. Плохое от злого отличается тем, что на нем человек не зацикливается, не делает предметом раздумий и переживаний, не ищет метафизических, да и вообще каких-либо иных объяснений — от него он освобождается, стряхивает со своих ног, как прах. «Хорошее и плохое»⁴⁸ означают в течение известного времени то же, что знатность и ничтожность, господин и раб. Напротив, врага не считают дурным: он способен к возмездию. Троянцы и греки у Гомера одинаково хороши. Не тот, кто причиняет нам вред, а только тот, кто возбуждает презрение, считается дурным»⁴⁹.

Быть по ту сторону добра и зла — отличительный признак сверхчеловека, так перепугавший всех моралистов, главным образом потому, что они не хотели

вникнуть в суть дела. На самом деле этот тезис никак не подрывает мораль, а является в известном смысле ее торжеством. Вот программное заявление самого Ницше: «По ту сторону добра и зла... Это, по меньшей мере, не значит: “по ту сторону хорошего и плохого”»⁵⁰.

Проблема добра и зла всегда была камнем преткновения этики. С одной стороны, мораль невозможна вне противоположности добра и зла, в рамках которой зло выступает в качестве соразмерной добру силы. Невинность не есть добродетель. Она становится добродетелью, только пройдя через опыт преодоления порока. С другой стороны, мораль отождествляется в добром, мыслится в перспективе, в которой снимается противоположность добра и зла. Совершенство тоже не есть добродетель, так как оно не знает искушений пороков. Труднейшая проблема состоит как раз в том, чтобы показать как от морали в первом (человеческом) смысле слова перейти к морали во втором (сверхчеловеческом) смысле слова. Так, например, человеческая история, согласно христианской версии, начинается с того, что человек вкусил плодов с дерева познания добра и зла и борьба этих начал стала ее основной сюжетной линией. Различие по критерию добра и зла считается основным человеческим различием. В то же время мы узнаем из Евангелия от Матфея, что Бог повелевает солнцу восходить как над добрыми, так и над злыми. С точки зрения божественного совершенства — конечной цели человеческих устремлений — эти различия теряют какой-либо смысл. В этике Канта мораль совпадает с доброй волей и противостоит эмпирическим мотивам себялюбия. Они образуют две параллельных плоскости которые обречены на параллельное взаимоотрицающее существование. Но в то же время они могут сойтись, добродетель может совпасть с началом себялюбия, стать беспорочной, а тем самым перестать быть добродетелью, если предположить бессмертие души и существование бога. И в религиозной этике христианства и в философской этике Канта мы видим следующее: а) наряду с собственно моральной реальностью человека предполагается существование неморальной реальности сверхчеловека; б) переход из первой во вторую невозможно осуществить силами самого человека и в этом смысле он не является сугубо моральным действием. Принципиальная новизна этики Ницше состоит в том, что в ней прорыв по ту сторону добра и зла обосновывается как моральное, человеческое деяние. «Человек есть мост, а не цель»⁵¹. В этом смысле пессимистичная этика Ницше оказывается более оптимистичной, чем все оптимистические этические теории до него.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ницше. Ф. Человеческое, слишком человеческое // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 242.

² Ницше Ф. Там же. С. 251.

³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 241.

⁴ Там же. С. 243.

⁵ Там же. С. 244.

⁶ Там же. С. 346.

⁷ Ницше Ф. К генеалогии морали // Там же. Т. 2. С. 519.

- ⁸ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 329.
⁹ Там же. С. 323.
¹⁰ Ницше Ф. Веселая наука // Там же. Т. 1. С. 667.
¹¹ Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 440.
¹² Ницше Ф. Т. 1. С. 53—54.
¹³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 307.
¹⁴ Там же. С. 321.
¹⁵ Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 468.
¹⁶ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 388.
¹⁷ Там же. С. 401.
¹⁸ Там же. С. 349.
¹⁹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. С. 273.
²⁰ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 304.
²¹ Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 424.
²² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 335—336.
²³ Там же. С. 336.
²⁴ Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 438.
²⁵ Там же. С. 431.
²⁶ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 322.
²⁷ Там же. С. 346.
²⁸ Ницше Ф. Злая мудрость // Т.1. С. 736.
²⁹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. С. 736.
³⁰ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 326.
³¹ Там же. С. 322.
³² Там же. С. 346.
³³ Там же. С. 318.
³⁴ Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 430.
³⁵ Там же. С. 413.
³⁶ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 267.
³⁷ Там же.
³⁸ Ницше Ф. Сумерки идолов: набег несвоевременного // Там же. Т. 2. С. 613—614.
³⁹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 338.
⁴⁰ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 382.
⁴¹ Там же. С. 379, 382.
⁴² Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 427.
⁴³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 395.
⁴⁴ Там же. С. 379.
⁴⁵ Там же. С. 255.
⁴⁶ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 68.
⁴⁷ Ницше Ф. Сумерки идолов... «Исправители» человечества, 1. С. 585.
⁴⁸ Следует отметить, что в русском переводе здесь допущена досадно грубая ошибка. Вместо понятий «хорошее и плохое» стоит «добро и зло», что явно искажает мысль Ницше.
⁴⁹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. С. 270.
⁵⁰ Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 437.
⁵¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 142.



В. П. Визгин

ФИЛОСОФИЯ НИЦШЕ В СУМЕРКАХ НАШЕГО СЕГОДНЯ

*Посвящается памяти
Ал. В. Михайлова*

Ал. В. Михайлов (1938—1995), знаток и переводчик Ницше, в связи с 150-летним юбилеем философа предложил мне выступить с докладом в Институте мировой литературы. Готовясь к этому выступлению, я заново перечитал Ницше, переизданного, впервые с дореволюционных времен, К. А. Свасьяном. Результатом такого чтения и стали публикуемые ниже заметки, сгруппированные вокруг трех основных тем: проблема актуальности Ницше в условиях русской культурной традиции, Ницше и христианство, Ницше и марксизм. Завершает заметки попытка осмыслить урок Ницше в целом.

Лирический динамит

Свое отношение к Ницше при первом с ним знакомстве в 60-х годах я могу передать словами Льва Шестова, изучавшего немецкого философа в конце прошлого века: «Провел последние недели в скучном обществе теоретических философов, — пишет Шестов в мае 1900 года, — и опять в гостях у Нитше и Достоевского. Это свои люди. С ними поссоришься, разбранишься — но уж не проскучаешь»¹. Событие «нескучного Ницше», как и опыт В. В. Розанова, служило для меня оправданием в собственных глазах своего маргинального писательства на стыке философии, поэзии и дневника, поддерживая веру в эссе, в афоризм, в «засту-

кивание» мысли *in statu nascendi**. Поэтому неслучайно, что атмосфера ницшевских текстов сопутствует этим попыткам. Так, например, Медитатор, «концептуальный персонаж»² одного из таких эссе, «хочет сознательно и бесповоротно... обмороков практического разума, светлых утренних бдений, восторгов пера, радостей медленного чтения. Он любит... Ницше наперекор всем рационально-этическим “трезвым” его оценкам... Любит непредвиденность слова, неожиданность поворотов мысли, любит создавать теоретические модели человека, сорить идеями, захлебываться и опьяняться ими»³. Игра с упругим словом, отскакивающей мыслью, упоение ее пестротой и гибкостью, склонность не столько к кабинетному ее развитию, сколько к созерцательному и лирическому ее переживанию, пафос бездомных скитаний вдали от стиснутой штампом и перешнурованной пользой официальной культуры — все это несет на себе явный след Ницше. Вклад в эту лирическую утопию жизни как творчества внес вместе с Ницше, надо это отметить, и Гёте. Включенный в «обойму» первых властителей дум, образ Ницше произвольно навязывается стихотворной иронической фантазии:

Посажу на телегу ли, в сани,
Привезу, поселю в Теплом Стане
Хоть Эйнштейна, хоть Ницше, хоть Гёте —
Если им, конечно, охота.
Тридцать метров отменно квадратных —
Пусть решают. А то и обратно
По волнам Ахеронта катят
И за это еще приплатят.
Им, я знаю, придется туго,
Но зато обрету я друга...

Что же привлекло меня в Ницше при первом его прочтении? Я его воспринял прежде всего как *лирический динамит* под казарменно-серой идеологизированной философией. Ницше прочитывался сквозь Маяковского: «Ненавижу всяческую мертвечину! Обожаю всяческую жизнь!» Дело, в конце концов, было не в том, что жанр трактата казался воплощением смерти, а эссе и афоризм — самой жизнью. Нет, речь шла о внутренней омертвелости, равно поразившей и трактат и эссе. Вульгаризированный до охранительного занудства отечественный марксизм, равно как и лишенный глубокого экзистенциального опыта профессорский (про)западный сциентизм — все это в ярком средиземноморском свете «веселой науки» выступило как упадок культуры, измельчание ума и духа в жерновах массового общества и тоталитарного государства, этого, по слову Ницше, «холодного монстра».

Трагедия жизни и мысли, осуществившаяся в опыте Ницше, была поначалу заслонена ощущением праздника летучей мысли, обретшей у него естественный тон, вездесущий, повсюду проникающий язык. Напряжение духа, устремленного к разрешению самых глубоких проблем жизни, тонкие самонаблюдения и «генеалогические» анализы культурных событий⁴, насмешки над самодовольной цеховой ученостью, рождение мысли на ходу жизни вместе с эмоциональным его пе-

* В состоянии рождения (*лат.*).

реживанием — все это импонировало в Ницше. Некоторые принципы немецкого философа, например, его эстетизм (оправдание мира как эстетического явления) тоже привлекали внимание и как бы примеривались, с чувством их возможной приемлемости. Привлекало и то ударение на неприменном трагизме существования, которое характерно для творчества Ницше: последняя правда о мире не может не быть беспощадно жестокой к человеку. Конечно, полного принятия ницшевского эстетического мирозерцания не произошло — сомнению в его адрес путь я не перекрывал, этическое вопрошание, поддержанное чтением Кьеркегора и Достоевского, сохраняло свою силу и какую-то сжатую в себе, еще не раскрытую значимость, а критика традиционной морали со стороны Ницше, пожалуй, только усиливали его размах.

Ницшевский аристократизм как метафизика жизни тоже не был принят. Да, думал я, есть люди, острее других чувствующие мысль и краски мира, наделенные неодолимым импульсом творчества, но счесть социальную *знать* (аристократию) абсолютным арбитром в мире *знания* я не мог. На пути языческого аристократизма Ницше встал прежде всего Достоевский с христианской правдой о достоинстве самого «маленького» человека. На его стороне была и вся традиция русской литературы, и никакой самый блестящий дифирамб в адрес аристократических творцов ценностей, пропетый Ницше, не мог меня убедить в том, что надо презирать «маленького» человека и преклоняться перед дионисическим властелином в духе Борджиа. Против такого аристократизма выступала вместе с литературой и русская религиозная философия. Кроме того, против ницшеанства работала и та скрытая и явная с ним полемика, которую вел в своем творчестве Т. Манн, сам испытавший глубокое влияние Ницше. Я понимал, пусть тогда и не с полной ясностью, что никакой творческий дар, якобы возносящий художника над «толпой», не может оправдать совершаемых им пакостей по отношению к «маленькому» человеку с улицы.

Что же выходило в результате? Выходило понимание оправданности «лирического динамита», минирующего обескровленную догматизмом идеологизированную философию, выходило стремление мыслить вне скованности готовыми формулами школьной квазиконцептуальности, выходило, что новая интересная мысль может пробиваться порой не столько в обычном для нее трактате, сколько в эссеистическом наброске, в стихотворной миниатюре, в непринхотливой дневниковой фиксации житейских мелочей. Выходило, одним словом, что без художественного чувства ритма и вкуса, без захватывающего всего человека творческого импульса нет и философии. Ее нет без соединения в наделенных художественной размерностью языковых формулах самой *земной земли*, с одной стороны, и самого *небесного неба*, с другой. И философский дар обнаруживается именно в способности к сквозному, то есть пронизывающему все целое, «пробиванию» этой дистанции. И поэтому поэт Пастернак казался — и думаю, и был — большим философом, чем его друг Асмус, профессиональный философ.

Сейчас я могу более ясно выразить мои тогдашние настроения и догадки. Они состояли в уверенности в том, что искусство вообще и литература, в частности, богаче, чем это обычно представляется, средствами для воссоздания того контекста порождения мысли, в котором собственно философская работа становит-

ся и понятной, и хранящей свои подлинные пропорции — пропорции своей подлинности. Я знал, что философ-систематик, философ-трактатчик — в силу условий самого жанра — непременно скрывает личные, опытом жизни формируемые, порождающие центры своей мысли. Я понимал, что для создания стройного аппарата понятий такое отвлечение от самых глубоких глубин и самых высоких вершин жизни необходимо. Но я упрямо верил в мысль, не боящуюся «засветиться» — предельно открыть свои корни, а не только кроны. И образец такой мысли я нашел именно в Ницше. Благодаря ему стали понятными условность и призрачность различения основных культурных рядов — ряд литературы, ряд философии... Западная философская традиция, пусть и после долгих колебаний, поставила Ницше в ряд своих корифеев — Платон, Аристотель, Декарт, Спиноза, Кант, Гегель, Шопенгауэр, Ницше... Но то, что Достоевский или Толстой стояли в другом ряду, вовсе не означало их непричастности к истории мировой мысли. И Ницше в ряду философских систематиков был своего рода лирическим аутсайдером, доказавшим философскую силу художественной мысли как таковой. Пергородки, воздвигаемые «каптерщиками» от культуры, мною сознательно не принимались во внимание. И Ницше поддерживал меня в этой установке.

Нужен ли нам в России Ницше?

Ницше известен как сознательный антисистематик в философии. А мы, русские, и так не страдаем от избытка системности. То ли наш национальный характер не слишком жалуется дух последовательной, методически и технически оснащенной мысли, то ли, что скорее, он просто не успел у нас сложиться и развиться. И в таком случае спрашивается: так зачем же нам нужен Ницше? Не придаст ли он нашей философической «безалаберности» дополнительный импульс? И разве не наше первостепенное дело научиться как раз философии строгой, систематической, профессиональной?

Действительно, Ницше считал дух системности в философии свидетельством низкого уровня интеллектуальной честности мыслителя. «Я не доверяю всем систематикам и сторонюсь их, — говорит он, — воля к системе есть недостаток честности»¹. Система имеет свою логику, наделена своей собственной силой — как бы помимо личного опыта самого мыслящего, независимо от него. А безличную мысль Ницше действительно не признавал, не считал ее настоящей, подлинной мыслью. Отсюда и следует его недоверие к системам, когда мыслитель далеко уходит от самого себя, вынуждаемый к этому отвлеченной, или, как сказали бы Гегель и Маркс, отчужденной логикой системы. Систематик стремится во что бы то ни стало придать своей мысли статус мировой необходимости, всеобщей принудительности, логической обязательности, в то время как на самом деле, считает Ницше, он черпает свою мысль в личном опыте.

Отдадим должное систематизму — в нем кроется известное испытание силы мысли, нужное для ее развития и совершенствования ее техники, а значит, и для выявления ее содержания и смысла. Но и велики искушения уйти при этом от порождающих центров мысли, от цельности самой жизни и власть в отвлеченный догматизм схемы. Моралисты XVII—XVIII веков — Ларошфуко, Лабрюйер,

Вовенарг — не были систематиками, как их современники-метафизики. И что же? Да то, что их проникновенные афоризмы мы и сейчас читаем как нечто значимое для нас, наделенное свежестью взгляда. А вот некоторые системы стоят, как брошенные пирамиды мертвых цивилизаций. Хотя к огню мысли, горевшему при их создании, мы и сейчас стремимся приобщиться и разгадать его тайну.

Ницше чувствовал свою близость к французским моралистам, даже к французскому стилю творчества вообще — более личному и эссеистскому, чем стиль немецкий. Эта близость, конечно, не исчерпывалась сходством вкуса, приверженностью к афоризму, а была в известной степени и содержательной, мировоззренческой близостью. Характерно, что и себя и моралистов такого типа Ницше называл «психологами» (под «психологией» при этом нужно понимать не академическую дисциплину, а художественную способность интуитивного проникновения в основание человеческих поступков и мыслей).

Догматический сциентизм и вульгаризованный марксизм слишком долго господствовали в нашей интеллектуальной жизни, а привычки к ним сохраняются и сейчас. И именно Ницше способен поддержать веру мыслящего в собственные силы, в свой опыт преодолеть парализующую неуверенность при попытке мыслить самостоятельно, пусть сначала и «доморощено» и, может быть, не так «технично», как это, вроде бы, делается в «развитых странах». Но именно такое мышление подлинно, и оно нам сейчас действительно нужно, чтобы выплыть из под обломков рухнувших систем разрешенной мысли.

Итак, опыт Ницше значим как своего рода гигиена личности и творчества, как диета аутентичности. Личность же как неповторимое самостояние или стояние в неповторимости есть самая верная предпосылка мысли, в том числе и философской. Критика Ницше реактивности психики, вторичности производительных импульсов, перегруженности европейской культуры эрудицией и историческими сведениями остается актуальной и сегодня. Опыт Ницше поддерживает веру человека в себя, его способность к инициативе, к тому, чтобы от реактивности перейти к активности. Ницше ошибся не в самом призыве («будь самим собой!», «будь верен себе!»), а в том, что он не разгадал значимости религий Трансценденции в поддержке самостояния личности. Он увидел только неразрешимый конфликт между личностью и моралью, между свободой и Богом. Но это сюжет специального анализа. А пока мы должны только сказать, что сохранению и развитию уникального творческого начала личности в ее культурно значимой спонтанности изучение Ницше не может не способствовать.

Однако изучать Ницше нужно непременно целиком, весь корпус его сочинений, равно как и его биографию. Это во-первых. И, во-вторых, нельзя пользоваться Ницше как индульгенцией, якобы освобождающей от систематической работы, от серьезного изучения концептуального аппарата философии. Ницше по своим предельным заданиям не досистемен, а сверхсистемен. Но сверхсистеменность — трудно достижимое состояние. Кто совсем незнаком с классическими философскими системами, тому чтение Ницше может даже нанести вред — до изучения философской традиции привить к ней высокомерное отношение.

Ницше, при всей его критике Канта, Гегеля, Платона, хорошо их знал и понимал их значение. Но ему было действительно тесно в пределах классической

мысли. Он искал новой мысли — такой, которая была бы не отвлеченной, а «привлеченной» мыслью, привлеченной самой жизнью, ее современными проблемами. Он, иными словами, в ногу со своим временем искал мысли конкретной, целью которой был бы рост могущества и величия самого человека, совершенствование, как любил говорить Ницше, «человеческого типа». Ему нужна была такая мысль, чтобы вместе с нею рос и креп в испытаниях истории сам человек. Он ясно осознал, что познание — не самоцель. И надо сказать, что в этом он не слишком расходился с классиками философской мысли, например, с Платоном. Но они по-разному видели пути достижения своих целей и по-разному строили универсум мысли, способный ответить на это требование.

Ницше действительно не выносил равнодушной к жизни философии, когда философ говорит одно, а делает совсем другое. Например, он находит возможным усомниться в искренности пессимизма, проповедуемого шопенгауэровской философией, уже потому, что сам ее создатель любил после вкусного обеда поиграть что-нибудь приятное на флейте. Как это возможно без фальши и лжи? Кроме того, замечает Ницше, Шопенгауэр отрицает весь мир и Бога, а сам принимает догмы расхожей морали⁶. Ницше требует полного соответствия между мыслью мыслящего и его жизнью. Только в этом случае, считает он, мысль заслуживает к себе серьезного отношения. Критерием серьезности мысли, по Ницше, выступает полнота ее личной воплощенности в жизни мыслящего. Надо заметить, что эта черта духовного склада Ницше сближает его с русской культурной традицией. Недаром он стал одним из главных авторитетов русского серебряного века.

В чем просчитался служитель Диониса?

Ницше «промахнулся» вот в чем: «гигиену» творческой личности он превратил в метафизику, претендующую на всеобщее значение. Если мы возьмем такого поэта, столь же увлеченного своим творческим импульсом, как Цветаева, то найдем немало совпадений в ее декларациях с тезисами немецкого философа. Например, у Цветаевой читаем: «Главное не успех, а успеть!» У Ницше: «Успех всегда был самым большим лугом — само «творение» есть успех!»⁷ По текстам Ницше можно изучать, что же надобно творческой личности с тонкими капризными нервами для того, чтобы продуктивно работать. Этот аспект ницшеанства хорошо передает Т. Манн (вспомним Ашенбаха в новелле «Смерть в Венеции»⁸). Многие афоризмы Ницше (например, «читать с утра — это преступление») представляют собой не что иное, как своеобразный моральный кодекс созидателя — художника, поэта, мыслителя. Кстати, и русские писатели усваивают себе эти ницшеанские гигиенические правила (влияние Ницше на них безусловно, но в данном отношении они и сами могут определять то, что им надобно как творцам): от душевного стресса Белый лечится безумными плясками, реализуя метафоры Ницше, Шестов по десятку часов проводит в порой опасных горных походах.

Ницше здесь не оригинален. Многие из подобной аскетики, с некоторыми вариациями, практиковал еще Гёте: самопреодоление, тренировка тела, длительный контакт со стихиями и т. п. Но ни один из названных выше писателей не

возводит гигиену творческой личности в метафизику. Чувства дистанции и обыкновенного здравого смысла ему не хватило, чтобы оставить гигиену на ее месте — хранить продуктивность творческих усилий. Вот на чем «проколотся» дионисический философ.

Ницше многое разгадал, или, точнее, «приугадал» в идеалах, в философии, в высших ценностях. С этим нельзя не согласиться. За априоризмом философов он увидел апостериоризм их жизненных миров. Кстати, априоризм как норма, значимая для обоснования чего-либо, суть специфическое требование философской мысли. Философия специализируется на априорной проекции «реальных» связей — всеобщий теоретический разум философов выступает как особая «тень» действующего разума практиков бытия. Несостоятельность претензии на априорность оснований для выбора (поведения, установки и т. п.) ставит под вопрос возможность самой философии. Ницше это осознавал. Он пытался мыслить множественность философий в соответствии с многоплановостью перспектив и ситуаций, в том числе телесных и физиологических, в которых находится мыслящий. Утверждение историчности и уникальности разума как силы получило у Ницше не просто форму критики философии как метафизики, но и привело его к попытке создать новую метафизику — на этот раз «силовую» или динамическую. Априорное стало видиться грубой маской, прикрывающей всегда подвижное апостериорное начало. Возвышенное и идеальное как таковое были разоблачены как покров, набрасываемый на низменное и материальное, которое и было отождествлено с бытием, истолковано как единственная реальность и тем самым уже возвышено. Отсюда и типичный метафорический ницшевский язык для обозначения понятий сферы «вершин» (например, «моралин», хочется сказать «идеалин», что я и сказал однажды)⁹. Неудивительно, что главным средством в этой работе «развинчивания» систем ценностей стала ирония. Характерно, что эпиграфом для «Веселой науки» Ницше выбрал слова: «Мне все еще смешон каждый Мастер, который сам себя не осмеял».

Заносчивость разума, смеющегося надо всем высоким, гордого силой своего подозрения, тщеславно принимаемого им за прозрение, таинственно и не так прямо, но тем не менее несомненно, связана с нехваткой обыкновенного житейского опыта с его мудростью, приходящей с годами. Мы знаем, что творческая старость велика своей мыслью — вспомним Гёте или Толстого. Но мы даже вообразить себе не можем, кем бы стал Ницше в их годы! Ушел бы, как К. Леонтьев, в монастырь? Сгинул бы, как А. Добролюбов, в безвестности веры или просто безвестности? Гадать можно как угодно. Но мы знаем, мысля в духе самого Ницше, что, например, атеистическая фронда как-то связана с возрастом, пусть и не прямо, без жесткости лапласовского детерминизма. Преклонные годы имеют свои испытания и откровения, философемы и мифы. И Ницше, философ жизни и экспериментатор мысли, их не узнал и не изведal.

Ницше подвели его с юности принятые априоризмы — презумпция страшной и безбожной истины прежде всего. Он просчитался, посчитав веру делом легким и неглубоким в то время, когда толпа тартюфов и скептиков, а затем и нигилистов-атеистов шумела по всей Европе, что ясно осознавали его старшие современники, например, К. Леонтьев. Неприятие буржуазного мира вело к развилке:

или идти по пути Чаадаева, де Местра и Леонтьева, или по пути Штирнера, Фейербаха и Маркса. В качестве ответа на исторические «зигзаги» идеолов Просвещения и гуманизма, либерализма и демократии Ницше выбрал не обновление христианских ценностей, а возврат к ценностям дохристианским. Его очаровала показавшаяся ему близкой к интеллектуальной честности современной науки языческая по своим корням натуралистическая «религия» мира сего, его соблазнили sireны хтонических культов, земные, слишком земные, выступившие для него как «правда» по отношению к религии неба и потустороннего мира.

Ошибка против вкуса

Соревнование — кто кого «переантихристианит» — докатилось до середины XX века, до Камю... А началось когда? В век Вольтера? Ницше находится где-то в середине этой эстафеты. Он сурово обличал великих людей своего века (Вагнера, Делакруа, Бальзака) за то, что они не выдержали такой гонки и, в конце концов, склонились перед крестом. Согласно Ницше, в этом проявилась их слабость, причиной которой он считал неглубокость натуры и недостаточную верность Природе. Гарантом радикальной антихристианской мысли, по Ницше, выступает, таким образом, верность земле, безднам Тартара, хтонике и хаосу. «Кто же из них, — вопрошает он, — достаточно глубок и близок к природе для *антихристианской философии?*»¹⁰ Эта верность земле совпадает с позицией, заявленной последними словами последнего сочинения Ницше: «*Дионис против Распятого...*» Филолог Ницше открыл это древнее земледельческое божество, и оно стало для философа Ницше главным орудием против христианства.

Ницше зовет пожертвовать Богом ради правдивости, правдивости до упоминания. Такая правдивость есть «жестокость к себе», потому что, «убивая Бога», человек лишается величайшего блаженства и утешения, какое только для него возможно. Отметим в связи с этим два момента. Во-первых, правда (истина) и Бог противопоставлены: там, где правда, там нет Бога, и наоборот, где Бог, там нет правды — там иллюзия, утешительная ложь. Так считает Ницше. И, во-вторых, еще один парадоксальный момент. Дело в том, что Ницше приходит к перспективистской теории истины. Он, фанатик правдивости (а что такое правда, как не образ истины?), отрицает само основание правдивости — истину. Ведь в его (анти)метафизике воли истиной является то, что воля признает в качестве таковой, т. е. в качестве определенной силы давать оценки, возвышать, быть ориентиром и т. п. Ницше явно рубит сук, на котором сидит. И не от этого ли он сам себя хочет загипнотизировать, сам себе хочет внушить уверенность в своих же словах, в то, что он в них верит и считает правдой? Шаржированный пафос и экзальтированность писаний — не проявление ли это глубокой *неуверенности* Ницше в себе?

Антихристианство Ницше (с христианством он хотел бороться не столько доводами логики, сколько с помощью вкуса) само есть ошибка против вкуса и духовной честности, в рамках которой существует, как ее частичное воплощение, честность интеллектуальная. Ницше стремился истолковать духовную честность как исключительно научную или интеллектуальную. И он вел ее происхождение

от христианской совести, высказывая тем самым глубокую мысль о саморазрушении христианской культуры, связанном с современным ему подъемом атеизма и сциентизма¹¹. Но духовная честность объемлет честность интеллекта точно так же, как духовная истина объемлет истину объективного знания. И невозможно устранить истину как дух, растворив ее без остатка в объективном знании. Ницше, однако, хотел сделать именно это. Отсюда его вызывающе радикальный сциентистский редукционизм: сведение идеальных смыслов к «кислотам и ферментам», к явлениям физиологическим. Истина как дух охватывает, в частности, предпосылки и условия возможности истины как объективного знания, определяя диспозицию целостного субъекта и тем самым полагая возможность познания. Ницше боролся с гносеоцентризмом, считая его продолжением христианства, метафизики и идеализма, отрицающего жизнь с помощью научного гнозиса (физиология, химия и т. п.). Его культурный критицизм здесь оборачивается крайним сциентистским догматизмом: специальная наука определяет неоспоримую и безвопросную форму мира самого по себе. Если Ницше прибегает к понятиям центра сил, воли и мощи или власти, то это — все та же метафизика, против которой он сам борется. Если же он решается устранить и эту метафизику — убрать из своей картины мира, например, волю — то впадает в онтологизацию специально научной понятийной системы. В любом случае его ждет ошибка и перед истиной, и перед вкусом, который, по сути дела, является ее инструментом.

Ницше предпочитает судить культуру и людей, исходя из оценок вкуса. «Вкусные» культуры — хороши. Очень «вкусные» — еще лучше. Таков, к примеру, итальянский Ренессанс. А «невкусные» никуда не годятся. И на них Ницше не жалеет яда сарказма. Конечно, прежде всего для него «невкусна» современность с ее злободневными вопросами демократических масс (социализм, университеты, пресса, вагнеризм и т. п.).

На наш взгляд, Ницше, когда он пишет о христианстве, изменяет вкус — его эстетический конек. О Христе он говорит немного. Иногда голос его делается неуверенным, что так странно, непривычно для Ницше. Но как только он оставляет этот явно трудный для него сюжет и обращается к апостолам, особенно к Павлу, его негодование переходит допустимые нормы приличия.

Высочайший вкус в том, чтобы сам вкус поставить на место. И место это, увы, не первое — хороший вкус знает о том сам. И Ницше, им безусловно обладавший, знал или догадывался об этом. Отсюда вымученность его антихристианской патетики, шаржированная грубость в эскападах.

Ницше не мог не сознавать, проявляя в том свой вкус, не только особое величие и высшее благородство Христа, но и его божественность. Он сам всегда искал Бога (по крайней мере, как истину и правду) и, не находя в современности, «злился» на нее. А по существу, это была злость на себя самого, не умеющего найти Бога... Итак, он догадывался о божественности Иисуса Христа. Вот что он говорит по этому поводу в «Антихристе»: «Даже лучшие умы (исключая одного, который, может быть, единственный — не человек) позволяли себя обмануть»¹². Но неужели трудно было догадаться, что дело Христа, осуществляемое людьми, не может быть свободным от человеческого, слишком человеческого, от мирского и несовершенного?

Ницше всегда искал бога в лице человека. Остатками своей юношеской веры, глубинами своего существа он твердо знал, что один такой уже был и другому не бывать... Но ему все равно хотелось именно другого, воплощенного в человека, бога, а не Иисуса Христа. Он искал второй антропоморфной инкарнации. Одно время ему казалось, что он ее нашел в Шопенгауэре, затем в Вагнере... А иногда даже в Наполеоне, Борджиа или в Бизе. Он беспамятно влюблялся в людей, боготворил их, а потом разочаровывался. Ему как бы хотелось открыть самому, лично, нового богочеловека. Может быть, это гордость не позволяла ему говорить о Богочеловечестве Христа, так как о том давно все говорят? Да и кто? Да те, в первую очередь, кого Ницше не считал ровней себе, гению немецкой литературы!

Еще более сильная гипотеза: Ницше не столько хотел сам открыть факт второго боговоплощения в ком-то другом, сколько сам надеялся стать второй инкарнацией бога — богочеловеком новой «религии». Отсюда и подпись «Распятый», отметившая его первые после срыва в безумие письма. Это подспудное соревнование с богочеловеком было замечено некоторыми его чуткими и даже конгениальными ему его читателями начала века, например, А. Белым, поставившим Ницше в один ряд с Иисусом Христом и Р. Штейнером. Основанием для этого служил не только специфический комплекс духовных и интеллектуальных стремлений начала века в России, но и сам феномен Ницше.

Мое недоумение в связи с Ницше можно приблизительно сформулировать так: как мог этот живший напряженной внутренней жизнью человек, вобравший в себя, казалось бы, культуру всей Европы, а не только Германии, человек серьезный и, быть может, даже слишком (все его «легкомыслия» — лишь симптомы его серьезности), как мог, одним словом, этот чуткий к вещам духовным человек не отбросить своей явно безвкусной претензии на аналог боговоплощения? «Если бы Бог существовал, то как бы я мог вынести, что это — не я?»¹⁴ — цитирует Шестов Ницше. При этом порой кажется, что Ницше был бы не прочь сам занять место богочеловека и не во втором, а в первом издании. Правда, Христа упрекнуть ему удастся в немногом, ну, разве что в некоторых логических ошибках, будто бы повлекших за собой «заблуждения» в морали¹⁵. Ни слова упрека лично в адрес Христа нет, по крайней мере, в «Антихристе». Зато какая ругань в адрес церкви, первых апостолов, какая желчь изливается им на всю христианскую культуру, вплоть до социализма и демократии и, частично, даже науки, которые он все выводил из христианства. Ясно, что он не верит в существование Бога, в трансцендентное бытие, в загробную жизнь. Ну, это — ладно. Но почему ему, повторяю, тонкому и глубоко несчастному человеку, было мало одного — настоящего — богочеловека? Неужели он так и не раскусил фальши и безвкусицы в самой претензии на роль второго богочеловека? Или, быть может, надвигающееся безумие было тому причиной?

Ницше был моралистом — в самом своем имморализме. Он был «психологом» и «эстетом», наделенным критическим отношением к самому себе, считавшим своим сильным качеством способность к самопреодолению. И вдруг — такие безвкусные пассажи: «Почему я так мудр?», «Почему я так умен?», «Почему пишу такие хорошие книги?» Кстати, на эти вопросы он и не отвечает, а просто безумно

хвалится: лучше меня никто не писал, это — шедевр немецкой прозы и т. п. Выдыхая эти самовосхваления, мы начинаем подозревать, что в них уже обнаруживается яд настоящего безумия, которое не за горами. А что касается лучших образцов прозы, то здесь мы верим Т. Манну, хранящему здравый смысл культурного бюргерства, который сказал, что лучшая проза у Ницше, это вовсе не «Заратустра» и тем более не последние книги, а «Веселая наука», «По ту сторону добра и зла», «К генеалогии морали».

Неужели на том экзамене, которым для каждого человека является его жизнь, Ницше «срезался» как нерадивый или зазнавшийся школьник? И на чем? Да скорее всего, на своей гордыне, грехе вовсе не редком. Мне, честно говоря, обидно за него, если это действительно так, и безобразные пассажи в его последнем сочинении суть не симптомы безумия, а несдерживаемый порыв банальной гордыни.

О легком и трудном в сфере духа

Вера, мысль, познание у Ницше оцениваются не столько по их объекту, сколько по характеристикам имеющего с ними дело субъекта. Христианство казалось ему открывающим доступ к душевному комфорту, к духовной успокоенности верующего, а поэтому воспринималось как *легкое* решение проблемы жизни. Однако он всегда искал и хотел *наитруднейшего*. Это ведь Ницше сказал, что желать следует невозможного. В апреле 1862 года он пишет статью «Христианство», стремясь выяснить свое отношение к нему, а в его письме к сестре через два года мы видим, что именно решение вопроса о том, что легко и что трудно, служит ему основанием для решительного разрыва с христианством: «Вера, покорявшая нас мало-помалу, пускает глубокие корни в нашей душе, и мы все, да и огромное большинство самых лучших людей, принимаем ее за истинную, и все равно — истинная она или нет — во всяком случае, она утешает и наставляет человечество. Думаешь ли ты, что принятие такой веры более трудно, чем борьба с нашей душой, с угрызеньями совести, с постоянным сомнением и бегством от людей?.. Вот как расходятся пути человеческие: если ты хочешь спокойствия души и счастья, — верь, если поклоняешься истине — ищи»¹⁶. И, удивительное дело, сестра Ницше воспринимает вещи столь же «субъектным» образом, но ее суждение кажется нам теперь более глубоким, чем горделивая заносчивость ее брата, стремящегося к новым берегам. Вот что она пишет ему: «Правду надо искать там, где она дается труднее, в тайны христианства верится с трудом, а это значит, что они действительно существуют»¹⁷. Подход у нее и ее брата — один и тот же, но оценки христианства при этом — прямо противоположные: там, где Ницше видит облегчение жизненной задачи, она, напротив, видит нечто очень трудное. И сейчас, в конце XX века, оценивая этот спор мыслителя с его не блещущей талантами сестрой, видишь, что в конечном счете права она, а не ее гениальный брат-богоборец.

Конечно, ситуация за это время изменилась почти на прямо противоположную: если в годы молодости Ницше (вспомним, что его называли «маленьким пастором»), христианская вера была основой воспитания, то у нас, живущих в России в конце XX века, исходной базой воспитания, как правило, был радикаль-

ный атеизм. Поэтому нам трудна не столько борьба с Богом (как для Ницше, согласно его представлению о легком и трудном), а, наоборот, борьба за веру в условиях ставшего привычкой и как бы нормой атеизма.

Итак, молодой Ницше сделал свой выбор — он будет стремиться к истине во что бы то ни стало: «Нет, — говорит он в том же письме, — мы стремимся к истине, как бы ужасна и отвратительна она ни была»¹⁸. Истина, по Ницше, труднее, чем религия, еще и потому, что она «ужасна и отвратительна». И, конечно, это и будет самым трудным: преодолевать стремление к счастью, побеждать свой ужас и страх. Вера ему представляется тихой гаванью, отдохновением души и покоем сердца. Ницше отвергает евангельские слова «Я есмь путь и истина и жизнь» — для него истина, жизнь и путь прочно определились вне веры — как призвание «свободного духа» (Freigeist), ищущего безусловно «ужасной», даже «отвратительной» истины. Молодой Ницше еще ее не нашел, но он уже заранее знает, что она будет неимоверна тяжела и сурова (априорный трагизм истины).

«Религиозность, если только она не поддерживается ясной мыслью, — говорит он, — вызывает у меня отвращение»¹⁹. Похоже, что «ясная мысль» редко поддерживала христианство в глазах Ницше. Однако ясность мысли, действуя в тени (а не на свету, как у Т. Манна в его статье о Ницше) нашего опыта, свободно — она сама этого хочет — встает на оберегание тайны. Я имею в виду не расплывчато общий опыт всех, а единичный опыт каждого. Если бы нам век или Бог посылал только отменное здоровье, легкость, эйфорию удачного познания, все прозревающего, если бы мы знали только звенящую бесконечность и неопишумую мощь наших сил, если бы мы только плясали и пели дифирамбы жизни, как того хотел Заратустра у Ницше, если бы мы захлебывались ощущением своей все возрастающей способности все раскритиковать, все преодолеть и победоносно навязать нашу волю всему миру, если бы, если бы... Если бы не умерла моя мама, если бы под трамвай не попал мой друг, если бы... Каждый рано или поздно найдет свои стены, свои пределы, свои «проколы», свой крах, свой кризис, свою депрессию, свое «не могу»... И были неопишумые кровопускания, и было истощение человека и земель, и была растерянность, какой не знал мир. И что же нам теперь делать? Продолжать крестовый поход против религии за новые патенты и консерванты? От науки мы не отказываемся — она с нами остается. Но и от христианства не хотим отказываться тоже. О какой интеллектуальной совести говорил Ницше, когда противопоставлял науку и христианство, отождествляя дух правдивости только с индифферентной или даже, скорее, атеистической наукой — нам теперь уже не понятно. Не в том ли теперь правдивость и честность мысли, чтобы признать нашу фактическую конечность в качестве тела, мысли, воли, духа, личности, общества — как хотите?

Продолжать «наматывать» распускающуюся в бесчисленных значениях «мировую нить» событий на одно и то же «веретено» брэнного, неуверенного в себе субъекта — в самой машинальности этого жеста не улавливаете ли вы скуки и безысходности? Делать вид, что, освободившись от Бога, мы обрели самые светлые и надежные идеалы, самые радужные и наконец-то лишённые иллюзий перспективы — как это, в конце концов, фальшиво! Вот какая перемена произошла или, по крайней мере, наметилась в нашей чувствительности по отношению к миру

высших ценностей после Ницше. То, что пронизательным умам в прошлом веке казалось правдой, теперь выглядит как интеллектуальная нечистоплотность, даже лживость. Чувствуете: стрелы этих слов ницшевские, но остря их наконецников заточены уже не против религии и морали, а наоборот, против того кисло-молочного гуманизма без берегов веры, того расплывчатого персонализма без Персоны, которым мы в глубине души уже не можем доверять быть основой всех наших усилий и познаний.

И вот мысль теперь понимает ясно и со всей очевидностью: ясность ее в том, чтобы непостижимое называть непостижимым и хранить тайну в качестве таковой. Мысль теперь сама понимает свою задачу уже не как разоблачение потустороннего, ставшего якобы известным в его происхождении из посюстороннего, а как оберегание неизвестного, недоступного для нее самой, но символически ценного. Мысль простирает теперь свою заботу если и не на полную действительность трансцендентного (что превышает ее возможности), то, по крайней мере, на самую возможность связи с ней. Иными словами, интеллектуальная честность мысли теперь не в том, чтобы разоблачать святое и третировать священное как фикцию или иллюзию, а в том, чтобы сказать: «Стоп! Здесь святое! Назад!» Мы поняли за эти сто лет, отделяющие нас от Ницше, что в своем научном и философском богоборчестве безбожно и бесчеловечно зарвались и заврались. И что теперь долг чести ума и совести разума зовет нас к тому, чтобы вернуть вещам их имена — не по Ницше, не по Марксу, Фрейдю и Фейербаху, не по теоретикам «школы подозрения» (слова П. Рикера), а по слову и делу скромных практиков той школы, которая учит нас видеть не только земную «подноготную» вещей, но и их «наднебесную» сущность. При таком повороте взгляда на мир имена в конце концов приближаются к самим вещам, что не может не радовать разум. И такая школа есть не «школа подозрения» и даже не «школа надозрения», а школа прозрения. К ней мы и стремимся.

Что же, по сути дела, влечет Ницше, побуждая его на разрыв со «старой верой»? «Искание новых путей, — говорит он, — которые приведут нас к истинному, прекрасному, доброму»²⁰. Существенным здесь выступает слово «новые» — для Ницше вера была, а еще более казалась, привычным наследием или наследием привычки. Гордая, честолюбивая и талантливая молодежь всегда стремится создать нечто новое и достойное поклонения. Этот элементарный закон жизни действует и в случае Ницше.

Слова об истинном, прекрасном и добром — жест в сторону идеала — покажутся затем Ницше старыми словами, и он станет их разоблачать, рисуя в карикатурных тонах «фабрику идеалов». Истина, красота и тем более добро как таковые будут поставлены под сомнение, им будет дано «физиологическое», снижающее их прочтение. Нам здесь существенно зафиксировать сам разрыв сферы неопределенного идеала, делящий ее на то, к чему устремлен порыв, ориентирующий на «новые ценности», и на то, что выглядит как «устаревшие ценности». Итак, мы констатируем, что Ницше с молодости был ориентирован на поиск идеалов по ту сторону христианства. Ницше всегда хотел наитруднейшего, а христианская вера казалась ему слишком легким видом идеала. И в силу этого, считал он, ее следует решительно оставить, пустившись в опасное плавание к новым иде-

алам. Бездна нового — радикального — атеизма казалась молодому философу более заманчивым поприщем, чем старое христианство, «зарегулированное» церковью и обычаем, во всяком случае, более трудным делом, которое следовало бы выбрать тому, кто стремится к величию человека.

Однако выбор молодого Ницше, определивший его философию, есть выбор лишь относительно трудного. Резонно спросить: а не просчитался ли Ницше в своем выборе, приняв на самом деле более легкое за самое трудное? В середине прошлого века стремящуюся к знанию молодежь действительно больше привлекали «трудные» атеистические бездны, откровенно богоборческие тезисы нигилизма, анархизма и материализма, чем казавшиеся ей устаревшими идеалы христианства. Поэтому в своем выборе Ницше не был оригинален. Оригинальность его была в другом — в том, с какой страстью, пронизательностью и творческой силой он последовал по этому «новому пути».

Христианскую мораль буржуазного общества Ницше третирует как «стадообразную». Для него она сродни инфекции лицемерия и тартюфства. Но в истории ситуации меняются. Пройдет столетие, отгремят тоталитарные антирелигиозные погромы, наберет силу кажущаяся неизбежной секуляризация индустриальных обществ — и атеистическое решение станет куда менее трудным, чем противоположный ему выбор.

Ницше как-то не предусмотрел, что возможно «стадо» не только верующих²¹, но и атеистов, исповедующих при этом тот же самый радикальный материализм, что и сам его вдохновенный пропагандист, давший образец подобной проповеди, например, в предисловии ко второму изданию «Веселой науки». «Лучшие», т. е. «аристократы», никогда не толпятся — это убеждение Ницше внесло свой вклад в его разрыв с христианством в начале 60-х годов прошлого столетия. Но толпа «сверхчеловеков» стала мрачной реальностью XX века, в результате чего «аристократическими» ценностями снова выступили изрядно «обстрелянные» ценности христианства.

Итак, проявлением избытка жизненной силы и глубины духа, свидетельством интеллектуальной честности — все это типично ницшевские резоны — может быть не только выбор атеистического тезиса (как считал Ницше), но и прямо ему противоположный выбор. На самом деле абсолютной свободы выбора не существует: сознания с его логикой не хватает для его реализации. Нужно еще нечто вне-субъективное, например, некая музыка сирен (новое, героическое, творческое, благородное...) при выборе радикального атеизма, идущего до конца своей логики. Или дунновение благодати при выборе «скачка в веру». Характерно, что вот этого понятия (благодати) у Ницше мы нигде не находим: он его как бы и не знает или не хочет знать вовсе. Все, что хоть как-то связано с трансценденцией, для него является только иллюзией или же совсем отсутствует.

Ницше и Маркс: сходство и различие

Параллель Ницше — Маркс не случайна. Оба мыслителя на равных представляли одну и ту же некогда бывшую элитарной «школу» XIX века — «школу подозрения». «Подозревающее» познание ориентировано на то, чтобы в явлении

видеть его происхождение из «низин» человеческого существования. Герменевтика «подозрения» настроена снижающим образом по отношению к объекту истолкования. Ницше ясно осознавал свой метод как метод именно подозрения. «Беспощадное, основательное, из самых низов идущее подозрение относительно нас самих, — говорит он, — так ставить свой важнейший вопрос или дилемму: или отбросить то, что почитается человеком (т. е. Бога, гуманизм, моральные ценности), или отбросить самого себя, потому что человек — не более, чем “почитающее животное”»²². Но отбрасывание человеком себя есть явный нигилизм — самоотрицание, самоунижение и самоумаление. Остается вопрос относительно первой половины дилеммы: означает ли ситуация «смерти Бога», смерти гуманизма как почитания человека и устранения морали ситуацией, которую тоже следует считать нигилизмом? Или же человек может выдержать ее и преодолеть нигилизм, сотворив новые ценности? Ницше стремится именно к этому.

Метафизика подозрения как познавательного метода резюмируется Ницше в таком суждении: «Мир, в котором мы живем, небожествен, неморален, “бесчеловечен”»²³. Под этой фразой мог бы подписаться и Маркс, правда, при одном непременном условии. Маркс считал бесчеловечность мира историческим его состоянием, которое может и должно быть преодолено благодаря снятию «отчуждения» человека в ходе становления нового общественного строя — коммунистического. У Ницше же сам человек был признан «мостом» к существованию более совершенному, сильному и могучему, чем он сам (идея сверхчеловека). Поэтому если Маркса можно причислить к особому рода гуманистам (социальным или родовым, используя терминологию раннего Маркса, идущую от Фейербаха), то Ницше — сверхгуманист, поскольку основной мифологемой относительно человека и его судьбы у него выступает тезис о сверхчеловеке.

Что же касается подозрения как метода, то аналогия Маркса и Ницше здесь очевидна, с тем лишь уточнением, что если Маркс озабочен выявлением экономических и социальных оснований сознания (классовая борьба, способ производства как базис общества), то Ницше интересуется его витальными корнями — ролью инстинктов, страстей, привычек тела и его болезней в объяснении той сферы, которую привыкли называть высшей (идеалы, философия, метафизика, религия, мораль и прочее).

Как следует из сказанного, параллель *коммунизма* у Маркса и *нигилизма* у Ницше заслуживает анализа. Не делая ее фокусом наших заметок, нельзя при этом не отметить, что и у Маркса и у Ницше в данном случае речь идет не столько об отдаленном будущем человечества или Европы, сколько о происходящем в самой современности движении. И коммунизм, по Марксу, и нигилизм, по Ницше — это не столько статические данности, сколько актуальные движения в будущее, ставящие вопрос (или предлагающие решение) по поводу самой судьбы человека вообще. При этом сходстве существенно, однако, и различие: у Маркса коммунизм — и движение, уничтожающее современное состояние, и, одновременно, оптимистически оцениваемый строй будущего человечества, преодолевшего отчуждение. У Ницше нигилизм не только преодолевает современное состояние господства морали и вялой религиозности, но и сам должен быть преодолен. В этом его принципиальное отличие от коммунизма, о преодолении которого у Маркса ничего не говорится.

Оба ведущие понятия в истолковании мировой истории у обоих мыслителей предстают в одной и той же символической форме. Это символика замогиля, мира привидений и призраков. У Ницше: «Нигилизм стоит за дверями... этот самый жуткий из всех гостей»²⁴. У Маркса: «Призрак бродит по Европе — призрак коммунизма»²⁵.

Но явно и отличие. У Ницше Европа постепенно впадала в нигилизм, который как бы медлил со своим приходом, пока наконец не «разгорелся» вовсю. Нигилизм — это своего рода выгорание всех ценностей и вместе с ними самой высшей из них — в глазах Ницше — ценности жизненной силы, творческой мощи, независимости и свободы индивида, для которого нет никаких обязательств, кроме стремления к самосозиданию, к росту своего могущества, к избытку витальности. Но для движения по этому пути требуется преодоление нигилизма в творчестве новых ценностей, которые бы освободили жизнь как эту волю к самой себе, к росту своей мощи. Идеал свободной независимой личности как цели истории, сознательно волимой людьми, практически совпадает у Маркса и Ницше. Но если у Маркса коммунизм как актуальное движение только нацелен на такую индивидуальность (царство свободы по ту сторону царства необходимости, ничем не ограниченный рост сил общественного человека как самоцель), то у Ницше свободный человек как индивид, выступающий создателем новых ценностей, предпослан процессу преодоления нигилизма. Маркс кончает тем, с чего Ницше начинает (свободный индивид). Другое важное отличие состоит в том, что если Маркс стремится установить объективную систему исторических координат для всего этого движения и тем самым для истории в целом, то Ницше этим совсем не озабочен: он верит в самоназначающую свободу индивида, а не в объективные законы истории, и поэтому никак не намерен подыскивать для этой свободы какие-то исторические пути, вплетая индивида в историю, в ее систему.

Маркс — историк. Для него история есть единственная высшая наука, найти законы которой — значит постичь истину самого бытия, раскрыть сущность мира. Ницше — антиисторик, сводящий само историческое измерение в своей поздней мифологии (вечное возвращение того же самого) к нулю. Правда, в этом отношении он далек от последовательности и, например, критикует Шопенгауэра за его нечувствительность к истории.

«Оседлать» исторический процесс, «очеловечить» его, подчинив его человеку как целеполагающему существу — в этом Маркс сходится с Ницше. Как и родоначальник научного коммунизма, Ницше обдумывает возможность новой истории — истории по ту сторону «чудовищного господства бессмыслицы и случая»²⁶. Но этой хаотически, случайно развивающейся истории он, в отличие от Маркса, противопоставляет не создание новых более разумных общественных отношений, а новую волю, глубинное и упрямое стремление человека как индивида к своей самореализации как реализации жизни. Воля к могуществу человека (к власти) присутствует и у Маркса, но она неотделима у него от разума и рациональности, от их прогресса. Маркс строит наукообразную утопию будущего, в которой на передний план, как и у утопических коммунистов, выходят наука и техника, находящиеся адекватные условия для своего развития в новом общественном строе, на который и делается упор. В отличие от Маркса, Ницше больше интересуется

сам индивид, его глубинный порыв к самореализации. Ницше мучают не столько несовершенства социального строя современной ему Европы, сколько тоска по утраченному величию индивида, по сильному и благородному типу человека. Если Маркс — явно социоцентрист, то Ницше, если угодно, — лирический теоретик индивидуализма: социоцентристский редукционизм классика марксизма у Ницше сменяется биоцентристским редукционизмом особого, недарвиновского типа.

Итак, «оседлать» исторический процесс стремятся оба мыслителя, но различие их в том, какие пути ими при этом предлагаются. Овладеть историей с помощью воли, жизненного инстинкта, властной витальности во главе с ее могучим «так я хочу!» или овладеть ею средствами разума с его наукой и техникой — вот в чем различие. Однако, и там и здесь бьется та же самая и, по сути дела, ни с чем не считающаяся воля к могуществу, в какие бы тона ни рядился инициируемый ею редукционизм.

Отметим еще некоторые сходные мотивы у Ницше и Маркса, подчеркнув и связанные с ними различия. Общим у обоих мыслителей является тот пункт, исходя из которого они критикуют современное им общество и который можно обозначить как принцип целостности человека. Мы уже упомянули об отчуждении человека у Маркса. Отчуждение, по Марксу, снимается на коммунистической стадии общественного развития, при этом утраченная в результате разделения труда целостность человеческой личности восстанавливается. Протест против раздробленности человека буржуазного общества, его фактического превращения в нового раба, в «винтик» машинного производства и массового общества, сопровождаемого отрывом от культуры — все это у Ницше мы находим, пожалуй, выраженным в еще более остро критической форме, чем у Маркса. Но рецепты обретения целостности человека у них диаметрально противоположны или, во всяком случае, различны.

Действительно, Маркс связывает снятие отчуждения с утверждением рациональной «прозрачности» общественных отношений, с достижением полной рационализации социальной машины в целом для беспрепятственного и ничем наперед не ограниченного роста могущества человека. Ницше в принципе этой же конечной цели стремится достичь иными средствами, призывая не к социальной революции и преобразованию базиса общества на рациональной основе, а к новому мифу как последней трагической истине жизни. Иначе говоря, мы имеем здесь дело с двумя различными версиями выхода из раздробленного состояния человека и из всей эпохи буржуазности как судьбы человека нового времени. У Маркса это — рационалистическая наукообразная утопия, выдающая себя за неопровержимо строгую объективную науку (так называемый научный коммунизм), у Ницше — иррационалистическая (анти)утопия, согласно которой свободная воля человека чертит новые скрижали и утверждает нового, целостного человека будущего, обозначенного у него как «сверхчеловек».

По Ницше, именно разум и отвечает за нынешнюю раздробленность человека, за его ущербность и частичность. Начало этого «физиологического» упадка он связывает с явлением Сократа, победившего старую жизненно-полноценную культуру греков, примером которой были софисты. С Сократом на арену истории выступает сократовско-александрийский тип культуры, ответственный за декаданс

и нигилизм. Если Ницше ведет критику современности с помощью философии жизни как теоретик культуры, то Маркс, как известно, выступает в той же функции критика в качестве социального теоретика и экономиста.

Но при всех этих различиях, подчеркнем еще раз: общей у обоих мыслителей является сама цель — человеческая сила как самоцель. И у Маркса, и у Ницше целью человека выступает свободное и ничем не ограниченное саморазвитие человеческой мощи — способностей овладевать миром и диктовать ему свою волю. В частности, у Маркса мы читаем, что в коммунистическом обществе по ту сторону материального производства «начинается развитие человеческой силы, которое является самоцелью»²⁷.

Едва ли Ницше читал Маркса. Но марксизм и идеи социализма ему были хорошо известны — их он включал в обиход «современных идей» и подвергал самой резкой критике как проявление нигилизма, как атеистическое продолжение того «восстания рабов в морали», которое он отождествил с истоком христианства. В социализме для Ницше прежде всего была неприемлема его плебейская суть, обнаруживаемая в инстинкте злобной мстительности по отношению к господствующим классам (*ressentiment*). Социализм для Ницше, как впоследствии и для Бердяева, есть лишь шаржированное продолжение старого буржуазного мира, им решительно отвергаемого. Но в радикализме критики буржуазного общества и его культуры Ницше протягивает руку Марксу. Слова «критика», «революция», «радикализм» и т. п. являются общими и для Маркса и для Ницше, хотя конкретное их наполнение у каждого из них свое.

С возникновением ленинизма и, соответственно, неленинской версии марксизма (в России это прежде всего меньшевизм) ницшевскую тональность в критике буржуазного общества занимает именно марксизм-ленинизм, или большевизм. Вехой в осознании сближения постленинского большевизма с идеями Ницше стала книга Г. Манна, смешавшего пафос пророка Заратустры с программными лозунгами сталинской компартии²⁸.

Черты, сближающие ницшеанство с большевистской версией марксизма, были проанализированы видным марксистским теоретиком Д. Лукачем²⁹. Он расценил Ницше как иррационалиста, пророчествовавшего о наступлении новой эры — эры империализма — в эпоху позднего капитализма. Для него Ницше — «философский гид» в мир современного империализма, и поэтому ницшеанство, говорит Лукач, это — «протофашизм». В подобной рационалистической отповеди Ницше прочитывается скрытая полемика ревизиониста Лукача с догматической сталинско-ждановской версией марксизма. Для Лукача сталинизм — это течение в марксизме, по своим принципам близкое к ницшеанству (близкое по своей беспринципности прежде всего, если не считать за принцип «волю к власти» в ее протопрагматистском прочтении). Действительно, Ницше героизирует фигуру Борджиа, итальянского властителя, прототипа государя у Н. Макиавелли, умного, трезвого, но жестокого и циничного политика, мэтра в искусстве завоевания и удержания власти. Антиницшеанство Лукача связано, таким образом, с его антисталинизмом.

Разочарование в реальном социализме и интерес в связи с этим к марксизму, основанному на иррационалистическом материализме, предтечей которого в Италии считают Дж. Леопарди (идеями и настроениями в чем-то предвосхищавшего

Ницше), приводят к тому, что часть коммунистов увлекается Ницше до такой степени, что итальянский марксист М. Монтинари предпринимает героический труд — издание полного собрания всех текстов Ницше, работа над которым велась в ГДР, где находился архив немецкого философа.

Иррационалистическо-материалистическая версия марксизма радикально отрицает всякую буржуазность, включая сюда и государство реального социализма, принимая из классического марксизма только сам коммунистический идеал как далекую перспективу и эталон для критики любой формы подавления свободы личности. Для этой версии марксизма характерно принятие за абсолютную ценность человеческую личность, ее свободу и права, причем главной угрозой для нее выступает государство во всех его разновидностях, включая либеральную демократию и государство стран реального социализма. Эта анархоиндивидуалистическая и иррационалистическая версия марксизма близка к ницшеанству, в котором акцент ставится также на грядущем освобождении индивида, на его примате по отношению ко всем (псевдо)коллективистическим тотальностям (государство, церковь, партия и т. п.). Вторая общая черта такой версии марксизма с учением Ницше состоит в том, что в центр внимания в этом анархолиберальном иррациональном его варианте попадает именно жизнь, власть и господство как содержание воли. Поэтому в таком марксизме (к нему близок, в частности, М. Фуко, хотя у него и нет, как он выражается, «коммунистологической» веры) воля к власти рассматривается вместе с волей к истине. Само понятие воли к истине взято Фуко у Ницше, который подверг его плодотворному вопрошанию, связывая и с фактами культуры (прежде всего с христианством) и с факторами природы (жизни). Влияние Ницше на всю проблематику концепции «власти-знания» у Фуко огромно, и ницшевская генеалогия морали стала прообразом его генеалогии «власти-знания»³⁰.

Ницше, этот индивидуалист из индивидуалистов, чаще всех коллективистов, вместе взятых, употребляет местоимение «мы». «Мы, филологи»; «мы, философы»; «мы, свободные духом»; «мы, бесстрашные»; «мы, смеющиеся»; «мы, выздоравливающие»; «мы, имморалисты»; «мы, сорвиголовы духа»; «мы, свободнорожденные птицы»; «мы, спутники света»; «мы, безбожники»; «мы, антиметафизики»... — несть числа этим «мы» у этого очень одинокого человека, всю жизнь мечтавшего об общине друзей и единомышленников. Вот один только пример: «Мы, художники! Мы, утайчики естественности! Мы, сомнамбулы и богоманы! Мы, смертельно спокойные...»³¹ Этим *мы-ча/я/ниям* Ницше действительно нет конца — варьировать их он может и, главное, хочет до бесконечности. Ницше всегда чаял общины как общности в «мы». И чем более одинок он был в своей жизни, тем призывнее звучали эти (мы)чаяния «мы» в его произведениях. И наоборот, чем сильнее он настаивает в своих текстах на уникальности человека, на его единственности, тем сильнее он сам как человек стремится к соединению с другими. Призывы к созданию общины, к совместной жизни слышатся в его письмах постоянно, но только, кажется, в последние месяцы 1876 г. ему удастся собрать нескольких друзей (Бреннера и Поля Ре) в искомую компанию, в которой, как он пишет, «сосредотачиваются размышление, дружба, изобретательность, надежда, короче говоря, частица счастья»³².

А вот еще более грандиозный и поэтому не осуществленный проект в том же духе: Ницше строит планы создания «колонии Идеала» (Idealkolonie), своего рода «современного монастыря», рассчитанного примерно на сорок человек. Это был бы и «свободный университет»³³. Но это все — теория. На практике же преобладали все те же долгие одинокие прогулки посреди великолепной альпийской природы. И Ницше понимает, что главное — уметь «дружить с самим собой», уметь ждать самого себя³⁴.

«Мы» действовало на Ницше магически — оно отвечало его глубоко укорененным стремлениям к общению, к лидерству, к основанию учения и к жизни в соответствии с ним, к своего рода религиозной общине, будь то «религия» вечного возвращения того же самого или «религия» сверхчеловека. Маркс, физиогномически чем-то даже похожий на него, ну, например, контуром мощного лба, имел, пусть и крохотную вначале, свою коммунистическую партию. У Ницше же не было никакой. А ведь темперамент и амбиции их были сходных масштабов и равновеликих энергий. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать письмо молодого Маркса к отцу (1837 г.) и сравнить его с письмами молодого Ницше. Конечно, Ницше артистичнее Маркса. Зато Маркс, пожалуй, сильнее привязан к науке, ему ничего не стоило бы пересидеть Ницше в библиотеке. Попрыгунчик-аристократ, с одной стороны, и демократический труженик письменного стола, с другой. Лирик-импровизатор, который под конец своей сознательной жизни мог спокойно жить только в прекрасной Венеции — и теоретик-систематик, не слезавший с рабочего стула своего лондонского кабинета. Вот огромное различие их как «физиологических типов». Но оба — Прометеи, оба — отчаянные богоборцы, титаны с непомерными амбициями то *человеководства* (Ницше), то *толководительства* (Маркс).

Опыт Ницше: эпистемологический урок

XIX век гордится своими находками в самой «преисподней» бытия — кто ниже всех спустится в походе за объяснениями, тот и герой познания. Идет как бы соревнование: кто кого превзойдет смелостью сведения высокого к низкому, доброго ко злему, божественного к сатанинскому. Разум сводят к инстинкту, духовное — к плотскому, человеческое — к животному. Освещаемый слабющим мерцанием христианских идеалов, XIX век находит свой *point d'honneur** в исследовании самых скрытых глубин бытия. Действительно, этот век начался с открытием таких реальностей, как жизнь (физиология вместо систематики, Кювье вместо Линнея), язык и труд, лежащий за поверхностью товарных обменов (Гумбольдт, Маркс). Самые сильные мыслители века известны именно благодаря своим выдающимся «глубинолазным» способностям — Маркс, Достоевский, Ницше, впоследствии Фрейд.

Эту особенность устремлений века можно обозначить как развитие техник подозрения: зрения украдкой, застигающего объект врасплох, зрения снижающего, схватывающего низменное вещей и выдающего его за их основания. Выра-

* понятие о чести (фр.).

бываается, совершенствуется и разнообразится методология снижающего взгляда. В частности, у Ницше складывается генеалогический метод, прослеживающий истоки анализируемого явления, сводя их к жизни и ее проявлениям — к инстинкту, к борьбе сил за власть и выживание. Установки с противоположным образом направленной «оптикой» (не «снижающее», а «возвышающее» зрение) резко критикуются и отвергаются как устаревшие, донаучные, иллюзорные. Правила интеллектуальной честности отождествляются при этом с кодексом развивающегося подозрения. Маркс за идеологией «подозревает» порождающие ее материальные экономические отношения, за словами и поведением людей Фрейд подозревает силы либидо, наконец, Ницше за разумом и моралью подозревает игру воли к власти, жизненные инстинкты, в том числе их упадок.

Поднявшаяся волна «подозрения» характерна для XIX века. Но в нем мы отмечаем и продолжение прежней традиции «надозрения», выводящего, напротив, низкое из высокого, земное из небесного. Порой обе борющиеся тенденции соединяются в одном мыслителе, и тогда рождаются, может быть, самые пронзительные откровения о мире и человеке (например, в романах Достоевского). Логику «надозрения» Гёте выразил в знаменитых словах из II части «Фауста»: «Все преходящее — символ, сравненье». Ницше переворачивает эту классическую формулу: «Все непреходящее — только символ»³⁵. В результате возникает ситуация, позволившая Хайдеггеру считать, что Ницше остается в пределах метафизики потому, что он просто переворачивает все ее строение, не меняя самой его структуры (то, что было вверх, стало находиться внизу, и наоборот).

Сам язык нам подсказывает, что возможна еще и третья позиция в этом споре эпистемологических начал «надозрения» и «подозрения». Это — позиция «прозрения», зренья, пронизывающего вещь как бы насквозь, но без редукции ее к полюсам ее иерархической структуры (верх — низ). Надо сказать, что Ницше знал все три основные эпистемологические позиции. Будучи в ранние годы прилежным протестантом и идеалистом-романтиком, он был воспитан в логике «надозрения». Ланге, Дарвин, Шопенгауэр научили его ценить «подозрение». В этом же направлении действовали французские моралисты и реалистический роман (Бальзак, Стендаль), а также позитивизм и наука XIX века. Но поздний Ницше рвался за пределы научного редукционизма в поисках нового мифа. И такую мифологему, как вечное возвращение того же самого, мы могли бы, казалось, рассматривать именно как «прозревающую» по ее эпистемологическому статусу. Действительно, суть ее в том, что преходящее и непреходящее отождествляются и тем самым как бы преодолевается сама иерархия высокого и низкого, вечности и времени. Каждый миг обычного земного преходящего существования, переживаемый с предельной интенсивностью и желанием быть пережитым снова и снова, становится как бы вечным. Разрыв между временем и вечностью как вечным возвратом исчезает. За таким мигом, в трансцендентном, нет никакой особой вечности как неизменного бытия, отличного в принципе от земного существования. Однако на самом деле в этой мифологеме торжествует полная редукция вечного ко временному. Действительно, ведь вечность в ней истолкована лишь как повторение преходящего мига.

Какой же эпистемологический урок мы могли бы извлечь из творчества Ницше, для которого типична, например, такая подозревающая констатация: «Немецкое недовольство жизнью, — говорит философ, имея в виду философию пессимизма, — есть, в сущности, зимняя хворь, с учетом спертого подвального воздуха и печного угара в немецких квартирах?»³⁶ Не тот ли, что мысль следует рассматривать как целое, то есть брать ее не только с «верхним» этажем ее смысла, но и со всей историей ее материальных условий, с ее культурным, социальным, психологическим и физиологическим контекстом («нижний этаж»)? Пытаться мыслить нужно все целое. Только в этом случае можно надеяться, что и отвлеченная, тематически односторонняя мысль (мысль в узком смысле слова) может быть понята. Урок Ницше для эпистемологии оказывается не в том, что редукционизм (сведение высшего к низшему) безупречен и ему нечего противопоставить, а в том, что верен целостный взгляд на мышление и что мысль следует «сводить» и «возводить» только ради того, чтобы понимать. Целое же неизреченно присутствует в самом мыслящем и отблеском ложится на его мысль.

Опыт Ницше: культурологический урок

Культурологический смысл феномена Ницше в том, что благодаря ему раскрылись условия несовместимости христианских, с одной стороны, и греко-римских, с другой, начал европейской культуры. Анализ творчества Ницше позволяет понять механизм такого конфликта, грозящего взорвать европейскую культуру, нарушив ее равновесие. В первом приближении он включает в себя две основные стадии. На первой из них происходит высвобождение из-под наслоений гуманистическо-классицистской трактовки греческой культуры ее дионисийски-языческих начал. Этот процес делается возможным благодаря воспитанной самим христианством правдивости, перешедшей в интеллектуальную и научную честность. Христианская правдивость выступает при этом как «перебежчик» из стана христианства в лагерь язычества, так как именно она открывает доступ в современную Европу дионисийству, натурализму и имморализму греков, готовя настоящую «бомбу» для христианской культуры. Эту работу Ницше начал как филолог-антиковед в своей первой книге «Рождение трагедии из духа музыки». Но с уточнением своей миссии в культуре он использует выявленные им дионисийско-языческие начала в качестве орудий, призванных сокрушить христианство. При этом поле конфликта указанных начал с христианскими ценностями все время расширяется. Так, например, Ницше подчеркивает диаметрально противоположные установки христиан и язычников по отношению к страстям³⁷, показывает, что подобный разрыв существует и в отношении к понятию греха: «Греческая древность, — подчеркивает Ницше, — мир, лишенный чувства греха»³⁸. В результате несовместимость духа древней Греции с духом христианства приобретает глубину и размах, ставя под вопрос всю европейскую культурную традицию и ее современное воплощение. Речь идет, таким образом, по сути дела о восстании дионисийства в недрах европейской культуры, приобретшей формы, в которых доминирует христианство.

Вторая стадия процесса вытеснения христианства язычеством протекает в форме прямого бунта греко-языческого духа против христианства, его морали и всей культуры, на нем основанной. Атака на христианство ведется теперь с позиций метафизики жизни и воли к власти. Христианские ценности рассматриваются как ценностями «слабых», как симптом физиологического упадка. «Восстание рабов в морали», определяющее, по Ницше, генеалогическую сущность христианства, вызывает ответное восстание греческого духа против морали, защищающее ценности полнокровной жизни.

Механизм конфликта сводится, таким образом, во-первых, к самоотрицанию христианских устоев культуры Европы, и, во-вторых, к отрицанию их со стороны греко-языческих начал, таившихся, так сказать, до поры до времени в тени. Приглядимся к этому механизму, опираясь на тексты философа. «Что, — вопрошает Ницше, — если спрашивать со всей строгостью, одержало победу над христианским богом?» И тут же отвечает: «Сама христианская мораль, все с большей строгостью принимаемое понятие правдивости, утонченность исповедников христианской совести, переведенная и сублимированная в научную совесть, в интеллектуальную чистоплотность любой ценой. Рассматривать природу, как если бы она была доказательством Божьего блага и попечения, интерпретировать историю к чести божественного разума... — со всем этим отныне покончено, против этого восстала совесть, это кажется всякой более утонченной совести неприличием, бесчестным, ложью, феминизмом, слабостью, трусостью...» И затем с присущей натуралистическому миропониманию меланхолией Ницше констатирует: «Все великие вещи гибнут сами по себе, через некий акт самоупражнения: так требует этого закон жизни, закон необходимого “самопреодоления”, присущий самой сущности жизни»³⁹. Ницше не сомневается в том, что наука продемонстрировала свою способность быть настоящим могильщиком христианства. Наука «доказала, — говорит он, — что она может отнимать и уничтожать цели», имея в виду ценности христианства и морали, на нем основанной⁴⁰. При этом он подчеркивает значимость самого христианства в генезисе науки нового времени. Так, например, в этом процессе важную роль играла вера в возможность постижения божественной благодати через развитие научного познания мира⁴¹. Но сам он считает эту веру чистым заблуждением. Для Ницше важно показать, что в основе продуцирования научных знаний лежат заблуждения, что само господство «воли к истине» установилось на базе ошибок, что в основании истины как социально-интеллектуального режима лежит ложь.

Самоотрицание христианства через науку и ее этос — первый такт обнаружения несовместимости начал европейской культуры. В результате в качестве основания культуры Европы обнажается дохристианское греко-римское наследие. Следующий шаг в этом процессе — отказ от обнаружившейся в открывшемся слое всей александрийско-сократовской культуры, в результате чего обнажаются глубинные дионисические основания античной Греции. Сократ, Платон и их продолжатели для Ницше — слишком «христиане», слишком «декаденты», слишком рационалисты и отрицатели жизни, чтобы быть родоначальниками той жизненной культуры, к которой он устремлен. Все они поэтому ставятся им в ряд жизне-

отрицателей наряду с другими идеалистами, метафизиками, учителями морали и проповедниками добра.

Нельзя не обратить внимание на амбивалентность всех этих построений Ницше. Самоотрицание культурной традиции Европы прочитывается как отрицание через «другое», поскольку интеллектуальная совесть и научная честность, выпестованные христианством, выступают на стороне дионисова воинства («перебежчики»), как послушный инструмент этого языческого божества, борющегося как с Аполлоном, так и с Христом. Восстание жизни против господства разума осуществляется с использованием его этических начал — научной совести. Основные события этой драмы удивительным образом двоятся. Ницше дает основание прочитывать его миссию как мистерию «распятого Диониса». Прежде всего «распятие Диониса» надо понимать как износ жизненной силы европейского человечества, как физиологический упадок человека-творца. Но Ницше воскрешает Диониса, дионисическое начало обретает в нем свой голос. И это «восстание Диониса» есть одновременно и его второе «распятие» — искупительная жертва, спасающая от ночи нигилизма Европу. «Воскресение» и «распятие» Диониса в лице его пророка, самого Ницше, парадоксально совмещаются, даже совпадают друг с другом. Парадоксальный «брак» христианской научности и дионисической силы жизни необходим, чтобы возникло «потомство», могущее преодолеть состояние хронической утраты высшими ценностями их значимости (нигилизм). «Нигилистическая» наука, хранящая свое христианское происхождение, и антихристианское и антинаучное дионисийство должны соединиться, чтобы стал возможен «сверхчеловек» — «антихрист» и «антинигилист». Неудивительно, что, набравшись такого «динамита», Ницше осознавал свою взрывоопасность. «Я из числа тех машин, — пишет он П. Гасту, — которые могут ВЗРЫВАТЬСЯ!»⁴²

Один из предсказанных «взрывов» в форме срыва в безумие и произошел в январе 1889 года в Турине.

Итак, самоотрицание христианства через науку и всю техногенную цивилизацию совершает лишь первый шаг в этом конфликте ценностей, обнажая пропасть нигилизма. Второй шаг — это уже прямая миссия Диониса — творчество и вхождение в культуру новых антинигилистических ценностей, утверждающих жизнь, долженствующих дать смысл земному существованию, вне которого другого уже не мыслится. Преодоление нигилизма Ницше связывает с грядущим восхождением сверхчеловека, освещенным светом экстатически раскрывшегося вечного возвращения того же самого, в котором живет неизменное «Да!» этой жизни, ее чистому присутствию. Вечное возвращение — символ земли и бытия вообще как самоволящей воли, открывшейся самой себе и приветствующей себя навеки как всегда желанное. В грядущем восхождении сверхчеловека (над землей) дионисическое начало борется с последствиями и остатками нигилизма — с вялым христианством современности, с полупозитивизмом, с моралью ханжей и безбожников, не могущих расстаться с «моралином». Эта борьба разворачивается по формуле: «Дионис против Распятого...»⁴³

Непомерность задачи, которую Ницше взял на себя, допускает множество интерпретаций. Одна из них: Ницше — философ цельного духа европейской культуры. Но сама эта культура в ее корнях не цельна, не завершена, не является

стабильной замкнутой системой. Этот же самый смысл может быть прочитан и таким образом: ни один из исторически осуществленных синтезов начал этой культуры (античное наследие плюс христианство) не является окончательным. Ницше хотел завершенной формы (цельности и целостности) для родной ему европейской культуры, но она сама ею не обладала. Вот как может истолковываться непомерность миссии Ницше. Отсутствие завершенной формы есть основная причина удивительного внутреннего динамизма этой культуры, частным проявлением которого является ее активная экспансия (модернизация, вестернизация).

В указании на причины характерного для Европы динамизма ее культуры, в раскрытии внутреннего конфликта ее оснований мы видим главный культурологический урок творчества Ницше.

Эксперимент с высшими ценностями

Задача, которую ставил перед собой Ницше, была непомерная, неисполнимая. Действительно, он хотел идти до конца в разоблачении всех идеалов, прежде всего религиозных и нравственных, он стремился к полному устранению всякого идеализма — как философии и как просто веры в идеальные цели и ценности. Но, освободив человека от нравственно-религиозных идеалов, он хотел возникавшим на их месте трактовкам человека как «больного зверя» придать все тот же идеальный ореол. Нет философа, равного ему в способности разоблачать мифы сознания. Но нет философа, который был бы столь же озабочен и созиданием новых мифов! Идеалы были для Ницше подобны головам легендарной многоголовой гидры — сколько ее ни отсекает Геракл, они все равно тут же вырастают снова.

Итак, задача Ницше — сокрушить все прежние идеалы и ценности с непременным водружением на их место новых — была в самой себе противоречивой. Смена ценностей сохраняла саму функцию ценности, смена идеалов оставляла нетронутой потребность в идеале. В конце концов, Ницше все же провел свой грандиозный эксперимент с высшими ценностями. И этот опыт, надо в этом признаться в конце XX века, провалился. Человечество не усвоило себе ницшеанских идеалов. Вечное возвращение того же самого, сверхчеловек, воля к власти и «смерть Бога», открывшая путь к этим идеям (мифам) и освободившая для них место, стали не более, чем символами анонимно-машинообразного прогресса цивилизации как покорения природы и обустройства «пристегнутого» к ней человека. Воля к власти стала, по словам Хайдеггера, «волей к воле», так как какое-то особое содержание этой воли, отличное от нее самой, как выяснилось, отсутствует. Но, повторяю, мифологемы Ницше не стали живыми идеалами людей, содержанием их свободы.

Ницше замахивался на всемирно-исторический поворот, в его воображении сопоставимый с событием боговоплощения. Но воплощением «сверхчеловека» оказался лишь европейский «империалист». Ницше был признан пророком ближайшего будущего Европы, ее очередного исторического этапа — но не более того.

Ницше хотел, чтобы человечество совсем рассталось с христианскими началами цивилизации Европы и перешло к началам языческим, к дионисийству древ-

ней Греции, к кастовому строю с воинствующей аристократией, исповедующей псевдорелигию земного могущества. Но и это сорвалось — даже в своем карикатурном варианте — благодаря краху фашизма и коммунизма, говоря политически и исторически.

В результате отрицательного результата этого эксперимента («событие Ницше») Европа подтвердила свое христианское основание как первое по рангу и значимости. Языческое греко-римское имперское наследие было поставлено на свое место. И при этом скорее в своей рациональной и аполлоновской, а не дионисийской версии.

На языке семиотических аналогий Ницше своей философией хотел устранить из структуры символа сферу значения, оставив один только «знак» — земной одинокий человек на одинокой земле. Его пафос физиологического редукционизма был беспределен. Его философская страсть к разрушению категориального мира за счет устранения таких понятий, как «вещь», «субстанция», «бытие», привела его к одностороннему сенсуализму и аффекционизму по ту сторону даже и метафизики воли как чего-то цельного и единого. Действительно, воля как метафизический концепт отбрасывается им в позднем творчестве. Но в результате такой семиотической «диверсии» познание и сознательная жизнь делаются невозможными — «висеть» на самих себе ощущения и атрибуты не могут. Аффектам нужен субъект. Становлению нужен становящийся, сохраняющий свою идентичность. Мышление подобно магниту: пытаюсь устранить один из его полюсов, мы сталкиваемся с его самовосстановлением. Таков и символ, и вся система познавательных категорий.

Ницше пытался «небо» без всякого остатка растворить в «земле», но при этом саму «землю» сделать «небом» — идеалом, в котором не было бы и тени трансценденции. Но земля была для него как правда и как истина трагедией: обезбоженность, пустота ничто, насилие, безысходность алчности и смерти, войны и роскоши. И всему этому по логике ницшевского (анти)идеала надо было сказать громкое «Да!», причем, чем громче, тем лучше, ибо тем мужественнее принятие жизни, тем благороднее позиция.

Но «небо» и «земля» — взаимосвязаны, невозможно устранить один полюс целого символа, не затронув при этом другой. Их связь при подобной операции самовосстанавливается. И, действительно, после «крутых» ницшевских опытов «небо» только проясняется, его божественные коннотации обретают новое дыхание. В результате этого трагического и неудавшегося эксперимента с последней ясностью выясняется, что земная цивилизация с ее заботами о правах человека, о научно-техническом прогрессе, обо всем благоустройстве человека на Земле «размокшей баранкой» плавает в «молоке» небесной премудрости.

Принимая к сведению этот урок эксперимента Ницше с высшими ценностями, мы уже не можем считать жизнь как таковую всегда правой, не чувствуя высшей оправданности разума и веры наставлять ее, выправлять ее стихийные импульсы, оформлять ее хаотическое кипение. Иными словами, эксперимент Ницше возвращает логосу те права, в которых европейский человек усомнился⁴⁴. Опыт Ницше продемонстрировал нам границы всех возможных философий жизни — они в себе не полны, если не дополнены философией логоса и разума. Жизнь, исходя

из самой себя в своей земной имманентности, бессильна дать себе действительно прочный смысл. Сфера смысла превосходит сферу непосредственной изменчивой жизненности и, тем более, никак не может быть к ней сведена. Так мы можем сформулировать один из уроков, извлекаемых нами из опыта Ницше с высшими ценностями.

Но доведя атеизм до его крайних пределов и сорвавшись в этом рискованном эксперименте, не освободил ли Ницше тем самым человека от искуса философского атеизма вообще, или, по крайней мере, не заставил ли он усомниться нас в его безусловной плодотворности? Однако такой предостерегающий урок не был в полной мере, как нам это кажется, усвоен, так как движение к полному и все более и более радикальному атеизму продолжалось и после Ницше (А. Камю, Ж.-П. Сартр и др.). Но не было ли оно в духовном смысле по сути дела возвращением на одно и том же месте, уже ясно обозначенном Ницше? В качестве критического оружия против фальши и лицемерия, наслаивающихся на земных воплощениях веры, атеизм и натурализм в стиле Ницше сохраняют свою относительную значимость и сегодня. Но надо ясно отдать себе отчет в том, что, проделав опасную работу каскадера культуры, разыгрывающего как бы на натянутом канате жизни и мысли драму ее высших ценностей и сорвавшегося при этом, Ницше освобождает нас от необходимости повторять его рискованные трюки и снова идти до конца в принятии атеистического тезиса.

Социолатрия Маркса в результате эмпирически осуществленного краха основанной на ней и реализовавшейся (на время) утопии способствует освобождению человека от прельщения *социальностью*. А от чего освобождает нас сорвавшийся эксперимент с высшими ценностями, проделанный Ницше? Подобно уроку, извлекаемому нами из судьбы марксизма, он нас освобождает от обожествления жизни как жизни, от безоговорочного поклонения *жизненным стихиям*, от безоглядной витомании и биолатрии. Но тем самым — пусть это и парадокс — Ницше приоткрыл дополнительную возможность для того, чтобы к нам, в мир декларированной им богооставленности, вернулся Бог. Открытость и готовность бытия к этому возврату обновились и укрепились в результате неудавшегося эксперимента Ницше. В свете его опыта будущее безумие на почве атеистического массового психоза обесмыслилось. И благодаря этому путь к вере стал просторнее, освободившись от завалов, нагроможденных в результате ее работы в мире, той работы, в ходе которой старятся и сами бессмертные...

Но если соблазн радикального атеизма внутренне, духовно-экзистенциально и изжит европейским человечеством, то это еще вовсе не означает, что он изжит *de facto*, эмпирически. Сегодня современный интеллектуальный мир встречается веру не столько пламенным богоборчеством в духе Ницше, сколько теплохладным скепсисом (пост)структуралистской культурологии, с равным равнодушием ассимилирующей в научном дискурсе и атеизм и веру как феномены культуры. В результате мы, видимо, еще сильнее отделились от наших истоков, от иудео-христианского наследия, чем Европа в эпоху Ницше. Правда, как мы уже сказали, путь к ним расчистился и внутренних соблазнов поубавилось. Но и анонимно-машиннообразная секуляризация вряд ли сбавляет обороты. И поэтому выбор *этико-религиозной* позиции в духе Кьеркегора и Достоевского отвечает теперь (пара-

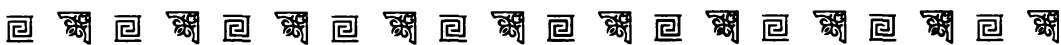
докс) эстетическому критерию Ницше: он стал труднее, чем противоположный ему выбор. И взыскующий трудного не может поэтому не присматриваться к традициям христианской Европы.

Не ясно ли нам сегодня, по крайней мере, одно: соревнование с Богом, в частности, в деле «идеалостроительства», кончается крахом, кто бы ни брал его тяжесть на свои плечи — государство или индивид? Не в том ли и урок марксизма, и урок Ницше?

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Париж, 1983. Т. I. С. 47.
- ² Выражение Делеза, характеризующее метод философствования Ницше, использующего литературного героя в качестве носителя философии, которой он воодушевлен. См. об этом: Визгин В. П. Ницше глазами Делеза // Вопросы философии. 1993. № 4. С. 47—48.
- ³ Визгин В. П. Человек и орудие. М., 1989. С. 43. Цитируемые далее стихи принадлежат автору данной работы.
- ⁴ О генеалогии Ницше см.: Визгин В. П. Генеалогия культуры: Ницше — Вебер — Фуко. Вып. 7. М., 1998.
- ⁵ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 560.
- ⁶ Там же. С. 307.
- ⁷ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Собр. соч. М., 1903. Т. II. С. 269.
- ⁸ Анализ этого образа в его связи с фигурой Ницше дан в статье: Визгин В. П. Испытание Разума // Красная книга культуры. М., 1989. С. 131—147.
- ⁹ Визгин В. П. Божьекоровские рассказы. М., 1993. С. 261.
- ¹⁰ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 256.
- ¹¹ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 681.
- ¹² Там же. Т. 2. С. 668.
- ¹³ Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 263.
- ¹⁴ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. Философия и проповедь. СПб, 1907. С. 132.
- ¹⁵ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 598.
- ¹⁶ Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше. Новосибирск, 1992. С. 30.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Там же. С. 115.
- ²⁰ Там же. С. 30.
- ²¹ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 312.
- ²² Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 667.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей (1884—1888) // Полн. собр. соч. М., 1910. Т. IX. С. 7.
- ²⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М., 1995. Т. 4. С. 423.
- ²⁶ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 203.
- ²⁷ Маркс К. Капитал. М., 1954. Т. 3. С. 833.
- ²⁸ Манн Н. Les pages immortelles de Nietzsche. Paris, 1948.
- ²⁹ Lukacs G. Die Zerstörung der Vernunft. Berlin, 1952.
- ³⁰ Foucault M. Nietzsche, généalogie, l'histoire // Hommage à Jean Hyppolite. Paris, 1971. P. 145—172.

- ³¹ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 552.
- ³² Письмо к Луизе Отт от 16.12.1876. Цит. по: *Gandillac M. de. La société des surhommes // Magazine littéraire. №. 298. Avril 1992. P. 54.*
- ³³ Письмо к сестре от 20.6.1877. См.: там же.
- ³⁴ Так говорил Заратустра, III: О духе тяжести.
- ³⁵ Там же. II: На блаженных островах. У Ницше есть и стихотворная пародия на финал «Фауста». См.: *Микушевич В. Ирония Фридриха Ницше // Логос. № 4. 1993. С. 202.*
- ³⁶ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. I. С. 596.
- ³⁷ Там же. С. 599.
- ³⁸ Там же. С. 597.
- ³⁹ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 523.
- ⁴⁰ Там же. Т. 1. С. 521.
- ⁴¹ Там же. С. 540.
- ⁴² *Klossowski P. Nietzsche et le cercle vicieux. Paris, 1969. P. 91.*
- ⁴³ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 769.
- ⁴⁴ Шестов, подобно Ницше, всю жизнь боролся с тиранией разума, противопоставляя ему сверхразумного непредсказуемого Бога. Но вот как метко и, на наш взгляд, справедливо ему возражает М. О. Гершензон: «У тебя выходит, — пишет он Шестову, — точно человек сам себе создал разум, но ведь разум — оттуда же». См.: *Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Париж, 1983. Т. 1. С. 274.*



А. А. Лаврова

ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА Ф. НИЦШЕ: ВЫЗОВ ТРАДИЦИИ?

Историко-философский интерес к философии языка Ф. Ницше обусловлен несколькими обстоятельствами. Прежде всего, можно выделить *тематический* признак. Современная западная философия во многих своих вариантах демонстрирует обостренную чувствительность к лингвистической стороне познавательного и коммуникационного процесса. И хотя в качестве магистрального философского явления «поворот к языку» стал отличительной приметой лишь в начале нашего столетия, у него была своя предыстория. В этом вопросе надо восстановить историческую справедливость по отношению к Ницше, ибо его размышления о языке в 70—80-х годах прошлого столетия, возможно, являются лучшим свидетельством разрушения старой и рождения новой философской парадигмы.

Во-вторых, говоря о философии языка Ницше, можно указать *историко-биографический* признак. По своему образованию Ницше был, как известно, филологом-классиком. Именно классическая филология явилась для него той необходимой школой, которая создала духовный и научный фундамент для дальнейшего творческого развития¹. Она открыла для него круг проблем, которыми философы, как правило, не занимались. «Философия Нового времени, — отмечал О. Больнов, — уделяла языку мало внимания. Ни в одной из ее значительных систем язык не играл ощутимой роли. Такие мыслители, как Гердер, Гумбольдт или Шлейермахер, которые обстоятельно занимались языком, стояли как бы вне русла общего развития философии, и их влияние едва даже сказывалось. С тех пор, когда в начале XIX века языковедение оформилось как самостоятельная дисциплина, языковеды примирились с тем, что в раздумьях об основаниях своей профессии

они были предоставлены сами себе. Философы-профессионалы не оказывали им никакой помощи, равно как и не обращали внимания на результаты их исследований². Справедливое в целом, данное высказывание не вполне подходит к Ф. Ницше, который черпал вдохновение поровну из обоих источников: философского и филологического.

И, наконец, третье основание, позволяющее выделить философско-лингвистические взгляды Ницше в качестве самостоятельной темы, — это *систематический* признак. Речь идет о том, что данная тема играет, с нашей точки зрения, исключительно важную роль в общей структуре ницшеанского философского дискурса. В самом деле, что иное, как не убеждение в риторической природе языка, сформировавшееся в самый первый период творчества Ницше, послужило основанием для его критики метафизических понятий и принципов, классической (корреспондентной) трактовки истины, прежде всего? Из этой критики напрямую выросло его учение, названное «перспективизм», и косвенно — учение о «воле к власти». Кроме того, размышления Ницше о сущности языка и его влиянии на человеческое мировоззрение и практику никогда не лежали целиком в сфере абстрактного теоретизирования. Они были вплотную связаны с его литературно-художественным творчеством. Результатом всего этого стал знаменитый ницшеанский стиль — афористичный, заключающий слишком большой элемент художественности и слишком мало рациональных аргументов. Этот стиль породил лавину споров, в числе которых и спор о том, был ли вообще Ницше философом³. Поэтому можно сказать, что философствовать по поводу языка для Ницше — это все равно, что писать творческую автобиографию.

Для правильной оценки философии языка немецкого мыслителя второй половины XIX века имеет смысл рассмотреть ее на соответствующем историко-культурном фоне. В этом плане ее можно считать как бы точкой пересечения двух тенденций, или линий, в трактовке соотношения языка и мышления: нормативистской (или рационалистической) и романтической. К первой линии можно отнести взгляды Парменида, Платона, Аристотеля, Спинозы, Декарта, отчасти Канта, Гегеля и других. Приверженцев данной позиции отличает убежденность в согласованности метафизики, логики и грамматики⁴. Непременным условием возможности подобной согласованности является, однако, признание главенствующего положения разума и его автономности по отношению к языку, а также того, что принципы постижения мира не связаны ни с каким *конкретным* языком. Сам же «разум» может трактоваться философами по-разному.

Так, например, в диалоге «Кратил» Платон высказывает мысль, что мерило правильности имен и предложений лежит в доязыковой сфере (в «мире идей»), доступной философскому разуму непосредственным образом, т. е. путем созерцания. Это означает не только преобладание разума над языком, но и возможность философской критики языка, нормативное воздействие философии на конкретный язык. Если у Платона акцент делается, так сказать, на покоящейся мысли, на вечном и неизблемом знании, а процесс познания представляется как бы аналитическим развертыванием (припоминанием) исходных начал, заложенных во «врожденных идеях», то Аристотель уже более внимателен к тому, в какой *форме* воплощается и реализуется мыслительная деятельность людей. Он проводит ис-

следования в области поэтики и риторики современного ему литературного языка. Таким образом, у Аристотеля возможность установления порядка идей и, соответственно, *правильного* представления о мире связывается с конкретным языком его современников, а возможность получения нового знания — с различением понятия, суждения и умозаключения и их связи в систему.

Вместе с тем было бы неправильным считать, что Аристотель создал нечто похожее на философию языка в собственном смысле слова. Ведь для него философски ценный язык — это исключительно язык аподиктического доказательства. Как справедливо замечал И. М. Тронский, «античный теоретик анализирует «речь» (предложение), «слова», «имена», но обходит, как нечто само собой разумеющееся и не проблемное, принадлежность их сфере языка»⁵. В этом проявилась характерная черта античной философии, где за исключением, пожалуй, лишь софистов, язык не выступал объектом самостоятельного и целостного изучения. «Первичность» мысли, — отмечает украинский исследователь К. К. Жоль, — заставляет античных философов... искать объяснение структуры предложения не в грамматике, а в логике. Следовательно, в структуре предложения исследуются только те его свойства, которые представляют ценность для теории знания и логики»⁶. С некоторыми оговорками это замечание может быть распространено и на всю нормативистскую линию, которая в течение многих веков доминировала в западноевропейской культуре. Подтверждением данного тезиса служит, в частности, тот факт, что важнейшей философской проблемой не только в античности, но и в Средние века, а также в Новое время была проблема истолкования *категорий*.

Нормативистская точка зрения на соотношение мышления и языка в самом чистом виде выражена во «Всеобщей грамматике» Пор-Рояля, где устанавливается строгое соответствие между порядком мыслей и структурой предложения. Здесь же утверждается, что в основе всех национальных языков лежит единая грамматика, идентичная врожденной структуре мышления, а различия в языках объясняются как бессознательное следование правилам «транспозиции».

Чтобы в полной мере оценить принципиальную новизну взгляда на взаимоотношения языка и мышления, который стал складываться и развиваться в XVIII веке как органичное приложение идеи историзма в работах И. Гердера и В. Гумбольдта, а позднее в работах Ф. Боппа, А. Шлейхера, Я. Гримма и др., еще раз кратко напомним об основных чертах нормативистского (рационалистического) истолкования данного взаимоотношения. Это последнее не предполагает, что специальное исследование языка может иметь какую-либо познавательную ценность, ибо язык является всего лишь средством для осуществления некоей более фундаментальной познавательной или практической цели. Свойства истинности и необходимости приложимы только к чистой мысли, а языку отводится роль случайной воспринимающей среды. Богатство средств выражения в национальных языках, а также различия их исторических судеб остаются без внимания. Доминирует взгляд, согласно которому, то, что выражено в языке, первоначально уже содержалось в разуме (или духе), куда это содержание было вложено Богом, либо другими людьми.

Небезынтересно привести один исторический факт, указывающий на значительное расхождение во взглядах современников, один из которых признавал значе-

ние лингвистического фактора для философии, а другой придерживался традиционной точки зрения. Мы имеем в виду полемику Гаманна (которого мы относим к романтической линии в той классификации, о которой шла речь выше) с Кантом. Как известно, у этого последнего априорные формы мышления конституируют «природу» и сообщают трансцендентальное единство эмпирическому Я. Речь идет именно об априорных рассудочных понятиях, а не о случайных данностях естественного языка, чье многообразие чувственных представлений организуется в предмет опыта. Все это позволяет отнести Канта (хотя и с оговоркой) к нормативистской линии. Так вот, Гаманн, вступивший с кенигсбергским философом в полемику и убеждавший его связать анализ мышления с рассмотрением языка⁷, так ничего и не добился. Кант оставил соответствующие места «Критики чистого разума» без изменений.

Романтическая линия сделала акцент на особенностях и уникальности национальных языков, чему в первую очередь способствовали обширные полевые исследования так называемых экзотических языков. Для мыслителя данного лагеря каждый национальный язык неповторимо индивидуален и являет собой полное и органичное совершенство. Вместе с тем разум, хотя и является носителем того или иного языка, ему не предшествует, а только вместе с ним и через него осуществляется. В самом же разуме нет никакой законченной данности, автономной в отношении языка: разум изначально конституирует себя в языке и через язык. Поэтому становление разума есть одновременно становление языка и наоборот. «Человек становится разумным благодаря языку, — пишет Гердер. — Ни у одного народа нет представлений, которых он не мог бы назвать; самый живой образ тонет в темном чувстве, пока душа не находит нужный признак и не запечатляет его благодаря слову в воспоминании, памяти, рассудке — в рассудке всего народа, в традиции, — чистый, обходящийся без языка разум, — это Утопия... Лишь язык превратил человека в человека...»⁸

Представители романтической линии обнаружили, что язык — это сложный специфичный объект, для изучения которого не создано надлежащей философской базы. Кроме того, знакомство с архаическими и «экзотическими» языками, осознание того факта, что сравнение языков по степени их, так сказать, совершенства является занятием бессмысленным, поставило под сомнение излюбленную идею эпохи Просвещения о прогрессивном, линейно-поступательном развитии человеческого общества и, как следствие, вообще веру в способность разума постигнуть законы развития. Метод спекулятивных философских рассуждений не только не способствовал рациональной реконструкции лингвистической истории, но напротив, приводил тех, кто посвятил себя этому занятию, к признанию иррационального и неуправляемого характера воздействия языка на человеческое духовное развитие. В наибольшей степени это относится к лингвистической теории В. Гумбольдта. Так, А. Потебня, отдавая должное гумбольдтовскому пониманию «движения языка», отмечал теоретическую слабость главного тезиса немецкого мыслителя о тождестве духа и языка: «Усилия Гумбольдта удержать не только для практики, но и для теории человеческое происхождение языка, безуспешны... Языку нет ничего равного, кроме самого духа; вместе с духом он возводится к божественному началу»⁹.

Важнейшим положением гумбольдтовской лингвистической теории является утверждение о *процессуальном* характере языка, то есть о том, что язык не существует вне своего собственного развития. Он пишет: «Язык есть не продукт деятельности (Ergon), а деятельность (Energiea)»¹⁰. Делая язык объектом изучения, нельзя, считает Гумбольдт, абстрагироваться от рассмотрения того, каким образом в языке обозначаются вещи и как он служит средством понимания. Нужно тщательным образом проследить его глубочайшее родство со всей духовной деятельностью¹¹. Каждый язык реализуется в речевой практике, и поэтому все, когда-либо высказанное человеческим родом, сохраняется; безостановочная передача языка от поколения к поколению делает его всегда современным и применимым. Язык есть, так сказать, очищенный временем остаток бесконечного опыта, и в качестве такового он предоставляет каждому говорящему все свое богатство.

Однако это же обстоятельство, подчеркивает Гумбольдт, делает язык как бы самостоятельной силой, накладывающей неизгладимый отпечаток на индивидуальный человеческий опыт: «Как отдельный звук встает между предметом и человеком, так и весь язык в целом выступает между человеком и природой, воздействующей на него изнутри и извне. Человек окружает себя миром звуков, чтобы воспринять в себя и переработать мир вещей... Человек преимущественно — да даже и исключительно, поскольку ощущение и действие у него зависят от представлений, — живет с предметами так, как их преподносит ему язык. Посредством того же самого акта, в силу которого он сплетает (herausspinnt) язык изнутри себя, он влетает (einspinnt) себя в него; и каждый язык описывает вокруг народа, которому принадлежит, круг, откуда человеку дано выйти лишь постольку, поскольку он тут же вступает в круг другого языка»¹².

То, что язык имеет принудительный характер, ибо человек связан необходимостью мыслить в его границах, хорошо понимал еще Гердер. Гумбольдт развил эту идею и пришел к заключению, что в каждом национальном языке заключен совершенно определенный взгляд на мир. Он усиливает этот вывод, подчеркивая идентичность разума и языка. В теории Гумбольдта именно благодаря тому, что единство опыта конституируется языком, и разум становится разумом только через язык, упраздняется необходимость измерять правильность языка каким-либо обязательным масштабом.

Современный германский исследователь Р. Турнер акцентирует внимание на логических следствиях подобной точки зрения: «Идея языкового мировидения (sprachliche Weltansicht) заключает в себе возможность рассмотрения языка не столько в качестве субъективного средства для получения сведений о мире, а в качестве того, что в первую очередь, представляет само себя и таким образом замещает мир. Возможно также, что язык — это не столько отражение (Abbild), сколько иллюзия (Trugbild)»¹³. Однако сам Гумбольдт избегал подобных выводов. Как верно отмечал А. Потенция, на определенном этапе Гумбольдт «преграждает путь всякому дальнейшему исследованию, отождествляя вопросы о происхождении языка и происхождении духа», поскольку для него первостепенное значение имеет решение метафизических задач, то он и не предполагает, что «возможно и не метафизическое исследование начала языка»¹⁴.

Разделяя характерную для многих мыслителей его эпохи установку, Гумбольдт, как к последней инстанции, апеллировал к «единству человеческой природы» и таинственному «духу народа» с его безграничным творческим потенциалом. Более прозорливым был Гердер, отдавая себе отчет в возможности отрицательных последствий идеи тождества разума и языка. «Это всеобщее рассмотрение человеческого познания через и с помощью языка, — замечал он, — должно привести к отрицательной философии»¹⁵. Поэтому он, подобно Гёте, делал акцент на первостепенной важности чувственного созерцания и предостерегал философов от пустословия и злоупотребления абстрактными понятиями¹⁶.

Продолжая линию Гердера и Гумбольдта, вопрос о происхождении языка Ницше связывает с вопросом о происхождении разума. Переход от перцепции к апперцепции происходит, считает Ницше, не в недрах индивидуального сознания, а сопряжен с формированием сообщества людей, где индивидуальный опыт как бы приводится к общему знаменателю и, облекаясь в словесную форму, становится доступным разумному сознанию и самосознанию. Ницше пишет, что человек «подчиняет свое поведение как “разумного” существа господству абстракций: он больше не позволяет себе увлекаться внезапными впечатлениями и образами... Все, что отличает человека от животного, зависит от этой способности превращать наглядные метафоры в схему, то есть растворять образ в понятии; именно в царстве этих схем возможно то, что никогда не удалось бы среди непосредственных впечатлений: построить пирамиду порядка из каст и степеней, создать новый мир законов, привилегий, подчинений, ограничений, который оказывается по отношению к другому, образному миру непосредственных впечатлений более прочным, общим, известным, более человеческим и поэтому — правящим и повелевающим»¹⁷.

Сходство этого фундаментального положения ницшеанской философии языка с установками романтической (в указанной классификации) трактовки лингвистических проблем очевидно. Существенное различие имеется, однако, в том, как оценивают «общественный фактор» Гердер и Гумбольдт, с одной стороны, и Ницше — с другой. Если для первых двух «дух народа» обладал абсолютной компетенцией и безусловно благой творческой силой, а в формировании разума через язык виделся как бы «звездный час» человечества, то для Ницше человеческая солидарность была знаком слабости и недостатка, означала утверждение противной природе «незаконной» формы жизни, где «слабые особи» научались быть господами благодаря хитрости и притворству.

Формирование языка Ницше не связывал ни с каким совершенствованием человеческого рода, он видел в этом выражение одной лишь физиологической неизбежности, средство приспособления, благодаря которому можно быстро объясняться и приходить к соглашению. «...Природа животного сознания, — пишет философ, — устроена так, что мир, который мы можем осознать, есть только мир поверхностей и знаков, обобщений, мнимый мир, — что все, что осознается, именно потому, что осознается, становится... знаком, сигналом стада. Поэтому со всяким осознанием связана большая и существенная порча, искажение, обмеление»¹⁸. «История процесса сокращения» — такова, согласно Ницше история языка. «Предположим теперь — продолжает он, — что нужда издавна сближала

только таких людей, которые могли выражать сходными знаками сходные потребности, сходные переживания. Тогда в общем оказывается, что легкая *сообщаемость* (*Mittelbarkeit*) нужды, то есть переживание только средних и общих событий, должно быть величайшей из всех сил, до сих пор господствовавших над людьми»¹⁹. С точки зрения своего происхождения, язык, по Ницше, есть акт насилия над природой, однако, этот акт как бы санкционирован ею же самой, точнее повелевающей всем живым волей к власти. «Жестокость природы», о которой так много говорят, — сетует Ницше, — я нахожу в другом: она жестока по отношению к своим удавшимся детям, она щадит, охраняет и любит посредственность (*les humbles*)»²⁰.

«Романтическая» философия языка не связывала язык со специфическими условиями и обстоятельствами его появления, позволяя ему развиваться из некоей непостижимой и загадочной среды. Эта философия языка могла существовать только благодаря предположению, что человек свободен в своих мыслях. Она считала, что индивидуальный язык не некое обманчивое явление, она доверяла «природе», которая представлялась как неисчерпаемая, удивительная и благая. Положение о языковой картине мира (*sprachliche Weltansicht*) было способом избежать сведения богатства природы к звукам или другим формам выражения, свидетельствовало о намерении охватить всю открытую разуму перспективу. Ницше же связывает язык с условиями его появления и именно в этой, так сказать, генеалогической плоскости рассматривает его и сообщаемую им картину мира. Философия языка тесно переплетена у немецкого философа с критикой метафизики и науки, так как, с точки зрения Ницше, язык и стал главным виновником появления «истинного мира», который в конце концов «превратился в басню»²¹.

Выстраивая свою генеалогию языка параллельно генеалогии сознания, Ницше отталкивается от поставленного им диагноза болезни современного ему западного общества как европейского нигилизма: «...Рост сознания представляет опасность; и кто живет между наиболее наделенными сознанием европейцами, тот знает, что это — болезнь»²². Однако если критика им метафизических понятий о сущем и истине служила цели обоснования и утверждения определенной волюнтаристской онтологии и антропологии, то критика Ницше языка и его философия языка в целом делают эту задачу весьма проблематичной: язык оказывается бессильным выразить главные ницшеанские идеи. Для того, чтобы раскрыть данный тезис, далее мы рассмотрим еще два вопроса: первый касается того, что именуют прото-принципом этнолингвистической относительности у Ницше, второй — его семантический нигилизм и вытекающие из него следствия применительно к индоевропейским языкам, в поле которых как раз и сложилась западноевропейская метафизика.

На сходство некоторых принципиальных положений философии языка Ницше с теми идеями, которые отстаивались в языкознании после В. Гумбольдта, обратили внимание не философы, а языковеды и литературоведы-германисты. Это произошло в связи с обсуждением гипотезы этнолингвистической относительности, получившей известность главным образом благодаря работам американского этнолингвиста Б. Уорфа. «Поразительно, — пишет немецкий языковед Й. Альбрехт, — что Фридрих Ницше, чьи критические высказывания о языке... хорошо известны

профессиональным философам, лишь изредка упоминается в связи с дискуссией по поводу языковой относительности»²³. Это говорит о том, что междисциплинарные барьеры, даже между близкими гуманитарными областями (например, между философией и языкознанием, философией и психологией, философией и правом), принесшие в свое время столько неприятностей нашему философу, в значительной мере сохраняются и поныне.

Принцип лингвистической относительности может быть выражен по-разному и иметь общий или частный смысл. Применительно к творчеству Ницше мы будем придерживаться следующей его формулировки: мировоззрение зависит от языка; формы интерпретации опыта сообщаются языком; бессмысленно говорить об изоморфизме языка и действительности²⁴.

В самом деле, уже в ранней работе Ницше «Об истине и лжи во неморальном смысле» утверждается, что «законодательство языка дает также и первые законы истины»²⁵; стремление же человека к истине связано вовсе не с познавательными целями, а с обязательством, «которое ставит общество, как залог своего существования — обязательством... лгать стадно в одном для всех обязательном стиле»²⁶. «Лжецом» в этом случае будет не тот, кто, по словам Аристотеля, «говорит о сущем, что его нет и о не-сущем, что оно есть»²⁷, а тот, кто нарушает языковые конвенции той группы, в которой он живет. «Подобно тому, — пишет Ницше, — как римляне и этруски разделили все небо строгими математическими линиями и в каждом таком ограниченном пространстве, как в храме, поместили одного бога, точно так же и каждый народ имеет над своей головой такое же математически разделенное небо понятий и считает требованием истины, чтобы каждый бог-понятие находился именно в “своей” сфере»²⁸, в то время как «если сравнить различные языки, то видно, что слова никогда не соответствуют истине и не дают ее адекватного выражения: иначе не было бы так много языков»²⁹.

В последующие периоды жизни Ницше вновь и вновь обращается к мысли о теснейшей связи мышления и языка, с одной стороны, и о зависимости того и другого от условий жизни сообщества, с другой. В зрелых работах его критика философской метафизики получает новый импульс именно благодаря подключению к этому вопросу некоторых этнолингвистических проблем. Несмотря на то, что в данной области он не имел обширных познаний, его тексты содержат поразительные для человека его времени догадки. Более того, он даже утверждает, что «не знает, что такое “чисто духовные” проблемы»³⁰, коль скоро «дух» и «разум» не имеют универсального смысла и зависят от «тела» и «жизни» народа. Разные народы имеют разные языки, разные «фикции» (т. е. понятия), которые, в свою очередь, зависят от географических и исторических условий обитания людей. Он пишет: «С той же неизбежностью, с какой дерево приносит плоды, растут из нас наши мысли, наши ценности, наши “да” и “нет”, наши “если” и “кабы”, — все родственные и связанные друг с другом, свидетели одной воли, одного здоровья, одной почвы, одного солнца»³¹.

В книге Ницше «По ту сторону добра и зла» имеется одно чрезвычайно интересное рассуждение, в котором философ возражает против нередко приводимого рационалистами в свою пользу, так сказать, статистического аргумента. И

главным доводом, указывающим на слабость рационалистической аргументации, согласно Ницше, является именно этнолингвистический фактор. Приведем данное рассуждение полностью: «Удивительное фамильное сходство всего индийского, греческого, германского философствования объясняется довольно просто. Именно там, где имеется в наличии родство языков, благодаря общей философии грамматики — то есть благодаря несознаваемой власти и направляющей силе одинаковых грамматических функций, — все неизбежно заранее подготовлено для сходного развития и последовательности философских систем: точно так же, как для некоторых других возможных объяснений мира путь является как бы закрытым. Очень вероятно, что философы урало-алтайских наречий (в которых хуже всего развито понятие субъекта) иначе взглянут “на мир” и найдут иные пути, нежели индо-германцы или мусульмане. Принудительная сила определенных грамматических функций есть в сущности исключительное право *физиологических* ценностных суждений и обстоятельств жизни расы»³².

В отличие от И. Гердера и В. Гумбольдта, Ницше стремится конкретизировать причины столь сильного воздействия языка на мышление и снять покров таинственности с «духа народа». Он пишет: «Чтобы понимать друг друга, еще недостаточно употреблять одинаковые слова: нужно употреблять одинаковые слова для обозначения внутренних переживаний одного рода, нужно в конце концов иметь общий опыт друг с другом. Поэтому люди, принадлежащие к одному народу, понимают друг друга лучше, чем представители разных народов, даже когда они пользуются одним языком; или скорее, если люди долго жили вместе при сходных условиях (климата, почвы, опасности, потребностей, работы), то из этого возникает нечто (*das Etwas*), что “понимает само себя”, народ»³³.

Указание Ницше на земной, практический, жизненный характер культурно-исторической детерминации еще раз свидетельствует о том, что его философствование по проблемам языка не укладывается целиком в «романтическую» линию. Во-первых, для него язык — это менее всего выражение субстанциального «духа народа». Будь иначе, он никогда не создал бы учения о сверхчеловеке. Во-вторых, в целом его рассуждения о «расах и народах» протекают во вполне традиционном для западного мыслителя XIX века европоцентристском модусе. В этом-то и состоит парадокс: открыв то, что язык — это не столько «дух», сколько «тело», Ницше не нашел никакой ниши, где мысль смогла бы жить и дышать свободно. Предпринятая им демонстрация методологических ошибок классической европейской метафизики через обращения к анализу языка приводит его к рецепции некоторых фундаментальных установок столь нелюбимого им рационализма.

Порицая предшественников на стезе философии за «недостаток исторического чувства» и «египетский дух», Ницше в своих сочинениях стремится выявить и причину их «идиосинкразии», то есть показать вынужденный характер той формы философствования, которая развивалась на западноевропейской почве, начиная с античности. Он рассчитывает вскрыть предпосылки «метафизики языка», показывая, что «словами и понятиями... мы не только обозначаем вещи, мы думаем с их помощью уловить изначальную сущность вещей. Слова и понятия постоянно соблазняют нас... В языке скрыта философская мифология, которая постоянно

но сказывается, как бы мы ни старались быть осторожными»³⁴. Вместо того, чтобы критически относиться к *стихийно* сложившимся и запечатлевшимся в том или ином национальном языке формам миропонимания, философы, считает Ницше, поступают прямо противоположным образом, ибо с самого начала абстрагируются от схематизма языка. А ведь именно с помощью этого последнего и появляется внешний, а затем и внутренний «мир», подлежащий истолкованию. Впоследствии грамматические принципы, важнейшим из которых является субъектно-предикатное членение предложения, рассуждает далее немецкий философ, рассматриваются уже как самостоятельно действующие силы, более того, как действительные формы мира и разума «в себе». В данном вопросе Ницше наверняка согласился бы с теми, кто считает, что аристотелевская метафизика как бы списана с грамматики древнегреческого языка.

Ницше во многих местах своих сочинений критикует воплощенную как в обычном, так и в философском языке веру в идентичность структур языка и мира. При этом острое его критики направлено главным образом не на лексическую сторону языка, а на синтаксическую. Его аргументы касаются преимущественно субъектно-предикатной основы предложения в индоевропейских языках. Так, он разбирает высказывание о молнии: «Когда я говорю “молния сверкает”, то я рассматриваю сверкание сначала как деятельность, а затем как субъект: то есть предполагаю за событием (*Geschehen*) некоторое не тождественное ему бытие, которое скорее *пребывает, есть*, а не “становится”». Из этого Ницше делает вывод: «*Рассматривать событие как воздействие (Wirken) и действие (Wirkung) как бытие*: вот та двойная ошибка, или *интерпретация*, в которой мы оказываемся повинными»³⁵. Иными словами, философ хочет подчеркнуть, что в жизненной языковой практике грамматические формы описания, как правило, субстантивизируются, и мы бессознательно расчленяем единый процесс на агента и действие, причину и следствие.

Столь широко распространенное в философии понятие, как субстанция, ведет свою родословную, согласно Ницше, от грамматической категории субъекта, в то время как сами грамматические категории суть лишь особая «терминология нашей веры»³⁶. Ницше также подвергает своеобразной лингвистической проверке картезианский рационализм. Он пишет: «Есть процесс мышления: следовательно, существует “мыслящее”: к этому сводится аргументация Декарта. Но это значит предполагать нашу веру в понятие субстанции “истинной а priori” — ибо когда думают, что необходимо должно быть нечто, “что мыслит”, то это просто формулировка нашей грамматической привычки, которая к действию приставляет деятеля»³⁷. В утверждении Канта о том, что познание существует, имплицитно заложенном в его намерении исследовать, «как возможно познание», Ницше видит просто констатацию правила, описывающего формальное условие «интерпретации», а вовсе не нечто, существующее на самом деле»³⁸.

Итак, Ницше рассматривает язык и грамматику как синонимы и часто сводит язык к грамматическим конструкциям. При этом он ориентируется не на какую-нибудь «всеобщую» или «философскую» грамматику, а на самую что ни на есть традиционную, школьную грамматику и даже терминологически придерживается ее правил. Принимая все это во внимание, и следует понимать наше утвержде-

ние, что ницшеанская философия языка парадоксальным образом сочетает в себе черты, присущие как «романтической», так и нормативистской линии в интерпретации проблемы языка и мышления. С одной стороны, Ницше активно использует идею законодательства языка по отношению к разуму, выработанную «романтической» линией, а с другой стороны, функционирование языка представляется ему как следование правилам рациональной грамматики, что характерно как раз для нормативистской линии. Иначе говоря, конституированные индоевропейской грамматикой «разум» и «мир» в конце концов перестают быть для него только некоторой возможной формой того и другого, а интерпретируются как разум и мир в собственном смысле слова. Ницше пишет: «“Основное решение”. — Мы верим в разум: но он есть не что иное, как философия серых понятий... так как мы *мыслим только* в форме языка, мы верим в “вечную истину” нашего “разума” (например, в субъект, предикат и т. д.). *Мы перестаем мыслить, как только отказываемся подчиняться принуждению языка* и при этом все еще сомневаемся, считать ли это ограниченностью. Разумное мышление есть интерпретирование по схеме, от которой мы не можем освободиться»³⁹.

Хотя данное и закономерно возникшее в ходе его философствования признание как бы возвращает Ницше в лоно традиционного западноевропейского дискурса, оно существенно изменяет его, этого дискурса, модальность. Ибо здесь уже и речи не может быть о характерном для нормативистской линии гносеологическом оптимизме. В своих самых поздних сочинениях, таких как «Сумерки кумиров», «Антихрист», «Ессе homo» и «Ницше против Вагнера», философ открыто выражает разочарование в возможности эффективной критики рационального способа постижения сущего рациональными же средствами. Он пишет: «Нет, это дурной вкус — стремление к истине, к “истине во что бы то ни стало”, юношеское безрассудство в любви к истине, — к этому у нас нет больше охоты... Теперь мы считаем благопристойным... не желать все понимать и все “знать”...»⁴⁰ Именно язык и его скрытая власть над мыслью, сознанием оказались тем «крепким орешком», который не смог сокрушить даже столь беспощадный по отношению к моральным и религиозным предрассудкам «молот» радикального критицизма Ницше. Можно было бы даже сказать, что философский проект «переоценки всех ценностей» так до конца и не был реализован, если бы не еще один аспект ницшеанства, выводящий его философию на герменевтическую стезю.

Дело в том, что Ницше, обладая тонким художественным чутьем, обращает внимание не только на рациональную, но и на «эстетическую» сторону языка, указывая на двойственный характер слов, на возможность для каждого из них выступать и как понятие, и как метафора⁴¹. Во втором значении слова могут служить для передачи настроения и неповторимо индивидуальных переживаний. Равным образом и воспринимающий речь как совокупность метафор воспринимает ее столь же неповторимо индивидуально. Правда, в этом случае нет никакого объективного рационального критерия, чтобы говорить о «понимании». Однако в «эстетическом» измерении для него и нет никакой надобности. Высказывания-метафоры сохраняют свой смысл только в «жизни», то есть тогда, когда они в определенное время делают доступным нечто важное для жизни, удовлетворительно отвечают на вопросы, ориентируют, направляют деятельность и

теряют свой смысл, когда эти ответы становятся неудовлетворительными. Впрочем, это уже другая, особая тема, разбирая которую, тексты Ницше надо читать уже не «исторически», а, говоря словами П. де Мана, «аллегорически».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Впоследствии Ницше с благодарностью вспоминал о своем академическом прошлом и размышлял о том, как полезно побыть филологом; ведь филология учит искусству слова, «учит хорошо читать» (*Nietzsche F. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hgs. von G. Colli und M. Montinari. Berlin; New York, 1967* (в дальнейшем — KGW). Abt. 5. Bd. 1. S. 9. См. также: Abt. 4. Bd. 2. S. 171; Abt. 6. Bd. 3. S. 341—342.

² *Bollnow O. F. Die Wendung zur Sprache in der Philosophie der Gegenwart // Universitas. Jg. 37. Stuttgart, 1982. Nr. 8. S. 788—789.*

³ «Многие противоположные интерпретации Ницше, — отмечает один из современных исследователей его творчества М. Гелвен, — появляются в результате споров не из-за значимости конкретных текстов, а из-за того, о чем эти тексты» (*Gelven M. Nietzsche and the Question of Being // Nietzsche-Studien. Bd. 9. Berlin; New York, 1980. S. 209*). Там, где одни видят психологию или экзистенциальные откровения, другие — религиозный и социальный критицизм, третьи обнаруживают «новую рациональность».

⁴ В данном случае термин «грамматика» понимается не как поверхностный синтаксис, а как глубинный упорядочивающий принцип, создающий основные ориентиры мышления и вообще мировосприятия.

⁵ *Тронский И. М. Проблемы языка в античной науке // Античные теории языка и стиля. М.; Л., 1936. С. 23.*

⁶ *Жоль К. К. Мысль. Слово. Метафора. Киев, 1984. С. 21.*

⁷ *Natann J. G. Samtliche Werke. Bd. 3. Wien, 1951. S. 286.*

⁸ *Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 234—235.*

⁹ *Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М., 1976. С. 64.*

¹⁰ *Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 70.*

¹¹ См.: Там же. С. 68—69.

¹² Там же. С. 80.

¹³ *Tburnber R. Sprache und Welt bei Fr. Nietzsche // Nietzsche-Studien. Bd. 9. S. 46.*

¹⁴ *Потебня А. А. Цит. изд. С. 67.*

¹⁵ *Herder I. G. Sämtliche Werke. Bd. 2. Berlin, 1877. S. 17.*

¹⁶ *Ibid. Bd. 21. Berlin, 1881. S. 122, xvii.*

¹⁷ KGW. Abt. 3. Bd. 2. S. 375—376.

¹⁸ *Ibid. Abt. 5. Bd. 2. S. 275.*

¹⁹ *Ibid. Abt. 6. Bd. 2. S. 321—322.*

²⁰ *Ibid. Abt. 8. Bd. 3. S. 97.*

²¹ См.: *Ibid. Abt. 6. Bd. 3. S. 74—75.*

²² *Ibid. Abt. 5. Bd. 2. S. 275.*

²³ *Albrecht J. Friedrich Nietzsche und das «Sprachliche Relativitätsprinzip» // Nietzsche-Studien. Bd. 8. Berlin; New York, 1979. S. 229.*

²⁴ Ср.: *Ibid. S. 231.*

²⁵ KGW. Abt. 3. Bd. 2. S. 371.

²⁶ *Ibid. S. 375.*

²⁷ *Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 141.*

²⁸ KGW. Abt. 3. Bd. 2. S. 376.

²⁹ Ibid. S. 373.

³⁰ Ibid. Abt. 5. Bd. 1. S. 500.

³¹ Ibid. Abt. 6. Bd. 2. S. 260—261.

³² Ibid. S. 29. Ср. с тем, что значительно позднее напишет Б. Уорф: «...Основа языковой системы любого языка (иными словами, грамматика) не есть просто инструмент для воспроизведения мыслей. Напротив, грамматика сама формирует мысль, является программой и руководством мыслительной деятельности индивидуума, средством анализа его впечатлений и их синтеза. Формирование мыслей — это не независимый процесс, строго рациональный в старом смысле слова, но часть грамматики того или иного языка и различается у различных народов в одних случаях незначительно, в других — весьма существенно, так же как грамматический строй соответствующих народов... Сходные физические проявления позволяют создать сходную картину вселенной только при сходстве или по крайней мере при соотносительности языковых систем» (Уорф Б. Наука и языкознание // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960. С. 169).

³³ KGW. Abt. 6. Bd. 2. S. 231.

³⁴ Ibid. Abt. 4. Bd. 3. S. 185.

³⁵ Ibid. Abt. 8. Bd. 1. S. 101—102.

³⁶ Ibid. Bd. 2. S. 131.

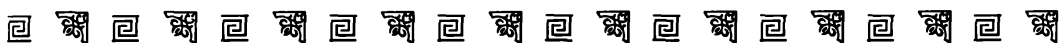
³⁷ Ibid. S. 215.

³⁸ См.: Ibid. Bd. 1. S. 272.

³⁹ Ibid. S. 197—198.

⁴⁰ Ibid. Abt. 6. Bd. 3. S. 436—437.

⁴¹ См.: Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language. New York; Oxford, 1989.



Н. В. Мотрошилова

«ПО ТУ СТОРОНУ ДОБРА И ЗЛА» КАК ФИЛОСОФСКАЯ ДРАМА

Предисловие:
ЗАМЫСЕЛ ИССЛЕДОВАНИЯ

Редлагаемая вниманию читателя работа о Ницше задумана как особый текстологический анализ выдающегося произведения Ницше «По ту сторону добра и зла» и дополняющих его афоризмов, идей и образов «К генеалогии морали». Обращение именно к этим сочинениям великого мыслителя вообще говоря не требует оправдания: каждое из них признано как в самостоятельной ценности, так и в генетической и содержательной взаимосвязи друг с другом и со всем творчеством Ницше, почему без них, как правило, не обходятся ницшеведческие произведения.

В нашем исследовании-эссе первое и (отчасти) второе сочинение разбираются достаточно подробно, с учетом текстологической ткани, стилистических приемов, проблемно-содержательных оттенков большинства афоризмов и с выявлением их, по нашему мнению, хорошо продуманной внутренней связи. Это соответствует обосновываемому в данной работе пониманию единства специфического проблемного содержания и уникальной формы учения Ницше. Понятие «форма» в данном случае никак не сводится к языку и лингвистическим приемам ницшевского текста, хотя они тоже представляют немалый интерес. Разбираться будет *«фило-софская форма»* — афоризмы как целостные единицы, феномены мысли и действия, их связь, переходы и переливы мысли, образы, структуры, выступающие на сцену духа, словом, неповторимая «технология» сочинения и, впрочем, мно-

гое другое, что потребует затем специального пояснения. Проблема уникальной философской формы произведений и самой мысли Ницше — исходная и ключевая в нашем исследовании. С ее расшифровкой связан и подход к философии Ницше, который применен и реализован в последующем анализе. Аналогичный путь избирался нами при попытке (в книге «Путь Гегеля к “Науке логики”», М., 1984) приблизиться к разгадке тайны «Феноменологии духа» Гегеля, уникального произведения, в котором выведенный на «сцену духа» парад «гешталтов» — многими интерпретаторами попросту отбрасываемый как нечто для содержания совершенно неважное — не только создает особую стилистику самого сочинения, но и требует соответствующей проблемно-содержательной герменевтики. (Между «Феноменологией духа» и разбираемыми здесь сочинениями Ницше нам видится довольно глубокое, до сих пор мало исследованное родство.)

На примере произведений «По ту сторону добра и зла» и «К генеологии морали» нам представлялось наиболее сподручным: 1) отработать приемы специальной герменевтики, позволяющей внести современные мотивы в целостное прочтение Ницше и в то же время использовать наиболее ценное для решения этой задачи в имеющихся толкованиях оригинального творчества Ницше; 2) попытаться преодолеть некоторые штампы и предрассудки в суждениях о его философии.

В проблемном отношении для анализа взяты те поставленные Ницше вопросы и те его идеи, которые можно считать наиболее острыми, резкими, эпатажными, потянувшими за собой длинный шлейф споров, враждебно сталкивающихся оценок. Это как раз те проблемные узлы творчества Ницше, которые наиболее основательно сплелись с историей философии и культуры XX века и которые сегодня в высшей степени актуальны. Несколько заостряя близость и даже преемственность между «По ту сторону добра и зла» и философией нашего века, К. Свасьян пишет: «Тематика книги: распад европейской духовности; девальвация всех ценностей; “восстание масс”; культура, включая философию, религию, мораль, искусство, науку, как обслуживание масс; воцарение посредственности; “китайщина”; эпоха всеобщей нивелировки под флагом всеобщего эгалитаризма; XX век как начало борьбы за господство над земным шаром; разведение новой породы людей («расы господ»); евгенические проекты как “фига под нос” любого рода антисемитизму, бывшему и будущему; политический перевес России; планетарное мышление; демократизация Европы как стимул к появлению тиранов; нигилизм; новое («кроткое») варварство — уже и без малейшей натяжки можно сказать, что здесь сконцентрирован тематический план философской мысли XX века...»¹. С этим тематическим перечнем трудно не согласиться. Верно и то, что данная проблематика затем находит продолжение в работах О. Шпенглера, Х. Ортеги-и-Гассета, Э. Гуссерля, М. Шелера, В. Зомбарта, М. Хайдеггера, А. Белого, Н. Бердяева, Л. Шестова² — и, впрочем, многих других авторов (не всегда, правда, под непосредственным влиянием самого Ницше). Правы авторы, которые в последние годы обнаружили плотное «присутствие» идей и образов Ницше в спорах о «модерне» и «постмодернизме»³. Однако само по себе перечисление остро актуальных проблем, затронутых Ницше, если и приближает нас к «тайне» произведения, то отнюдь не дает ее разгадки. Надо заметить, что уже и при более точном определении этой специфической проблематики — а в ней заключена серд-

цевина не только двух разбираемых работ, но и всей философии Ницше, — встречаются немалые трудности, не вполне преодоленные самим великим философом, не говоря уже о его интерпретаторах. Еще сложнее уловить и передать в адекватных терминах неповторимую специфику того «философского жанра», который выделяет Ницше из всей мировой литературы по философии. А без этого — то есть, собственно, без определения мыслительной технологии, без выявления философского «как помыслено» — повисает в воздухе простая маркировка тематики книги. Сам Ницше обозначал и обобщал профилирующую (и интересующую нас здесь) тематику по-разному, но обобщения чаще всего включали, подобно названиям этих произведений, традиционные понятия философии и культуры — «мораль», «добро» и «зло», «ценности» и т. д. Между тем более адекватные замыслу Ницше термины вряд ли были им найдены (на что, как мы увидим впоследствии, он сам не раз сетовал). Эта терминология более уместна, когда речь идет о резкой, уничтожающей критике традиционной морали и ее генеалогии. Но даже и в тех случаях, когда проблемные срезы ницшевских афоризмов приближены к традиции, «техника» и «технология», методология, повороты исследования столь оригинальны, что распространенное в литературе фиксирование проблем философии Ницше в привычных понятиях метафизики, теории познания, этики часто препятствует проникновению в совершенно особый мир идей, образов, проблем его философии — да и философии ли? Даже это остается под вопросом. Если интересующую нас проблематику выразить в более традиционных терминах, то речь пойдет (главным образом) о человеческой сущности, природе в связи с проблемой жизни человеческого рода, о реабилитации страдания и критике альтруистической морали сострадания, об обосновании ценностей «по ту сторону добра и зла», о противостоянии «морали господ» и «морали рабов», а также о совокупности проблем, объединяемых термином *ressentiment*. Но в tomto и дело, что слова «мораль» и «этика» в данном контексте часто сбивают с толку, располагая читателей к ожиданию, будто Ницше станет конструировать некую новую этику или развивать собственную генеалогию морали. (Именно так воспринимали Ницше самые ранние его интерпретаторы и особенно критики, которые — подобно русским авторам, о коих шла речь в нашей статье «Дискуссии о философии Ф. Ницше в России серебряного века», помещенной в этой книге, — так и не дождалась от Ницше убедительной для них новой моральной системы.) Между тем при внимательном изучении текстов Ницше оказывается, что подобные ожидания беспочвенны — и не потому, что философ, в чем его упрекали критики, не смог, якобы, реализовать свои этические замыслы. Ибо и вопрос о более точном определении самих замыслов и их специфике до сих пор остается открытым. В анализируемых, якобы этических, произведениях великого мыслителя нас по существу ждет не столько этическая, историко-моральная, сколько иная по характеру, весьма специфическая проблематика, суть которой как раз и нуждается в новых исследованиях, нетрадиционной расшифровке. Поэтому для начала ограничимся предложенным выше, более традиционным формулированием проблем — с тем, чтобы в итоге анализа, опираясь на тексты Ницше, дать их более «адекватную» (разумеется, в нашем толковании) характеристику.

Как было сказано, «По ту сторону добра и зла» и «К генеалогии морали» — сочинения, многослойная проблематика и arrogantный дискурс которых вот уже более столетия не утрачивают своей злободневности. Можно сказать и острее, резче: опасности, противоречия, трудности, о которых так выразительно писал Ницше в конце XIX века, сегодня, на исходе XX века, стали более явными и тревожными. (К. Свасьян правильно назвал Ницше предвестником «чудовищных аварий» XX века во всех сферах жизни). Тексты Ницше не нуждаются поэтому в искусственной актуализации. Однако новая эпоха подчас позволяет ярче высветить в них то, на что современники почти не обращали внимания. И наоборот: прочтение Ницше, приближенное к историко-философским, герменевтическим навыкам XX века, позволяет дать новую оценку ницшеведческих разработок, в том числе и наиболее ранних. Один из навыков современной герменевтической работы состоит в том, что форма философского сочинения (как «философская форма») имеет не второстепенное значение, как в традиционном сциентизированном историко-философском анализе, а выступает на передний план, становится исходным исследовательским полем для (параллельной или последующей) расшифровки содержания. Применение таких приемов особенно важно, когда мы имеем дело с сочинениями типа ницшевских и когда мы остро чувствуем: привычный «сциентизм», более рассчитанный на «трактат», «книгу» как (философскую) форму, по существу оставляет интерпретатора безоружным перед искусным хитросплетением образов и понятий, а точнее «образных понятий» и «понятийных образов», с которыми (за редкими исключениями, каковым является гегелевская «Феноменология духа») может и не сталкиваться историк традиционной философии. В этой связи предуведомляем читателя, что на первый план в нашем эссе будет сначала выдвинута и проанализирована проблема философской формы сочинения «По ту сторону добра и зла» — и только по достижении (хотя бы предварительных) результатов в ее исследовании будет поставлен вопрос о содержательной, проблемной, «жанровой» специфике всего произведения. Еще одно предуведомление: в нашем текстологическом эссе намеренно «вынесены за скобки» некоторые вообще-то чрезвычайно важные вопросы, относящиеся к анализируемым произведениям. Прежде всего, оставлены в стороне все богатство исторической фактуры, а также выводы относительно места «По ту сторону добра и зла» и «К генеалогии морали» в корпусе сочинений и всего наследия Ницше, относительно генезиса этих произведений, знаменующих в духовном развитии философа после «Заратустры» своего рода эффект «взрывной волны», «небывалого взрыва творческой энергии»⁴. (Лишь небольшое из этой темы попадет «в кадр» анализа.) Поэтому наши последующие размышления и выводы относительно формы философской драмы или специфики ее содержания, строго говоря, будут документированы в основном этими двумя сочинениями. И хотя в подтексте имелась в виду возможность их экстраполяции на некоторые другие сочинения Ницше, или на их части, вынесение такой сопоставительной герменевтической работы в «текст» остается задачей на будущее.

Мы также не станем далее касаться (по крайней мере) двух содержательных пластов, пусть они и весьма существенны для творчества Ницше в целом и для исследуемых работ в частности и в особенности. Это, во-первых, критика христи-

анства, вся антихристианская полемика, проблема Бога в культуре и философии, а также связанное с ними утверждение антихристианских ценностей. (Этой тематике в данной книге посвящена статья Т. А. Кузьминой.) Во-вторых, будет сознательно «заклочена в скобки» проблематика национального — национального характера, культуры, соотношения национального и всемирного или всеевропейского, критическая рефлексия Ницше по поводу английской, французской или немецкой культуры (духа, характера, психологии), включая «немецкую», или «английскую», «французскую» и т. д. философию. Эти проблемные пласты в истолковании Ницше столь сложны, настолько затронуты экстравагантной резкостью мысли и языка великого философа, что для их реконструкции и нового прочтения нужна специальная, в высшей степени скрупулезная текстологическая работа.

Порядок дальнейшего рассмотрения таков. Сначала (в 1-й главе) будет поставлен кардинальный для избранной темы вопрос о философской форме (по крайней мере) анализируемых сочинений Ницше, а именно — о специфически ницшевском жанре философской драмы, о зависимости проблемного содержания от формы. Затем (во 2-й главе) будет дан подробный текстологический анализ «По ту сторону добра и зла», долженствующий продемонстрировать конкретное единство рассмотренной ранее философской формы и тематического содержания данного сочинения Ницше. В главе 3 внимание будет привлечено к рассмотрению сочинение Ницше «К генеалогии морали» — в аспекте проблематики, разбираемой в первых двух главах. В «Заключении» делается попытка, в какой-то мере в противовес главным оценкам, сложившимся в ницшеведении, резюмировать основные идеи данной работы о специфике «реформы» Ницше, направленной, возможно, на изменение взгляда не только на философские ценности, но и на ценность самой философии.

Глава 1 ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФСКОЙ ДРАМЫ

Дтверждения о том, что форма сочинений Ницше ярка, оригинальна, даже уникальна, более чем обычны для ницшеведения. О выразительном, пластичном языке его сочинений говорили и поклонники мыслителя, и его противники. Интерпретаторы Ницше также издавна справедливо подчеркивали, что философский анализ его мыслей и идей, подражающий приемам исследования текстов, подобных декартовским или кантовским, упускает что-то очень важное и наиболее характерное в оригинальных произведениях мыслителя. Однако дело долгое время ограничивалось лишь предварительными замечаниями такого рода, после чего следовали обычные сциентистские «вышелушивания» идей из «скорлупы» образов и почти художественных построений, которые предполагалось возможным либо просто оставить в стороне, либо — иногда — добавить для украшения, оживления рассказа.

Правда, подчас предпринимались попытки специально поработать над проблемой формы. Но уже на ранних стадиях ницшеведения сложились некоторые

довольно устойчивые стереотипы, ее касающиеся. Одно из наиболее распространенных суждений по этому поводу можно было бы выразить так: произведения Ницше представляют, как правило, произвольный набор афоризмов, почти не связанных друг с другом. При этом ницшевские тексты толковались и толкуются не просто как лишенные философской систематики традиционного (декартовского, кантовского, гегелевского) типа, а как заведомо и намеренно фрагментарные, асистематичные. Некоторые интерпретаторы недвусмысленно увязали фрагментарно-асистематичный, по их мнению, характер мысли и сочинений Ницше с трагической жизненной судьбой автора, с «тревогой ума», которая, как они полагали, еще до полного его помрачения, разрушительным образом воздействовала на цельность, доказательность идей и произведений. Считалось, что эти высокочтимые в классической философии качества мысли попросту не давались Ницше, который, однако, сделал из недуга своих ума и души коренной принцип новой философии и ее формы. (Хочется заранее предупредить читателей: любые домыслы, догадки, относительно возможного влияния некоторых сторон личной судьбы, в частности, нездоровья Ницше, физического и душевного, на результаты его труда и творчества — как бы правдоподобно и элегантно они ни были сконструированны, — лежат за пределами нашего интереса, сосредоточенного исключительно на текстах и их герменевтике.)

Действительно, у Ницше можно найти немало негативных высказываний о старой системосозидающей философии и системной догматике. Так, в «Сумерках идолов» Ницше говорит: «Я не доверяю всем систематикам и сторонюсь их. Воля к системе есть недостаток честности»^{*5}. Имеет смысл приглядеться к тому, почему и как именно Ницше развенчивает «объективистские» претензии на системосозидание, запечатленные в классических философских сочинениях. Согласно Ницше, не следует заниматься поисками наукообразной формы философии, мнимо соответствующей некоей «законопослушной» логике мысли, отвечающей, де, законам природы и самого предмета. Для человеческого существа поиски «внечеловеческой» истины заведомо обречены на провал. Философия с первых своих шагов маскировала утешительной ложью объективизма и «объективного» системосозидания «человеческое, слишком человеческое», даже сугубо личное содержание своего хваленого пристрастия к истине. Поэтому заметная часть афоризмов во всех по сути сочинениях Ницше посвящена философии, в том числе и ее претензиям на объективизм и «научность» формы. Итак, дискредитация у Ницше традиционной и — особенно! — современной ему философии, которая под особым проблемным углом зрения, с применением специфической философской формы осуществляется в сочинениях «По ту сторону добра и зла» и «К генеалогии морали» и которая подразумевает «преодоление» наукообразного трактата, «кни-

* Здесь и далее русские переводы Ницше цитируются по изданию: *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2, М., 1990 (далее при ссылаках в тексте на сочинения «По ту сторону добра и зла» и «К генеалогии морали», включенные во 2-й том, указываются только соответствующие страницы; во всех остальных случаях приводятся соответствующие номера томов и страницы). В некоторых случаях (при сложных формах цитирования и реконструкции текста) указывается, что принято в ницшеведении, номер афоризма. Переводы сверялись — и нередко корректировались — по изданию: *Nietzsche F.* Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 5: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. München, 1988.

ги» в классическом смысле этого слова, систематического произведения и системосозидающей цельности философии, — несомненный и давно зафиксированный в ницшеведении факт. Однако, по нашему глубокому убеждению, в главных работах Ницше (включая самые «афористичные», самые «художественные» — к их числу относятся и интересующие нас здесь произведения) всегда можно обнаружить достаточно строгую, хотя и совершенно специфическую систематику, целостность, продуманную структурированность, внутреннюю связность.

Непосредственно имея в виду свою духовную эволюцию от первых всходов до последних зрелых плодов своей философии, но разумея и некоторую более общую связность своих мыслей, ценностей, своих «да» и «нет», «если да», «или», понимая их как «совокупно родственные и связанные друг с другом свидетельства одной воли, одного здоровья, одной почвы, одного солнца», — Ницше торжественно объявлял: «Мы не имеем права быть в чем-то разрозненными: нам негоже ни заблуждаться в розницу, ни в розницу достигать истину». А со временем, отмечал Ницше, рано возникшие в нем мысли «все крепче прилепали друг к другу, даже вросли друг в друга и срослись». Объяснение же такой пригнанности мыслей, идей, типов, образов, афоризмов, отдельных сочинений их автор видел в том, что они возникли — и не по прихоти, не спорадически — из одного корня, из одной «радикальной воли познания». («Генеалогия морали». Предисловие, Афоризм 2). Тем не менее обнаружение «нерозничного», характера, так или иначе сбитого единства мыслей, идей, афоризмов Ницше до сих пор остается главной исследовательской проблемой.

Главная трудность заключается, во-первых, в том, чтобы доказательно и подробно обнаружить эту внутреннюю связь, целостность. Для этого в дальнейшем истолковании будет постоянно раскрываться целостная, искусно выстроенная и богато структурированная «систематика» каждого из важнейших афоризмов, их блоков, сочинения в целом. Во-вторых, предстоит выяснить, каков специфический характер той «связности», которая отличает — и по нашему мнению, отличает существенным образом — мысль и произведения Ницше. При исследовании вопроса о специфике того, что мы назвали «философской формой» мысли и сочинений Ницше, особенно важны нередко встречающиеся в текстах разъяснения самого Ницше. Они касаются прежде всего афоризмов, этих оригинально и искусно вылепленных «строительных кирпичиков» всего здания ницшевской мысли.

В основу герменевтических изысканий, обращенных к ницшевским текстам, может быть положена своего рода инструкция самого Ницше, который в афоризме 8 Предисловия «К генеалогии морали» предостерегает тех, кто относится к афоризмам «недостаточно весомо», и рекомендует действительно желающим понять его сочинения развить «целое искусство толкования» по отношению к каждому афоризму, по-настоящему отчеканенному и отлитому (с. 414). Простого чтения и пере-читывания недостаточно — требуется, настойчиво советует Ницше, превратить чтение в настоящее искусство. И шутливо рекомендует при таком чтении делать то, от чего мы в своем высокомерии почти отвыкли — «пережевывать жвачку»... Но если говорить серьезно, искусство толкования афоризмов, как и вообще искусство чтения Ницше, остается даже сегодня — когда за плечами каждого ницшеведа поистине необозримое разнообразие интерпретаций — нераз-

решенной проблемой. Каждый следующий в ряду истолкователей имеет право на свое, (пусть лишь отчасти) новое истолковывающее прочтение этих, действительно, «отечканенных и отлитых» афоризмов. В целом ряде ницшеведческих интерпретаций уже была акцентирована роль своего рода «маскарада», парада масок и постоянной демаскировки философии и культуры.

Бросим взгляд на некоторые относящиеся к нашей теме ницшеведческие интерпретации. Здесь нас подстерегает немалая трудность, своего рода парадокс. С одной стороны, трудно найти ницшеведческое произведение, в котором не затрагивался бы вопрос о проблеме специфической формы сочинений Ницше (не совпадающей с чисто лингвистическими их особенностями). И, в частности, в ницшеведении почти повсеместно приводятся взятые из сочинений Ницше цитаты, высказывания о «параде масок». Так, Дж. Колли, один из наиболее авторитетных ницшеведов (и издатель — вместе с М. Монтинари — «Собрания сочинений» Ницше) связывает тему масок (которая, как он правильно подчеркивает, особенно акцентирована в сочинении «По ту сторону добра и зла») с главной, по его мнению, темой ницшевской философии — темой страдания. «Сама философия, противоречивые мнения — это маска, которая необходима, чтобы вынести страдания»⁶. В подтверждение берутся цитаты как раз из «По ту сторону добра и зла» (S. 57, 229, 225f, 234). Вместе с тем, Дж. Колли справедливо обращает внимание на те изменения стиля, которые наблюдаются в «По ту сторону добра и зла» и особенно в «Генеалогии морали» в сравнении с прежними произведениями. «Стиль стал более зрелым, без деформаций и экзальтаций; пафос поставлен под контроль. В нем опознаются также известная усталость, почти пресыщенность. В «Генеалогии морали» обнаруживается *развитие в направлении к попытке систематизации* (подчеркнуто мною. — Н. М.), с несколько догматизирующими, почти педантическими акцентами или с провоцирующей и также запутывающей парадоксией» (Colli G. Distanz und Pathos. S. 102). Правда, Колли признает, что в «По ту сторону добра и зла» находят продолжение — как в отношении стиля, так и содержания — многие мотивы, которые звучат в «Заратустре» и даже более ранних произведениях (что неудивительно, замечает Колли, ибо некоторые наброски, использованные в «По ту сторону добра и зла», относятся к более ранним годам. К тому же Ницше намеренно продолжает идти по пути, намеченному в произведениях «Человеческое, слишком человеческое» и «Веселая наука», а в интересующих нас здесь сочинениях мыслит дать некоторое завершение, подвести итог сделанного (там же, S. 103).

Что касается темы масок, т. е. — в нашем толковании — вопроса о философской форме, то Дж. Колли справедливо связывает ее не просто с откровениями о страдании, но с проникновенно изображенными самим Ницше страданиями «благородного», притом философствующего человека, как бы культивирующего и свое страдание, и свое одиночество, скрывая их за почти непроницаемыми масками и тем самым соблюдая непреодолимую дистанцию между собой и усредненным человеком массы, напротив, охотно выставляющим напоказ свои переживания. (Далее, по ходу рассмотрения сочинения «По ту сторону добра и зла», мы еще вернемся к этому, в самом деле существенному для Ницше оттенку вопроса о форме, стилистике мысли.)

Из последних работ западного ницшеведения наше внимание привлекло исследование профессора цюрихского университета Жана-Поля Шобингера (Schobinger) «Misszellen zu Nietzsche. Versuch von operativen Auslegung» (Basel, 1997). Автор опирается, в основном, на «Веселую науку», особенно на знаменитый афоризм 299 «Чему следует учиться у художников». Этот афоризм действительно очень важен (в том числе для нашей концепции), и потому есть смысл его процитировать. «...Удаляться от вещей на такое расстояние, когда многого в них уже не видно и многое должно быть к ним приведено (hinzusehen), чтобы можно было еще их видеть, — или рассматривать вещи под углом и как бы в срезе, — или устанавливать их так, чтобы они частично загораживали друг друга и смотрелись только в перспективе, — или глядеть на них сквозь окрашенное стекло либо при сумеречном освещении, — или покрывать их полупрозрачной поверхностью и пленкой — всему этому следует нам учиться у художников, а в остальном быть мудрее их. Ибо эта утонченная сила обыкновенно прекращается у них там, где прекращается искусство и начинается жизнь; мы же хотим быть поэтами нашей жизни, и прежде всего в самом мелком и обыденном!» (т. 1, с. 636—637). Для Шобингера афоризм означает, что Ницше как бы заставляет конечное, конкретное и дискретное знание «перелиться» в неисчерпаемость «сказывания» (des Sagens), которое соответствует мысли о вечном возвращении подобного, что, кстати, начинает для самого Ницше подтачивать ценность краткого, броского афоризма как излюбленной формы. Это верно. Но, добавим мы, «афоризм» другой формы — не краткий, а развернутый в целый фрагмент, афоризм, превратившийся в относительно законченную мизансцену — не только сохраняет свою значимость, но останется главным строительным кирпичиком формы, искусно и тщательно шлифуемым.

Одним из лучших среди исследований последнего времени представляется работа В. А. Подороги, в которой блестяще раскрыт замысел Ницше (объединяющий его со Стерном) — делать из «книги» театральное действие, превратив ее чтение в движение от сцены к сцене. Эти сцены, пишет В. Подорога, «не наплывают друг на друга и не отменяют, они смежны, рядоположены, все текстовое пространство захвачено этими неожиданно являющимися сценообразами (подчеркнуто нами. — Н. М.) мыслительного опыта Ницше. На каждой господствуют маски-символы, которые, как кажется читателю, этот неуловимый автор не перестает применять. Расслаиваясь, он указывает на свое положение в тексте мимическо-языковыми жестами, дурача просвещенную публику. Читатель слышит эти странные монологи, к нему обращают свои речи Заратустра, Дионис-философ, Сократ, Путник, Отшельник, Глупец, Безумец, Аскет и т. п.» (Подорога В. А. Метафизика ландшафта. М., 1993. С. 213). Дающее немало ценных идей и импульсов исследование В. А. Подороги, вместе с тем, провоцирует, в побуждающе-добром смысле этого слова, к дискуссии. В частности, иногда односторонне акцентируемая В. Подорогой «воля к асистемности», которая, как уже говорилось, у Ницше вполне реальна и может быть подтверждена его высказываниями, соседствует, по нашему мнению, с совершенно специфической, неклассической «волей к системности».

Несмотря на определенное внимание к проблеме формы и ценные находки, парадокс современного ницшеведения, о котором ранее уже упоминалось, состо-

ит в том, что в нем скорее констатируется, чем исследуется, сложнейший вопрос о своеобразной «системности» и «параде масок» как особенностях философской формы сочинений Ницше.

Нижеследующий анализ, в отношении формы произведений Ницше, основывается на следующем центральном убеждении: «систематика», связность мысли (по крайней мере) двух разбираемых сочинений есть цельность, связность философско-драматургического действия, в котором — по единому и строгому замыслу автора, «драматурга» и «режиссера» Ницше — осуществляется «выход на сцену» и взаимодействие, столкновение на ней совершенно необычных, но узнаваемых «героев», «персонажей», «лиц». Но все дело в том, что равно являются мысли, чувства, идеи, концепции, отдельные философы, философские школы и направления, массы людей, обобщенные человеческие типы, «сконструированные» самим Ницше под определенным углом зрения или заимствованные им из истории культуры. На «сцене» появляются и конкретные события, и сама История. Специфика в том, что они выступают в каких-либо масках и костюмах, то есть в обличьи тех или иных претензий, иллюзий, фальсификаций, страстно и язвительно демаскируемых автором.

Роль автора и режиссера этой оригинальной драмы, самого Ницше, сложна и заслуживает специального анализа. Но во всяком случае вряд ли можно согласиться с В. Подорогой в том, что в «антикнигах» Ницше «трудно отыскать некое деспотическое авторское “я”». (там же, с. 211). Представляется, что в выстраивании сцен, надевании и срывании масок, типологизировании персонажей, в искусном «проектировании» целостного действия и в настойчивом впадении во всю его причудливую ткань метафизических, историко-философских лейтмотивов, — во всем этом Ницше, философ-драматург и режиссер, весьма и весьма деспотичен, хотя он умно и расчетливо не выставляет свою деспотическую «волю к власти» напоказ.

«Драматургический» характер систематики, связывающей друг с другом отдельные афоризмы, находит продолжение во внутренней, и тоже драматургической, связности каждого афоризма, который под пером Ницше нередко превращается в пластически выразительные мизансцены, а в случае особой насыщенности мыслительного действия — в небольшие акты комедии, трагедии, или трагикомедии масок.

Есть несколько главных причин, объясняющих, почему Ницше выбрал эту весьма специфическую философско-драматургическую форму и почему в сочинениях, здесь разбираемых, он так тщательно и последовательно отработывал и применял ее. Вполне правомерно говорить о воздействии антиковедческих интересов Ницше, о его особом пристрастии к дионисийским мотивам, для раскрытия чего весьма интересен анализ ранних работ Ницше, из которых вычитывается генеалогия пристрастия философа, культуролога, психолога, эстетика Ницше к трагедии как духовно-творческой форме. Решающую роль играет и то, что Ницше уверенно говорит о ренессансе трагедийности как культурной судьбе современности. Но, пожалуй, всего ближе к объяснению часто встречающегося у Ницше толкование самой философии как «долгой трагедии», которую мы, люди «современности», застаем в исторический момент ее вырождения. А потому жанром, наиболее уместным для развенчания «актерской» сущности философии, для ее дискредита-

ции, Ницше считает своего рода трагикомедию масок, философскую драму с (относительно) небольшими, быстро и динамично меняющимися сценами и мизансценами. Такая драма, судя по всему, кажется Ницше наиболее адекватной рамкой для широкомасштабного, охватывающего всю историю и современность «изображения» и демаскировки философии с помощью емких, запоминающихся типологических образов духа (напоминающих «гештальты», феномены гегелевской «Феноменологии духа»). И чем больше говорится о философии — а сочинение «По ту сторону добра и зла» в значительной части есть ницшевская «философия» философии, — тем более органичной представляется автору трагико-комедийная форма.

Выстраивание сцен, общая драматургия и режиссура действия в философской драме — задачи отнюдь не тривиальные. Ведь актерствующая философия либо изображает себя «самой истиной», либо рядится в наиболее выгодные для нее маски и костюмы. Поэтому Ницше нередко выпускает на «сцену духа» философию в ее надетых на самое себя масках и нарядах — с тем, чтобы потом устроить эффектное демаскирующее действие.

О своей тяге к сценическим изображениям и построениям Ницше говорит часто и вполне открыто. Очень характерен афоризм 25 в сочинении «По ту сторону добра и зла». «Философам и друзьям познания», которым «приходится в конце концов разыгрывать защитников истины на земле», он советует: «Отойдите лучше в сторону! Сокройтесь! И наденьте свою маску и хитрость, чтобы вас путали с другими!» Ницше утверждает, что мнимое, на духовной сцене разыгрываемое «мученичество» философа как раз и «обнаруживает то, что было в нем скрыто агитаторского и актерского». Но один момент пребывания на сцене ницшевской драмы — и страдальцы (даже действительно «долго преследуемые, злобно травмиемые» мыслители — вроде Спинозы и Джордано Бруно) предстают в иной роли: не благородных героев-мучеников, а «рафинированных мстителей и отравителей». «Бестолковость» морального негодования философов — безошибочный признак того, что их покинуло чувство юмора. Но чтобы сорвать первую маску и увидеть либо подлинное лицо, либо (кто знает?) маску вторую — озлобившихся мстителей, — недостаточно просто следовать за афоризмами-сценками, написанными и «поставленными» Ницше. От читателей-зрителей, склонных и способных к философским рассуждениям, тоже кое-что требуется. В данном случае Ницше предлагает им: «доройтесь-ка хоть раз до dna этики и теологии Спинозы». Он уверен, что «под прикрытием духовного маскарада и, может быть, бессознательно для самих себя» такие «отшельники по принуждению» накопили и излили яд мщения, замаскировав его ни много ни мало как под систему некоей всеобщезначимой этики. И когда философ «вырождается» в мученика, то, согласно яркому образу Ницше, он превращается «в крикуна подмостков и трибун» (zum Bühnen — und Tribunen — Schreihals) (с. 261; S. 43). Желание увидеть и показать философа в состоянии такого явного вырождения, как считает Ницше, и опасно, и понятно. «Лишь бы при подобном желании непременно ясно понимать, что при этом во всяком случае придется увидеть: только драму сатиров, только заключительный фарс, только непрерывное доказательство того, что долгая подлинная тра-

гедия *кончилась*, — предполагая, что всякая философия в своем возникновении была долгой трагедией» (с. 261—262).

Итак, драматургическая и именно трагико-сатирическая форма философского действия в первую очередь соотнесена у Ницше с утверждением об актерской, «агитационной», трагикомической сущности философии и о необходимости эту сущность убедительно, ярко и, что важно, органично, адекватно продемонстрировать. (Оставим для более конкретного анализа вопрос о том, что здесь удалось, а что не удалось Ницше.) Но под такой подход, который кому-то может показаться искусственным, Ницше пытается подвести философско-исторический и психологический фундамент.

Афоризм 223 дает своего рода предельное философско-историческое обоснование и довольно четкое определение этого избранного Ницше стиля смены и парада масок, костюмов, демаскирования и пародирования. «Европейский метис — в общем довольно безобразный плебей — непременно нуждается в костюме; история нужна ему, как кладовая, наполненная костюмами. Конечно, он замечает при этом, что ни один из них не приходится ему впору, — и вот он все меняет и меняет их» (с. 343). Ницше предлагает своим читателям-зрителям приглядеться к девятнадцатому веку с его быстрыми сменами пристрастий «к маскарадам разного стиля», которые, увы, не приносят современникам никакого удовлетворения. Вырываются ли они в романтическом, классическом, христианском, флорентийском стиле или стиле барокко, ряжутся ли в наднациональные костюмы — «все это нам “не к лицу”!» «Историческому духу», однако, костюмированный бал выгоден: все время какие-то морали, верования, художественные вкусы, религии извлекаются из исторических кладовых. Этот век, по определению Ницше, «подготовлен, как никакое другое время, к карнавалу большого стиля, к духовному масленичному смеху и веселью, к трансцендентальной высоте высшего тупоумия и аристофановского осмеяния мира». И далее следует фраза, которую правомерно счесть весьма существенным определением самим Ницше стиля, жанра, специфики сочинений, наилучшим образом «пригнанных» к карнавалу-шутовскому характеру эпохи: «Быть может, именно здесь мы откроем область для наших *изобретений*, ту область, где еще и мы можем быть оригинальными, например, как *пародисты всемирной истории и шуты Божьи* (последний курсив мой. — Н. М.) — быть может, если и ничто нынешнее не имеет будущности, все-таки именно *смех* наш еще имеет ее!» (с. 343—344). То, что Ницше претендует в своих сочинениях на роль «пародиста всемирной истории» и видит в своих «пародиях» единственную оригинальную форму, которая позволяет его философии сохраниться для будущего, подтверждается во многих других его афоризмах. Но дело, как мы попытаемся показать в дальнейшем, не только в форме: не определяется ли словами «пародия», «шутовство» и содержание философии Ницше? Ведь у пародии на философию по определению не может быть того же содержания, что и у серьезно-научообразного философского трактата.

Есть и еще один (скорее психологический) резон, заставляющий, как говорит Ницше, «иметь уважение к маске». Это неизбежное «переодевание» тех, кто действительно глубоко страдает, но не хочет выставлять — будучи человеком «благородным» — свое страдание напоказ. (Мы уже упоминали об этом акценте

в связи с концепцией Дж. Колли.) Приглядимся к афоризму 270 в сочинении «По ту сторону добра и зла», дающему глубоко личностное разъяснение того, почему Ницше так полюбил стилистику «костюмированной», — с переодеваниями — драмы масок. «...Духовное безмолвное высокомерие страдальца, эта гордость избранника познания, “посвященного”, почти принесенного в жертву, нуждается во всех видах переодевания, чтобы оградить себя от прикосновения назойливых и сострадательных рук и вообще от всего, что не равно ему по состраданию. Глубокое страдание облагораживает; оно обособляет» (с. 394). Одной из самых утонченных форм «переодевания» Ницше объявляет эпикуреизм с его серьезным, глубоким отношением к страданию и стремлением защититься от всего печального и глубокого. «Есть свободные дерзкие умы, которые хотят скрыть и отрицать, что в груди у них разбитое, гордое, неизлечимое сердце (цинизм Гамлета — случай Галиани), и порой даже само дурачество служит маской злосчастному, слишком уверенному знанию. Отсюда следует, что иметь «уважение к маске и не заниматься всуе психологией и любопытством есть дело утонченной гуманности» (*feinerer Menschlichkeit* — S. 226)» (там же).

Итак, Ницше срывает маски с философии и философов не во имя создания некоей «безмасочной», «немаскарадной» культуры и философии. В афоризме 40, ключевом для понимания всего драматического построения, он очень четко выражает свои мысли: «Все глубокое любит маску; самые глубокие вещи питают даже ненависть к образу и подобию». Или: «Всякий глубокий ум нуждается в маске, — более того, вокруг всякого глубокого ума постепенно вырастает маска, благодаря всегда фальшивому, именно, плоскому толкованию каждого его слова, каждого шага, каждого подаваемого им признака жизни». В этом, надо сказать, очень искреннем и трепетном афоризме Ницше почти исповедально пишет о том, что человека зачастую заставляет надевать маску его стыдливость, нежелание поведать о событиях особенно «нежного свойства». Человек, «обладающий глубокой стыдливостью», прячет от посторонних взоров и опасности, грозящие его жизни, и завоеванную на собственных, пройденных им жизненных путях безопасность. «Умолчание», «уклонения от общительности» (*Ausflucht vor Mittheilung*) — это тоже маски: человек хочет, чтобы «в сердцах и головах его друзей маячил не его образ, а его маска». И если глаза раскроются, если люди увидят именно маску, это хорошо. «Я мог бы себе представить, что человек, которому было бы нужно скрыть что-нибудь драгоценное и легкоуязвимое, прокатился бы по жизненному пути грубо и кругло, как старая, зеленая, тяжело окованная винная бочка; утонченность его стыдливости требует этого» (с. 272). Вот почему, кстати, становится не по себе, когда под маской, вернее, многими масками и «переодеваниями» самого Ницше разные авторы, от некогда близких друзей и последователей до непримиримых критиков, так силились распознать и выставить на всеобщее обозрение живую плоть, пораженную болезнью, или «неизлечимое» страдающее сердце, или больную — и в самом прямом, медицинском смысле — душу. И здесь опять-таки нужно вспомнить слова самого Ницше («По ту сторону добра и зла», афоризм 275): «Кто не *хочет* видеть высоких качеств другого человека, тот тем пристальнее присматривается к тому, что есть в нем низменного и поверхностного, — и этим выдает сам себя» (с. 396). Но, конечно же, «ува-

жение к маске» не подразумевает невнимания к ней, вернее, к разным «маскам» и «переодеваниям» — особенно если произведения, о которых идет речь, прямо задуманы как драма масок.

Итак, маски и маскарад, драма масок — не просто и не только атрибут философии и других областей культуры. Они являются, в толковании Ницше, и необходимым порождением жизни, переживаний человеческой души, фактом человеческой психологии. Поэтому любое демаскирование — например, по отношению к философии — не отменяет и далее продолжающегося маскарада «глубоких умов» и душ. Поэтому за сорванными или снятыми масками, как правило, оказываются не «образы», т. е., по терминологии Ницше, не отраженное лицо (скажем, философии или философа), а другая, более интимная, более трепетная, более личная маска, под которой «глубокий ум» — в силу деликатной стыдливости — прячет самое потаенное.

В заключение сопоставим выдвинутые нами на передний план приемы маскарада, театра масок, срывания масок с процитированным ранее афоризмом из «Веселой науки» «Чему следует учиться у художников». Так у кого же, в конце концов, призывает учиться Ницше — у художников или создателей, постановщиков трагикомедий? Преимущество трагикомедийного действия как моделирующей стилевой метафоры (по крайней мере в «По ту сторону добра и зла») да и, собственно, описание в рассматриваемом афоризме «Веселой науки» того, что делает художник, само скорее напоминает динамику сценического действия (с изменением перспективы, освещения и т. д.) или (символически) любой процесс живописно-художественного творчества. (Впрочем, и подражания манере творчества художников — в ее понимании, заявленном в 299 афоризме, — у Ницше тоже встречается.) Однако самое, пожалуй, важное для нашей темы здесь то, что раскрывается в его становлении процесс творения (относительно) нового философско-художественного жанра, благодаря которому (через «гештальтирование» мыслей — *Gestaltung*, термин, взятый нами из «Феноменологии духа» Гегеля) Ницше делает зримыми мысли-образы, понятия-гештальты, концепции-типы, позволяя самому себе и читателям «привидеть» (*hinzusehen*) многое в намеренно измененной оптике интеллектуального усмотрения.

Парадоксы и противоречия «веселой науки»

Анализируя форму философии Ницше, нельзя обойти стороной тему «веселой науки» (имеется в виду не столько одноименное сочинение Ницше, сколько черта, приписываемая его философии самим автором и интерпретаторами). Ницше потратил немало сил, слов и образов на то, чтобы развенчать унылую серьезность традиционной наукообразной философии и завоевать столь дорогую ему репутацию создателя новой «философии как веселой науки». Удалось ли ему это? Некоторые интерпретаторы полагают, что удалось, и почитают в Ницше едкого ироника, насмешника над старыми кумирами, ниспровергателя их прежде всего средствами сатиры, столь же разрушительной, сколь и незлобной. Странники этой точки зрения, глубоко укоренившейся в наши дни и доведенной до крайности, даже налагают запрет на все и всяческие «серьезные», тем более «мрачные»,

«безрадостные» рассуждения о якобы лишь «веселой», «радостной» ницшевской философии.

Для этого мнения о философии Ницше и ее иронической, веселой «существенной форме» есть немало оснований. Можно было бы приводить бесчисленные высказывания, целые афоризмы, пронизанные иронией, которая порою бывает яркой, меткой, изысканной. Но так ли она весела, всегда ли она легка, незлоблива и изящна, как на то претендовал сам Ницше, не терпевший плохого вкуса и пошлости? Вопрос не из легких. Подойдем к нему конкретно: попробуем оценить иронический стиль Предисловия к сочинению «По ту сторону добра и зла» (тем самым уже начав текстологический анализ произведения).

«Предположим, — предлагает читателям Ницше, — что истина... есть женщина» (с. 239). Тогда не вправе ли мы подозревать, что философы — догматики, особо домогавшиеся истины, «плохо понимали женщин»? Продолжая поистине сценическую игру с образом выведенных на «подмостки» философов-догматиков, Ницше обоснованно и не без остроумия вышучивает «ужасающую серьезность, неуклюжую назойливость» «непристойных» по своим средствам домогательств догматиков в отношении истины и говорит о крахе всех их притязаний: ведь истина так и «не поддавалась соблазну — и всякого рода догматика стоит ныне с унылым и печальным видом». И далее Ницше — уже с тяжеловесной грубоватостью, более свойственной часто им высмеиваемому немецкому юмору, добавляет: «Если только она вообще еще стоит! Ибо есть насмешники, утверждающие, что она пала...» После этой «веселой» (как, видимо, он сам полагает) эскапады, Ницше делает типичный для его афоризмов переход, начинающийся словами: «Говоря серьезно...» — и в самом деле со всей довольно скучной серьезностью выражается обличениями в адрес «догматизирования в философии». Читателям, знакомым с кантовской критикой догматической философии, они могут показаться банальным по содержанию и форме повтором. Вряд ли можно считать особо интересным новшеством причисление к догматической философии «выдумки Платона о чистом духе и о добре самом по себе». Более оригинальна и экстравагантна заключительная часть ницшевской антидогматической инвективы. Здесь идет нередкое у Ницше сражение с Платоном и платонизмом.

Размежеванию с Платоном потому придается центральное значение, что оно без обиняков изображено как «борьба с христианско-церковным гнетом тысячелетий». После совсем небесспорного замечания о том, что «христианство есть платонизм для народа» Ницше дает вылиться своему раздражению, воплотившемуся в вопросы, достаточно тяжеловесные по мысли и стилю, содержащие плохо замаскированное сокрушительное обвинение: почему Платон поставил истину вверх ногами? Откуда эта болезнь у отпрыска древнего рода: «уж не испортил ли его злой Сократ? уж не был ли Сократ губителем юношества? и не заслужил ли он своей цикуты?» Эта, с позволения сказать, ирония и эти грубые, если не сказать разухабистые обвинения не есть нечто, просто «сорвавшееся» с языка, точнее, с пера. Ведь Ницше в «Сумерках идолов» вполне серьезно поставил себе в заслугу то, что уже в «Рождении трагедии» проявил «непочтительность» к «великим мудрецам: «я... опознал Сократа и Платона как симптомы гибели, как орудия греческого разложения, как антигреков» (т. 2, с. 563).

Речь, таким образом, идет о типичном для всей стилистики Ницше художественно-философском приеме насильного «вызова» на сцену духа, которая на время становится сценой суда, прокурорским подиумом, целых течений мысли, персонализированных в легендарных исторических фигурах философии прошлого. Точнее, на сцену бывают вызваны не наиболее достоверные «данности», как их в разное время способна восстановить история философии, а некоторые важные для Ницше собственные реконструкции, лишь навеянные историей мысли. Так, перед нами в возбужденном и негативном изображении Ницше предстают не «исторический» Сократ, а культ Сократа, не Платон, а ницшеански карикатурно истолкованная теория идей Платона. Дополнительная особенность приема, который мы сейчас обсуждаем, заключается в иронической демаскировке сократовско-платоновской традиции с помощью искусственной — и весьма искусной — драматургической конструкции: Платон иронически превращен в подававшего надежды высокогородного философа, «соблазненного» злонамеренным простолюдином Сократом, который к тому же заразил своего ученика дурными болезнями афинской черни.

Перед нами — драматическая зарисовка, в которой «вызванные на сцену» Сократ и Платон, видимо, должны напомнить читателям Ницше о разных гранях типологических «портретов» этих мыслителей, обобщенно, но более тщательно прорисованных в других произведениях. Например, в «Рождении трагедии» Сократ — «тип теоретического человека», «мистагога науки» с неведомой дотоле жадной жадностью, ярчайшего выразителя «вырождавшейся культуры» — (см. т. 1, с. 113, 114, 123, 126). В «Человеческом, слишком человеческом» Сократ — один из «тиранов духа», «очаровавший» Платона и не давший ему найти «более высокоий тип философского человека» (т. 1, с. 378, 379). Или в «Веселой науке» Сократ, этот «насмешливый и влюбленный афинский урод и крысолов», мудрейший болтун, великий и в молчании: в предсмертном своем иносказании он, наконец, раскрыл, что он «страдал от жизни» и «отомстил еще ей за это»... (т. 1, с. 659, 660). Там же Платон, наряду с Пифагором, поименован «комедиантом ума», «страшилищем гордости и самообладания» (т. 1, с. 672) — и т. д.

Но вернемся к обличению сократовско-платоновской линии в сочинении «По ту сторону добра и зла». «Роскошное напряжение духа» в Европе, порожденное борьбой с Платоном и платонизмом, Ницше одобряет разве что потому, что из тугο натянутого лука «теперь» можно стрелять по самым далеким целям. Мысль Ницше быстро и легко перемещается на подмостки последующей истории: упомянутое напряжение европейцы сначала пытались снять посредством иезуитизма, а затем — демократического просвещения. И еще добавлена исполненная холодного презрения реплика в адрес немцев, которые для той же цели «изобрели прессу». «Мы же, не будучи ни иезуитами, ни демократами, ни даже в достаточной степени немцами, мы, *добрые европейцы* и свободные, *очень* свободные умы, — мы ощущаем еще и всю тягость духа и все напряжение его лука! а может быть, и стрелу, задачу, кто знает? цель...» (с. 240).

Что же, теперь некоторые существенные цели и средства, выведенные в Предисловии (Прологе) на сцену драмы, названы и объявлены. Критические цели, а одновременно и персонажи: главный соблазнитель Сократ; соблазненный Платон с его «выдумкой» чистого духа и добра самого по себе; платонизирующее, то

есть соблазненное уже Платоном христианство. Все это сплошь соблазнитель, прежде кем-то уже совращенные. Соблазнить же они решились, о чем недвусмысленно повествует Ницше, самое истину, для чего не брезговали (уж извините, так у Ницше) ставить истину вверх ногами... Но соблазнитель оказались бесильными. Истина устояла.

Так как же оценить Предисловие-Пролог с точки зрения ницшевых претензий на создание изящной, ироничной «веселой науки»? Дело вкуса и восприятия читателя. На наш вкус, ирония здесь у Ницше именно «по-немецки» тяжеловесна, грубовата, то и дело сбивается на скучную серьезность, подчиненную «идеологически» определенному замыслу окарикатуривания не просто догматического философствования, а лучших (здесь: сократовско-платоновских) проявлений философского гения человечества. (А ведь они, при другом взгляде, могли бы стать как раз предшественниками «веселой науки»). Вряд ли может идти речь о незлобности, мягкости иронии, на которые всегда претендовал Ницше и которые иногда ему все-таки удавались. Как бы ни оправдывать и считать назревшей задачу переоценки ценностей, как бы ни поддерживать замысел иронического преодоления несомненно догматизированных концепций философии, какими бы изящными, элегантными ни считать отдельные фрагменты ницшеанской критики философской классики и современности, — в целом замысел мыслителя пронизать философию изящной, разящей, но незлобливой веселостью трудно признать удавшимся. Следовательно, вопреки громкой славе Ницше как непревзойденного и изящного стилиста-ироника, подкрепленной его собственными нападками на удручающую серьезность философской литературы (особенно досталось литературе немецкой), — вопреки всему этому, представляется оправданным проявить критическую сдержанность в отношении многих претензий «веселой науки». Однако этим упрехом, да будет он признан хоть сколь-нибудь обоснованным, рассуждения Ницше никак не обесцениваются. Ибо, например, текст работы «По ту сторону добра и зла» содержательно богат именно там, где Ницше, как бы забыв о безраздельных претензиях на веселость — и чередуя иронию, подчас совсем невеселую и недобрую, с серьезностью и даже некоторой занудливостью (из-за постоянных повторений многочисленных обвинительных приговоров) — оригинально ставит и решает множество каверзных и вечных философских вопросов, включая заявленную уже в предисловии и «систематично» протянутую через все произведение тему истинности и ее постоянных поисков.

Что же касается формы, то она тоже предстанет глубокой и многогранной, если не будет сведена к идее «веселой», «радостной» и т. д. науки. Ибо ведь Ницше удастся создать уникальные структурные единицы формы (афоризмы), объединить их в «блоки» («отделы», «рассуждения») и создать целостный текст произведения, где «веселости», «иронии» принадлежит роль лишь одного из стилизованных и «методологических» приемов. Подвижная, динамическая, быстро меняющаяся сцена духа позволяет Ницше спрессовать в мелькнувшем «образе», «персонаже», психологическом оттенке целые духовные миры, эпохи, феномены и течения философии и культуры. Для интеллектуального читателя они и вполне узнаваемы, и оригинальны — из-за всегда острого, неожиданного взгляда на них Ницше-драматурга.

В заключение этого раздела суммируем специфические черты многогранной формы (анализируемых) произведений Ницше и поясним, почему и в каком смысле речь идет о философской драме.

«Драматургический» характер повествования, о котором шла и еще будет идти речь, состоит в том, что (в сочинениях, где эта форма применяется) Ницше заранее продумывает, выстраивает и «разыгрывает» единый сценарий, предусматривающий множество быстро меняющихся сцен и мизансцен (афоризмов), определенное число актов («рассмотрений», «отделов» — с Предисловиями-Прологами). О «действующих лицах» этих драм мы уже говорили, как упоминали и о том, что «жанр» ее скорее можно определить как трагикомедию, как «маскарад» с переодеваниями и со срыванием автором многих привычных для культуры масок. Необходимо добавить, что слова «драма», «драматический», «драматургия» и т. п. употребляются не в буквально прямом, а в переносном смысле — как драма идей, или как философская драма. Понятие «философская драма» требует пояснения. Прежде всего, философской она становится из-за того, что философия в ее истории и ее современном (для Ницше) облике — и главный сюжет, и основная сцена действия; из нее берутся важнейшие действующие лица, а ими, как отмечалось, становятся великие мыслители и бессмертные мысли, идеи, догмы, концепции, иллюзии... Но дело не только в этом. Сам Ницше — «драматург» и «режиссер» — мыслит философски; его волнуют именно философские проблемы и решения, даже если в философии он хотел бы полной смены ценностей, то есть принципов, подходов, установок, решений, даже если он предпочел бы на месте философии утвердить какую-то новую духовно-художественную форму культуры (на что намекают некоторые его формулировки).

Философской эту драму делает также предельная обобщенность, типологичность, необыкновенная свобода и произвольность конструирования «действующих лиц» и самого «действия». Ницше — смелейший философский «драматург», позволяющий себе немыслимые прежде, да и сегодня поражающие своей дерзостью вольности в изображении, лучше сказать, шаржировании, пародировании, обличении всего и вся — не только философии и философов, науки и ученых, религии и священнослужителей, политики и политиков, (особенно демократии и демократов), не только человека и человечества, но и самого Господа Бога... Форма «философской драмы», избранная Ницше, позволяет включить в ее «ход» любую мысль, любую выдумку, любую конструкцию, любую веселость и любую серьезность.

Среди главных «действующих лиц» драм Ницше, делающих их именно философскими драмами с трагическим оттенком — метафизика и метафизические размышления в смысле страстного вмешательства Ницше в переоценку «предельных», коренных ценностей и проблем: человека и его места в мире, жизни и вечного становления, добра и зла (пусть и с попыткой встать «по ту сторону» их традиционного понимания), генеалогии морали и т. д.

И в силу того, что образы актерского действия и лицедейства, надетых и сорванных масок постоянно встречаются у Ницше, что все произведение как бы построено сценически и что его хоть и причудливая, но довольно строгая систематика имеет своего рода драматургическую структуру, — дальнейший критиче-

ский анализ «По ту сторону добра и зла» будет связан, во-первых, с выявлением последовательности и характера «действия мысли» Ницше, разоблачительной и позитивной, а во-вторых, с уяснением тех метафизических предпосылок, которые на этой же сцене выстраиваются специально и довольно искусно — во имя обоснования нового антиальтруистического понимания человека, а в-третьих, с расшифровкой смысла и современного значения самого этого понимания.

Глава 2 АКТЫ И СЦЕНЫ ФИЛОСОФСКОЙ ДРАМЫ «ПО ТУ СТОРОНУ ДОБРА И ЗЛА»

Акт (отдел) первый: «Предрассудки философов»

В начале мы дадим общую проблемную экспозицию первого акта (отдела) драмы, которая — вместе с последующим детальным текстологическим анализом — долженствует подтвердить нашу идею о хорошо продуманной внутренней связности, особой «системности» сочинения. Эта его цельность, континуальность не так бросается в глаза, как дискретность афоризмов и их собственная многослойность, гетерогенность. У читателей и критиков порой создается впечатление, что «парад» философских масок на сцене акта и всего сочинения сумбурен и произволен. Это впечатление не случайно и в решающей степени зависит от того обстоятельства, что связность всего действия становится ясной не раньше, нежели будут поняты особенности его содержания и формы. Что касается первого акта, то для его связного толкования недостаточного поясняющего названия, данного самим Ницше — «Предрассудки философов». Ибо суть и содержание принципа, в соответствии с которым Ницше осуществляет причисление великих идей и концепций философии к ее «предрассудкам», высвечивается по ходу действия. И синхронность, последовательность его применения уясняется тогда, когда действие закончено. Вовсе не бросается в глаза, что в отборе и типологизации указанных «предрассудков» есть строго соблюдаемая у Ницше логика — правда, это логика не «объективная», «научная», следующая «геометрическому», как у Спинозы, или диалектическому, как у Гегеля, методу. Каковы эти принципы, или фундаментальные идеи, и какова эта логика — главные вопросы последующего анализа. Итак, дадим общую экспозицию первого акта (отдела).

На сцене — предрассудки философов, их маски, которые срывает Ницше. Главные из них, и, соответственно, основные разоблачения, демаскировки философии у Ницше: «знаменитая истинность» (1) [Здесь и далее в круглых скобках указываются номера афоризмов анализируемого раздела]; вера в противоположность ценностей (2); навязывание вещам человеческих «расценок ценностей» (3); неумение и нежелание принять ложь, соответственно ложные суждения за условие, от которого зависит жизнь (4); тартюфское заманивание людей на «потайные диа-

лектические пути», совращающие к принятию тех или иных идей (5); превращение «всякой великой философии» в «самоисповедь творца» (6); демаскировка эпикурейства как воплощение «ярости и честолюбия», возбужденных в Эпикуре «комедиантами» Платоном и платониками (7); разоблачение стоицизма как «фальшивого» взгляда на природу, в основе которого, как и во всякой философии, лежит «духовная воля к власти» (10); демаскировка учения Канта и всей немецкой философии как расхожего противоядия против еще могучего сенсуализма (11); изгнание «атомистики душ» из науки и философии (12); распознавание инстинкта самосохранения как вторичного проявления воли к власти (13); разоблачение науки и философии, претендующих на объяснение мира (14); развешивание иллюзий физиологического идеализма (15); ниспровержение «непосредственных достоверностей» типа «я мыслю» Декарта и «я хочу» Шопенгауэра (16); установление изначальности бессубъектного *es denkt*, «мыслится» — вместо субъектного «я мыслю» (17); «привлекательность» теории «свободной воли»... в ее опровержимости (18); утверждение и раскрытие сложного содержания воли — вместо предрассудка философов, говоривших о воле как известнейшей и простейшей вещи (19); философствование как род атавизма высшего порядка (20); ниспровержение самопротиворечивых философских понятий типа *causa sui*, причина, необходимость, свободная воля и т. д. (21); установление того, что философы работают не с подлинными текстами, а с собственными толкованиями (22); утверждение вместо живой философии новой психологии как «морфологии и учения о развитии воли к власти» (23).

Итак, в первом акте на сцене парадом проходят главнейшие принципы философии от древности до современности, причем они изначально представлены как предрассудки, иллюзии, основанные на самопротиворечивых понятиях.

Теперь рассмотрим ход действия в первом акте подробнее, останавливаясь на отдельных сценах-афоризмах.

Афоризм 1. Не без иронии, но и достаточно серьезно, Ницше выводит на сцену, а потом начинает дискредитировать, «знаменитую истинность, о которой до сих пор все философы говорили с благоговением», и «волю к истине», еще одну коварную соблазнительницу. Если подвергнуть эти маски (предрассудки) философии бескомпромиссному испытанию, то начнется, по утверждению Ницше, «какое-то свидание вопросов и вопросительных знаков». И вот один из них: «Положим, мы хотим истины — *отчего же лучше не лжи?*» На новую постановку проблемы надо отважиться, надо рискнуть — «и, может быть, большего риска не существует» (с. 241).

Афоризм 2. После стремительной смены истины на ложь и ценности «хотения» истины на устремление ко лжи очень логичен и содержательно плавлен переход к теме «своей противоположности». «Как могло бы нечто возникнуть из своей противоположности? Например, истина из заблуждения? Или воля к истине из воли к обману? Или бескорыстный поступок из своекорыстия?» Ницшеские вопросы — всегда атакующего стиля. На этот раз атака ведется против «веры в противоположность ценностей», которая, не без иронии, но вполне серьезно, — причем в стиле как будто бы ниспроверяемой догматики — категорически

расценивается как «основная вера метафизиков» (с. 242). Небесполезно заметить, что авторская «кисть» тут рисует историю метафизики сплошь одной краской. Метафизики, рассуждает Ницше, исходят из предрассудка, согласно которому «вещи высшей ценности» должны иметь собственное происхождение, и не в «ничтожном мире» обольщений и обманов, а «в недрах бытия, в непреходящем, в скрытом божестве, в «вещи самой по себе». Вполне серьезные, принципиально важные именно в целостности реализуемого плана критические выпады и выводы Ницше. А его тревожные, будоражащие вопросы касаются двух пунктов. Первый связан с сомнением в самом существовании непримиримых, застывших противоположностей, что после их релятивизации многими философами, начиная с Гераклита, вряд ли можно считать открытием Ницше. Второй затрагивает «расценки» противоположностей истины и лжи: оказывается, что метафизики лишь приложили свою печать к «народным», т. е. расхожим их оценкам и тем самым придали видимость глубокомыслия поверхностному человеческому взгляду, ближайшей перспективе. И вот экстравагантный — даже в сравнении с релятивирующей философской традицией — вывод Ницше: «При всей ценности, которая может подходить истинному, правдивому, бескорыстному, все же возможно, что иллюзии, воле к обману, своекорыстию и вожделению должна быть приписана более высокая и более неоспоримая ценность для всей жизни» (с. 242). А здесь уже рукой подать до предположения о «фатальном родстве, даже тождестве» хороших и почитаемых вещей, с одной стороны, и дурных, «мнимо противоположных вещей», с другой стороны. Все эти эпатажирующие и достаточно серьезные «может быть» завершаются центральным для всего ницшеанства утверждением: чтобы вопросы были впрямую поставлены, «нужно выжидать появления новой породы философов... философов опасного “может быть” во всех смыслах». Итак, несколько ироническое описание процесса смены ценностей завершается, как признает сам Ницше, новой серьезностью: «И, говоря совершенно серьезно, я вижу появление таких новых философов» (там же).

Афоризм 3. Но почему метафизическая традиция так долго существовала и почему смена перспективы теперь так необходима? «...Позади всей логики, кажущейся самодержавной в своем движении, стоят расценки ценностей, точнее говоря, физиологические требования, направленные на поддержание определенного жизненного вида». Этот тезис также является одним из главных в ницшеанстве и одним из самых перспективных. Еще до «основного потока» философии жизни, до социологии знания, до экзистенциализма Ницше задал профилирующую для философии XX века тему связи ценностей, высших духовных принципов типа самой отвлеченной метафизики, метафизики нравственности и «расценок ценностей», коренящихся в реальном жизненном процессе индивидов и восходящего к жизни вида в биологическом, общефизиологическом смысле этого слова. Уточнение того, откуда именно «расценки ценностей» произрастают, можно найти в других рассуждениях Ницше. Здесь же ему достаточно, так сказать, застолбить делянку, то есть в самом общем виде сформулировать тезис о «человеческом, слишком человеческом» генезисе традиционных расценок, а стало быть, и ценностей, и начать ряд собственного мыслительного построения с прямо противополо-

ложной гипотезы, направленной против всей традиции: «Предположив именно, что вовсе не человек есть “мера вещей”...» (с. 242, 243).

Афоризм 4. Поскольку различие истины и лжи традиционно возводилось к проблеме истинности или ложности суждения, Ницше и здесь, что называется, берет быка за рога: «Вопрос в том, насколько суждение споспешествует жизни, поддерживает жизнь, поддерживает вид, даже, возможно, способствует воспитанию вида...» В этой мысли, выраженной в осторожной форме вопроса, суть подхода Ницше — и не только к теме истинности и ложности в философии, не только к проблеме ценностей, но ко всему, что человек способен выразить в любой из форм знания и познания, словом, ко всей, говоря современным языком, когнитивной сфере. Уравнивая истину и ложь, ориентируясь на новые критерии — шаг отважный и опасный. «Признать ложь за условие, от которого зависит жизнь, — это, конечно, рискованный способ сопротивляться привычному чувству ценности вещей, и философия, отваживающаяся на это, ставит себя уже одним этим по ту сторону добра и зла» (с. 243).

Замечает ли Ницше, что резкая ироническая критика традиционной философской догматики в этом важнейшем функциональном шаге его философии твердо включает, несмотря на все «может быть», «предположим, что...» — явно догматическое (в чем прав Дж. Колли), удручающе серьезное постулирование и видоизмененных критериев «расценки ценностей», и самих новых ценностей?

Вопрос их новизны — вопреки распространенному убеждению апологетических интерпретаторов и даже возмущенных критиков — также совсем не тривиален. Ибо сразу же после кажущегося опровержения тезиса, будто человек есть мера вещей, Ницше — и именно догматически, без обоснования — по существу, признает критериальной «мерой вещей», предпосылкой расценки ценностей «физиологические требования, направленные на поддержание жизненного вида» (3). Но разве такие требования не могут быть истолкованы как неоправданное приложение ко всем вещам принципа самосохранения вида, поддержания жизни, который, можно предполагать, отнюдь не универсален? И не подпадает ли он под отрицание, если «предположить именно, что вовсе не человек есть “мера всех вещей”»? По крайней мере в обсуждаемом контексте Ницше не задается подобными вопросами. Он спешит обрести хоть какую-нибудь опору, чтобы поставить себя «по ту сторону добра и зла». И ему кажется, что некоторое перемещение по шкале критериев в сторону жизни в более широком, весьма неопределенном смысле предоставляет искомую опору. В свете этого нашего сомнения в продуманности, если не искренности, то объективной «честности» размежевания Ницше с традицией едкая ирония следующего афоризма выглядит по крайней мере двусмысленной.

Афоризм 5. Этот шаг в общем контексте рассуждений Ницше есть продолжение и углубление недоверчивого, «насмешливого» изображения традиционной философии и «великого и добродетельного шума», который поднимается в ней «всякий раз, как только затрагивается проблема истинности». Ницше упрекает этих мнимых защитников «холодной, чистой, божественно беззаботной диалектики» в том, что они «с помощью подтасованных оснований» защищают какое-нибудь предвзятое положение, которое на проверку есть не что иное как «профильрован-

ное сердечное желание». Язвительная ирония Ницше здесь не знает предела: философы в целом обличены как «пронирыливые ходатаи своих предрассудков, называемых «истинами»». В раскованной, если не разнузданной манере Ницше ведет речь о «благонравном тартюфстве старого Канта», заманивающего нас на потайные диалектические пути и там «сворачивающего» к его «категорическому императиву». Достается и Спинозе, геометрическая форма философии которого без обиняков отброшена как простой «фокус-покус», который долженствует скрыть «любовь к своей мудрости» этого философа. Но весь «маскарад больного отшельника» разоблачается из-за его собственной боязливости и уязвимости (с. 243—244). Стоит вспомнить, сколь часто непримиримые критики в подобной же манере писали о самом Ницше: они тоже стремились найти и изобличить в его писаниях «маскарад больного отшельника», не мешающий, однако, видеть его страхи, боязни, его уязвимость. Но «говоря серьезно» именно о философско-содержательной, а не чисто личной стороне дела, следует отметить: Ницше ведь и сам подпадает под высказанное им в адрес великих классиков философии обвинение, согласно которому философы часто оказываются «пронирыливыми ходатаями» «предвзятых положений». И если в моральной философии Канта это категорический императив, «соблазнить» читателей к принятию которого великий философ действительно старался, заводя их в дебри сложнейших диалектических рассуждений, — то в философии Ницше таким «предвзятым положением» (аксиоматически принятым, можно заметить, куда более догматическим, «наивным» образом, чем у Канта) оказывается упомянутый тезис об изначальности «физиологических требований, направленных на поддержание жизни». И еще одно: почти что убийственная ирония в адрес других мыслителей становится у Ницше «маскарадом» для чуть ли не догматического принятия неких предвзятых «расценок» и ценностей.

Афоризм 6. И тем не менее полны смысла и значения стоящие в строгой логической связи с предыдущим анализом обобщающие рассуждения Ницше о том, что всякая великая философия может считаться «самоисповедью ее творца, чем-то вроде *mémoires*, написанных им помимо воли и незаметно для самого себя...» Читать таким образом произведения великих мыслителей, действительно, интересно и полезно, хотя на пути «вычитывания» личного в абстрактных философских сочинениях могут встретиться огромные трудности и препятствия. Впрочем, сначала еще может показаться, что в контексте рассматриваемого афоризма речь идет о вполне конкретном и в высшей степени рациональном моменте обуславливания «чистой», на первый взгляд, философии морально-этическим содержанием: «нравственные (или безнравственные) цели составляют в каждой философии подлинное жизненное зерно, из которого каждый раз вырастает целое растение» (с. 244). И хотя Ницше неоправданно приписывает себе роль открывателя этой связи («...для меня выяснилось...»), следует признать, что методология обнаружения и исследования скрытых моральных расценок и ценностей, пронизывающих (часто незаметно) философию, и до сих пор не разработана сколько-нибудь основательно. Во многом она остается смутной и в восприятии Ницше, что уясняется из его следующего мыслительного шага. Но этот момент, исключительно

важный для определения специфики формы духовного синтеза, которую Ницше станет предлагать вместо обанкротившейся философии. Впоследствии, накопив достаточно нужного материала, мы к нему вернемся. А сейчас, вслед за Ницше, отметим: есть некое «колесо часового механизма» познания, которое, будучи раз заведено, действует бодро и как будто независимо. Но в общем смысле «настоящие “интересы” ученого сосредотачиваются... обыкновенно на чем-нибудь совершенно ином, например, на семействе, или на заработке, или на политике...» (с. 245). В XX веке социология познания и науки, потратив немало усилий на конкретные исследования связи различных видов мотивации ученого и научного результата, отчасти подтвердила мысль Ницше о жизненной укорененности некоторых стимулов, которые влияют на познавательный результат. Но исследованиями было подтверждено наличие в составе ориентаций ученого и относительно самостоятельной роли устремления к истине, того самого «позыва к познанию», который у Ницше был столь же решительно, сколь и неоправданно, сведен к «позыву» корыстных инстинктов. Тезис Ницше отдает тем, что в философии принято называть «вульгарностью», разумеется, не в бытовом смысле этого слова. Впрочем, о вульгарном биологизме или физиологизме здесь говорить нет оснований, ибо лапидарное рассуждение Ницше лишено содержательной определенности и последовательности. Едва заговорив о «властолюбивых» инстинктах, которые пытаются философствовать, он снова сбивается на тему морали и роли моральных ценностей в философии: «...в философе нет совершенно ничего безличного, и в особенности его мораль явно и решительно свидетельствует, *кто он такой*, т. е. в каком отношении по рангам состоят друг с другом сокровеннейшие инстинкты его природы» (с. 245). Каковы эти последние, должно быть расшифровано.

Афоризм 7. Расшифровка и дается частично в этом кратком афоризме, блестящей иронической зарисовке, в которой на примере отношения Эпикура к Платону пояснена роль инстинктов злобы, «ярости и честолюбия» в рождении философии — в данном случае философии самого Эпикура и эпикуреизма. Ее генезис здесь связывается — и возможно, вполне правдоподобно — с озлобленностью Эпикура против Платона и платоников. «...Его раздражали эти величественные манеры, эта самоинсценировка, в чем знали толк Платон и его ученики...» Итак, Эпикур назвал Платона и платоников *Dionysiokolakes*, что значит: он разоблачил их как «льстецов Дионисия», то есть как «челядь тирана», и как комедиантов. А Ницше, в свою очередь, разоблачает Эпикура, скрывавшегося в своем садике, старого учителя с острова Самос, как ненавистника платонизма. Скрытая пружина всего рассуждения — приписывание происхождения, «возбуждения» той или иной философии инстинкту, аффекту, овладевающему творцами этой философии. «Понадобилось столетие, пока Греция не раскусила, кем было это садовое божество, Эпикур. Да и раскусила ли она это?» (с. 245). Ницше, правда, можно возразить: не потому ли Греция «не раскусила» генезиса философии Эпикура в смысле Ницше, что гневу, ярости, злобе создателя эпикуреизма она не придала решающего значения в «раскусывании» сути его философии?

Афоризм 8. Ницше поучает: «В каждой философии есть пункт, где на сцену выступает “убеждение” философа» (с. 246). И надо уметь этот пункт отыскать.

Афоризм 9. Это прелюдия к отыскиванию чувствительного пункта философии Эпикура, что делается, как мы увидим, с далеко идущими целями. Ницше разоблачает главный лозунг эпикуреизма — жить «согласно с природой». Если бы речь шла о действительно приспособлении человека к природе, то вряд ли следовало гордиться весь этот эпикурейский огород, то бишь садик. В действительности эпикурейцы — а они тоже «актеры и самообманщики» — стремятся и природе навязать свой идеал. Стоики «тиранизируют» природу. А вот и далеко идущая цель самого Ницше: «...что случилось некогда со стоиками, то случается еще и поныне, как только какая-нибудь философия начинает верить в самое себя. Она всегда создает мир по своему образу и подобию, она не может иначе; философия сама есть этот тиранический инстинкт, духовная воля к власти, к «сотворению мира», к *causa prima*»* (с. 246—247). Итак, на сцене хорошо разыгранного у Ницше, по внешнему рисунку историко-философского действия появилось главное действующее лицо — «духовная воля к власти», поначалу выступающая в облике «тиранического инстинкта» философов, проявленного ими еще в глубокой древности. Этому главному персонажу ницшевской идейной драмы еще предстоит испытать ряд превращений, покуда на сцене духа, выстроенной именно в произведении «По ту сторону добра и зла», оно явится в своем подлинном образе — в виде некоей вселенской, догматически принятой воли к власти и предстанет в поистине царском окружении беспрекословно ей повинующихся более частных философских догматов. Но пока воле к власти в ее облике тиранического инстинкта философов приходится играть роль скорее отрицательного героя, который, однако, помогает демаскировке философии.

Афоризм 10. Для следующей мизансцены избирается проблема «о действительном и кажущемся мире» — всего лишь с целью снова и снова атаковать порядком обессилившую после предшествующих разоблачений «волю к истине». Талант Ницше проявляется здесь в его несравненной способности дать злой, иронический обобщенный портрет современной философии. В данном случае он задается целью показать, что и «сдавший свои позиции», но еще цепляющийся за столько веков лелеемую кажимость (вернее, за «Ничто») метафизик и мыслитель, на словах объявляющий себя противником кажимости, мало ценящий пресловутую традиционную «достоверность очевидности» и не останавливающийся на очевидности собственного тела, — оба они, скорее всего, хотят отвоевать назад «нечто из старой веры былых времен». Это может быть и идея «бессмертной души», и идея «старого Бога», — словом, такие идеи, за счет которых жилось лучше, а именно полнее и веселее, нежели за счет «современных идей». У Ницше здесь появляется удачный иронический образ «рынка» современных идей и понятий, при взгляде на который легко проникнуться недоверием. «Более изнеженный вкус» может обнаружить «легкое пресыщение и насмешливое презрение» к тому *bric-à-brac*** «самых разнородных понятий, которые нынче выносятся на рынок так называемым позитивизмом» — ко всей «ярмарочной пестроте и ветоши этих философа-

* первопричина (лат.).

** старье, хлам (фр.).

стеров действительности, в которых нет ничего нового и неподдельного, кроме самой пестроты» (с. 247). (Какой это, кстати, яркий зрительно-сценический образ, и насколько он актуален сегодня!) Отсюда — определенная обоснованность того скепсиса по отношению к «современным», главным образом позитивистским идеям, который неуклонно, непреодолимо гонит их прочь из «этой современной действительности». И хотя они ретроградными путями хотят двигаться назад, существенно их стремление уйти прочь. «Немного *больше* силы, мужества, порыва, артистизма — и они захотели бы *вон* из этой действительности, — а не назад!» (с. 248).

Афоризм 11. Перед нами — небольшой едкий памфлет и на Канта, и на последующих немецких философов, которые не столько были его продолжателями, сколько соревновались с ним в поиске «способностей», сродни той, которую «изобрел» Кант, чтобы ответить на вопрос о происхождении и источнике таблицы категорий. Кант, согласно Ницше, дал ответ чисто тавтологический — в стиле того мольтеровского врача, который приписал снотворное действие соответствующих лекарств *virtus dormitiva*, т. е. их «способности» быть снотворными. Синтетические суждения *a priori* оказались-де у Канта возможны... в силу способности к ним. «Эта новая способность сделалась даже причиной чрезвычайного возбуждения, и ликование достигло своего апогея, когда Кант вдобавок открыл в человеке еще и моральную способность, ибо тогда немцы были моральны, а не «реально-политичны» (с. 248). Да и все послекантовское движение, которое все же было, как признает Ницше, «задорным и сумасбродным» периодом юности, стало рядиться в «туманные и старческие понятия», ибо все молодые богословы «школы Тюбингена» принялись искать новые «способности». Так вся немецкая классическая философия весьма остроумно, по-своему метко, но уж очень круто «припечатана» у Ницше как чистая иллюзия, превращенная на потребу публики — и публики особой — в театральное действо, вынесенное на авансцену европейской культуры. Нужна была, отмечает Ницше, изначальная вера в истинность синтетических суждений *a priori*, «как вера в авансцену (*Vordergrundsglauben* — S. 26) и иллюзия, входящая в состав перспективной оптики жизни. Воздавая должное тому огромному действию, которое произвела «немецкая философия» во всей Европе (я надеюсь, что всем понятно ее право на кавычки), «не следует, однако, сомневаться, — заявляет Ницше, — что в этом принимала участие известная *virtus dormitiva*; в среде благородных бездельников, добродеев, мистиков, художников, на три четверти христиан и политических обскурантов всех национальностей были очень рады иметь, благодаря немецкой философии, противоядие от все еще чрезмерно могучего сенсуализма, который широким потоком влился из прошлого столетия в нынешнее, словом — *sensus assonpire* *» (с. 249).

Афоризмы 12, 14, 15. Значение всей этой филиппики для хода рассуждений Ницше уясняется, видимо, как раз из ее заключительной фразы. Немецкая философия нанесла нокаутирующий удар «перетекшему» из XVIII в XIX столетие и «все еще чрезмерно могучему» сенсуализму. А в планы Ницше входит частич-

* усыпление чувств (*лат.*).

ная реабилитация поверженного подхода, но в еще большей мере — его преобразование в своего рода «физиологическое» обоснование изначальной роли инстинктов и аффектов, сберегающих и стабилизирующих самую жизнь. Но на пути к этому результату планируется ненадолго вывести на сцену различные философские «маски», чтобы сорвать их — по примеру тех демаскирующих действий, которые на сцене науки уже свершились. Так, если удалось опровергнуть материалистическую атомистику как «веру в последнее, что оставалось «непоколебимого» от земли, от веры в «вещество», в остаток земного, в комочек — атом», — то следует пойти дальше, победив «роковую атомистику, которой успешнее и дольше учило христианство, атомистику душ». Суеверное превращение души в нечто неискоренимое, вечное, в монаду — вот что должно быть изгнано из науки. Это, кстати, не означает изгнания понятия души как такового, хотя «путь к новому изложению и утонченной обработке гипотезы о душе остается открытым». Ницше дает и намек на понятийные вехи нового пути: это понятия «смертная душа», «душа как множественность субъекта», «душа как общественный строй инстинктов и аффектов» (с. 250). Правда, означенные понятия пока никак не проясняются. Но даже и намек по-своему полезен: в философии, о которой в Предисловии по преимуществу идет речь, «новый психолог» Ницше, пожалуй, и открывает роль души философа как «общественного строя инстинктов и аффектов».

Ницше пытается расчистить путь и «новому физиологу». Его программа лапидарно воплощена в *афоризме 13*: «Физиологам следовало бы поразмыслить насчет взгляда на инстинкт самосохранения как на кардинальный инстинкт органического существа. Прежде всего нечто живое хочет *проявлять* свою силу — сама жизнь есть воля к власти: самосохранение есть только одно из косвенных и многочисленных *следствий* этого» (с. 250). Итак, инстинкт самосохранения, обладающий, во-первых, скрытой телеологической основой, а, во-вторых, стоящий на грани силы и бессилия, активности и пассивности (Ницше тут вспоминает о «непоследовательности Спинозы» в толковании данного принципа), отодвигается в сторону как «излишний», вторичный по сравнению с волей к власти. «Таково именно требование метода, долженствующего быть по существу экономностью в принципах», — пишет Ницше, снова прибегая к суровому аксиоматическому индуктивному языку метафизической догматики.

Афоризм 14 выводит на сцену духа — с той же целью демаскировки и развенчания — устоявшийся принцип физики, претендующей на то, что она достаточно объясняет мир. На первый взгляд, противники такого понимания весьма немногочисленны. «Быть может, в пяти-шести головах и брезжит нынче мысль, что физика тоже есть лишь толкование и упорядочение мира (по нашей мерке! — с позволения сказать), а не объяснение мира; но, опираясь на веру в чувства, она считается за нечто большее и еще долго в будущем должна считаться за большее, именно за объяснение». Ницше верно и прозорливо прогнозирует (во второй половине XIX века еще смутно проступавший) магистральный путь физиков и философов будущего в вопросе о соотношении объяснения и упорядочивания, конструирования в физической картине мира. Но в данном контексте его интересуется другое: впечатляющее, убеждающее воздействие аргументов физиков об

«очевидности и осязательности» Ницше связывает с тем, что наш «век, наделенный плебейскими вкусами», очарован ими именно потому, что инстинктивно следует канону истины извечно народного сенсуализма» (с. 251). Во все не к этому «плебейскому» сенсуализму хочет направить Ницше нового физиолога. И в столкновении такого сенсуализма с традициями платонизма мыслитель скорее на стороне «благородного образа мыслей» Платона и доставляющего наслаждение «толкования мира» на манер Платона. Тем не менее опровергается (в афоризме 15) и своего рода физиологический идеализм, абсурдно превращающий внешний мир в «создание» наших органов чувств. «Но ведь тогда наше тело, как частица этого внешнего мира, было бы созданием наших органов!» (с. 252).

Афоризм 16 в сложной форме изощренного квазиметафизического рассуждения как бы резюмирует спор вокруг всех и всяческих «непосредственных достоверностей». Здесь создан обобщенный, опять-таки иронический образ, под который равно подпадают философы картезианского или шопенгауэровского типа. «Все еще есть такие простодушные самосозерцатели, которые думают, что существуют «непосредственные достоверности», например, «я мыслю» или, подобно суеверию Шопенгауэра, «я хочу» — точно здесь познанию является возможность схватить свой предмет в чистом и обнаженном виде, как «вещь в себе» (с. 252). Вывод Ницше из этой аргументации очень важен: что бы ни придумывали философы под именем «непосредственной достоверности», на самом деле есть лишь повод для новых, притом бесконечных, вопросов. «Вместо этой “непосредственной достоверности”, в которую пусть себе в данном случае верит народ, философ получает таким образом целый ряд метафизических вопросов, истых вопросов совести для интеллекта...» Например, символ типа картезианского «я мыслю» порождает бесконечные вопросы о «я», о «мыслю» и «мышлении» и т. д. Вера в «непосредственную достоверность» рассыпается. Что же делать? Ницше призывает философов — сомневаясь, вопрошать. Это, собственно, продолжение картезианского сомнения, но с особой целью — показать не непосредственность, а опосредованно-истолковывающий характер «я мыслю», «я хочу» и т. д. Аргументация Ницше в пользу вопрошающего характера философии — на примере «я мыслю» — переходит (в афоризме 17) в ниспровержение того, что он именует «суеверием логиков», но что на деле является коренным принципом всей философии нового времени, положившей в основание «субъективность» в виде «Ichlichkeit», «Яйности». Согласно Ницше, мысль приходит, когда «она» хочет, а не когда «я» хочу, на чем всегда настаивали логические «суеверы». Надо начинать философию не с *ich denke*, я мыслю, а с *es denkt* — мыслится. «В конце концов этим “мыслится” уже многое сделано: уже это “я” содержит в себе *толкование* события и само не входит в состав его» (с. 253).

Афоризм 19 уже конкретнее опровергает предрассудок Шопенгауэра, объявившего, что «одна-де воля доподлинно известна нам, известна вполне, без всякого умаления и примеси» (там же). Принцип критики тот же, что и прежде: Шопенгауэр «принял народный предрассудок и еще усилил его». Теперь, пожалуй, становится более ясным смысл ницшевского возведения философских тезисов к «народным предрассудкам». Речь, скорее всего, идет не о народе, а о философ-

ском «простонародье», об образованном «плебсе», начитавшемся философских сочинений и принявшем на веру наиболее распространенные тезисы философов, логиков, психологов, физиков, которые тем самым превращаются в суеверие. Как их опровергнуть? Убедительный пример Ницше дает как раз в этом афоризме. На место шопенгауэровского «я хочу», выступающего под простой, даже упрощенной маской непосредственно достоверного чувства, как бы отделяющего себя от всех других состояний, Ницше выводит на сцену сложное комплексное единство состояний, поворачивающихся к читателям-зрителям различными своими ликами. 1). Множество чувств воплощено в хотении — от чего-то мы стремимся избавиться, чего-то стремимся избежать. 2). Далее, чувства как ингредиенты воли соседствуют в ней с мышлением, а именно с «командующей мыслью», которую невозможно отделить от хотения. 3). Воля — и «аффект команды».

Итак, воля — это «многообразная вещь», для которой «у народа» есть только одно слово. Изображение многосторонности воли в афоризме 19 (подробно останавливаясь на котором не входит в нашу задачу) принадлежит, вероятно, к самым лучшим аналитическим достижениям Ницше. Сам стиль как бы оказывается «по ту сторону» злой иронии и скучной серьезности. Мысль блещет всеми красками тонкого, многомерного исследования, далекого от самоуверенной инструктивной догматики. Впрочем, последняя в конце концов дает о себе знать. Завершив емкое и многомерное описание феномена воли, Ницше раскрывает, ради чего, собственно, все было затеяно. Заранее ясно, к чему он будет клонить — к власти, а стало быть, к «повелеванию и повиновению», к которым якобы и сводится «всякое хотение». А раз повелевание и повиновение осуществляется «на почве общественного строя многих «душ», то «философ должен считать себя вправе рассматривать хотение само по себе уже под углом зрения морали, причем под моралью подразумевается именно учение об отношениях власти, при которых возникает феномен “жизнь”» (с. 255).

В афоризме 20 утверждается вообще-то банальная мысль о том, что философские понятия, несмотря на кажущуюся внезапность и произвольность их появления в истории мысли, «вырастают в соотношении и в родстве друг с другом», «принадлежат к известной системе, как все виды фауны к данной части света». В силу чего в истории философии, согласно Ницше, «больше опознавания, припоминания старого, чем открывания нового» (с. 255). При этом «удивительное фамильное сходство всего индийского, греческого, германского философствования» Ницше объясняет с помощью идеи о родстве языков. Объяснение, пусть не лишенное оснований, видимо, упрощает дело. Но в данном случае походая брошенная мысль о философии как «общей вотчине души», о философствовании как роде «атавизма высшего порядка» служит для того, чтобы расправиться с важнейшим опознавательным знаком этой вотчины, узаконенным в новое время, с понятием *causa sui**.

Афоризм 21. Ницше не жалеет обличительных слов: «*Causa sui* — это самое вопиющее из всех доселе выдуманных самопротиворечий, своего рода логическое

* первопричина, причина самой себя (лат.).

насилие и противоестественность; но непомерная гордость человека довела его до того, что он страннейшим образом запутался как раз в этой нелепости». Именно в *causa sui* как фундаментальном понятийном принципе мыслитель видит основание «свободы» воли в метафизическом, «суперлативном смысле»: запечатленное в ней стремление человека нести «всю без изъятия» ответственность за свои поступки «есть не что иное, как желание быть той самой *causa sui* и с более чем мюнхаузенской смелостью вытянуть самого себя за волосы в бытие из болота Ничто». Ницше надеется на тех читателей-зрителей, которые за «благородным» костюмом из философских слов, украшающих «знаменитое понятие свободной воли, «раскусит-таки» его «мужицкую простоватость». Но уж если им это удастся, не потеснить ли заодно, предлагает Ницше, другие по видимости знаменитые, но по сути плебейские понятия (вроде причины и действия). В итоге рассуждение Ницше связывается с его началом: большинство традиционных философских понятий, если не все они, должны быть кардинально перетолкованы — из-за их «человеческого, слишком человеческого» содержания. «Это мы, только мы выдумали причины, последовательность, взаимную связь, относительность, принуждение, число, закон, свободу, основание, цель; и если мы примысливаем, примешиваем к вещам этот мир знаков как нечто “само по себе”, то мы поступаем снова так, как поступали всегда, именно мифологически». И вся филиппика против «неблагородного» семейства философских понятий имеет целью поразить самого ненавистного для Ницше бастарда мифологизированной философии, понятие «свободной» — как и «несвободной» — воли. «Несвободная воля, — заявляет Ницше, — это мифология: в действительной жизни дело идет только о *сильной* и *слабой* воле». Подоплекой всех философских разглагольствований на эту тему, по мнению Ницше, являются два глубоко личных отношения. В одном случае ни за что не хотят отказаться от веры в себя, от личной ответственности и личного права на свои личные же заслуги. В другом случае, напротив, не хотят ни за что отвечать. Если такие люди, охваченные «самопрезрением», ядовито замечает Ницше, пишут книги, то они «имеют нынче обыкновение защищать преступников; род социалистического сострадания — их любимая маска. И в самом деле, фатализм слабовольных удивительно украшается, если он умеет отрекомендовать себя как “la religion de la souffrance humaine”^{*}; это *ego* “хороший вкус”» (с. 257). К этой «любимой маске» слабовольных фаталистов — «религии человеческого страдания» — приковано пристальное внимание Ницше во многих его работах.

Итак, после того как мы пытались проследить связность философской формы (читай: целостность философской драмы масок), можно задаться вопросом о содержательно-тематическом единстве первого акта. С внешней стороны заголовков «Предрассудки философов» неплохо обрисовывает единящий стратегический замысел Ницше. Если философия, в чем он уверен, исторически была трагикомедией масок, то пропедевтическая задача, выполняемая с помощью обдуманых тактических приемов (кстати, хорошо очерченных в 299 афоризме «Веселой науки»), заключается в совершенно новом обустройстве философской сцены. То,

* религия человеческого страдания (фр.).

что видели на ней ранее, становится почти невидным; зато теперь можно «привидеть» (hinzusehen) черты, которые прежде были скрыты масками, так что о них можно было лишь догадываться; правда, часто они не просматривались ни прямым, ни «прозревающим» взором. Но достаточно было изменить дистанцию, перспективы, освещение, чтобы на то, что философия считала самыми важными своими истинами, упал мрачный ответ: они стали, по велению Ницше-драматурга, гештальтами, воплощающими предрассудки или прямую ложь философии. Если бы кто-то сказал, что вместо реальной философии прошлого и настоящего на сцене оказалась пародия на нее, Ницше вряд ли и возразил бы. Да, начало действия «По ту сторону добра и зла» обернулось злой, едкой и, надо признать, талантливой сценической пародией на философию, а конкретнее — на то, что в философии именовалось или именуется истинным. И все, что по содержанию и форме отвечает задаче пародирования, в первую очередь обеспечивает связность повествования. Перейдем теперь ко второму акту драмы.

Акт второй:

«Свободный ум»

Замысел начала действия — дать «веселое вступление» (с. 260). В чем же оно? Да и вправду ли оно «веселое»? «O, sancta simplicitas! * В каком диковинном опрощении и фальши живет человек!» Эти первые слова могут служить эпиграфом к «Тартюфу» Мольера, где на сцене представлены опрощение, невежество, невеждение, ложь, ханжество, лицемерие. И впрямь: Ницше ведет речь о науке, которая возвышается на «вечном гранитном фундаменте невеждения», незнания, неверного, ложности; он изобличает и самого себя, говоря о «воплощенном тартюфстве морали, которое въелось в «плоть и кровь» даже у тех, кто научился демаскировать науку и ее цели. А ведь ее главная цель — «удержать нас в этом *отрощенном*, насквозь искусственном, складно сочиненном, складно подделанном мире». Правда, у «нас», все понявших, тартюфское лицемерие может вызвать смех: «...мы понимаем это и смеемся...»; мы видим, как наука «волей-неволей, любит заблуждение, ибо и она, живая, любит жизнь!»

О 25-м афоризме, в котором философия демаскируется как «долгая трагедия», к своему концу превращающаяся в «драму сатиров», «заключительный фарс», уже шла речь. Едкая сатира на философию и науку, постоянно сохраняющая элемент «сценичности», маскарада и срывания масок, по-прежнему определяет форму многих последующих афоризмов, содержание которых, однако, последовательно обогащается и разворачивается. Так, начиная с афоризма 26, на сцене драмы разыгрывается постоянный для Ницше конфликт между «средним человеком», человеком толпы и истинным философом. Конкретные сюжеты варьируются. Но вот один — типичнейший. «Каждый избранный человек инстинктивно стремится к своему замку и тайному убежищу, где он *избавляется* от толпы, от многих, от большинства...» Итак, уединение от «ближнего» объявляется естествен-

* святая простота (лат.).

ным. И столь же естественно для того же человека, общаясь с людьми, отливать при случае «всеми цветами злополучия, зеленея и серея от отвращения, пресыщения, сочувствия, сумрачности, уединенности» (отметим это мелькнувшее — среди «отвращения» — сочувствие). Но мизансцена этим отнюдь не исчерпывается, хотя уже в этой констатации: при общении с людьми естественно испытывать «тягость» — содержится вызов всем правилам «приличия», установленным гуманистической культурой, довольно часто прославлявшей изначальную, якобы «естественную» склонность людей к общественной жизни. Правда, после Гоббса или Мандевилля такой вызов отнюдь не выглядит ни необычным, ни дерзким. Впрочем, не в нем суть сцены. Ницше здесь стремиться закрепить — опять-таки с помощью ярких сценических образов — две главные мысли. Первая мысль: как ни естественно человеку избранному чураться человека среднего и держаться от него в стороне, следует признать более интересным правило, рекомендуемое исследовательский подход к ближнему. «Изучение *среднего* человека, долгое, серьезное, и с этой целью множество переодеваний, самоопределений, фамильярности, дурного обхождения (всякое обхождение дурно, кроме обхождения с себе подобным), — составляет необходимую часть биографии каждого философа, быть может, самую неприятную, самую зловонную, самую богатую разочарованиями часть». Вторая, с этим связанная мысль: спускаясь таким образом «вниз», «в среду», философ должен почитать особой удачей, если ему повезет встретиться с циниками, которые не просто признают в себе животность, пошлость, но и стараются открыто говорить о себе и себе подобных «перед свидетелями». «...И высшему человеку, — инструктирует Ницше, — следует наострять уши при каждом более крупном и утонченном проявлении цинизма и поздравлять себя каждый раз, когда прямо перед ним заговорит бесстыдный скоморох или научный сатир» (с. 262). И так, «где о человеке говорят дурно, но совсем не злобно» — там «любитель познания» следует быть особенно внимательным. И если уж такую исследователю человека суждено встретиться на этой — вспомним, сатирической — сцене с обличителем человеческого, то «самодовольный сатир» предпочтительнее негодующего моралиста (о последнем, в соответствии с желчной стилистикой ницшевских образов, говорится, что он «терзает собственными зубами самого себя» или, взамен этого, «мир, или Бога, или общество»). И потому морализирующей сатире Вольтера Ницше предпочитает писания аббата Фердинандо Галиани, «самого грязного из людей своего века», в котором «с нескромным козлом и обезьяной по прихоти природы» соединился гений.

И вот на сценической площадке «По ту сторону добра и зла» появляется кардинально важная для Ницше тема духовного «верха» и «низа». Задана она как неизбежное столкновение «заурядного человека» и человека «высшего рода», «низменной» и «высшей, мощной» жизненной силы. Ницше предупреждает: в этом противопоставлении, которому все чаще будет предоставляться сцена, он считает не только возможным, но и обязательным натолкнуться на непонимание и осуждение своих «высших прозрений».

Последующие афоризмы заключают в себе вполне серьезное декларирование лозунгов и, как это часто бывает у Ницше, догматически-серьезное утверждение

некоторых принципов-тезисов, объединенных одной идеей. *Афоризм 32* торжественно объявляет: «Преодоление морали, в известном смысле даже самопреодоление морали — пусть это будет названием долгой тайной работы, которая представлена самой тонкой, самой честной и вместе с тем самой злобной современной совести как живому пробному камню души» (с. 267) (Отметим это признание насчет «самой злобной» совести). Объединяющие идеи Ницше, развитые в данном контексте, состоят в следующем: 1) После «доисторического» периода, когда ценность поступка выводилась из его следствий, т. е. в последние десять тысяч лет, решающее значение придавалось происхождению поступка из намерения: «люди пришли к единению в вере, будто ценность поступка заключается в ценности его намерений» (там же). 2) Не является ли свидетельством наступления новой эпохи «переворот и радикальная перестановка всех ценностей», выражающиеся в «подозрении», что непреднамеренное в поступке выражает его ценность, а намерение есть только признак, симптом, требующий истолкования? 3) Вместе с этим поворотом в прошлое уходит «мораль намерений» — как нечто предварительное, родственное астрологии или алхимии — и на смену приходит «имморализм», но именно как «преодоление» такой морали.

Афоризм 33 начинает атаку на главную опору старой морали намерений — «мораль самолишений». Ее Ницше предлагает «привлечь к ответу и суду» (с. 268). В *афоризме 34* повторяется и развивается уже знакомая тема: под удар снова ставится противоположность «истинного» и «ложного», столь дорогая традиционной философии, и «моральный предрассудок», согласно которому «истина ценнее иллюзии» (с. 269).

В *афоризме 36* краеугольные постулаты ницшеанства выражаются в осторожной форме гипотезы, которая, впрочем, весьма удобна, ибо «допустить», «предположить» нечто можно без особых доказательств. Если мы ушли от противопоставления истины и лжи, если мы допустили, что сам мир может быть объявлен иллюзией, если также допустили, что «нет иных реальных “данных”, кроме нашего мира вождений и страстей... кроме реальности наших инстинктов», если мы признали волю за действующую, если, руководствуясь «моралью метода», мы считаем необходимым довести до конца какую-то одну причинность, в данном случае причинность воли, — то правомерно, согласно Ницше, допустить и другое: «совокупная жизнь наших инстинктов» поддается объяснению как «оформление и разветвление одной основной формы воли — именно, воли к власти». «Мир, рассматриваемый изнутри, мир, определяемый и обозначаемый в зависимости от его “интеллигибельного характера”, был бы “волей к власти”, и ничем кроме этого» (с. 270). Итак, все шутейно-сатирические разоблачения масок философии на этом промежуточном этапе сценического действия закончились более чем серьезным утверждением — гипотетической по форме, но догматической по содержанию — философии мира, поставившей в центр «волю к власти». Впрочем, зная авторскую манеру Ницше, мы легко можем предположить, что серьезная тема будет ненадолго оставлена в стороне и что сцену он снова на время уступит трагико-сатирическим обличениям и образам, которым будет вверено сыграть какие-либо новые, обновленные или просто старые роли. Так оно и есть.

Строчки *афоризма 37* — задиристо и загадочно заданная тема «опровергнутого» Бога: «Как! Так значит, популярно говоря: Бог опровергнут, а черт нет —?» Напротив, друзья мои! Да и кто же, черт поberi, заставляет вас говорить популярно!» (с. 270). Тема тут же оказывается покинутой. Правда, к ней Ницше вернется уже в следующем акте. *Афоризм 38* «перебрасывает» мысль к французской революции — не столько для того, чтобы провозгласить ее «ужасающим» и «излишним фарсом», сколько для закрепления идеи, очень важной и уже встречавшейся нам: «текст» самой революции, согласно Ницше, здесь как бы пролагающего дорогу философским «текстологам» и герменевтикам истории конца XX века, «исчез под толкованиями». Читателю предоставляется возможность еще раз — уже на историческом примере — убедиться в необоснованности противопоставления некоей «чистой» истины и «чистой» лжи.

Афоризм 39 разрывает установленную этической традицией связь счастливого и добродетельного, едко высмеивая всех, кто верит в их позитивное единство, то есть людей, страстно влюбленных в доброе, истинное, прекрасное. И на сцене на мгновение появляются эдакие прекраснодушные мечтатели, позволяющие «плавать в своем пруду всем родам пестрых, неуклюжих и добросердечных желательностей» и заставляющих нас вспомнить о гоголевском Манилове. Счастье и добродетель, напоминает Ницше, не обязательно связаны друг с другом. Истинное может быть злым и опасным; для открытия «известных частей истины» злые и несчастные имеют большую вероятность на успех», «не говоря уже о злых, которые счастливы, — *вид людей, замалчиваемых моралистами*» (с. 271). Следует обратить внимание на подчеркнутые нами слова. В философской драме «По ту сторону добра и зла» «виды людей, замалчиваемых моралистами», моралистами презираемых, осуждаемых, станут излюбленными масками-персонажами. В перестановке ценностей, в действе, осуществляемом именно «по ту сторону добра и зла», где автор, напомним, решился «переплыть через мораль», такие персонажи — маргинальные типы, изгои для традиционной моралистики — будут смело выведены к самому центру сцены.

А теперь вспомним, что весь этот второй акт драмы носит название «Свободный ум». И потому из противопоставления двух типов — милых «идеалистов» и злых, изворотливых умов — рождается тезис о предпочтении, которое следует отдавать вторым: «Быть может, твердость и хитрость служат более благоприятными условиями для возникновения сильного, независимого ума и философа, чем то кроткое, тонкое, уступчивое, верхоглядное благонравие, которое ценят в ученом, и ценят по справедливости» (с. 271). Цитируя в заключение этой сценки слова Стендаля («Чтобы быть хорошим философом, нужно быть сухим, ясным, свободным от иллюзий», с. 272), Ницше не упускает случая уколоть немцев и немецкий вкус, ибо сказанное этим, по определению Ницше, «последним великим психологом», целиком-де противно немецкому вкусу и пониманию философии.

Афоризм 40 — ключевой для всей концепции драмы, трагикомедии масок — ранее нами уже был разобран. Он служит своего рода трамплином для прыжка в мир новой философии, попасть в который легче всего, если оставить за его воротами свои привязанности — не привязываться к личностям («каждая личность

есть тюрьма, а также угол»), к отечеству, не «прилепляться» к состраданию, не привязываться к собственным добродетелям (чтобы не стать жертвою какого-то одного из наших качеств, например, «радушия», из-за чего богатые и благородные души могут относиться к себе беспечно и «доводить до порока добродетель либеральности»). «Нужно уметь сохранять себя — сильнейшее испытание независимости» (с. 273) — такова еще одна инструкция для воспитания свободных умов. Заговорив — в *афоризме 42* — о том, что «новому роду философов» нужно обозначение, Ницше идет на риск и обозначает их «небезопасным» именем — он называет их искусителями, трактуя само имя как «покушение и, если угодно, искушение» (с. 273). Будут ли эти новые философы друзьями истины? — вопрошает *афоризм 43*. И отвечает: «Довольно вероятно, ибо все философы до сих пор любили свои истины. Но наверняка они не будут догматиками» (там же). Традиционные философы считали себя призванными открыть, сформулировать истины для всех и каждого. «Нужно отстать от дурного вкуса — желать единомыслия со многими», — остроумно, но и вполне догматично инструктирует Ницше нарождающиеся «свободные умы». Вместо «догматики всеобщего», объявленной свидетельством дурного вкуса, на сцене духа должна утвердиться «догматика неединомыслия», на которой почти автоматически поставлен штамп высшего вкуса: «...великие вещи остаются для великих людей... а в общем все редкое — для редких» (с. 274).

Один из лучших в сценическом отношении — *афоризм 44*. Здесь на сцену выводится нечто, подделывающееся под «свободный ум», но в корне ему противоположное. Иными словами, Ницше берет на себя «повинность» вывести на сцену духа и опять-таки демаскировать тех, кто «во всех странах Европы, а также и в Америке» злоупотребляет ценностями свободы. Речь заходит, понятное дело, о сторонниках либерализма и демократии. Их сценические образы у Ницше столь же злобны, сколь и точны, выразительны. Общая характеристика: «Одним словом, они принадлежат к числу *нивелировщиков*, эти ложно названные “свободные умы”, как словоохотливые и борзопищущие рабы демократического вкуса и его “современных идей”: всё это люди без одиночества, без собственного одиночества, неотесанные, бравые ребята...» Им, признает Ницше, нельзя отказать ни в мужестве, ни в «почтенных нравах», однако они «до смешного поверхностны». Портрет такого выведенного на сцену демократического «борзописца» весьма узнаваем. Будем особо внимательны: сквозь искусное сатирическое описание масок здесь скоро проступит очень серьезное, кардинально важное для Ницше и для нашей темы размежевание.

«Коренная склонность» портретируемых демократических масок — «видеть в прежнем, старом общественном строе более или менее причину всех людских бедствий и неудач; причем истине приходится благополучно стоять вверх ногами! То, чего им хотелось бы всеми силами достигнуть, есть общее стадное счастье зеленых пастбищ, соединенное с обеспеченностью, безопасностью, привольностью, облегчением жизни для каждого; обе их несчетное число раз пропетые песни, оба их учения называются «равенство прав» и «сочувствие всему страждущему», — и само страдание они считают за нечто такое, что должно быть *устранено*»

(с. 274—275). И коль скоро разговор пошел такой серьезный, читатель вправе спросить: ладно, brave ребята, неотесанные демократические борзописцы не нравятся нам, как они не нравились самому Ницше. Но чем же так плохи, действительно, многократно пропетые человечеством песни под названием «равенство прав» и «сочувствие всему страждущему?» Ницше как бы предвидит такие вопросы и дает на них ответ. «Мы, люди противоположных взглядов, внимательно и добросовестно относящиеся к вопросу, — где и как до сих пор растение “человек” наиболее мощно возрастало в высоту, — полагаем, что это случалось всегда при обратных условиях...» Принцип философии истории Ницше, твердо, серьезно заявленный здесь в споре с масками демократического прекраснотушия, состоит, говоря коротко, в утверждении: для произрастания ввысь «человека-растения» наиболее благоприятными были крайние, чудовищно опасные условия, соответственно которым «сила его изобретательности и притворства (его «ум») [в оригинале: «Geist». — Н. М.] должна была разрастаться под долгим гнетом и принуждением до тонкости и неустранимости, его воля к жизни должна была возвыситься до степени безусловной воли к власти (в оригинале: Macht-Willen, т. е., по сути, «Власть-Воля». — Н. М.): мы полагаем, что суровость, насилие, рабство, опасность на улице и в сердце, скрытность и стоицизм, хитрость искусителя и чертовщина всякого рода, что все злое, ужасное, тираническое, хищное и змеиное в человеке так же способствует возвышению вида “человек”, как и его противоположность». Тезис, как мы видим, прямой и суровый. Менее всего уместно напоминать Ницше, что не только «суровость, насилие, рабство, опасности» и т. п. споспешествовали человеческой истории и сохранению жизни человеческого рода. Вглядевшись внимательнее, мы видим, что Ницше и не думает отрицать роль «противоположного» начала. Его цель другая: заявить, что зло, рабство, опасности играли по крайней мере не меньшую роль в истории, чем их противоположности. Поэтому требовать (подобно демократическим моралистам, сторонникам всеобщих прав и всеобщего сочувствия, альтруизма) максимального устранения зла из истории Ницше полагает не только нереальным, но и дисфункциональным по отношению к сохранению и укреплению жизни человеческого рода. К этой идее и ее развитию мы — вместе с Ницше — еще не раз вернемся. А пока — о любопытном продолжении афоризма-сценки. Как бы выплескивая в сторону прекраснотушных моралистов, «милых идеалистов» этот в изобилии запасенный яд своей философии истории, Ницше предупреждает: сказано еще далеко не все. «...Мы не всегда желаем открывать, от чего может освободиться ум и куда, пожалуй, в таком случае направится его путь?» Ницше признается, что ядовитые для традиционного морализма прозрения дались ему не сразу: его ум «гостил» во всех «областях духа»... Следует отнюдь не идиллическое описание «глухих приятных уголков», в которых его держали любовь и ненависть, порожденные юностью, происхождением, случайными людьми, книгами — и которые его ум потом покинул. Пришла злоба к «приманкам зависимости, скрытым в почестях, или деньгах, или должностях, или в воспламенении чувств». Нет смысла пересказывать выразительные пассажи *афоризма 44*, ярко повествующие о скитаниях формирующихся свободных умов и всех их потаенных склонностях, благодарностях («даже нужде и чреватой переменами болезнях»), даже «скрытому в нас богу, дьяволу, овце и чер-

вью»), о любопытстве, доходящем до порока», жестокой исследовательской пылкости, помогающей «перерабатывать самое неудобоваримое...». Главное же здесь — сдерживаемая похвальба, завершающая раздел: «...вот такого сорта мы люди, мы, свободные умы!» Вместе с надеждой: «И может быть, и вы тоже представляете собой нечто подобное, вы нарождающиеся, — вы, *новые философы?*»

Афоризмы (акты) с 45 по 62, посвященные «Сущности религиозности», а также отдел четвертый, «Афоризмы и интермедии», будут (согласно предуведомлению) выпущены из нашего рассмотрения. Отдел пятый, посвященный морали и переоценке ценности, мы не станем рассматривать с той же мерой текстологической подробности, с какой были разобраны первые акты драмы. Здесь внимание будет привлечено в основном (хотя и не исключительно) к одному аспекту — к вопросу о предпосылках того антиальтруистического взгляда на человека, который проповедует и защищает Ницше, и о самом характере этих предпосылок.

В отделе пятом, «К естественной истории морали», для нашей темы важно замечание Ницше (в *афоризме 186*) о том, что — по сравнению с тонким, зрелым, многообразным, восприимчивым, рафинированным моральным чувством — «наука морали» еще очень «молода, зачаточна, неуклюжа и простовата». А потому и слова «наука морали» для ее сегодняшнего состояния «слишком кичливы и противны хорошему вкусу» (с. 306). Уместнее вести в ней подготовительную работу по собиранию материала, понятийных определений и осмыслению «огромного множества тонких ощущений ценностей и различий ценностей» — этих «живых кристаллизаций» человеческого опыта. Чтобы доказать, что «науке морали» до сих пор недоставало проблемы самой морали» и что до сих пор философское учение о морали было «только ученой формой веры в господствующую мораль», — Ницше приносит в жертву некогда любимого им Шопенгауэра. Процитировав его тезис о необходимости найти в этике принцип, основоположение, с содержанием которого были бы согласны «все моралисты», — Ницше поистине безжалостно выводит Шопенгауэра на сцену своей драмы. Читателю-зрителю автор предлагает: «кто вполне восчувствовал, как безвкусно фальшиво и сентиментально звучит этот тезис в мире, эссенцию которого составляет воля к власти, — пусть тот вспомнит, что Шопенгауэр, хоть и пессимист, собственно — играл на флейте... Ежедневно, после обеда; прочтите об этом у его биографа» (с. 307). И далее следует обычная для Ницше черед развенчаний — на этот раз морали и моралистов.

Для начала развенчиваются различные концепции морали, включая кантовскую, как «жестикуюляцию аффектов», как стремление отдельных моралистов испытать на человечестве «мощь и творческие причуды» (*афоризм 187*). Потом Ницше покушается и на саму мораль, обвинив ее не столько в том, что она есть «своего рода тирания по отношению к “природе”, а также и к разуму» (ибо Ницше отнюдь не считает, что «всякая тирания и всякое неразумие непозволительны»), а скорее, в том, что всякая мораль была «долгой тиранией» (с. 308). Правда, благодаря «тирании произвола» (как пародирует Ницше «анархическое» надругательство

над знаменитым немецким «Willkür», столь частым в моралистических писаниях) «развилось все, что существует или существовало на земле в виде свободы, тонкости, смелости...», причем во всех областях, включая саму нравственность (с. 308).

«Долгая несвобода ума» парадоксальным образом привила европейскому духу его силу, хотя при этом должно было безвозвратно «пропасть, задохнуться и погибнуть много силы и ума...». Отсюда Ницше делает вывод: «природа» морали в том и заключается, чтобы «ненавидеть слишком большую свободу и насаждать в нас потребность в ограниченных горизонтах, в ближайших задачах...» (с. 309). Итак, выход морали на сцену драмы сопровождается у Ницше неоднозначной, но все же весьма жесткой оценкой ее «природы», конечно, в свете критериев «жизни и роста», «силы и ума».

После нескольких вполне идущих к делу (и в принципе заслуживающих специального разбора, который здесь сделан быть не может) сценок-афоризмов Ницше приступает к главной теме своего «морального» сценического цикла. *Афоризм 199* — сначала вполне серьезно и догматично — постулирует связь между долгим, «во все времена» существованием «человеческих стад» (родовых союзов, общин, племен, народов, государств, церквей) и появлением «прирожденной» человеку потребности подчиняться, повиноваться, потребности, которая, согласно Ницше, превращается в нечто вроде «формальной совести» (с. 316). «Эта потребность стремится к насыщению, к наполнению своей формы содержанием; при этом вследствие своей силы и напряженного нетерпения, мало разборчивая, как грубый аппетит, она бросается на все и исполняет все, что только ни прикажет ей кто-нибудь из повелевающих — родители, учителя, законы, сословные предрассудки, общественное мнение» (с. 316—317). Будем здесь внимательными: эти утверждения и инъективы Ницше, направляемые им в адрес «всех времен» человеческой истории, принадлежат к числу самых популярных в конце XX века текстов философии прошлого. После категорических и красноречивых обобщений Ницше современные авторы считают по существу доказанным тезис о диктате «господства и подчинения» как главной характеристике всей истории человечества. «Необыкновенная ограниченность человеческого развития, его медленность, томительность, частое возвращение вспять и вращение на месте — это зависит от того (в оригинале: *beruht darauf* — покоится на том... — Н. М.), что стадный инстинкт повиновения передается по наследству очень успешно и в ущерб искусству повелевания» (с. 317). Но Ницше не был бы самим собой, если бы не прибавил к этим абстрактным тезисам немного сценической типологии. И на сцене появляются люди, которые на самом деле повелевают, но делают вид, что кому-то повинуются. «Таково ныне действительное положение Европы — я называю это моральным лицемерием повелевающих. Они не умеют иначе защититься от своей нечистой совести, как тем, что корчат из себя исполнителей старейших и высших повелений (своих предшественников, конституции, права, закона и даже Бога) или заимствуют у стадного образа мыслей стадные максимы, называя себя, например, “первыми слугами своего народа” или “орудиями общего блага”» (с. 317).

Прошло сто лет, а эта блестящая сатирическая зарисовка Ницше нисколько не устарела. Достается и «стадному человеку», который «теперь» (и в «теперь»

эпохи Ницше, и в нашем «теперь») объявляет себя «единственно дозволенной природой человека». Истинными добродетелями он объявляет те свои качества, «которые делают его смиренным, уживчивым и полезным стаду: стало быть, дух общечеловечности (*Gemeinsinn*), благожелательство, почтительность, прилежание, умеренность, скромность, снисходительность, сострадание». Здесь опять-таки требуется максимальная точность исследовательского взгляда. Ницше отнюдь не отвергает самого принципа начальствования-подчинения (в чем, видимо, его принципиальное отличие от многих постмодернистских романтиков и их философии истории). Ведь в таком взгляде на философию истории — одно из «ручательств» за то, что воля к власти является сутью жизни и развития применительно к человеческой истории. Ему, скорее всего, претит сугубое лицемерие и начальствующие и подчиняющиеся, которые на «стадной» сцене как бы обмениваются ролями.

Срывание стадных масок нужно Ницше прежде всего для того, чтобы назвать вещи своими именами. Этим стадным животным приносят «благодаяние», «освобождение» не те свободы и ценности, которые они нацепляют как красивые маски, а «появление какого-нибудь неограниченного повелителя», например, Наполеона (с. 317). XX век, как известно, добавил много имен к списку тиранов, появление которых на сцене истории некоторые люди до сих пор считают «историей высшего счастья» (*Geschichte des höheren Glücks*) — S. 120). Вот где особенно важно учитывать всю стилистику, все нюансы драмы-повествования Ницше. Как стадный человек, так и повелитель стада — никак не излюбленные герои Ницше, а просто главные реальные действующие типы исторической сцены. Некоторое предпочтение, правда, отдается людям, которые, подобно великим личностям, открыто и нелегально выполняют свое историческое предназначение: они появляются на фоне широчайшего распространения «слабейшего типа со своим стремлением к покою» и олицетворяют «мощные и непримиримые инстинкты». Но самого Ницше такие люди: Алкивиад, Цезарь, Фридрих Второй или Леонардо да Винчи) — «волшебные, непостижимые и невообразимые», «предназначенные к победам и обаянию загадочные люди» — привлекают лишь тогда, когда им «привиты» мастерство и тонкость в ведении войны с собою, т. е. способность обзывать себя и умение перехитрить себя» (с. 318).

Столь же важен для ницшевской моральной концепции антиальтруизма *афоризм 201*. Ницше стремится доказать, что мораль, утверждающая в моральных суждениях лишь стадную полезность, по существу, отрицает и блокирует «мораль любви к ближнему». Каковы же эти непривычные аргументы Ницше и каков, кстати, стиль повествования? Отчасти стиль вполне отвечает какому-нибудь моральному трактату. Аргументы, взрывающие привычную логику «гуманистической», альтруистической этики, вкратце таковы. 1) Чувства и практика «уважения, сострадания, справедливости, кротости, взаимопомощи» существовали от века, в еще «доморальное» время, как бы сами по себе, когда они были еще «вне моральны» (*aussermoralisch*). 2) «Любовь к ближнему» — нечто вторичное и производное по отношению «к страху перед ближним» (с. 319). 3) Любопытна и оценка «сильных и опасных» инстинктов (это предприимчивость, безумная мстительность, хитрость, хищничество, властолюбие и др.) и отношения к ним традиционной

морали. Когда-то эти инстинкты, правда, под другими именами, специально культивировались воспитанием. Но по мере их усиления оказалось недостаточно «отводных каналов» для их смягчения или нейтрализации. И тогда люди начали «клеимить и поносить» «высшие и сильнейшие инстинкты», а вместе с ними — дух независимой личности. «Высокая независимая духовность, воля к обособленности (Alleinstehen), великий разум ощущаются как опасные; все, что возвышает индивидуумов над стадом и внушает страх ближнему, отныне именуется злым; низкое, скромное, приспособляющееся нивелирующее сознание (Gesinnung), омассовление вожелений именуются моральными и прославляются» (См.: *Nietzsche Fr. Jenseits von Gut und Böse*. S. 123 — перевод мой. — Н. М.). Осуждение вызывает, продолжает Ницше, и всякая суровость; «величавое и суровое благородство и принятие на себя ответственности кажется почти обидным и возбуждает недоверие...» (с. 319).

Вот где опять-таки нужно сугубое внимание к оттенкам. Собственные «герои» Ницше — не хищничество и властолюбие как таковые. В оценке таких «злых и опасных» страстей, аффектов, инстинктов он просто напоминает — и с полным на то историческим правом, — как менялась мораль «человеколюбия», когда ей нужно было мобилизовать такие страсти, как безумная, беззаветная храбрость, воинственность и т. д. (разумеется, моралисты не забывали упомянуть, что все это нужно во имя «благого дела»). Итак, собственный подход Ницше к «злым и опасным» инстинктам попросту реалистичен: они реально существуют, находят выход, так или иначе культивируются. Так не следует ли отказаться от лицемерия и шатаний, прямо покровительствуя сильным страстям независимых людей? Особенно если их «суровость», «строгость», «сила» компенсируются уже упомянутым благородством, «принятием на себя ответственности», но только за свои поступки. Не «ягненок» и тем паче не «баран» должны «выигрывать в уважении», как это происходит в стадном сегодня. Ницше претят «болезненное смягчение и изнеженность», когда общество само вступает за своего обидчика, преступника, полагая, что жестко наказывать его не следует и достаточно лишь сделать его неопасным. «Стадная мораль», «мораль трусости» тем самым только выдает себя. Она зиждется не на любви к ближнему, как сама на то претендует, а на страхе перед ним — таков вывод Ницше. Или, в более общей форме: поскольку «инстинкт стадного животного» прорвался ныне сквозь все инстинкты и добился над ними перевеса, то «мораль в Европе есть нынче мораль стадных животных...» (с. 320). Но если это так, то Ницше считает себя вправе заключить, что подобная мораль — «только один вид человеческой морали, кроме которого, до которого и после которого возможны или должны быть возможны другие, прежде всего *высшие*, морали».

В процитированном афоризме 202 Ницше выводит на сцену различные человеческие типы, которые сначала расплодился на ниве процветавшей стадной морали, а нынче плодятся уже на почве ее начавшегося разложения. Демократическое движение, «наследующее христианскому», всего более держится за стадную мораль, заявляет Ницше. Тут на авансцене мелькают и «миролюбивые, работающие демократы», и «идеологи революции», и «тупоумные философастеры» и

«фанатики братства», которые именуют себя социалистами и якобы хотят «свободного общества». Но вот на сцене появляются и как бы несогласные с традиционной моралью и политикой: «все неистовее воют и все откровеннее скалят зубы анархистские псы, которые слоняются теперь по подворотням европейской культуры». Все эти как будто бы по-разному настроенные люди сходятся в главном — «в недоверии к карающему правосудию», трактуя его как насилие над слабым; в «религии сострадания», «в крике и нетерпении сострадания, в смертельной ненависти к страданию вообще», «в невольной угрюмости и изнеженности...» (с. 321). Это очень важный пункт и в критических инвективах, и в позитивной доктрине Ницше. «Мораль сострадания» неприемлема для Ницше — такова общеизвестная истина. Но почему? Что именно отталкивает Ницше в морали и философии сострадания? Присмотримся внимательнее к его формулировкам. Отвергаемая Ницше мораль ненавистна ему потому, что страдание человека — при всех оговорках — признано в ней чем-то преимущественно негативным, а сострадание — истинно человеческим качеством. Считается, что благородно и человечно проявлять сочувствие, сострадание «всюду, где только чувствуют, живут и страдают». Неотъемлемый признак «демократического века» — «разнузданность в “сострадании к Богу”». Более того, в сострадании и морали сострадания видят «достигнутую вершину человека», единственную надежду будущего, «утешительное средство для современников, великое утешение всей исконной вины» (с. 321).

А в чем, собственно, истоки и смысл ненависти Ницше к состраданию, сочувствию, альтруизму и к их возвеличению в гуманистической, альтруистической морали? И в этом надо разобраться как можно поподробнее и точнее. Самое главное состоит, пожалуй, в отнюдь не беспочвенном утверждении Ницше, согласно которому страдание, в жизни, действительно, совершенно неизбежное, неустранимое и в будущем, закаляет волю, если человек самостоятельно, ответственно, мужественно, решительно принимает его на свои плечи. И, напротив, сострадание куда как часто расслабляет волю индивида, как бы лишает его «своей воли», притупляет чувство ответственности, унижает человека, способствует укреплению его стадных инстинктов.

Шестой отдел, «Мы, ученые», посвящен развенчанию идеалов — и, соответственно, человеческих типов, — взращенных в Европе в XIX веке, причем именно под покровительством науки. Язычительное перо Ницше становится здесь особенно блестящим и выразительным. На сцене духа как бы чередой проходят истинно «современные» для конца XIX века типы, не устаревшие, впрочем, и до сих пор. Самые распространенные среди них — ученые, занимающиеся самовосхвалением. Ницше выбирает и подробнее анализирует в этой научной спеси особый угол зрения — отношение «ученых» к философии. Выходящие на сцену типы наделены конкретными опознавательными знаками: Ницше имеет в виду и «наивные выходки» высокомерных молодых естествоиспытателей или старых врачей, презрительно надсмехающихся над философией; и инстинктивную оборону «специалиста и поденщика» против всяких синтетических задач и способностей. Тут появляется и «прилежный работник», почувствовавший запах аристократической роскоши в душевном мире философа и обиженно переживающий свое плебейство; и утилитарист-дальтоник, не видящий в философии ничего, кроме опро-

вергнутых систем. «То на сцену выступал, — именно так пишет Ницше, — страх перед замаскированной мистикой и урегулированием границ познания, то пренебрежение отдельными философами, невольно обобщившееся в пренебрежение философией» (с. 324—325). Во многих случаях Ницше обнаруживает в «родословной» таких персонажей «дурное влияние какого-нибудь философа». И пусть такого философа не вполне и признавали, но тем не менее подчинялись негативным оценкам, которые он давал другим философам, перенося потом пренебрежительные оценки на всю философию. Пример — влияние Шопенгауэра в Германии конца XIX века. Шопенгауэру (некогда обожаемому) Ницше вменяет в вину «неразумную ярость по отношению к Гегелю», следствием которой явился разрыв «последнего поколения немцев» с немецкой культурой, с ее «провидческой тонкостью исторического чувства». Говоря же в целом о «новейших философах» (и с бесконечным высокомерием духовного аристократа упоминая об обоих «берлинских львах», «анархисте» Евгении Дюринге и «амальгамисте», аристократе по рождению Эдуарде фон Гартмане), Ницше решительно противопоставляет им, их плебейским инстинктам — Гераклитов, Платонов, Эмпедоклов, этих «царственных, великолепных отшельников мысли» (для обличения которых, вспомним, в начале своего труда он не пожалел критических стрел, напоенных ядом сарказма). Больше всего достается, однако, «философам всякой всячины» (Mischmasch-Philosophen), «позитивистам» — ведь это они «теперь с достоинством, но питая чувство злобы и мести» по отношению к победившей их науке, «являют словом и делом неверие в царственную задачу и царственное значение (в оригинале: *Herren-Aufgabe und Herrschaftlichkeit* — т. е. буквально: роль господина и господствующее положение. — Н. М.) философии. В конце концов, как же и могло быть иначе! Наука процветает нынче и кажется с виду чрезвычайно добросовестной, между тем как то, до чего постепенно принизилась вся новейшая философия, этот остаток философии наших дней, возбуждает недоверие и уныние, если не насмешку и сострадание» (с. 325). Философия, не осмеливающаяся переступить порога, «с мучениями» отказывающая себе в праве на вход, находящаяся в состоянии агонии, — «как могла бы такая философия — *господствовать* (*herrschen*)!» — восклицает Ницше (с. 326).

Афоризм 206 снова возвращает на сцену «среднего человека науки». А вот и его «усредненный», типологизированный портрет. «Прежде всего это человек незнатной породы». Он «трудолюбив, умеет терпеливо стоять в строю, его способности и потребности равномерны и умеренны»; он умеет чувствовать себе подобных и приспособляться к ним. Ученый постоянно борется за почет, признание, доброе имя; он должен постоянно побеждать в себе «внутреннее недоверие». Ему свойственны «болезни и дурные привычки незнатной породы»: это он «богат мелкой завистью», ему свойственны инстинкт посредственности, стремление «ослабить» каждый туго натянутый лук, еще и с истинным иезуитизмом делая это осмотрительно, осторожно, «с доверчивым состраданием» (с. 327).

Афоризм 207 содержит столь же искусно и язвительно набросанный типологический портрет родственного персонажа, выводимого теперь на сцену, — «объективного ума», объективного человека, который сродни «идеальному ученому». Вы-

годно отличаясь от крайнего субъективиста с его особым качеством — *Ipsissimosität* (переведено: «солипсилибуем»), объективный человек становится в конце концов одним из «драгоценнейших орудий, какие только есть». Он подобен, скажем, зеркалу. Объективный человек, утверждает Ницше, — всегда только орудие «в руках более могущественного». Суть персонажа — в отречении от своего «я», в «духовном обезличении», которое к тому же достигается огромными трудами, после многих проб, ошибок, неудач. Отказ от собственной личности отнимает у «объективного человека» и способность серьезно относиться к самому себе. Любопытны пластические характеристики этого образа: подобно зеркалу, он с «лучезарным, наивным гостеприимством» открывается навстречу каждой вещи и каждому событию в жизни; ему свойственны «неразборчивое благожелательство, опасная беззаботность относительно Да и Нет» (с. 328). Его душа — «отражающая, как зеркало», «вечно полирующаяся». Став орудием, неким подобием раба, объективный человек превратился в «дорогой, легко портящийся и тускнеющий измерительный прибор...» Вот почему Ницше не соглашается с ходячим восхвалением науки, ученых, с превращением их учености, занятий, открытий в некую «цель, выход и восход» человечества. В лучшем случае речь может идти о науке и учености как «нежной, выдутой, тончайшей, гибкой литейной форме», которая должна ждать какого-либо «содержания и объема». И когда в XX веке высшим «содержанием и объемом» научных достижений стали оружие массового уничтожения и чудовищно опасные технологии, то обнаружилось, что обличения Ницше насчет «опасной беззаботности относительно «Да и Нет», проявляемой наукой и учеными, — не оговор, а святая и к тому же слишком мягко высказанная правда.

Афоризм 208 — «сцена» для еще одного важнейшего человеческого типа, а одновременно и идейного поветрия, массового умонастроения, грозящего стать, как бы предрекает Ницше, болезнью умов и душ. Речь идет о скептиках и скептицизме. Отношение к ним Ницше далеко неоднозначно. Обличительный пафос Ницше, открывателя нового, активного нигилизма, направлен, разумеется не против энергии скепсиса, критики, отрицания. В этой сценке, надо предупредить, особую роль автор философской драмы заставит сыграть... Россию. И нам весьма существенно разобраться, какова эта роль. «Если нынче какой-нибудь философ даст понять, что он не скептик, — замечает Ницше, — ...то это никому не нравится...». Почему же? При ответе на вопрос как раз и упоминается нечто русское. «Им чудится, при его отказе от скептицизма, точно издали доносится какой-то зловещий, уничтожающий шум, словно где-то испытывают новое взрывчатое вещество, некий духовный динамит, быть может, новооткрытый русский нигилизм, пессимизм *bonae voluntatis**, который не только говорит Нет, хочет Нет, но — страшно подумать! — *делает* Нет». Ницше в этом афоризме, в этой сценке дважды, по крайней мере, дает понять, как он относится к «русскому нигилизму». Вопреки тем многочисленным современникам, которые прочувствовали гул исторических взрывов, сотворенных динамитом «нигилизма» (русского или какого-нибудь иного), и хотели ослабить энергию отрицания, направив ее в русло смягченного скепсиса, — вопреки таким людям, Ницше отдает предпочтение «ниги-

* добрая воля (лат.).

лизму) — динамиту прежде всего как проявлению воли «к истинному, действительно отрицанию» устаревших форм жизни. А распространившийся в Европе скепсис он уподобляет «мягкому, приятному, убаюкивающему» маку. Тип такого скептического умонастроения выписан ярко и иронично. Вместе с Монтенем «мягкий» скептик вопрошает: «Что я знаю?». А вместе с Сократом отвечает: «Я знаю, что я ничего не знаю». Впрочем, потом уже вполне серьезно и категорически Ницше ставит своего рода историософский и социальный диагноз: «Скепсис и есть наидуховнейшее выражение известного многообразного физиологического свойства, которое называется на обыкновенном языке слабостью нервов и болезненностью; оно возникает всякий раз, когда расы и сословия, долгое время разлученные, начинают решительно и внезапно скрещиваться. Новые поколения, как бы унаследовавшие в своей крови различные меры и ценности, олицетворяют беспокойство, тревогу, сомнение, попытку; лучшие силы действуют в нем, как тормоза, даже добродетели взаимно не дают друг другу вырасти и окрепнуть, в душе и теле не хватает равновесия, тяжеловесности, перпендикулярной устойчивости» (с. 330—331). Всего сильнее в этих «полукровках» болеет, вырождается вся. «Радостное чувство мужества в хотении» ослабевает.

«Нашу современную Европу», т. е. Европу конца XIX века, Ницше считает скептической «на всех высотах и глубинах». Главная болезнь европейцев — «паралич воли». И Ницше уверенно добавляет: «...за такой диагноз европейской болезни я *поручусь*». Правда, он добавляет, что эта болезнь распространена в различных европейских странах неравномерно. Общая закономерность такова: чем древнее и устойчивее культура, тем глубже болезнь. «Воля немощна более всего во Франции. «Способность хотения, и именно хотения всею волею, уже несколько сильнее в Германии...» Италия, рассуждает Ницше, еще слишком молода, чтобы знать, чего ей, собственно, хочется. И тут Ницше снова возвращается мыслью к России: воля, по его мнению, достигает «удивительной силы... в том огромном срединном государстве, где как бы начинается отлив Европы в Азию, — в России. Там сила воли откладывается и накапливается с давних пор...» Впрочем, чего захочется России, в конце XIX века тоже оставалось неизвестным, почему Ницше с осторожной прозорливостью отметил, что «там воля — и неизвестно, воля отрицания или утверждения, — грозно ждет того, чтобы, по излюбленному выражению нынешних физиков, освободиться» (с. 331). Нам-то теперь известно, с каким негативным историческим потенциалом «освободилась», действительно, долго и грозно накапливавшаяся российская воля... Верно прогнозируя «усиление грозности России», Ницше желал, чтобы это «заставило Европу стать в равной степени грозной», «приобрести единую волю, долгую, страшную собственную волю, которая могла бы назначить себе цели на тысячелетия вперед, — чтобы наконец кончилась затяжная комедия ее маленьких государств, а также ее династическое и демократическое многоволие. Время мелкой политики прошло: уже грядущее столетие (т. е. XX век. — Н. М.) несет с собою борьбу за господство над всем земным шаром — понуждение к великой политике». Оправдывается ли в конце XX века прогноз и пожелание Ницше, сформулированные сто лет назад? Во многом оправдывается, хотя и противоречиво. Ослабевшая в военном отношении Россия тем не менее снова усиливает свою

«грозность»; снова накапливается в ней «воля», опасность которой многократно увеличена тем, чего не существовало во времена Ницше — ядерным оружием. Европа, по форме сохранившая «династическое и демократическое многоволие», независимость отдельных государств, в военном, экономическом, политическом и иных отношениях собирает свою «волю» в один кулак. Но означает ли это проведение ею «великой политики»? И чем на будущее останется Россия — участницей «великой политики» или грозным ядерно-экологическим пугалом, «середи́нным государством» между Азией и Европой, лишь опосредующим «перелив» Европы в Азию, или органической частью европейского единства? И как сложатся отношения с США — и европейцев, и России? Вопросы остаются опасными и открытыми. Под знаком тревоги наступают новый век, новое тысячелетие.

В конце прошлого столетия Ницше высказывал надежды на то, что «в новый воинственный век, в который, очевидно, вступили мы, европейцы» (еще одно оправдавшееся предвидение), в европейском, в частности, германском духе укреплится мужественное начало. Тема вырождения изнеженного европейца, выражающегося в измельчении, размягчении мужского начала, была для Ницше одной из самых важных. Мы не станем здесь в нее вникать, хотя она и связана с тематикой нашей статьи. Но она требует специального анализа.

В общей драматургии «По ту сторону добра и зла» исключительно важную роль играет предпоследний, восьмой отдел, озаглавленный «Народы и Отечества». Он следует за отделом под названием «Наши добродетели» и, являясь его продолжением, дает оригинальную трактовку той ценности, которая под именем «патриотизма» прочно укрепилась в европейской культуре нового времени. Мы, однако, уже предупредили читателей, что в контексте нашего повествования этот акт — насыщенный глубоким внутренним драматизмом, затрагивающий чувствительные струны национального характера, резко сатирический, особенно по отношению к немцам или англичанам — будет попросту оставлен в стороне. Мы сразу перейдем к последнему, девятому отделу книги (акту драмы), который особенно важен для тематики антиальтруистической морали и носит прямое выразительное название «Что аристократично?».

В начальной сценке этого акта (*афоризм 257*) Ницше серьезен и снова-таки догматичен: «Всякое возвышение типа «человек» было до сих пор — и будет всегда — делом аристократического общества...» Для того, кто спросил бы: «А почему? Откуда это следует?» — уже приготовлен ответ Ницше, который содержит в себе его, так сказать, типовой аргумент, повторяющийся и в других работах. Это же — и типологический образ своего рода исторической драматургии. Чтобы на исторической сцене произошло «возвышение типа «человек», сначала на ней должен утвердиться «пафос дистанции», что в стилистике Ницше означает: история создает прежде всего аристократическое общество, которое «верит в длинную лестницу рангов и в разнородность людей» и соответственно формирует различие сословий, а также многие другие установления для «повиновения», «повелевания», «порабощения». Воздвигнув эту лестницу в реальной жизни и заставив людей взбираться по ней целые века, история создала «стремление к увеличению дистанции в самой душе, достижение все более возвышенных, ред-

ких, отдаленных, более напряженных и широких состояний», словом, предоставила возможность для «возвышения типа “человек”».

Ницше рисует эту картину истории достаточно жестко и напоминает своим читателям: «...не следует поддаваться гуманитарным обманам насчет некоей вымышленной истории возникновения аристократического общества», ибо истина истории сурова. «Не будем же щадить себя и скажем прямо, как начиналась всякая высшая культура на земле!» Многие, впрочем, прозрения Ницше насчет человека и истории можно было бы предварить такими же словами: «Не будем щадить себя и скажем прямо...»

И в самом деле, разве история возвышения и гибели всякой высокой культуры — восточной, греческой, римской — не соседствовала с тем, что Ницше «сурово» описывает как ее «предусловие»: «каста знатных была вначале кастой варваров»; для возникновения «высшей культуры» сословия и касты должны были держать пафос дистанции; историческим фоном древнейших культур вообще были «варвары в самом ужасном смысле, хищные люди, обладающие еще не надломленной силой воли и жажды власти...» (с. 379).

Собственно, весь этот акт в целом и каждая его сценка у Ницше — не более чем «угоуаривание» себя и читателя: «...будем... честны по отношению к себе!» (с. 381); «нужно вдуматься в самую суть дела и воздержаться от всякой сентиментальной слабости» (с. 380) и т. п. Что означает: следует открыть глаза на сущность жизни вообще, жизни каждого организма и жизненного целостного образования, в частности, жизни и развития высокой культуры, процесса возвышения типа «человек» как неотъемлемого признака истории аристократического общества, в особенности. Ницше выступает против расхожих верований европейцев, считая необходимым сломить общее убеждение своего времени: «теперь всюду мечтают, и даже под прикрытием науки, о будущем состоянии общества, лишенном «характера эксплуатации», — это производит на меня такое впечатление, как будто мне обещают изобрести жизнь, которая воздерживалась бы от всяких органических функций». На все лады — прежде всего в форме неоспоримой догматической уверенности — он утверждает идею о том, что эксплуатация «находится в связи с *сущностью* всего живого, как основная органическая функция, она есть следствие действительной воли к власти, которая именно и есть воля к жизни». Здесь он усматривает реальность, «*изначальный факт* всяческой истории...». И чтобы признать его, нам лишь требуется быть честными «по отношению к себе!» (с. 381). Да и в самом деле, люди, которые имеют обыкновение произносить слова «жизнь», «природа», «история», «культура», «человек», «человечество» с восторженным придыханием, — не научились ли они во имя оправдания такой сентиментально-романтической манеры предварительно очищать, облагораживать реалии, обозначаемые этими словами, искусственно разобачить реально единые противоположности — одни, т. е. «дурные», низменные присваивать некоему испорченному, несовершенному, примитивному обществу, соответственно, и человеку, а другие, т. е. «добрые», высокие выносить в будущее. Таким прекраснодушным «европейцам» Ницше и бросает в лицо слова о суровой исторической правде жизни и человеческой сущности, человеческого бытия: «...сама жизнь по *существованию* своему есть присваивание, нанесение вреда, преодоление чужого и более слабого,

угнетение, суровость, насильственное навязывание собственных форм, аннексия и по меньшей мере, по мягкой мере, эксплуатация...» (с. 380).

Беда в том, что на все эти суровые и правдивые слова «клевета наложила издревле свою печать»: утвердился предрассудок, будто жизнь, историю можно и нужно освободить от того, что именуется «насилием», «эксплуатацией». И еще один предрассудок — будто аристократическая корпорация должна исчезнуть, уступив свои права на господство. Опровергая его и защищая «здоровую аристократию», Ницше становится особенно жестким и догматичным: «...в хорошей и здоровой аристократии существенно то, что она чувствует себя не функцией (все равно, королевской власти или общества), а смыслом и высшим определением того или другого — что она поэтому со спокойной совестью принимает жертвы огромного количества людей, которые должны быть подавлены и принижены ради нее до степени людей неполных, до степени рабов и орудий. Ее основная вера должна заключаться именно в том, что общество имеет право на существование не для общества, а лишь как фундамент и помост, могущий служить подножием некоему виду избранных существ для выполнения их высшей задачи и вообще для высшего бытия...» (с. 380).

Необходимо принять в расчет, что в рассматриваемых сейчас первых сценках-афоризмах того акта, где на сцену прямо выводится аристократия, речь идет у Ницше о сценографии прошлого. История была и не могла не быть — поскольку она была исторической жизнью, историческим развитием — суровой исторической правдой неравенства, насилия, эксплуатации, жертвования массами людей, их рабства. И поскольку до определенного этапа она была и не могла не быть историей аристократических обществ, то реальнее всего признать: было две морали, «мораль господ и мораль рабов», причем «во всех высших и смешанных культурах» мы видим попытки согласования, существования бок о бок — «даже в одном и том же человеке, в *одной* душе» — обоих видов морали (с. 381).

Афоризм 260 — попытка вывести на сцену эти типологически обобщенные виды морали, наряженные в древние, скажем, древнегреческие костюмы или те, которые подобают героям древних саг. Так, аристократическая мораль выступает в обличь знатного человека, который считает «хорошими» «возвышенные, гордые состояния души» и с высокомерием относится к «презренным», незнатным людям, которые заведомо считаются трусливыми, малодушными, думающими об узкой пользе, лживыми. «Мы, правдивые» — так называли себя благородные в древней Греции. «Люди знатной породы чувствуют себя мерилom ценности, они не нуждаются в одобрении... они суть созидающие ценности (wertgeschaffend). Они чтут все, что знают в себе, — такая мораль есть самопрославление. Тут мы видим на первом плане чувство избытка, чувство мощи, бьющей через край, счастье высокого напряжения, сознание богатства, готового дарить и раздавать: и знатный человек помогает несчастному, но не из или почти не из сострадания, а больше из побуждения, вызываемого избытком мощи». Ницше специально и неоднократно подчеркивает такие черты знатного человека, как умение властвовать над самим собой, что, собственно, и означает для него стремление и умение «читать в себе человека мощного». Он «охотно проявляет строгость и суровость по отношению

к самому себе и благоговееет перед всем строгим и суровым». Герой скандинавской саги Вотан, которого Ницше на секунду вызывает на сцену — символ твердого сердца, не вмещающего в себя сострадания. «Думающие так знатные и храбрые люди слишком далеки от морали, выдающей в сострадании, или в альтруистических поступках, или в *disinterressement** отличительный признак нравственного; вера в самого себя, гордость самим собою, глубокая враждебность и ирония по отношению к “бескорыстию” столь же несомненно относится к морали знатных, как легкое презрение и осторожность по отношению к сочувствию и “сердечной теплоте”. Если кто умеет чтить, так именно люди сильные, это их искусство, это изобретено ими» (с. 382).

Знатные люди чтут предков и исполнены чувств, «неблагоприятствующих» потомкам. Но особенно мораль знатных «тягостна современному вкусу строгостью своего принципа, что обязанности существуют по отношению к себе подобным». Что же касается существ «более низкого ранга», то поступать по отношению к ним можно «по благоусмотрению», влечению сердца, находясь «по ту сторону добра и зла». Любопытно, что, согласно Ницше, «сюда может относиться сострадание и тому подобное». Только по отношению к себе подобным возможны и долгая благодарность, и долгая месть. Знатному необходима «утонченность понятия дружбы»; ему «до известной степени» подобает иметь врагов («как бы в качестве отводных каналов для аффектов зависти, сварливости и заносчивости») — в сущности, для того, чтобы иметь возможность быть хорошим другом» (с. 383).

Таков подробно выписанный обобщенный портрет выступившего на сцене знатного человека, точнее, его морали. Итак, это человек, исполненный жизненной силы, уверенный в себе и своем предназначении «созидать ценности», находить в самом себе мерил морали. Это человек суровый, но прежде всего к самому себе и себе подобным. Он способен на утонченную дружбу, но лишен всякой сентиментальности. Он полон презрения, снисходительности по отношению к «низшим», но именно к ним — никак не по отношению к равным! — он позволяет себе проявить сострадание. Позволительно спросить: верен ли этот портрет аристократа исторической правде? Вряд ли. Отчасти это признает и сам Ницше: он пишет о своем «странствии через многие и более утонченные, и более грубые морали» (моральные формы), которые «до сих пор господствовали на земле», и о том, что ему в конце концов «открылись» (*sich verriethen*) два основных типа (*Grundtypen*) морали — мораль господ и мораль рабов. Итак, речь идет у Ницше о собранных им воедино «типичных признаках морали знатных», которые, добавляет он, «сегодня» (когда господствует мораль «современных идей») «столь же трудно восчувствовать, сколь трудно выкопать и раскрыть» (с. 383). Скорее речь идет о типологической конструкции ума Ницше — причем вряд ли можно отрицать, что эта «головная» конструкция также несет своего рода «моралистическую» нагрузку. Она лишь отчасти соотносится с «выкапыванием» реальных фактов из истории. Более всего она рождается из отрицания некоего суррогатного антипода — того собрания моральных качеств, которые особенно претят

* отсутствие интереса, бескорыстие (*фр.*).

Ницше и которые он по тому же типологически-сценическому принципу теперь выводит к свету рампы. Это «мораль рабов», точнее, «собрание» обобщенного морального типа.

Ницше так и продолжает действие в афоризме-сцене 260. «Положим, — пишет он, — что морализировать начнут люди насилуемые, угнетенные, страдающие, несвободные, не уверенные в себе и усталые, — какова будет их моральная оценка?» Раб с недоверием, недоброжелательством относится к «добродетели сильного». Напротив, на первый план раб выдвигает противоположные качества: «...таким образом входят в честь сострадание, услужливая, готовая на помощь рука, сердечная теплота, терпение, прилежание, кротость и дружелюбие, — ибо здесь это наиболее полезные качества и почти единственные средства, дающие возможность выносить бремя существования». Рисуя портрет этой морали рабов, Ницше дает ей одно из важнейших определений: она есть «мораль полезности» (*Nutzlichkeits-Moral*). Кроме того, именно к ней он возводит происхождение «знаменитого противоположения “добрый” и “злой”» — в категорию злого «зачисляется все мощное и опасное, обладающее грозностью, хитростью и силой, не допускающей презрения» (с. 383). Если согласно морали господ «хороший» человек должен возбуждать страх, а «плохой» — презрение, то по понятиям рабов «добрый» должен быть во всяком случае *неопасным* человеком: он добродушен, легко поддается обману, быть может, немножко глуп, *un bonhomme*. Наконец, последнее и, надо признаться, парадоксальное различие, которое сам Ницше называет «коренным»: «стремление к свободе, инстинктивная жажда счастья и наслаждений, порождаемых чувством свободы, столь же необходимо связана с рабской моралью и моральностью, как искусство и энтузиазм в благоговении и преданности является регулярным симптомом аристократического образа мыслей и аристократической оценки вещей». Вот почему любовь как страсть — «...эта наша европейская специальность — непременно должна быть знатного происхождения...» Симптоматично, что Ницше вспоминает о провансальских трубадурах — с экзальтированно-преувеличенным заключением, что им «Европа обязана столь многим и почти что своим собственным существованием» (с. 384). Европа-то вряд ли, а вот ницшевский портрет аристократической морали уж точно восходит к стилистике идеализированного, хотя и по северному «осуровленного», южного трубадурства. Вспомним, что Ницше высоко чтит Стендаля — правда, подчеркивая прежде всего его искусство «последнего великого психолога». Но вряд ли можно было пройти мимо несравненной художественной сатиры Стендаля, направившего свои стрелы как раз против лживости, изнеженности, предательства аристократической морали как, впрочем, и против морали униженных плебеев, мечтающих породниться с аристократами и тем самым унижить их. (Нечто подобное в начале XX века сделает Марсель Пруст.) Ницше, постоянно напоминавший о «суровых истинах» истории, вряд ли мог позволить себе писать изначально идеализированный портрет аристократической морали прямо с исторической натуры. И разве лишь благородные, возвышенные трубадуры могли служить утешением, но для этого нужно было переместить их, дальних маргиналов истории, в самый центр исторической сцены, изобразив чуть ли не первопричиной самого «существования» Европы. Так Ницше и поступил. Правда, на афоризме 261 рано ста-

вить точку: судьба аристократии в истории далее еще станет предметом рассмотрения.

А как обстоит дело с портретом рабской морали? Он, как представляется, много правдивее. Верно, что слабый, угнетенный человек нуждается в сочувствии, сострадании и ценит их выше многих других «добродетелей». Справедливо, что мораль «униженных и оскорбленных», сориентированная на повседневные ощущения опасности, подавленности, отмечена устремлением к свободе. Впрочем, подождем с общими оценками. Ибо Ницше продолжает свое сценическое портретирование: обобщенные типы обогащаются новыми, более конкретными чертами и красками.

Так, в *афоризме 261* речь заходит о тщеславии, а точнее, о том, как оба человеческих типа относятся к мнению о себе, которое составляют другие люди. Знатные люди сами себе устанавливают цену. Ницше тем не менее вкладывает в уста «знатного человека» две возможные реплики относительно тщеславия. «Он может сказать, например: “Я могу ошибаться в своих достоинствах и тем не менее, с другой стороны, желать, чтобы и другие признавали их именно такими, какими я их считаю”, — но это вовсе не тщеславие (а высокое мнение о себе или, гораздо чаще, то, что называется «смирением», а также «скромностью»)…» (с. 384). Или, в другой реплике, признается, что «хорошее мнение других» все-таки «приносит мне пользу» — но это тоже не тщеславие. Что же до «обыкновенного», незнатного человека, то он трепетно и нетерпеливо ждет мнения о себе и затем инстинктивно подчиняется ему. «Древнейший инстинкт подчинения», атактический инстинкт тщеславия свидетельствует о том, что “раб” сказывается в крови тщеславца…» (с. 385).

В *афоризме 262* Ницше все-таки стремится сблизить свою типологию аристократического с самой историей. Он предлагает взглянуть «на какое-нибудь аристократическое общество», например, на древнегреческий полис или на Венецию, как на «учреждение для культивирования породы». Тогда, утверждает Ницше, мы увидим, что аристократическая мораль отличается строгостью и суровостью («...в воспитании ли юношества, в главенстве ли над женщиной, в семейных ли нравах, в отношениях ли между старыми и молодыми, в карающих ли законах») и возводит нетерпимость в добродетель, чуть ли не в справедливость. Вся эта сценка — попытка Ницше представить дело так, будто в «подлинные» исторические мгновения аристократическая мораль вела к суровости, жестокости образа жизни воспитания. И тогда якобы имело место «великолепное, многообразное, первобытно-мощное произрастание и стремление ввысь, что-то вроде тропического темпа в состоянии растительного царства...» Затем на смену им будто бы приходили периоды послабления, «благоприятных обстоятельств», ослабевающего напряжения — и тогда наступали «чудовищная гибель и самоуничтожение благодаря свирепствующим друг против друга, как бы взрывающимся эгоизмам...». Здесь, кстати, полезно обратить внимание на то, что должно внести оттенки и нюансы в характеристику философии Ницше как пропаганды безудержного индивидуалистического эгоизма. Авторы, дающие такую характеристику, ссылаются, например, на *афоризм 265*, который трактует эгоизм как «существенное свойство знатной

души», которое воспринимается ею «без всякого вопросительного знака». В собственном эгоизме — в уверенности, что «существу, “подобному нам”, естественно должны подчиняться и приносить себя в жертву другие существа» — «знатная душа» не усматривает жестокости, насилия, произвола (с. 389). Однако у Ницше можно встретить и иное отношение к «эгоизмам». Чтобы убедиться в этом, достаточно вдуматься в формулы Ницше, с помощью которых он весьма красноречиво, драматически, с критической силой изображает сцену истории уже после того, как из-за «взорвавшихся эгоизмов» поколебалась старая мораль. «Достигнута, — живописует Ницше, — та опасная и зловещая граница, за которую поверх старой морали вживается (в оригинале: über die alte Moral hinweg lebt, что, скорее, значит: живет, не считаясь со старой моралью. — Н. М.) более высокая, более разносторонняя, более широкая жизнь; увлеченный ее потоком «индивидуум» вынужден теперь сделаться своим собственным законодателем, измышлять разные уловки и хитрости для самосохранения, самовозвышения, самоосвобождения. Сплошные новые «зачем» (Wozu's), сплошные новые «чем» (Womit's — с помощью чего. — Н. М.) выступают на сцену, нет более никаких общих формул, непонимание и неуважение заключают тесный союз друг с другом, гибель, порча и высшие вожделения ужасающим образом сплетаются между собой, гений расы изливается из всех рогов изобилия, Доброго и Злого...» (Как бы ни было соблазнительным для нашей трактовки встретившиеся в этой цитате слова «выступают на сцену», исследовательской честности ради приходится отметить: в явной форме этого образа нет в оригинале — он привнесен переводчиком. Привнесен, правда, не случайно: ведь напряженное изображение сталкивающихся, теснящих и дополняющих друг друга духовных констелляций получилась почти сценическая.)

«Великая опасность» (которую Ницше называет «матерью морали») кроется теперь в «самом индивидууме... в собственном ребенке, в собственном сердце, во всех самых задушевных и затаенных желаниях и устремлениях...» Ницше задает любопытнейший вопрос: «...что же должны проповедовать теперь мораль-философы, появляющиеся в это время?» Ведь в состоянии всеобщей упадка и порчи они обнаруживают, что выживает лишь один вид людей — «неизлечимо посредственные». «Но как трудно проповедовать эту мораль посредственности!» И если «мораль-философам» все-таки придется говорить «об умеренности и достоинстве, об обязанностях и любви к ближнему» — будет трудно *скрыть иронию*» (с. 387).

В противопоставлении аристократической и рабской морали наступил такой момент, когда Ницше вынужден признать большую приспособляемость к процессу жизни не суровой и как будто направленной на «возвышение» человека морали господ, а «антивидовой» морали посредственностей. На помощь посредственностям, согласно разъяснениям Ницше, приходят и «естественные» тенденции процессов общения (*афоризм 268*). «Более сходные, более обыкновенные люди имели и всегда имеют преимущество, люди же избранные, более утонченные, более необычные, трудно понимаемые, легко остаются одиночками, подвергаются в своем разобщении злоключению. Нужно призвать на помощь чудовищные обратные силы, чтобы воспрепятствовать этому естественному, слишком естественному

progressus in simile, этому постепенному преобразованию человечества в нечто сходное, среднее, обычное (Durchschnittliche — лучше: усредненное. — Н. М.), стадное — в нечто общее!» (с. 391—392). Отсюда вполне понятно, что «избранные, утонченные» люди заведомо обречены на страдания. Так появляется тема отношения к страданиям избранных. Она становится содержанием блестящего, тонкого, исповедального **афоризма 269**. Перед нами на сцене духа появляется «психолог», который, со своей стороны, наблюдает за тем, как на сцене реальной истории совершается — в виде правила, а не исключения — «гибель, падение высших людей» и, соответственно, идет возвышение людей низких, посредственных. Почти исповедью можно считать слова Ницше: «Многообразные мучения психолога, который открыл эту гибель, который раз открыл и затем почти беспрерывно снова открывает в объеме всей истории эту всеобщую внутреннюю “неисцелимость” высшего человека, это вечное “слишком поздно!” во всех смыслах может, пожалуй, в один прекрасный день сделаться причиной того, что он с ожесточением восстанет на свою собственную судьбу и сделает попытку истребить себя, — что он сам “погибнет”». Ведь погиб же психолог Ницше еще до естественной смерти Ницше-человека... Этот афоризм вообще богат признаниями в «слабостях», «болезнях» такого психолога. Наблюдая за историей как историей «неисцелимости» высшего человека, психолог учится «великому страданию и вместе с тем великому презрению...» (с. 392). Но его чувства не имеют ничего общего ни с «великим почитанием» толпы, ни с историческими вымыслами поэтов — «...эти Байроны, Мюссе, По, Леопарди, Клейсты, Гоголи (я не отваживаюсь назвать более великие имена, но подразумеваю их)», — признается Ницше.

Еще и еще раз является тема неискоренимости масок и маскировок: «...великий государственный муж, завоеватель, человек, сделавший какое-нибудь открытие, — все они замаскированы своими созданиями до неузнаваемости; “творение”, произведение художника или философа только и создает вымышленную личность того, кто его создал, кто должен был его создать; “великие люди” в том виде, как их чтут, представляют собою после этого ничтожные, плохие вымыслы; в мире исторических ценностей господствует фабрикация фальшивых монет» (с. 392—393). Вряд ли можно оспаривать это мнение, которое (также и в отношении самого Ницше) звучит как предостережение: уже произведение великого творца, например, философа, — «фальшивая монета». И если из него и через него хотят разглядеть личность творца, то это заведомо невозможно. Произведение о произведениях — дважды фальшивая монета. И разве не та же судьба должна постигнуть «откровения» самого Ницше об «этих Байронах...», о которых он говорит, что «на самом деле» они были «люди минуты, экзальтированные, чувственные, ребячливые, легкомысленные и взбалмошные в недоверии и в доверии» — и что они, в довершении всего, мстили своими произведениями «за внутреннюю загаженность», что были заблудшими в грязи и почти влюбленными в нее... (с. 393). Может, все так оно и было, но как найти нечто подлинное в мире фальшивых монет? Между тем Ницше претендует на то, что «разгадал» загадки — и что эти великие художники и вообще «высшие люди» стали для него настоящим мучением. Очень интересны здесь две кратких «интермедии». Одна, совсем крошечная, — о женщине, «отличающейся ясновидением в мире страданий и, к сожалению, одер-

жимой страстью помогать и спасать, страстью далеко превосходящей ее силы...». Другая — о том, что «под священной легендой и покровом жизни Иисуса скрывается один из самых болезненных случаев мученичества от знания, что такое любовь...» (с. 393).

Заключительные афоризмы-сцены «По ту сторону добра и зла», по содержанию посвященные именно проблеме страдания и сострадания, достойно венчают сценическое действие красивыми «предпоследними» сценами и ярким эпилогом. **Афоризм 289** снова и снова возвращает драму к самосознанию «масок» философии: «Всякая философия скрывает в свою очередь некую философию; всякое мнение — некое убежище, всякое слово — некую маску». Полезно иметь в виду, что суждение: «Всякая философия есть философия авансцены» (букв. *Vordergrundphilosophie*) — не является у Ницше безличной, анонимной формулой. Ее выводит для себя «отшельник», который из года в год «сидит в своей пещере и проводит время наедине со своей душой в интимных ссорах и диалогах» и все понятия которого «получают в конце концов какую-то особенную сумеречную окраску, какой-то запах глубины и вместе с тем плесени, нечто невыразимое и противное, обдающее холодом всякого проходящего мимо» (с. 400). (Ницше, кстати, дает там же поистине сценографическую подсказку: «пещера» отшельника может быть заменена лабиринтом, «но также и золотым рудником».)

Относительно сострадания и морали сострадания **афоризм 293** вносит ясность в расстановку сил на сцене драматического повествования. Вначале — краткий «выход» на сцену человека, который «может вести какое-нибудь дело, выполнить какое-нибудь решение, оставаться верным какой-нибудь мысли, привязать к себе женщину, наказать и сокрушить дерзкого». Это человек, у которого «есть свой гнев и свой меч». Он — «прирожденный господин», «достоинством» которого «охотно делаются слабые, страждущие и угнетенные, а также животные» — «...если такой человек обладает состраданием, ну тогда это сострадание имеет цену!» Однако Ницше быстро устраняет этого человека и это сострадание со сцены, ибо они, по его мнению, обречены на непонимание и неприятие. Зато на сцену сразу выводятся качества, которые «теперь можно встретить почти повсюду в Европе — «болезненную чувствительность и восприимчивость к боли (*für Schmerz*), а равным образом отвратительную невоздержанность в жалобах, изнеженность, пытающуюся вырядиться в нечто высшее при помощи религии и разной философской дребедени» (с. 401). На этом выведенном на сцену духа «форменном культе страдания» и, соответственно, сострадания Ницше безжалостно ставит клеймо «неумужественности» (*Unmännlichkeit*) (там же). И заклинает читателей: «Надо воздвигнуть жесточайшее гонение против этого новейшего рода дурного вкуса...» В качестве амулета против него он и рекомендует носить на шее «gai saber», — «или, говоря яснее для моих соотечественников, “веселую науку”» (с. 402).

В **афоризме 295** Ницше под занавес воздает изысканную хвалу Дионису, «великому богу-искусителю». Он напоминает, что посвятил ему своих «первенцев», то бишь первые произведения. «Тем временем, — пишет Ницше, — я узнал многое

о философии этого бога и, как сказано, из его собственных уст, — я, последний ученик и посвященный бога Диониса...» Признаваясь, что он дал своим читателям-зрителям — «вам, моим друзьям», — что-то отведать от своей дионисийской философии и что говорил лишь вполголоса, ибо «речь идет здесь о чем-то тайном, новом, чуждом, удивительном, зловещем», Ницше, в конце концов доверяет именно Дионису и в шутку и всерьез сказать, пожалуй, самое главное: «...пороку мне нравятся люди, — и при этом он подмигнул на Ариадну, которая была тут же, — человек, на мой взгляд, симпатичное, храброе, изобретательное животное, которому нет подобного на земле; ему не страшны никакие лабиринты. Я люблю его и часто думаю о том, как бы мне улучшить его и сделать сильнее, злее и глубже». Автор вступает в краткий диалог с Дионисом, который ранее был назван «богом-искусителем», «прирожденным крысоловом совестей», способным полировать «шероховатые души»: «Сильнее, злее и глубже?» — спросил я с ужасом. «Да, — сказал он еще раз, — сильнее, злее и глубже; а также прекраснее» — и тут бог-искуситель улыбнулся своей халкионической улыбкой, точно он изрек что-то очаровательно учтивое. Вы видите, у этого божества отсутствует не только стыд; многое заставляет вообще предполагать, что боги в целом могли бы поучиться кое-чему у нас, людей. Мы, люди, — человечнее» (с. 404).

Действие закончено. Уже и бог-искуситель сказал свое слово. И автор шутливо возразил ему. Что остается? Разве что в последнем, *296 афоризме* посетовать на то, что нам уже известно — как блекнут и выдыхаются мысли...; «...по ним никто не угадает, как вы выглядели на заре, вы, внезапные искры и чудеса моего одиночества, мои старые любимые — *скверные* мысли!» (там же).

Драме «По ту сторону добра и зла», постоянно примысливавшей к действию читателей-зрителей, не суждено было закончиться. По ее опубликовании началось горячее, запальчивое обсуждение. По свежим следам, а в известном смысле исходя из своих недобрых предчувствий, Ницше решил дать разъяснения к тем ее идеям и образам, которые сам с полным на то основанием считал наиболее одиозными. Так родилась книга «К генеалогии морали» с характерным подзаголовком «Полемическое сочинение. Приложено в качестве дополнения и пояснения к недавно опубликованному сочинению «По ту сторону добра и зла».

Глава 3 «К ГЕНЕАЛОГИИ МОРАЛИ»

Воспоминания... о самом себе

«**К** генеалогии морали» — это полемическое сочинение, которое по тематике и некоторым идеям восходит к работе «По ту сторону добра и зла», но по многим содержательным моментам, как и по форме от нее заметно отличается. Это уже скорее не «веселая», экстравагантная драма идей, типов и образов, хотя отдельные афоризмы напоминают сценическую стилистику «По ту сторону добра и зла». В основном же перед нами

«мета-драма», взгляд автора если не со стороны, то *post factum* на собственную философию, ее развитие, разговор больше с непонимающими, критиками, чем с возможными сторонниками. Критические отклики, как видно, разозлили Ницше, хотя вряд ли удивили его. Разозлиться на «современную» философию и стать к ней еще суровее было уже невозможно по той простой причине, что Ницше неоднократно высказывался в ее адрес самым резким, пренебрежительным, уничижительным образом. Роль непонятого временем великого нигилиста, ниспровергателя основ, разозлившегося на эпоху, уже взорвавшегося динамита, тоже не была для Ницше и его читателей новой. Оставалось рассердиться... на самого себя. Так Ницше и сделал. Как об этом свидетельствует письмо к И. В. Видману от 4 февраля 1888 года, Ницше теперь осудил «рафинированную нейтральность и робкое поступательное движение «По ту сторону добра и зла» и задумал книгу, темп и стиль которой обозначил так: *allegro feroce* и *страсть nue, crue, verte...*» (с. 783). Иными словами, тем читателям и критикам, которые упрекали его за слишком резкое, бурное, нигилистическое движение мысли и которые в ответ на критику ожидали смягчения всей оркестровки позиций, Ницше ответил мощным *allegro* — форсированием всех устремлений, заострением всех углов, прояснением неясностей. Словом, он ответил сильнейшим эпатированием публики, которая втайне надеялась на такой скандал и получила его.

Подробный разбор работы «К генеалогии морали» не входит в нашу задачу. Главное внимание здесь также будет уделено проблематике, связанной, во-первых, с интересующей нас ницшевской саморефлексией, а, во-вторых, с критикой морали альтруизма и утверждением антиальтруистического взгляда Ницше на человека, историю, мораль.

В первых афоризмах Предисловия Ницше обрисовывает уже отмеченный метахарактер «Генеалогии», которая становится, если использовать образ из *афоризма 1*, такой философской саморефлексией, которая подобна пересчету «задним числом» всех «вибрирующих двенадцати часовых ударов наших переживаний, нашей жизни, нашего *существования...*» (с. 408). Этот образ следует понимать двояко. Ницше, видимо, был охвачен (потом сбывшимся) предчувствием того, что судьба отсчитывает «двенадцать ударов» его творческой жизни и заставляет его, преодолевая извечную чуждость человека самому себе, спросить: «Кто, собственно, мы такие?» Этот вопрос, который Ницше строго и настойчиво ставит перед самим собой, он адресует любому человеку, ибо эпоха, как казалось философу на рубеже нового столетия, в очередной раз создает напряженность, сравнимую с близким предвестием «двенадцати ударов».

В *афоризме 2*, о котором раньше уже шла речь, Ницше акцентирует единство, связность всего, что он — начиная с книги «Человеческое, слишком человеческое» — сделал для выяснения происхождения наших моральных предрассудков. В *афоризме 3* Ницше вспоминает, как рано охватила его недоверчивость по отношению к морали, «ко всему, что доньше чувствовалось на земле как мораль» (с. 409). В *афоризме 4* Ницше рассказывает о том, что толчком для оглашения своих гипотез относительно морали ему послужила «ясная, опрятная и умная», старчески умная книжка «Происхождение моральных чувств» доктора Пауля Рэ

(1877). Всему, что было написано в этой книге, Ницше как бы говорил «нет» — фразе за фразой, выводу за выводом, — «но без малейшей досады и нетерпения» (с. 410). Ницше вспоминает, что в тот период, когда писались сочинения «Человеческое, слишком человеческое» и «Утренняя заря», он не обладал еще «собственным языком» и был полон «всяческих рецедивов прошлого и колебаний» (с. 411).

Существенен для понимания «генеалогии» собственных взглядов Ницше на природу морали *афоризм 5*, в котором он ведет речь о своем размежевании с Шопенгауэром. Для нашей темы чрезвычайно важно признание Ницше в том, что при обсуждении ценности «неэгоистического», т. е. инстинктов сострадания, самоотречения, самопожертвования, главным его противником был именно Шопенгауэр, который их «так долго озлачивал, обожествлял и опотусторонивал, пока куда они наконец не остались у него подобием “ценностей в себе”, на основании каковых он и *сказал нет жизни*, как и самому себе. Но именно против *этих* инстинктов выговаривалась из меня все более основательная подозрительность, все глубже роющий скепсис! Именно здесь видел я... утонченнейшую приманку и соблазн...» (с. 411—412). Мораль сострадания, вспоминает Ницше, «открылась» ему «как самый жуткий симптом нашей жутью обернувшейся европейской культуры, как ее окольный путь...» (с. 412). Это был путь в нигилизм, и он должен был привести к «переоценке сострадания», что, впрочем, напоминало о Платоне, Спинозе, Ларошфуко и Канте, ибо эти «четыре ума, как нельзя различные во всем», соглашались в одном: «в низкой оценке сострадания» (там же).

Принципиальное значение для понимания целей, которые в философии морали, культуры, в осмыслении ценностей отстаивал Ницше, имеет *афоризм 6* Предисловия «К генеалогии морали». До сих пор ценность унаследованных ценностей, рассуждает Ницше, принималась за данность, за факт, «за нечто проблематически неприкосновенное». «Доброго» и «доброе» без колебаний оценивали по более высоким ставкам, чем злого, — и добрый считался «более высоким в смысле всего содействующего, полезного, плодотворного с точки зрения человека вообще (включая и будущее человека)». Ницше исповедально говорит о том, что новая возможность понимания «напала» на него «головокружением», сначала породив недоверчивость, подозрительность, страх, пошатнув веру в мораль, «во всякую мораль». И лишь потом «раздалось» новое и решительное критическое требование: «Нам необходима *критика* моральных ценностей, *сама ценность этих ценностей должна быть поставлена под вопрос*» (с. 412). Мораль предстала перед Ницше, перед вопрошавшим и сомневающимся философом, как следствие, как симптом, как маска, как тартюфство, как болезнь, как недоумение — но она же выступила как причина, снадобье, стимул, препятствие, яд. Зародившиеся сомнения воплотились во множестве вопросов, которые наводили на мысль, что не в «злом», а в «доброе» лежал симптом упадка, были заключены «опасность, соблазн, яд, наркотик», «опасность из всех опасностей» (с. 413).

Афоризм 7 Предисловия — воспоминание Ницше о том, как начиналось его «странствие по чудовищному, далекому и столь таинственному матерiku мора-

ли», как он обратился к действительной истории морали, отказываясь от «лазурных» гипотез английского морализма и придерживаясь желания использовать «серый, документальный... действительно бывший, короче, весь длинный, трудно дешифрируемый, иероглифический свиток прошлого человеческой морали!» (с. 413). Ницше развивает при этом хорошо нам знакомую тему «веселой науки». «Но в этот день, когда мы от всего сердца скажем: “вперед! и наша старая мораль есть всего лишь комедия!” — мы откроем новую интригу и новую возможность для дионисической драмы “участь души”: а он-то уж сумеет использовать ее, можно побиться об заклад, он, великий, старый, извечный комедиограф нашего существования!..» (с. 414). Иносказание о дионисийской драме расшифровывается просто: Дионис, «известный комедиограф нашего существования», разумеется, помог, но «использование интриги» для изображения «старой морали» как комедии и разыгрывания ее на сцене духа — высокая заслуга и особенность выдающегося творческого вклада Ницше. Говоря о трудности восприятия «По ту сторону добра и зла» в *афоризме 8* Предисловия «К генеалогии», Ницше, во-первых, надеется на помощь, которую читателям окажут прочитанные предварительно более ранние сочинения. «Заратустра» же — благодаря «солнечной ясности, дали, широте, достоверности» — стоит для Ницше особняком. Во-вторых, как уже упоминалось, он рекомендует применить «целое искусство толкования» для дешифровки и комментария к каждому афоризму, а в «третьем рассмотрении» «Генеалогии» обещает преподнести образец толкования одного афоризма.

В основном тексте «Рассмотрения первого» («Добро и зло», «хорошее и плохое») Ницше для начала атакует английских психологов, делая это достаточно остроумно, ядовито и преследуя главную цель: доказать всю «халтурность» той генеалогии морали, которую дали эти «староколенные философы», почти лишенные «исторического духа» (с. 415—416). Критические нападки на традиционные, в основном действительно английские типы морали в *афоризме 2* этого «Рассмотрения» резюмируются в уже знакомом из книги «По ту сторону добра и зла» обвинении, что «очаг возникновения понятия “хорошо” ищется и устанавливается... в ложном месте». Здесь Ницше вновь проговаривает идею о «пафосе дистанции» и о том, что господствующие, «знатные, могущественные, высокопоставленные и возвышенно настроенные» давали расценки, наименование ценностям и определяли как хорошее то, что было важно для них и противоположно «низкому, низменно настроенному, пошлому и плебейскому» (с. 416). Ницше подчеркивает, что при такой расстановке сил и акцентов слово «хорошо» вовсе не обязательно связывается с неэгоистическими поступками, «как это значит в суеверии названных генеалогов морали» (с. 417).

И еще об одном пункте спора Ницше с этими «генеалогами». Последние утверждают (как изображает дело Ницше), будто источник полезности неэгоистического поступка по мере исторических повторений должен кануть в забвение. «Действительно как раз обратное: эта полезность, скорее, во все времена была повседневным опытом, стало быть, чем-то непрерывно и наново подчеркиваемым; следовательно, не исчезнуть должна была она из сознания, но все отчетливее вдавливаясь в сознание» (с. 417).

В ряде афоризмов сочинения «К генеалогии морали» Ницше обращается к истории языка, собственно морального языка — с целью доказать свою «генеалогическую» гипотезу об аристократическом (поначалу) происхождении ценностей «доброе» и «зло», «хорошего» и «плохого». Приводятся примеры из греческого, латинского, немецкого языков (*афоризмы 4 и 5*). «Красноречивейшим примером» служит для Ницше «само немецкое слово schlecht (плохой), тождественное с schlicht (простой) — сравни schlechtweg (запросто), schlechterdings (просто-напросто) — и обозначавшее поначалу простого человека, простолюдина, покуда без какого-либо подозрительно косящегося смысла, всего лишь как противоположность знатному» (с. 418). И вот приблизительно ко времени Тридцатилетней войны, т. е. в XVII веке, schlecht приобретает «ныне расхожий» моральный смысл: «простое» (по лингвистическому происхождению) уже явно становится «плохим». Ницше ставит это историко-лингвистическое «усмотрение» на уровень существенной идеи, своего рода открытия. Действительно, из такого рода генеалогическо-лингвистических изысканий, достаточно ценных и интересных, проистекает весьма сильная, слишком сильная гипотеза аристократического происхождения моральных ценностей.

При этом Ницше озаботился тем, чтобы различить и противопоставить друг другу «жречески-знатный» и «рыцарски-аристократический» способы суждения о ценности. «Предпосылкой рыцарски-аристократических суждений ценности выступает мощная телестность, цветущее, богатое, даже бьющее через край здоровье, включая и то, что обуславливает его сохранность — войну, авантюру, охоту, танец, турниры и вообще все, что содержит в себе сильную, свободную, радостную активность» (с. 422). Напротив, священники были «бессильнейшими». Знатные жрецы «сотворили» отклонение своего способа оценки от рыцарски-аристократического. Ницше подробно повествует о том, что жрецы были бессильными ненавистниками и мстителями. (Тема эта перерастает в *афоризмах 7, 8* в сентенции Ницше относительно исторической роли евреев, и в немалой степени еврейских жрецов, первыми затеявших насчитывающее двухтысячелетнюю историю «восстание рабов в морали», о чем ранее повествовалось в «По ту сторону добра и зла». Как было сказано, в нашей работе эта проблематика оставлена в стороне.)

Начиная с *афоризма 10*, Ницше вводит и замечательно исследует ту сторону всей интересующей нас проблематики, которая обозначается, в сущности, непереводаемым и поэтому оставляемым в русских текстах без перевода французским словом *ressentiment* (в немецком оригинале из него «сделано» существительное *das Ressentiment*). Но если перевести его одним словом вряд ли возможно, то истолковать смысл понятия *ressentiment* в ницшеанском контексте не только можно, но и сугубо необходимо для нашей темы.

Мир *Ressentiment* в противоборстве с «моралью господ»

Упоминания *ressentiment* в работе «К генеалогии морали» связаны с кардинальными смысловыми оттенками, о которых Ницше говорит, например, в *афоризме 10* «Рассмотрения первого»: «Восстание рабов в морали начинается с того,

что *ressentiment* сам становится творческим и порождает ценности: *ressentiment* таких существ, которые не способны к действительной реакции, реакции, выразившейся в поступке, и которые вознаграждают себя воображаемой мезью. В то время как всякая преимущественная мораль произрастает из триумфального произнесения «Да» (в оригинале: *Ja-sagen*; здесь перевод исправлен. — *Н. М.*), мораль рабов с самого начала говорит «Нет» «внешнему», «иному», «несобственному»: это Нет и оказывается ее творческим деянием» (с. 424).

Что же такое *ressentiment*? Слово это обозначает сложную совокупность бурных, сильных чувств и смутных идей, ценностных подходов. Это, как разъясняет Ницше, «поворот оценивающего взгляда» (с. 425). Поворот от чего и к чему? От морали господ к восстанию рабов в морали, в мире ценностей и ценностных установок. Мы уже видели, как в «По ту сторону добра и зла» Ницше подробно раскрыл — в качестве основного свойства морали господ — обращенность этой морали, господского сознания на самое себя, почерпывание ценностей из внутренней гордости, известной самодостаточности, презрительного отношения к внешнему. Основные черты, установки морали и сознания *ressentiment* Ницше получает, беря черты господского сознания и как бы умножая их на знак «минус». Лингвистически эта процедура оформляется как употребление частицы «не» перед глаголами, существительными, прилагательными, характеризующими аристократическую, господскую мораль или как использование по отношению к ним слов — антонимов. Так, если мораль господ ориентирована, согласно Ницше, на внутреннее и в своем творении ценностей самодостаточна, независима, то «мораль рабов всегда нуждается для своего возникновения прежде всего в противостоящем и внешнем мире», нуждается во внешних раздражителях, так что «ее акция в корне является реакцией» (с. 425).

Одна из самых важных для понимания *ressentiment* линий противопоставления касается того, как обе морали — и соответственно оба типа морального сознания и действия — настроены в отношении своей противоположности. Аристократический способ оценки, как сказано, независимый от своей противоположности в процессе рождения ценностей, затем скорее «чопорно чурается» того, что именуют «низким», «пошлым», «плохим». Разумеется, при этом «аффект презрения, взгляда свысока, высокомерного взгляда» аристократической морали может грешить определенной фальсификацией того, чего он чурается. Здесь могут присутствовать нерадивость, легкомыслие, но во взгляде аристократа на простолюдина «слишком много глазения по сторонам и нетерпения, даже слишком много радостного самочувствия, чтобы оно было в состоянии преобразить свой объект в настоящую карикатуру и пугало». Порой тут можно найти даже благожелательные нюансы: скажем, к словам, которыми греческая знать выделяет себя на фоне простонародья, «примешивается и прислащивается сожаление, тактичность, терпимость». Слова «плохой», «низкий» никогда не переставали звучать для греческого уха в одной тональности, в одном тембре со словом «несчастный». Что касается отношения благородного человека к своим врагам, то оно всегда было преисполнено уважения, которое оказывалось уже «мостом к любви» (с. 426). Все эти черты аристократической морали в изображении Ницше увязываются с главным — с доверием и открытостью «благородных людей» к самим себе, с обеспе-

ченностью их существования, а значит, с тем, что все и всяческие низкие, неблагородные, плутовские уловки поведения, духа, ума делаются излишними благодаря самому способу аристократического существования.

Особенности сознания людей *ressentiment*, напротив, проистекают из рабской зависимости их жизни от господ, обстоятельств, от внешнего мира, к которым они и проникаются яростной ненавистью. Счастье активности и самодостаточности благородного человека стоит «в решительной противоположности к “счастью” на ступени бессильных, угнетенных, гноящихся ядовитыми и враждебными чувствами людей, у которых оно выступает, в сущности, как наркоз, усыпление, покой, согласие, “шабат”, передышка души и протягивание конечностей, короче, *пассивно*. В то время как благородный человек полон доверия и открытости по отношению к себе (геннбспт «благородный» подчеркивает пиансе «откровенный», даже «наивный»), человек *ressentiment* лишен всякой откровенности, честности и прямоты по отношению к самому себе. Его душа *косит*, ум его любит укрытия, лазейки и задние двери; все скрытое привлекает его как *его* мир, *его* безопасность, *его* услада; он знает толк в молчании, злопамятстве, ожидании, в сиюминутном самоумалении и самоуничижении» (с. 426). Конечно, и у благородного человека бывают минуты, когда его охватывают чувства *ressentiment*. Однако они вызывают быструю и, так сказать, ситуативную реакцию — его *ressentiment* «не отравляет» (там же). «Неумение долгое время всерьез относиться к своим врагам, к своим злоключениям, даже к своим злодеяниям — таков признак крепких и цельных натур, в которых преизбытствует пластическая, воспроизводящая, исцеляющая и стимулирующая забывчивость сила... Такой человек *одним* рывком стягивает с себя множество гадов, которые окапываются у других; только здесь и возможна, допустив, что это вообще возможно на земле, — настоящая “любовь к врагам своим”» (с. 426—427).

Источник морали *ressentiment* Ницше видит, стало быть, в том, что соответственно угнетенности, пассивности, забитости накапливаются злобность, мстительность, злопамятность, самоуничижение, лживость, закрытость, неискренность и другие чувства «косящей», безнадежно отравленной ядом рабской, неблагородной, пошлой души. «Зло» как основное понятие морали рабов конструируется на основе образа врага. И если, скажем, благородный человек мало озабочен проблемой врага и не рисует себе врага воплощением «зла», то для человека *ressentiment* такое в принципе, так сказать, по определению невозможно. В морали рабов «плохое», «злое», «выкипевшее из пивоваренного котла ненасытной ненависти: первое», главное, сам ее «оригинал»; в морали господ это всего лишь «отголосок, побочье, дополнительный цвет, второе...» (с. 427).

Ницше, следовательно, ставит вопрос ребром: кто, собственно, есть «злой» в смысле морали *ressentiment*? Если ответить со всей строгостью: как раз «добрый» другой морали, как раз благородный, могущественный, господствующий, только перекрашенный, только переименованный, только пересмотренный ядовитым зрением *ressentiment*» (с. 427). Здесь в размышлении Ницше наступает критический момент, и нам следует самым основательным образом приглядеться к контекстуальному смыслу формулировок, которые будут разбираться далее и которые противники Ницше имеют обыкновение цитировать вне общего контекста

мысли и специальных контекстов каждого из афоризмов. И даже его сторонники вынуждены согласиться с включением этих формул из сочинения «К генеалогии морали» в число наиболее сомнительных, достойных сожаления высказываний великого мыслителя. Так каковы же, собственно, эти тексты и контексты?

Не забудем, что в знаменитом *афоризме 11* «Первого рассмотрения» речь конкретно идет о том, что человек ressentiment конструировал «злое» на основе «образа врага», коим был для него, разумеется, человек аристократической морали. Более того, за основу бралось то, что аристократы считали своими ценностями, своим «добрым» — причем при той непрременной предпосылке, что они говорили о своих ценностях открыто, жестко, не придерживаясь тех критериев и мерил, которые ими презирались, а подчас и не были им известны, не были ими прояснены. Люди ressentiment, констатирует Ницше, — и это весьма существенная его философско-историческая и морально-философская констатация, — занимались, объединили прежде аристократические ценности, однако при этом «прикрепили» их к образу врага, попутно «переиначивая» в духе неискоренимой, страстной ненависти и зависти. Так в морали рабов возникло понятие о «злом», объединяемое с понятием о «враге». Уже это объединение, о чем ранее говорилось, не было совместимо с благодушным, уважительным, подчас даже любовным отношением аристократов к своим врагам. Но и аристократы благодушно относились к врагам отнюдь не всегда.

И вот тут мы приближаемся к исключительно «горячему» пункту — (многократно цитируемым строкам Ницше о белокурой бестии и т. д.). Их контекст, который обязательно надо принять в расчет, таков. Ницше, как было показано, констатирует, что подробно описанная им в генезисе и сути конструкция «злого», присущая морали ressentiment, имеет вполне реальную историческую предпосылку. Ею является тот факт, что по большей части «добрые» к каким-то своим личным врагам носители аристократического сознания подчас могли становиться и становились истинно «злыми» врагами тех, кто стоял ниже их на социальной лестнице. Мы лишь кратко напомним об этих хорошо известных высказываниях Ницше (о том, например, как люди благородных привычек, соревнующиеся друг с другом «по части такта, сдержанности, чуткости, верности, гордости и дружбы, — эти люди за пределами своей среды... ведут себя немногим лучше выпущенных на волю диких зверей», «как ликующие чудовища...» и т. д. (с. 427—428)). «В основе всех этих благородных рас просматривается хищный зверь, роскошная, похотливо блуждающая в поисках добычи и победы белокурая бестия; этой скрытой основе время от времени потребна разрядка, зверь должен то выходить наружу, то наново возвращаться в заросли — римская, арабская, германская, японская знать, гомеровские герои, скандинавские викинги — в этой потребности все они схожи друг с другом. Благородные расы, именно они всюду, где только ни ступала их нога, оставили за собой следы понятия “варвар”; еще и на высших ступенях их культуры обнаруживается сознание этого... и даже гордость по этому поводу» (с. 428). В подтверждение Ницше с полным историческим правом ссылается на речи Перикла, в самом деле, непривычно для более позднего «благопристойного» морального сознания восхвалявшего в афинянах — наряду с отвагой, «смелостью» — также «ужасную веселость и глубину радости», которую они ис-

пытавали при всяческих разрушениях, при победах и проявлениях собственной жестокости. Оправдана исторически и ссылка на «ужасный, насильственный мир Гомера». И наконец предупредительными и прозорливыми стали слова Ницше о его соотечественниках, немцах: «Глубокое ледяное недоверие, еще и теперь возбуждаемое немцем, стоит только ему прийти к власти, — является все еще неким рецидивом того неизгладимого ужаса, с которым Европа на протяжении столетий взирала на свирепства белокурой германской бестии...» (с. 428). И потому Ницше считает правыми тех, «кто не перестает сторониться белокурой бестии, таящейся в глубинах всех благородных рас, и держит перед нею ухо остро...» (с. 429).

Зададимся вопросом: справедливо ли упрекать Ницше в том, что он оправдывает или даже возвеличивает жестокость афинян? Или «свирепство» действовавшей на арене прошлой истории, способной вновь «проснуться» германской белокурой бестии? В основном своем содержании афоризм 11 заключает не более чем констатацию вполне очевидного исторического факта: даже и «благородные», т. е. относительно цивилизованные страны, народы, социальные группы, накапливали — и накапливают, увы, до сих пор — в недрах своей жизни, своего сознания готовые взорваться заряды варварства. Даже «лучшее», т. е. наиболее «благородное» в человеке, в человеческих общностях и общениях пока было неотрывным от животных начал. Потому Ницше, к несчастью, оказался прав, предупреждая о «похотливо блуждающей в поисках добычи и победы белокурой бестии», и говоря, что она «таится в глубинах» не одной германской, а «всех благородных рас», т. е. относительно цивилизованных, культурных народов. К сожалению, правоту Ницше подтвердила сама история, и истекающий XX век то и дело оглашается мощными разрядами варварства на усеянном грозowymi тучами небе цивилизаций. Одним словом, афоризм 11 добавляет самые жесткие штрихи в отнюдь не идиллическую картину аристократической морали господ, которой Ницше все же отдает свое предпочтение. Традиционная аристократическая мораль, — изображенная сильными, жесткими мазками и неприятно поражающим душу гуманистов историческим реализмом, — все же имеет в его глазах определенные преимущества перед тем, что приходит ей на смену, перед моралью рабов, перед восстанием людей *ressentiment*. В разбираемом афоризме есть формулировки, где Ницше переступает грань нейтральности, удерживающую его «по ту сторону» добра и зла в понимании той и другой морали, на что он как будто бы претендует. И тогда он, правда, говорит, что страх перед белокурой бестией, возможно оправдан, однако добавляет: «Но кто бы не предпочел стократный страх, при условии что здесь в то же время есть чем восхищаться, просто отсутствию страха, окупаемому невозможностью избавиться от гадливого лицемерия всего неудачливого, измельченного, чахлого, отравленного?» (Интересно с лингвистической точки зрения: в оригинале здесь употреблены немецкие слова с приставкой *Ver-*, означающие процесс, необратимо заверченный, а именно *Verkleinerten*, *Verkummerten*, *Vergifteten*). Философ не скрывает ужаса и презрения по поводу того, что «пресмыкающийся человек» занимает авансцену и кишмя кишит на ней; что «ручной человек», неисцелимо посредственный и тщедушный, уже сноровился чувствовать себя целью и вершиной, смыслом истории, «высшим человеком»... И Ницше

вынужден признать, что такой человек, низкий и ручной, «не лишен даже некоторого права чувствовать себя таким образом» — усталая Европа начинает «смердеть», а человек ressentiment по крайней мере чувствует себя жизнеспособным, т. е. способным сказать «Да!» самой жизни (с. 429, 277). «Скверный воздух!» (там же). Ницше говорит о своей мечте: хотя бы для передышки, «время от времени», видеть «счастливый случай человека»... Но мечта остается несбыточной. «Здесь и таится рок Европы — вместе со страхом перед человеком мы утратили и любовь к нему, уважение к нему, надежду на него, даже волю к нему. Вид человека отныне утомляет — что же такое нигилизм, если не это?.. Мы устали от человека...» (с. 430).

Для понимания позиции Ницше очень важен также *афоризм 13* «Рассмотрения первого». «Что ягнята питают злобу к крупным хищным птицам, это не кажется странным; но отсюда вовсе не следует ставить в упрек крупным хищным птицам, что они хватают маленьких ягнят» (с. 430). Этим жестким сравнением Ницше хочет еще раз подтвердить свою излюбленную идею: в мире, где человек пока остается живым существом, животным, сама его жизнь не может не быть «желанием возобладания, желанием усмирения, желанием господства, жаждою врагов, сопротивлений и триумфов...» Поскольку же имеется некий «квантум силы», то только он и действует, и действует именно как сила, а не как слабость. Что же касается «народной морали», то в ней возникают иллюзорные, беспочвенные, чисто вербальные надежды на то, будто «за» силой есть некий «субстрат», который может действовать как-то иначе, например, «справедливо», жалостливо и т. д. Слабым особенно близка вера в то, что *«сильный волен быть слабым, а хищная птица — ягненком; ведь тем самым они занимают себе право вменять в вину хищной птице то, что она — хищная птица...»* (с. 431).

Афоризмы 14, 15, 16, 17 — заключительные в «Рассмотрении первом» и увязывающие тему ressentiment с историей и идеологией христианства, оставлены у нас в стороне, ибо, как было предуведомлено в самом начале, эта проблематика в нашем анализе была «заключена в скобки».

«Генеалогия морали»: жестокая дрессировка человека-животного через механизмы договорных сделок

Ницше вновь и вновь возвращается к «нашим генеалогам морали» — чтобы повторить: «они никуда не годятся». Особенно отталкивает его то, что упомянутые генеалоги обладают в лучшем случае «современным» опытом и не имеют никакого знания об истории, никакого «исторического инстинкта» (афоризм 4, с. 443).

А посему их писания об истории не имеют к «исторической истине» никакого, «даже и чопорного отношения». Основная линия спора Ницше с традиционными генеалогиями морали касается истории человечества с точки зрения того, как именно вменялось отдельным индивидам, общественным объединениям, целым эпохам моральное сознание, как внедрялись нравственные ценности и как «ввинчивались» в историю такие моральные понятийные механизмы, как «ответственность», «совесть», «вина».

В генеалогиях морали, например, английских — если в них вообще разбирался исторический материал — сложилась манера парадно-благодушного повествования о рождении моральных ценностей и механизмов, о формировании и победном шествии «морального чувства». Создавалось впечатление, будто мораль в истории — это заповедная земля, где процветают и царствуют лучшие качества человека, где рассвет и яркое солнце уже победили закат. Совсем иначе подходит к делу Ницше. Его мысли и аргументы к теме «Долгая история и долгий метаморфоз морали» сосредоточены в Рассмотрении втором: «“Вина”, “нечистая совесть” и все, что сродни им».

Важнейший аспект этого «Рассмотрения» — подход к человеку не просто как к животному, но как к дрессируемому животному, в котором история и общество многотысячелетней дрессировкой пытаются воспитать особое, уникальное животное, «смеющееся обещать» (*versprechen darf*) и даже выдерживать обещания, быть животным в какой-то мере ответственным и предсказуемым — «*исчислимым, регулярным, необходимым*, даже в собственном своем представлении, чтобы смочь наконец, как это делает обещающий, ручаться за себя *как за будущность!*» (с. 440). В высшей степени ценно в этой постановке вопроса у Ницше не только то, что за ответом на него философ обращается к истории, но и то, что он ведет поиск исторически обусловленных, а значит, закономерно изучаемых в генеалогии морали механизмов, которые в ходе долгой, действительно, очень долгой истории формировали и закрепляли моральные ценности и регулятивы. Одним из таких механизмов является, в описании Ницше, удивительное сочетание «забывчивости» и «памяти». Человек — по «необходимости забывчивое животное», ибо он принужден «закрывать временами двери и окна сознания (хороший образ, который позже встретится у Фрейда. — Н. М.), оставаясь в стороне от шума борьбы...» Сознание человека требует, согласно Ницше, немного *tabula rasa**, чтобы «очистить место для нового» — так символ *tabula rasa* получает новое подтверждение своей содержательной целесообразности. В свойственной ему манере Ницше пишет, что «без забывчивости и вовсе не существовало бы никакого счастья, веселости, надежды, гордости, никакого настоящего» — и он, конечно, глубоко прав.

Но еще больше, чем забывчивость, Ницше в генеалогии морали интересуется «противоположная способность, память, с помощью которой забывчивость в некоторых случаях упраздняется — в тех именно случаях, где речь идет об обещании...» (с. 439). Особенность философии Ницше состоит, правда, даже не в этом вполне уместном и удачном сопряжении механизмов забывчивости и памяти. Специфика, во-первых, в их объединении с активной волей, так что «нежелание отделаться, непрерывное воление однажды поволенного», т. е. настоящая «память воли» становится своего рода фундаментальным механизмом сохранения обещания, ответственности и т. д. Между изначальным «я хочу», «я сделаю» и собственно волевым актом, «разряжением воли», как выражается Ницше, «может быть вставлен целый мир новых и чудесных вещей, обстоятельств, даже волевых актов, без того, чтобы эта длинная цепь воли лопнула» (с. 440).

* чистая доска (лат.).

Во-вторых, специфическая особенность памяти, как ее здесь понимает и изображает Ницше (впрочем, другие механизмы, организующие моральные акты, изображаются примерно так же), — в особой жесткости всей исторической картины, которая, по замыслу ее автора, должна пробудить в душе не благодушие, а ужас. Вот где важно предыдущее упоминание Ницше о том, что вся картина пишется не лазурью, как у английских генеалогов, а серой, даже черной краской документального повествования, совершенно нелицеприятного в отношении реалий человеческой истории. Резоны того, почему картину надо писать именно так, у Ницше вполне просты. «Как сотворить человеку-зверю память?» — спрашивает, притом не сам Ницше, а какой-то его «персонаж», ибо эти слова в *афоризме 3* начинаются с кавычек, то есть как бы цитируются и приглашают к диалогу, — как вытеснить в этой частично тупой, частично вздорной мимолетной мыслительной способности, в этой воплощенной забывчивости нечто таким образом, чтобы оно оставалось?» (Заметим, что всплыла, еще до Фрейда и Юнга, тема «вытеснения», но такого, которое «остается» — где? это неясно — и затем, видимо, пробуждается.) Далее следует важнейшая и красивейшая как по мысли, так и по слову тирада, не оставляющая сомнений в том, сколь трудным и именно жестоким был путь, пройденный человечеством к усвоению и закреплению даже первых механизмов, понятий морали. «Эта древнейшая проблема, надо полагать, решалась отнюдь не нежными ответами и средствами; может быть во всей предыстории человека не было ничего более страшного и более жуткого, чем его *мнемотехника*. “Вжигать, дабы осталось в памяти: лишь то, что не перестает *причинять боль*, остается в памяти” — таков основной тезис наидревнейшей (к сожалению, и продолжительнейшей) психологии на земле. Можно даже сказать, что всюду, где ныне существуют еще на земле торжественность (*Feierlichkeit*), серьезность, тайна, мрачные тона в жизни людей и народов, там *продолжает действовать* нечто от того ужаса, с которым некогда повсюду на земле обещали, ругались, клялись: прошлое, отдаленнейшее, глубочайшее, суровейшее прошлое веет на нас и вспучивается в нас, когда мы делаемся “серьезными”. Никогда не обходилось без крови, пыток, жертв, когда человек считал необходимым сотворить себе память; наиболее зловещие жертвы и залого (сюда относятся жертвоприношения первенцев), омерзительные увечья (например, кастрации), жесточайшие ритуальные формы всех религиозных культов (а все религии в глубочайшей своей подоплеке суть системы жестокостей) — все это берет начало в том инстинкте, который разгадал в боли могущественнейшее подспорье мнемоники» (с. 442).

Ницше специально ссылается на немецкий опыт, на старые немецкие уложения и наказания, чтобы сказать: «Эти немцы ужасными средствами сколотили себе память, чтобы обуздать свои радикально плебейские инстинкты и их неотесанность...» (с. 442—443). (Отнюдь не в первый раз в своих сочинениях Ницше считает необходимым упомянуть о «радикально плебейских инстинктах», «неотесанности», «грубости» своих соотечественников, никак не смущаясь, а возможно даже особо «вдохновляясь» тем, что сам он жил в эпоху всплеска немецко-германского националистического патриотизма.)

Ницше с расчетом выбирает для подтверждения своих фундаментальных принципов популярнейший и неопровержимый исторический материал. Каждый, кто

хоть немного знаком с историей, с древнейшими мифами, легендами, сагами, не говоря уже об исторических документах, вряд ли сможет с «чистой совестью» опровергнуть вывод Ницше: «Сколько крови и ужаса заложено в основе всех «хороших вещей»!» (с. 443). Да и относительно таких — с точки зрения генеалогов морали, исключительно «хороших вещей», связанных, якобы со свободой воли, — как «сознание вины», муки «нечистой совести», Ницше имеет свое, весьма «необщее» мнение. Суть его: предыстория осознания «вины» (нем. Schuld) упирается в договорные отношения заимодавца и должника, согласно которым следовало отдавать долги (Schulden). Только на основе этого фундаментального отношения, в свою очередь восходящего «к основополагающим формам купли, продажи, обмена и торговли» (с. 444). Ницше высказывает интереснейшую гипотезу о том, что механизмы обещаний, доверия к обещаниям, наказания за их нарушения и т. д. отработывались именно в таких бесконечно повторявшихся сделках и часто следовавших за ними расправах. По отношению к таким практикам право — установление более позднего происхождения. Ницше напоминает о древнейшей истории отношений заимодавца и должника: «заимодавец мог подвергать тело должника всем разновидностям глумлений и пыток, скажем срезать с него столько, сколько на глаз соответствовало величине долга, — с этой точки зрения в ранние времена повсюду существовали разработанные, кое в чем до ужасающих деталей, и имеющие правовую силу расценки отдельных членов и частей тела» (*афоризм 5*). Ницше весьма жестко вскрывает суть и исток компенсаторной функции наказания: посредством «наказания», которое налагается на провинившегося должника, заимодавец как бы приобретает «законное» право на глумление над каким-либо существом. «Компенсация, таким образом, — заключает Ницше, — состоит в ордере на жестокость» (с. 445). Более общий его вывод: в долговом праве «таится рассадник мира моральных понятий “вина”, “совесть”, “долг”, “священность долга” — корни его, как и корни всего великого на земле, изобильно и долгое время орошались кровью. И не следовало ли бы добавить, что мир этот, в сущности, никогда уже не терял в полной мере запаха крови и пыток? (даже у старого Канта от категорического императива разит жестокостью...) Здесь впервые сцепились жутким образом и, пожалуй, намертво крючки идей “вина” и “страдание»» (с. 445). А почему, собственно, так было? Ответ Ницше снова отсылает нас к полуживотной природе человека, для которого, утверждает он, «причинять страдание — настоящий праздник». (При этом «праздничное» настроение тем выше «взлетало в цене», чем больше оно противоречило общественному рангу и положению заимодавца). Правда, Ницше как будто высказывает данный тезис «в порядке предположения», ибо, как он отмечает, трудно разглядеть корни столь древних событий. Но он призывает к тому, чтобы «деликатность, более того, тартюфство ручных домашних зверей» (каковыми он считает современных людей, «нас») не помешали понять, «до какой степени жестокость составляла древнейшую праздничную радость древнейшего человечества, примешиваясь, как ингредиент, почти к каждому его веселью...» (с. 446).

Ницше далее ссылается на свои сочинения «По ту сторону добра и зла» и «Утренняя заря», в которых он «осторожным касанием» указал на «возрастаю-

щее одухотворение и «обожествление жестокости» в так называемой высокой культуре человечества.

Хотя в связывании «высших» понятий морали с жестокостью практик древнейшей (и последующей) истории Ницше достаточно оригинален, у него, конечно, и в этом деле были свои предшественники — так называемые пессимисты (и среди них бывший «учитель» Шопенгауэр). Однако Ницше спешит предупредить (*афоризм 7*), что всеми предшествовавшими рассуждениями он вовсе не намеревается лить воду «на расстроенные и скрипучие мельницы пессимистов». Специфика ницшеанства — не только в изображении постоянной взаимосвязи жестокости и морали, но и в некоторой романтизации тех времен, когда «человечество не стыдилось еще своей жестокости»: «Жизнь на земле протекала веселее, чем нынче, когда существуют пессимисты». И еще одно: «болезненной изнеженности», «болотности» новейших времен, когда «сама жизнь утратила вкус», Ницше предпочитает те эпохи, когда люди «не хотели обходиться без причинения страданий и усматривали в нем первоклассное волшебство, настоящую приманку, возвращающую к жизни» (с. 447).

Блестящий, богатый глубочайшими оттенками мыслей и яркими образами *афоризм 7*, посвященный теме страданий, выводит действие на сцену духа (что в «Генеалогии морали» бывает не столь часто, как в «По ту сторону добра и зла») — сцену, где очень быстро отыгрывают свои роли: страдание, соединенное с сублимацией и сублимацией и поэтому представляющее в гриме, «в сплошной косметике благонадежных наименований»; христианство, «втолковавшее в страдание целую машинерию чудесного спасения»; изобретение богов и «промежуточных существ во всю высь и глубь» с целью устранить из мира или хотя бы «частью» оспорить «сокровенное, необнаруженное, незасвидетельственное страдание». Наконец на сцену — в который раз! — выпущены древние греки, и все философское повествование снова сплошь приобретает сценически-драматическую фактуру. «Каков был последний, по сути, смысл троянских войн и схожих трагических ужасов? Нет сомнения: они были задуманы как своего рода *фестивали* для богов; и — поскольку поэт больше прочих людей уродился “в богов” — также для поэтов...» (с. 448—449).

Образ сценического действия поддерживается, во-первых, потому, что древние греки, «этот народ актеров» (Schauspieler-Volk, скорее: народ-актер), не могли переживать страдания или стремиться к добродетели без свидетелей; «Геракл долга» был на сцене (auf einer Bühne), на подмостках, и признавал себя выступающим на сцене». А, во-вторых, у греков, да и у всех других народов, которые как бы доверяют богам взирать на земную жизнь, на «этих земных подмостках вообще не должно быть недостатка в действительно новом, в действительно неслыханных напряжениях, интригах, катастрофах...» (с. 449). Эта красивая интермедия — в духе «веселой», дионисийской науки — лишь ненадолго прерывает ученое повествование. В *афоризме 8* Ницше (по его собственным словам, «чтобы возобновить ход нашего исследования» (с. 449), снова поведет речь о генеалогии чувств вины, личной обязанности из «личных отношений». В данной связи суть человека (Mensch) Ницше (через особое толкование manas, от индогерманского manushy, manisco, т. е. мыслящий) видит в том, что речь идет об «оценивающем

животном как таковом». «Купля и продажа, со всем их психологическим инвентарем, превосходят по возрасту даже зачатки каких-либо общественных форм организации и связей: из наиболее рудиментарной формы личного права зачаточное чувство обмена, договора, долга, права, обязанности, уплаты было *перенесено* впервые на самые грубые и изначальные комплексы общины (в их отношении к схожим комплексам) одновременно с привычкой сравнивать, измерять, вычислять власть властью» (с. 450). Именно в «топорной последовательности» мышления более древнего человечества, сконцентрированного вокруг практик купли-продажи (в широком смысле этого слова), Ницше видит источник «великого обобщения»: «всякая вещь имеет цену, все может быть оплачено». Его Ницше именует «древнейшим и наивнейшим канонм справедливости», ибо на нем покоятся на земле всякая добрая воля и всякая «объективность». «Справедливость на этой первой ступени предстает доброй волей людей приблизительно равномогущих поладить друг с другом, “сговориться” путем очередной сделки, — а что до менее могущих, вынудить их к сделке между собой» (с. 450). Тот же принцип Ницше считает правомерным и для оценки отношения общины как целого к своим членам. В *афоризме 9* рассматривается, как жестоко и прямо на самых ранних ступенях общинной жизни гнев общины обрушивался на преступника, т. е. «отступника» и нарушителя договора в отношении целого.

Впоследствии община даже стала брать под свою протекцию «злодея», чтобы гнев других ее членов уже не обрушивался против него с прежней жестокостью. В этом причина смягчения уголовного права по мере исторического развития общины. Лучшая вещь, пишет Ницше в *афоризме 10*, это «благородная роскошь» уверенного в себе, богатого общества, когда оно позволяет себе не наказывать или наказывать не столь уж жестоко тех, кто наносит ему вред. *Афоризм 11* позволяет понять, почему Ницше в афоризме 10 так настойчиво приписывает инициативу в смягчении наказаний, права и, стало быть, возрастания меры милосердия (даже к отступникам и преступникам) именно возрастанию могущества, власти, богатства и отдельных людей, и социальных образований.

Для него всего важнее, чтобы это историческое изменение — движение к справедливости — не смогло присвоить себе мораль *ressentiment*, на что оно, кстати сказать, постоянно претендует. (Ницше, между прочим, считает своим долгом «сказать на ухо психологам», что растение *ressentiment* ныне самым лучшим образом произрастает среди анархистов и антисемитов.) Если бы, рассуждает Ницше, из этих кругов просто возникали и ранее имевшие место попытки представить месть под именем справедливости, то это еще можно было бы счесть «заслугой с точки зрения всей биологической проблемы (относительно которой ценность упомянутых аффектов недооценивалась до сих пор» (с. 452). Но Ницше больше всего беспокоит возникшая в литературе (и поясняемая им на примере книг Дюринга «Ценность жизни», «Курс философии») некая концепция «научной справедливости», которая ищет «родину справедливости» на почве «реактивного чувства», т. е. из действий и чувств, возникающих не спонтанно, самостоятельно, а в ответ на что-то. Это значит, согласно Ницше, что «новый нюанс справедливости» — «в пользу ненависти, зависти, недоброжелательства, подозрительности, мести» (с. 452).

Ницше не согласен с данной концепцией потому, что в ней соблюдение права, справедливость и т. д. ошибочно связывается с деятельностью «реактивных», т. е. пассивных людей. Ницше же уверен, что даже и потребность в праве, не говоря о самом праве, «оседали» на земле «именно в сфере активных, сильных, спонтанных, агрессивных людей» (с. 453). Не без остроумия и с определенной исторической правотой Ницше утверждает, что право было направленно как раз на обуздание мести и всяких других реактивных чувств, на то, чтобы «положить черту и меру излишествам реактивного пафоса и принудить его к соглашению. Всюду, где практикуется справедливость, блюдетя справедливость, взору предстает сильная власть, изыскивающая в отношении подчиненных ей более слабых лиц (групп или одиночек, все равно) средства, дабы положить конец охватившему их бессмысленному бешенству *ressentiment*, либо вырывая из рук мести объект *ressentiment*, либо заменяя месть собственной борьбой с врагами мира и порядка, либо изобретая, предлагая, а при случае и навязывая компромиссы, либо, наконец, возводя в норму эквиваленты урона, к которым отныне раз и навсегда отослан *ressentiment*» (с. 454). Это и есть важнейшая, однако далеко не всегда учитываемая часть энергичной социальной программы Ницше — программа установления жесткой, сильной власти, но стремящейся к миру, согласию, компромиссам, не допускающей разгула злобных страстей, все равно, исходят ли они от взбесившейся белокурой бестии аристократических рас, сословий или обезумевшего мира *ressentiment*. И, что самое существенное, Ницше уделяет особое внимание унии такой власти с «принятием закона», с императивным разъяснением того, что считается правильным и неправильным, дозволенным и недозволенным.

Кажется несомненным, что пародирование философии — даже при концентрировании действия на изображении ее предрассудков — имеет у Ницше своим содержательным, критериальным противовесом новую концепцию мира, человека, человеческой сущности. Многие ницшеведы привычно именуют ее «метафизической» и столь же привычно выделяют в ней «физиологические», гносеологические, этические аспекты. Но не состоит ли смысл всей реформы Ницше как раз в сломе всех привычных перегородок — прежде всего между философией и не-философией (будь то обыденное сознание, «жизненный мир», если пользоваться более поздней терминологией, художественное сознание), а затем и внутри самой философии? И не нацеливает ли Ницше уже первые отделы «По ту сторону добра и зла» на то, чтобы превратить философию в злую и меткую карикатуру на нее, сосредоточив свой талант пародиста на ряде главных философских принципов (противопоставление истины и лжи, тезис «человек есть мера всех вещей», *causa sui* и т. д.) — а значит, чтобы с помощью всего этого подвергнуть «редукции» не только традиционную и современную философию, но и философию как таковую, как характерную для многих веков генерализирующую оптику культуры?

Заметим, что уже при обличении, пародировании философии оптика эта волей Ницше существенно изменена. Если философы неизменно отсылали свои «истины» к чему-то вне их самих (к миру, человеку, познанию, обществу, культуре), то Ницше делает их... «пронырливыми ходатаями» по своим собственным делам, видя во «всякой философии» «самоисповедь творца» (с. 244). Отсюда, кстати, ясно, что Вл. Соловьев вплотную приблизился к распознаванию важной осо-

бенности ницшевского понимания сути философии, когда резюмировал ее в следующих словах: «...философия есть единичное творчество единичного мыслителя и выражает только содержание его субъективности» (Соловьев Вл. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 825) (См. по этому вопросу нашу статью «Вл. Соловьев и Ф. Ницше», опубликованную в данной книге). Но Вл. Соловьев, верно подметив направленность ницшевского анализа в случае «демаскировки», а затем и «редуцирования» философии, не разъяснил, какие именно стороны «субъективности» творца философии определяют, согласно Ницше, суть творчества отдельного философа, а заодно и суть философии. Кстати, не видит Соловьев и другого: когда Ницше увязывает суть философии и философских продуктов с «субъективностью» творца, то отсюда вовсе не следует, что он хочет узаконить такое положение. Как раз напротив: философия в ее традиционном виде потому и «редуцируется», что она не сумела преодолеть или как-то скорректировать своей заикленности на конструкциях субъекта, субъективности, своего «Я» (и даже превратила их в некие «достоверности»). Вл. Соловьев в своей типологизированной критике ницшеанства не заметил всех этих тонкостей и потому не почувствовал, что Ницше мог бы стать его союзником в проектировании философии без субъекта, далеко опередившем новейшие постмодернистские поветрия.

Заключение

И снова возникает вопрос о том, в каком «дисциплинарном» жанре выполнена работа «редуцирования» философии и что за духовные конstellации призваны заменить ее — по замыслу Ницше — на авансцене культуры. Наша идея состоит в том, что как в разоблачающе-редуцирующей, так и в позитивной работе Ницше осуществляется новый духовный синтез, где «философии» отводится отнюдь не главная роль.

А теперь снова зададимся вопросом: чем же, собственно, занимается Ницше, когда он рассуждает о моральных ценностях добра, моральной философии? Бросается в глаза — и стало общим местом ницшеведения — то, что он прежде всего ниспровергает эти ценности с пьедестала, на который их, казалось бы, прочно возвели и сама прошлая история, и господствующая моральная философия. Значит, он хочет занять позицию «по ту сторону добра и зла» — разумеется, в их традиционном понимании. Однако при этой столь же верной, сколь и банальной констатации часто оказываются оставленными в стороне серьезные трудности в толковании текстов Ницше. Казалось бы, отвергая прежнюю моральную философию и защищаемые ею ценности, Ницше должен был предложить новую мораль и обосновать новые ценности, «уценив» или отбросив старые. Такие толкования — или, скорее, такие ожидания, как мы уже отмечали — всегда были распространены в писаниях о Ницше. И тех, кто питал эти ожидания, неизменно постигало разочарование, ибо, по существу, их авторы не находили у Ницше сколько-нибудь обоснованной новой моральной философии. Не лежит ли разгадка ницшеведческих треволнений в том, что создание такой философии вообще не входило в планы Ницше? Ибо, как представляется, жанр размышлений философа о мо-

ральных ценностях и моральной философии сам, скорее всего, был далек от собственно моральной философии. Ибо по видимости «морально-философские», «этические» разделы «По ту сторону добра и зла» и «К генеалогии морали» включают в себя следующие элементы. 1). Разоблачение лицемерия, противоречивости, а главное, «господско-рабского», «стадного» характера всей прежней альтруистической морали и, соответственно, моральной философии, осуществляемое в жанре «философской драмы», философского памфлета, в которых на сцену выведены соответствующие личностные типы и декорацией которых является самым обобщенным образом представленная история. 2). Частью этой работы является памфлет на разгул страстей «стадного человека» в демократической Европе (и, в частности, «среднего» человека в научной сфере). 3). Как будто бы дорогой сердцу Ницше «благородный», «артистический» человек взят опять-таки на подмостках трагикомедии масок с исторически стилизованными костюмами — и нельзя не подивиться жутковатому реализму в изображении совсем не «благородных» деяний якобы «благородных» рас и индивидов. В этом квазиреалистическом изображении Ницше опять-таки остается «по ту сторону добра и зла», т. е. по ту сторону критериев моральной философии. 4). Самый, пожалуй, серьезный, именно исследовательский элемент в анализируемых книгах Ницше — это мало знакомый тогдашней философии обобщенный историко-социологический анализ (с элементами социальной психологии), благодаря которому Ницше приоткрывает завесу над становлением моральных и иных социальных норм. При этом Ницше, чтобы насолить «розовой» моральной философии, акцентировал жесткость и жестокость давней истории социализации человечества. Другой акцент: нелюбимое увязывание якобы «светлых» норм морали с самыми темными сторонами жизни человечества и в самых «низких» торгашеских сферах жизни. Но социально-философский, или, как мы бы его условно назвали, историко-социальный анализ появляется ненадолго и скоро вновь перерастает в привычную для всего произведения философскую драму. 5). Исследователи, как мы отмечали, имеют обыкновение выделять в анализируемых произведениях «метафизические» аспекты и даже говорить чуть ли не о новой «метафизике жизни» в работах Ницше. В нашем эссе мы не обошли вниманием эти претензии Ницше на «новую философию» — в той их части, где речь идет о воле к жизни как воле к власти, об инстинктах, побуждениях и (отчасти) ценностях, им соответствующих. Но оценивать их как «новую метафизику» было бы большой натяжкой — как натяжкой было бы превращать памфлет, философскую драму на тему морали и моральной философии в саму моральную философию, «этику» нового типа и т. д.

Отсюда наш общий вывод. Подробно рассмотренной нами форме «философской драмы» в сочинениях «По ту сторону добра и зла» и (отчасти) «К генеалогии морали» соответствует проблемное содержание, которое по типу своей мыслительной проработки стоит «по ту сторону» традиционных критериальных границ философии, по ту сторону того, что считалось и считается «добрым», т. е. приличествующим, подобающим для философии. Перед нами уже скорее не философия, а иная, лишь начавшая свою жизнь духовная форма, сознательно располагающая себя «по ту сторону» разграничительных линий философии и жизненного мира, философии и искусства.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Свасьян К. Примечания // Ницше. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 779.
- ² Там же.
- ³ См.: *Christoph Menke* // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1993. Nr. 5.
- ⁴ Свасьян К. Цит. соч. С. 778.
- ⁵ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 560.
- ⁶ *Colli Giorgio*. Nachwort // Nietzsche Fr. Jenseits von Gut und Böse. KSA 5. S. 420; см. также: *Colli G.* Distanz und Pathos. Einleitung zu Nietzsches Werken. Frankfurt a/M., 1980. S. 102.

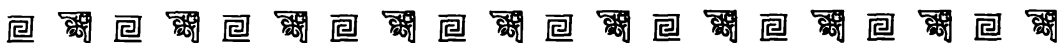
Приложение
ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ НОВЕЙШЕЙ ЗАРУБЕЖНОЙ
НИЦШЕВЕДЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (1997–1998 гг.)

1. Schmitt, Gerhard: *Zyklus und Kompensation: zur Denkfigur bei Nietzsche und Jung* / Gerhard Schmitt. — Frankfurt am Main: Lang, 1998 ISBN 3-631-32833-8 DS: Aa
2. Just, Dieter: *Nietzsche kontra Nietzsche: zur Psycho-Logie seines Philosophierens* / Dieter Just. — Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998 ISBN 3-8260-1320-4 DS: Aac
3. Gogroř-Voorhees, Andrea: *Defining modernism: Baudelaire and Nietzsche on romanticism modernity, decadence, and Wagner* / Andrea Gogroř-Voorhees. — New York: Lang, 1998 ISBN 0-8204-3793-X DS: Aac
4. Aulich, Johanna J. S.: *Orphische Weltanschauung der Antike und ihr Erbe bei den Dichtern Nietzsche, Hölderlin, Novalis und Rilke* / Johanna J. S. Aulich. — Frankfurt am Main: Lang, 1998 ISBN 3-631-32568-1 DS: Aa
5. Strobel, Eva: *Das «Pathos der Distanz»: Nietzsches Entscheidung für den Aphorismenstil* / Eva Strobel. — Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998 ISBN 3-8260-1431-6 DS: Aac
6. Hansson, Ola: *Nietzsche* / Ola Hansson. Aus dem Schwed. übers, und hrsg. von Erik Glossmann. — [München]: Boer, 1997 ISBN 3-924963-81-9 DS: Aa
7. Jovanovski, Thomas: *Nietzsche's Subversion of the aesthetic Socratic dialectic* / Thomas Jovanovski. — New York: Lang, 1997 ISBN 0-8204-2002-6 DS: Aac
8. LeRider, Jacques: *Nietzsche in Frankreich* / Jacques LeRider. Aus dem Franz, von Heinz Jatho. Mit einem Nachw. von Ernst Behler. — München: Fink, 1997 ISBN 3-7705-3111-6 DS: Aa
9. Riedel, Manfred: *Nietzsche in Weimar: ein deutsches Drama* / Manfred Riedel. — Leipzig: Reclam, 1997 ISBN 3-379-00762-5 DS: Aa
10. Nietzsche, Friedrich: *Nietzsche für Gestresste* / vorgestellt von Ursula Michels-Wenz. Frankfurt am Main: Insel-Verl., 1997 ISBN 3-458-33628-1 DS: Aa
11. Patt, Walter: *Formen des Anti-Platonismus bei Kant, Nietzsche und Heidegger* / Walter Patt. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997 ISBN 3-465-02951-8 DS: Aa
12. Hickel, Werner: «Freund Hain», die erotische Süßigkeit und die Stille des Nirwanas: Thomas Manns Rezeption der Erlösungsthematik zwischen Schopenhauer, Nietzsche und Wagner / Werner Hickel. — Hamburg: Kovac, 1997 ISBN 3-86064-552-8 DS: Aa
13. Gasser, Reinhard: *Nietzsche und Freud* / von Reinhard Gasser. — Berlin: de Gruyter, 1997 ISBN 3-11-014960-5 DS: Aa
14. Schneider, Anatol: *Nietzscheanismus: zur Geschichte eines Begriffs* / Anatol Schneider. — Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997 ISBN 3-8260-1285-2 DS: Aa

15. Nietzsche in Naumburg: eine biographische Zeittafel; Begleitheft zur Dauerausstellung im Nietzsche-Haus Naumburg / [Hrsg.: Stadt Naumburg, Stadtmuseum]. — Naumburg/Saale: Stadtmuseum, 1997 DS: Aa
16. Nietzsche, Friedrich: Nietzsche / ausgew. und vorgestellt von Rüdiger Safranski. — München Diederichs, 1997 ISBN 3-424-01285-8 DS: Aa
17. Büniger, Peter: Nietzsche als Kritiker des Sozialismus / Peter Büniger. — Aachen: Shaker, 1997 ISBN 3-8265-2214-1 DS: Aa
18. Mende, Erich: Nietzsche und sein Gegensatz / Erich Mende. — Cuxhaven: Junghans, 1997 ISBN 3-926848-90-1 DS: Aa
19. Schmidt, Christoph: «Ehrfurcht und Erbarmen»: Thomas Manns Nietzsche-Rezeption 1914 bis 1947 / Christoph Schmidt. — Trier: WVT, Wiss. Verl. Trier, 1997 ISBN 3-88476-219-2 DS: Aal
20. Koch, Hans-Joachim: Friedrich Nietzsche: Beiträge zur Nietzsche-Forschung / Hans-Joachim Koch. — Cuxhaven: Junghans, 1997 ISBN 3-926848-89-8 DS: Aa
21. Pauen, Michael: Pessimismus: Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler/Michael Pauen. — Berlin: Akad.-Verl, 1997 ISBN 3-05-003094-1 DS: Aa
22. Lohmann, Gert: Nietzsche — evolutionärer Erkenntnistheoretiker oder radikaler Konstruktivist?: eine vergleichende Untersuchung zu Nietzsches Erkenntnisphilosophie und biologisch-naturalisierten Erkenntnistheorien / vorgelegt von Gert Lohmann. — 1997 DS: Aa
23. Frenzel, Ivo: Friedrich Nietzsche / prezentat de Ivo Frenzel. Trad. din limba germana de Carmen Oniti. — Bucuresti: Teora, 1997 ISBN 973-601-551-3 DS: Aaa
24. Hauptwerke der Philosophie Von Kant bis Nietzsche. — 1997 ISBN 3-15-008743-0 DS: Af
25. Ross, Werner: Lou Andreas-Salomöe: Weggefährtin von Nietzsche, Rilke, Freud / Werner Ross. — [München]: Goldmann, 1997 ISBN 3-442-72186-5 DS: Aa
26. Grau, Gerd-Günther: Vernunft, Wahrheit, Glaube: neue Studien zu Nietzsche und Kierkegaard / Gerd-Günther Grau. — Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997 ISBN 3-8260-1343-3 DS: Aa
27. Nietzsche and Jewish culture / ed. by Jacob Golomb. — London: Routledge, 1997 ISBN 0-415-09513-1 DS: Aa
28. Tholen, Norbert: Kennen Sie Nietzsche?: ein Test / Norbert Tholen. — München: Dt. Taschenbuch-Verl., 1997 ISBN 3-423-30655-6 DS: Aa
29. Hingst, Kai-Michael: Perspektivismus und Pragmatismus: ein Vergleich auf der Grundlage der Wahrheitsbegriffe und Religionsphilosophien von Nietzsche und James / Kai-Michael Hingst, — Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997 ISBN 3-8260-1342-5 DS: Aac
30. Kiss, Endre: Friedrich Nietzsche und die globalen Probleme unserer Zeit / Endre Kiss. — Cuxhaven: Junghans, 1997 ISBN 3-926848-92-8 DS: Aac
31. Schaefer, Alfred: Satyrspiel: Friedrich Nietzsche vor der europäischen Tragödie / Alfred Schaefer. — Cuxhaven: Junghans, 1997 ISBN 3-926848-66-9 DS: Aac
32. Smitmans-Vajda, Barbara: Dionysos Philosophos: Nietzsche, Narr und Künstler im Umfeld von Th. de Quincey, Ch. Baudelaire, St. Zweig, S. Freud, R. M. Rilke, P. Modersohn-Becker, B. Waldenfels u.a. / Barbara Smitmans-Vajda. — Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997 ISBN 3-8260-1373-5 DS: Aa
33. Thaliath, Babu: Das Individuum — die Tragik — der Übergang: kulturelle Stichworte, dargestellt am Beispiel der Konstellation: König Ludwig II., Richard Wagner, Friedrich Nietzsche / von Babu Thaliath. — Marburg: Tectum-Verl, 1997 ISBN 3-8288-0007-6 DS: Aa
34. Die «Mini-Bibel» der Freidenker: Buddha, Epikur, Zenon, Cicero, Seneca, Musonius, Weishaupt, Goethe, Nietzsche; die antiken und die neuzeitlichen Stoiker oder die Umwertung aller Werte; ein Lesebuch / Lothar Baus [Hrsg.]. — Homburg/Saar: Asclepios-Ed., 1997 ISBN 3-925101-40-3 DS: Aa

35. Gesamtausgabe / Martin Heidegger Bd. 6: Abt. 1, Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Nietzsche Bd. 2. — (1997) ISBN 3-465-02927-5 DS: Af
36. Strachwitz, Sigrid von: Franz Marc und Friedrich Nietzsche — zur Nietzsche-Rezeption in der bildenden Kunst / vorgelegt von Sigrid Gräfin von Strachwitz, geb. Lucas. — 1997 DS: Aa
37. Brusotti, Marco: Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra / von Marco Brusotti. — Berlin: de Gruyter, 1997 ISBN 3-11-014563-4 DS: Aa
38. Sommer, Andreas Urs: Der Geist der Historie und das Ende des Christentums: zur «Waffengenossenschaft» von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck; mit einem Anhang unpublizierter Texte aus Overbecks «Kirchenlexicon» / Andreas Urs Sommer. — Berlin: Akad.-Verl., 1997 ISBN 3-05-003112-3 DS: Aa
39. Nietzsche und die Musik / Günther Pöltner; Helmuth Vetter (Hrsg.). — Frankfurt am Main: Lang, 1997 ISBN 3-631-49940-X DS: Aa
40. Heidegger, Martin: Nietzsche / Martin Heidegger. — Pfullingen: Neske ISBN 3-7885-0115-4 DS: Acn
41. Krummel, Richard Frank: Nietzsche und der deutsche Geist / von Richard Frank Krummel. — Berlin: de Gruyter DS: Acn
42. Nietzsche-Kreis: Nietzsche-Kreis: Bl. zur Praxis d. Neuen Menschen. — Essen: Verl. Die Blaue Eule ISSN 0174-5093 DS: Abn
43. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung. — Berlin: de Gruyter DS: Adn
44. Zur Aktualität Nietzsches / hrsg. von Mihailo Djurić u. Josef Simon. — Würzburg: Königshausen und Neumann DS: Acc
45. Nietzsche und die philosophische Tradition / hrsg. von Josef Simon. — Würzburg: Königshausen und Neumann DS: Acn
46. Schlichting, Ralf: Heinrich Mann und Friedrich Nietzsche: Studien zur Entwicklung d. realist. Kunstauffassung im Werk Heinrich Manns bis 1925 / Ralf Schlichting. — Frankfurt am Main: Lang ISBN 3-8204-9360-3 DS: Acn
47. Janz, Curt Paul: Friedrich Nietzsche: Biographie / Curt Paul Janz. — München: Deutscher Taschenbuch-Verlag ISBN 3-423-04383-0 DS: Acn
48. Nietzsche kontrovers. — Würzburg: Königshausen und Neumann ISSN 0721-4413 DS: Ab
49. Janz, Curt Paul: Friedrich Nietzsche: Biographie; in drei Bänden / Curt Paul Janz. — München: Hanser ISBN 3-446-17577-6 DS: Acn
50. Heidegger, Martin: Nietzsche / Martin Heidegger. — Pfullingen: Neske ISBN 3-7885-0115-4 DS: Acn
51. Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs: Jahresgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs. — Nendeln/Liechtenstein: Kraus DS: Acn
52. Nietzsche-Studien: Internat. Jahrbuch für d. Nietzsche-Forschung. — Berlin: de Gruyter ISSN 0342-1422 DS: Abn
53. Nietzsche-Kreis: Publikationen des «Nietzsche-Kreises». — Frankfurt am Main: Lang DS: Adn
54. Nietzsche und die deutsche Literatur / hrsg. von Bruno Hillebrand. — [München]: Deutscher Taschenbuch-Verlag DS: Acn
55. Lang, Martin: Die Sprache der Vernunft: Versuch über d. Erfahrung d. Bürgers im Wandel seiner Begriffe in Form e. kommentierten Zsfassung d. Hauptwerke von Foucault, Sartre, Stirner, Kierkegaard, Nietzsche, Kant / Martin Lang. [Hrsg.: Fachbereich Kultur- u. Geowiss. d. Univ. Osnabrück]. — Osnabrück: Fachbereich Kultur- u. Geowiss. d. Univ. DS: Acn
56. Nietzsche, Friedrich: Epistolario di Friedrich Nietzsche / ed. ital. dir. da G. Colli e M. Montinari. — Milano: Adelphi Ed. DS: Ac

57. Nietzsche, Friedrich: Obras escolhidas de Nietzsche. — [Lisboa]: CÔirculo de Leitores DS: Ac
58. Netzwerk Nietzsche: Blätter für Philosophie und Kultur / Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e.V.. — Halle (Saale): Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche DS: Ab
59. Heidegger, Martin: Nietzsche / Martin Heidegger. — Milano: Adelphi Ed. DS: Ac
60. Gulian, Constantin I.: Nietzsche / C. I. Gulian. — Bucuresti: Ed. Acad. RomUane DS: Ac
61. Nietzsche, Friedrich: The complete works of Friedrich Nietzsche / ed. by Ernst Behler. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press DS: Ac
62. Nietzsche digital / Friedrich Nietzsche. Hrsg. von Andreas Roser. — Egelsbach: Hänsel-Hohenhausen ISBN 3-89349-531-2 DS: Ac
63. [Nietzsche und Wagner: Stationen einer epochalen Begegnung / hrsg. von Dieter Borchmeyer und Jörg Saiaquarda. — Frankfurt am Main: Insel-Verl. ISBN 3-458-16609-2 DS: Ac
64. Janz, Curt Paul: Friedrich Nietzsche: Biographie; in drei Bänden / Curt Paul Janz. — Frankfurt am Main: Büchergilde Gutenberg ISBN 3-7632-4255-4 DS: Ac
65. Nietzscheforschung: eine Jahresschrift / hrsg. im Auftr. der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e.V.. — Berlin: Akad.-Verl. DS: Ab
66. Nietzsche, Friedrich: Opere di Friedrich Nietzsche / ed. italiana condotta sul testo critico orig. stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari. — Milano: Adelphi Ed. DS: Ac
67. Janz, Curt Paul: Friedrich Nietzsche: complete biografie / Curt Paul Janz. [Vertaling, bewerking; C. W. A. J. A. Walraven. Uitg. Henk J. Schuurmans]. — Baarn: Tirion DS: Ac
68. Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche: Jahresschrift der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e.V.. — Halle an der Saale: Förder- und [Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche DS: Abn
69. Gelre, Henk van: Friedrich Nietzsche en de bronnen van de westerse beschaving / Henk van Gelre. — Baarn: Ambo DS: Acn



Ю. В. Синеокая

БИБЛИОГРАФИЯ РАБОТ О ФИЛОСОФИИ Ф. НИЦШЕ, ВЫШЕДШИХ В РОССИИ С 1892 ПО 1998 ГГ.

1. *Абрамович Н. Я.* Фридрих Ницше // Критическая библиотека. М.: Заря, 1910. Т. 4.
2. *Абрамович Н. Я.* Фридрих Ницше // Литературные портреты. М., 1909. С. 176—249.
3. *Абрамович Н. Я.* Человек будущего. Очерк философской утопии Ф. Ницше. СПб.: Прометей, 1906.
4. *Авксентьев Н.* Сверхчеловек. Культурно-этический идеал Ницше. СПб.: Север, 1906. (Рец. на кн.: *Кудрявцев А. П.* // Русское богатство. 1907. № 9. Отд. 2. С. 156—158.)
5. *Айхенвальд Ю.* Отдельные страницы. Сборник педагогических, философских и литературных статей. М., 1900. С. 67—74.
6. *Андреас-Саломе Л.* Фридрих Ницше в своих произведениях: Очерк / Пер. З. Венгеровой // Северный вестник. 1896. № 3. С. 273—295; № 4. С. 253—272; № 5. С. 225—239.
7. *Андреева И. С.* Современные зарубежные исследования философии Ницше: Научно-аналитический обзор // ИНИОН АН СССР. 1984 (серия: Проблемы философии за рубежом).
8. *Андреевич Е.* Ницше. СПб., 1902.
9. *Андреевич Е.* Очерки текущей русской литературы: о Ницше // Жизнь. 1901. № 4. С. 286—321.
10. *Антипенко З. С.* Проблема Сократа у Ницше // Зарубежное философское антиковедение. М., 1990. С. 156—163.
11. *Антонович И.* Фридрих Ницше и традиции нигилизма в буржуазной культуре. Минск: Неман, 1982. № 10. С. 127—136.
12. *Арский (Абрамович Н. Я.).* Мотивы солнца и тела в современной беллетристике. О ницшеанстве в «Санине» // Вопросы пола. 1908. № 2. С. 28—30; № 3. С. 27—31.

13. *Артановский С. Н.* Ф. Ницше на страницах «Весов» // На перекрестке идей и цивилизаций. СПб.: Санкт-Петербургская гос. академия культуры, 1994. С. 173—186.
14. *Астафьев П. Е.* Генезис нравственного идеала декадента // Вопросы философии и психологии. Спец. отд. 1893. № 16. С. 56—75.
15. *Аствацатуров А.* Три великие книги Ф. Ницше // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб.: Худож. лит., 1993. С. 22—60.
(Рец. на кн.: *Лаврова А.* Лук и лира Ф. Ницше // Путь. 1994. № 6. С. 298—302.)
16. *Базарбаев Б. Ж.* Философские портреты: своевременные и несвоевременные размышления о проблеме и драме человека. М.: Российская академия управления, 1994.
17. *Баразгова Е. С.* К вопросу о становлении принципов идеологического воспитания в буржуазном обществе // Единство общественных отношений и сознания, «Так говорил Заратустра» Ф. Ницше и «Психология социализма» (1898) французского социолога Г. Ле Бона. Свердловск, 1986. С. 171—181.
18. *Баратов Л. С.* Исторический метод и теория познания: критические замечания к статьям Рия и Ницше; Дарвинистическая гносеология Ф. Ницше // Дарвинизм и теория познания Георга Зиммеля. Дарвинистическая Библиотека. СПб., 1899. С. 59—78, 79—86.
19. *Баскин М. П.* Критика философии ницшеанства. О кн.: Одуев С. Ф. Реакционная сущность ницшеанства. Изд. ВПШ и АОН при ЦК КПСС. М., 1959. 261 с. // Вопросы философии, 1960. № 5. С. 169—171.
20. *Баулер А.* Отзвуки парижской жизни: Ницше во французском романе // Русская мысль. 1907. № 7. Отд. 2. С. 137—145.
21. *Бахтин М. М.* Из жизни идей // Статьи, эссе, диалоги. М., 1995. С. 15—18, 25—27, 129—130.
22. *Белый А.* Фридрих Ницше // Весы. 1908. № 7. С. 45—50; № 8. С. 55—65; № 9. С. 30—39.
23. *Берг Л.* Сверхчеловек в современной литературе. Глава к истории умственного развития XIX века / Пер. Л. Горбунова. М., 1905.
(Рец. на кн.: *Соловьев С.* // Весы. 1905. № 4. С. 61—62.)
24. *Бердяев Н. А.* Ницше и современная Германия // Биржевые ведомости. 1915. № 14650. С. 4.
25. *Бернадинер Б. М.* Ницшеанство в идеологии фашизма. // Против фашистского мракобесия и демагогии. М.: Гос. соц.-эк. изд., 1936. С. 265—293.
26. *Бернадинер Б. М.* Философия Ницше и фашизм. Л.; М.: Соцэкгиз, 1934.
27. *Битнер В. В.* Ф. Ницше и его произведения. СПб., 1904.
28. *Бичалец И.* Сверхчеловек-лопух и сверхчеловек-зверь // Киевское слово. 1893. № 1873. С. 1.
29. *Боборыкин П. Д.* О ницшеанстве. Памяти В. П. Преображенского // Вопросы философии и психологии. 1900. № 54. С. 539—547.
30. *Бобринцев-Пушкин А. М.* Поэт мысли // Новый журнал иностранной литературы. 1902. № 1. С. 34—46; № 2. С. 143—148; № 3. С. 286—298; № 4. С. 60—64; № 5. С. 181—197; № 6. С. 273—284; № 7. С. 39—56.
31. *Богат Е.* Хитросплетения технократической морали: возрождение интереса к философии Ф. Ницше // Пути в неизвестное. Писатели рассказывают о науке. М., 1974. С. 48—72.
32. *Брандес Г.* Ф. Ницше: аристократический радикализм / Пер. В. Спасской // Русская мысль. 1900. № 11. Отд. 2. С. 130—153; № 12. Отд. 2. С. 143—161.
33. *Браудо Е. М.* Ницше: философ-музыкант. СПб.: Атенея, 1922.
34. *Бронзов А. А.* Фридрих Ницше // Русский паломник. 1905. № 13. С. 189—191; № 14. С. 203—207.

35. Булгаков Ф. И. Учение Ницше о желании власти и т. д. // Вестник иностранной литературы. 1893. № 5. С. 206—216.
36. Бурдо. Аристократический нео-цинизм Ф. Ницше // Властители современных дум. СПб., 1911. С. 50—65.
37. Буссе, Гэффдинг. Ф. Ницше. Характеристика и биография // Мировоззрение великих философов. СПб., 1906. С. 92—112.
38. Быховский Б. Ницше и фашизм // Под знаменем марксизма. 1942. № 8—9. С. 112.
39. Быховский Б. Фельдфебели в Вольтерах. М.: Госполитиздат, 1943.
40. Вагнер В. А. Ренан и Ницше. О звере в человеке // Вопросы философии и психологии. 1901. № 51. С. 199—217.
41. Вайнштейн И. Философия Ницше и фашизм // Под знаменем марксизма. 1935. № 6. С. 80.
42. Ванчугов В. В. «Ницше в России»: переводы, комментарии... // Женщины в философии. М.: РИЦ «ПИЛИГРИМ», 1996. С. 192—200.
43. Вересаев В. В. Аполлон: Бог живой жизни // Слово. 1913. № 1. С. 5—35.
44. Вересаев В. В. Аполлон и Дионис (О Ницше). М.: Мосполиграф, 1924.
45. Вернер И. Тип Кириллова и Достоевского // Новый путь. 1903. № 10. С. 48—80; № 11. С. 52—80; № 12. С. 128—182.
46. Верцман И. Е. Ницше и его наследники // Вопросы литературы. 1962. № 7. С. 49—73.
47. Верцман И. Е. Эстетика Ницше // Проблемы художественного познания.. М., 1967. С. 222—257.
48. Визгин В. П. Ницше глазами Делеза // Вопросы философии. 1993. № 4. С. 47—48.
49. Войская И. Пересечения и пределы бытия // Ф. Ницше и русская религиозная философия. Минск, 1996. Т. 1. С. 301—313.
50. Войская И. Бахтин и Ницше // Ф. Ницше и русская религиозная философия. Минск, 1996. Т. 1. С. 314—324.
51. Вольнский А. Литературные заметки: Аполлон и Дионис // Северный вестник. 1896. № 11. С. 232—255.
52. Вольтманн Л. Система морального сознания в связи с отношением критической философии к дарвинизму и социализму. Учение Ницше о сверхчеловеке // Теория Дарвина и социализм. Опыт естественной истории общества / Пер. М. Энгельгардта. СПб., 1901. С. 225—228.
53. Вострухин В. Так что сказал Заратуштра? // Молодой коммунист. 1989. № 8. С. 105—112.
54. Г. А. Ницше и Брандес // Русское богатство. 1905. № 4. Отд. 2. С. 1—25.
55. Гайдукова Т. Т. Ницше и античность. У истоков одной философской концепции // Вестник Московского ун-та. Философия. 1980. № 6. С. 71—81.
56. Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше. СПб.; М., 1911.
57. Гаст П. Предисловие к сочинению Ф. Ницше «Так говорил Заратуштра» / Пер. Н. Васильева // Жизнь. 1898. № 35. С. 237—252; № 36. С. 312—326.
58. Гайдукова Т. У истоков: Кьеркегор об иронии. Ницше. Трагедия культуры и культура трагедии. СПб., 1995.
59. Гаутама. Кое-что о ницшеанцах. СПб., 1902.
60. Герасимов Н. И. Ницшеанство. М., 1901.
(Рец. на кн.: Жизнь. 1901. № 4. С. 355—356.)
61. Гейликман Т. Ницше и еврейство // Книжки «Восхода». 1903. № 8. С. 29—38.
62. Гейликман Т. Теория познания Ницше // Правда. 1905. № 6. С. 154—174.
63. Гельрод М. Ницше и Горький. Элемент ницшеанства в творчестве г. Горького // Русское богатство. 1903. № 5. С. 24—68.

64. Герве В. И. Памяти В. П. Преображенского // Вопросы философии и психологии. 1900. № 54. С. 731—740.
65. Гейфдинг Г. Современные философы / Пер. А. Смирнова. СПб, 1907. С. 141—172.
66. Гурдева Е. Ю. Макиавелли, Ницше, Шопенгауэр и философская проблематика «Трилогии желаний» Теодора Драйзера. Н. Новгород: Нижегородский государственный ун-т, 1994.
67. Гурнфельд А. Г. Ницше, Гюго, Гейне, Тен, Поль-Луи Курье // На Западе. Литературные беседы. СПб.: Мир, 1910. С. 1—79.
68. Гурнфельд А. Г. Переписка Ницше // Русское богатство. 1901. № 3. Отд. 2. С. 76—108.
69. Грот Н. Я. Нравственные идеалы нашего времени. Фридрих Ницше и Лев Толстой // Вопросы философии и психологии. 1893. № 16. С. 129—154.
70. Давыдов И. Амориализм Ницше и идея долга // Вопросы жизни. 1905. № 2. С. 223—246.
71. Давыдов Ю. Н. Два понимания нигилизма: Достоевский и Ницше // Вопросы литературы. 1981. № 9. С. 115—160.
72. Давыдов Ю. Н. Достоевский глазами Ницше // Лепта. № 1. 1992. С. 139—149.
73. Давыдов Ю. Н. Искусство и элита. М., 1966.
74. Давыдов Ю. Н. Этика любви и метафизика своеволия. М.: Молодая гвардия, 1982.
75. Данелия Д. А. Иррационализм в философии культуры // Философские проблемы культуры. Тбилиси, 1980. С. 202—209.
76. Данилевский Р. Ю. Русский образ Ницше // На рубеже XIX—XX веков. Л.: Наука, 1991. С. 5—44.
77. Делез Ж. Ницше. СПб.: Аxiома, 1997.
78. Делез Ж. Тайна Ариадны // Вопросы философии. 1993. № 4. С. 48—54.
79. Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше / Вступит. статья и пер. с фр. А. Гараджи // Философские науки. 1991. № 2. С. 118—142; № 3. С. 114—129.
80. Десятилетие со дня смерти Фридриха Ницше // Вестник иностранной литературы. 1910. № 10. С. 22—28.
81. Детство Ницше // Вестник иностранной литературы. 1907. № 7. С. 272.
82. Дзасохов Г. Достоевский и Ницше // Г. Дзасохов Статьи и очерки. Орджоникидзе, 1970.
83. Добренко Е. О чем умолчал Заратустра: Ницше и советская культура: союзник и противник // Литературная газета. 1995. 20 сент. С. 4.
84. Дубинский М. И. Философия кулака: Ницше // За дружеской беседой. Критические статьи. СПб., 1904. С. 248—270.
85. Дудкин В. В. Достоевский и Ницше. (К постановке вопроса) // Новые аспекты в изучении Достоевского. Петрозаводск: Петрозаводский государственный ун-т, 1994. С. 295—328.
86. Ефименко А. Я. Ницше и его Заратустра // Вестник и библиотека самообразования. 1905. № 7. С. 199—204.
87. Ефименко А. Я. «Переоценка ценностей» у Ницше // Вестник и библиотека самообразования. 1905. № 10. С. 297—300.
88. Ефименко А. Я. «Сверх-человек» и «Последний человек» в учении Ницше // Вестник и библиотека самообразования. 1905. № 8. С. 231—236.
89. Зарубин Н. Ницшеанские романы толпы. Очерк // Вестник литературы. 1905. № 14. С. 310—315; № 15. С. 336—339.
90. Зелинский Ф. Ф. Фридрих Ницше и античность // Всеобщий ежемесячник. 1911. № 12. С. 13—27.
91. Земляной С. Абсолютный текст Ницше (Ритуальная жертва отечественного книгоиздания) // Книжное обозрение «Ex libris НГ». 17.09.97. С. 8.
92. Зиммель Г. Ницше Ф. Дарвинизм и теория познания. СПб., 1899.

93. *Зиммель Г. Ф.* Ницше. Этико-философский силуэт / Пер. Н. Южина). Одесса, 1898. (Рец. на кн.: *Айхенвальд Ю.* // Вопросы философии и психологии. 1897. № 39. С. 697—701; *Русская мысль*, 1898. № 5. Отд. 2. С. 189—191; *Северный вестник*. 1898. № 5. С. 49).
94. *Зиммель Г.* Модернизированная нравственность: философия Ф. Ницше / Пер. М. и Е. Марковых // Политико-историческая и популярно-научная библиотека. СПб., 1907. № 12.
95. *Злобин В. А.* Миф или реальность? К вопросу о «ницшеанстве» Горького // Горький и современная советская литература. Межвузовский сборник. Горький, 1983.
96. *Знаменский С. П.* «Сверхчеловек» Ницше // Вера и разум. 1909. № 1. С. 1—19; № 2. С. 33—50; № 3/4. С. 67—79.
97. *Знаменский С. П.* Современный индивидуализм в этическом отношении // Богословский вестник, 1906. № 12.
98. *Зорин П. Д.* Э. Шпрангер и Ф. Ницше. (К критике «философии культуры» Э. Шпрангера). Харьков: Харьковский ин-т инжен. коммун. строительства, 1985.
99. *Жаровский А.* Воля к власти: к выходу трехтомника избранных соч. Ф. Ницше // Книжное обозрение, 1994. 7 июня. С. 11.
100. *Ибервег, Гейнце. Ф.* Ницше // История новой философии. Т. 2. СПб., 1899. С. 589.
101. *Иванов В. И.* Ницше и Дионис // Весы. 1904. № 5. С. 17—30.
102. *Иванов В. И.* Религия Диониса: ее происхождение и влияние // Вопросы жизни. 1905. № 6. С. 185—220; № 7. С. 122—148.
103. *Иванов В. И.* Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. 1904. № 1. С. 110—134; № 2. С. 48—78; № 3. С. 38—61; № 5. С. 28—40; № 8. С. 17—26; № 9. С. 47—70.
104. *Иванов И. М.* Ницше и Гюйо // Всемирный вестник. 1902. № 2. С. 184—198.
105. *Иванов М. М.* Ницше и Вагнер // Новое время. 1907, 19 и 26 марта, 2 апр.
106. *Игнатов А.* Достоевский и Ницше: предчувствие тоталитаризма // Россия и Германия: Опыт философского диалога. М.: Медиум, 1993. С. 248—280.
107. *Идеи Ф. Ницше* // Вестник иностранной литературы. 1895. № 2. С. 193—206.
108. *Иезинггаус В. Ф.* Ницше о женщине, любви и браке / Пер. А. Г. М., 1907.
109. *Кайт Л.* Ницшеанство и фашизм // Под знаменем марксизма. 1938. № 5.
110. *Камбар Г. А.* Критический анализ философско-эстетической концепции Ф. Ницше. Л.: Ленинградский гос. ун-т, 1986.
111. *Кареев Н.* Ницше о «чрезмерности истории» // Сборник в пользу недостаточных студентов Московского университета. М., 1897. С. 14—39.
112. *Карельский А.* Фридрих Ницше: поэт и философ // Литературная учеба. 1991. № 2. С. 187—192.
113. *Карутов Н.* Две смерти: Владимир Соловьев и Фридрих Ницше // Новый век. 1900. № 10. С. 507—510.
114. *Кауфман А. Е.* «Всечеловек» и «сверхчеловек». Некрологи: В. С. Соловьев 31 июля 1900 г. и Ф. Ницше 12 августа 1900 г. // Всемирная панорама. 1910. № 67. С. 11—12.
115. *Казлас Л.* Этические воззрения Ницше. Калуга, 1907.
116. *Кириленко Г. Г.* Беспокойство духа: философия Ницше. М.: Знание, 1992.
117. *Клоссовски П.* Ницше и порочный круг. СПб.: Аxiома, 1997.
118. *Клюге Р. Д.* О русском авангарде, философии Ницше и социалистическом реализме. (Беседа с Е. Ивановой) // Вопросы литературы. 1990. № 9. С. 64—77.
119. *Коган П. С.* Наши литературные кумиры: Ницше // Русское слово. 1908. № 206. С. 2—3.
120. *Кое-что о Ницше* // Исторический вестник. 1911. № 9. С. 1173—1176.
121. *Козловский В. М.* Ф. Ницше // Лекции по современной философии. СПб., 1911. С. 153—164.
122. *Козловский В. М.* Фридрих Ницше // Научное обозрение. 1898. № 1—2. С. 22—44.

123. *Коптяев А. П.* Музыкальное мировоззрение Ницше // Ежемесячные сочинения. 1900. № 2—3. С. 165—193.
124. *Коптяев А. П.* Ницше и Гаст: страница переоценки современной оперы // Ежегодник императорских театров. 1909. № 2. С. 57—70.
125. *Коренева М. Ю.* Властитель дум // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб.: Художественная литература. 1993. С. 1—21.
(Рец. на кн.: *Лаврова А.* Лук и лира Ф. Ницше // Путь. 1994. № 6. С. 298—302.)
126. *Коренева М. Ю.* Д. Мережковский и немецкая культура. (Ницше и Гёте. Притяжения и отталкивания) // На рубеже XIX—XX веков. Л.: Наука, 1991. С. 44—77.
127. *Котляревский Н.* Деятнадцатый век. Пг., 1921. С. 45—54.
128. *Кривинская А. А.* Женщины в жизни Ницше // Русская мысль. 1915. № 8. Отд. 2. С. 50—71.
129. *Кузьмина Т. А.* Можно ли «преодолеть человека?» (Ф. Ницше) // Проблема субъекта в современной буржуазной философии. М.: Наука, 1979. С. 52—78.
130. *Куклярский Ф. Ф.* К. Леонтьев и Ф. Ницше как предатели человека // К. Н. Леонтьев. Pro et contra: Личность и творчество К. Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891—1917 гг. Кн. I. СПб., 1995. С. 271—293.
131. *Кулыга Л. А.* К вопросу об истоках антиисторизма Фридриха Ницше // Вопросы историографии всеобщей истории. Томск, 1986. С. 202—213.
132. *Кулыга Л. А.* Критика немецкого идеалистического историзма в творчестве Ф. Ницше и Зиммеля // Автореф. дис. канд. ист. наук. Томск: Томский гос. ун-т, 1989.
133. *Култ Ницше* // Мир Божий. 1901. № 5. С. 25—27.
134. *Куляпин А.* Замаскирован смехом. (М. Зоценко и Ф. Ницше) // Звезда. 1995. № 8. С. 198—201.
135. *Куникин Е. П.* Мальро и Ницше: опыт нигилизма // Реализм в зарубежных литературах XIX—XX вв. Саратов, 1989. С. 54—62.
136. *Кутлуниин А. Г.* Немецкая философия жизни: критические очерки. Иркутск, 1986.
137. *Кутлуниин А. Г., Мальшев М. А.* Эстетизм как способ понимания жизни в философии Ницше // Философские науки. 1990. № 9. С. 67—76.
138. *Кучевский В. Б.* Философия нигилизма Ф. Ницше, М., 1996.
138. *Кюльпе О.* Современная философия в Германии. М., 1903. С. 67—76.
140. *Лаврова А. А.* Волюнтаризм, плюрализм и метафизика. Критика теории познания Ф. Ницше // Некоторые вопросы историко-философской науки. М., 1984. С. 96—104.
141. *Лаврова А. А.* К оценке современных буржуазных исследований Ницше // Философские науки. 1984. № 2. С. 99—106.
142. *Лаврова А. А.* Критический анализ гносеологических взглядов Ф. Ницше // Автореф. дис. канд. филос. наук. М.: Московский гос. ун-т, 1985.
143. *Лаврова А. А.* О пользе и вреде «веры в грамматику» (Философия языка Ф. Ницше) // Историко-философский ежегодник—95. М.: Мартис, 1996. С. 56—61.
144. *Лаврова А. А.* Философия Ницше // Философские науки. М. № 1. 1997. С. 38—51.
145. *Лебедева Е. А.* Философские воззрения Ницше // Странник. 1901. № 11. С. 432—461; № 12. С. 569—589.
146. *Левитский С.* Сверхчеловек (Übermensch) Ницше и человек Христа // Богословский вестник. 1901. № 7—9.
147. *Лежнев И.* Пророк империализма и фашизма Фридрих Ницше // Знамя. 1945. № 4. С. 91—111.
148. *Лейттейзен М. Г.* Ницше и финансовый капитал / Пред. А. В. Луначарского. М.; Л.: Госиздат, 1928.
(Рец. на кн.: Большевик. 1928. № 17—18. С. 138—143; Летописец марксизма. 1928. № 7—8.)

149. *Лихтенберже А.* Фридрих Ницше: этюд // Образование. 1899. № 10. С. 17—34.
150. *Лихтенберже А.* Философия Ницше. СПб., 1901.
(Рец. на кн.: Русская мысль. 1901. № 6. С. 174—175; *Лихарев М.* // Образование. 1902. № 1. Отд. 2. С. 81—83).
151. *Лихтенберже А.* Фридрих Ницше // Этюды моральной философии XIX века. М., 1908. С. 174—198.
152. *Лопатин Л. М.* Большая искренность. Заметки по поводу статьи В. Преображенского «Фридрих Ницше» // Вопросы философии и психологии. 1893. № 16. С. 109—114.
153. *Лосев А. Ф.* Ф. Ницше // Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 27—38.
154. *Лукач Г.* Ницше как предшественник фашистской эстетики // Литературный критик. 1934. № 12. С. 270.
155. *Луначарский А. В.* Русский Фауст // Вопросы философии и психологии. 1902. № 63. С. 783—795.
156. *М.* Философ будущего // Север. 1893. № 45. С. 2381—2382.
157. *Мандельштам М.* Этические идеалы Ницше // К правде. М., 1904. С. 82—107.
158. *Маркелов Г.* Философия Ницше как культурная проблема // Мир Божий. 1903. № 10. С. 197—213; № 11. С. 145—160.
159. Мертвый философ и большая философия // Вестник иностранной литературы. 1900. № 9. С. 366—371.
160. *Минский Н.* Фридрих Ницше // Мир искусства. 1900. № 19—20. С. 139—147.
161. *Микушевич В.* Ирония Фридриха Ницше // Логос. № 4. 1993.
162. *Миртов Д. П.* Нравственная автономия по Канту и Ницше. СПб., 1905.
163. *Митин М.* «Идеология» фашистского мракобесия // Правда. 1937. 20 янв.
164. *Михайлов А. В.* Вместо предисловия. Несколько слов о книге Ницше «Так говорил Заратустра»; Стихотворения Ф. Ницше; Ф. Ницше: несколько избранных страниц // Ф. Ницше. Так говорил Заратустра. М.: Прогресс, 1994. С. 3—28, 433—497.
165. *Михайлов А. В.* Предисловие к публикации: Ф. Ницше «По ту сторону добра и зла». Разделы первый и второй // Вопросы философии. 1989. № 5. С. 113—122.
166. *Михайлов А. В.* Предисловие к публикации ст. М. Хайдеггера «Слова Ницше “Бог мертв”» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 133—143.
167. *Михайловский Н. К.* Дарвинизм и ницшеанство // Русское богатство. 1898. № 2. С. 132—162.
168. *Михайловский Н. К.* Еще о Ф. Ницше // Русское богатство. 1894. № 11. Отд. 2. С. 111—131.
169. *Михайловский Н. К.* И еще о Ф. Ницше // Русское богатство. 1894. № 12. Отд. 2. С. 84—110.
170. *Михайловский Н. К.* Литературные воспоминания // Полн. собр. соч. СПб, 1909. Т. 7. С. 859—886, 923—946, 945—976.
171. *Михайловский Н. К.* О Максе Штирнере и Фридрихе Ницше // Русское богатство. 1894. № 8. Отд. 2. С. 151—172.
172. *Михайловский Н. К.* О Ницше // Литературные воспоминания и современная смута. СПб., 1905. Т. 2. Гл. 13—16.
173. *Мочкин А. Н.* «Великая политика» Ницше и современный политический волюнтаризм // Политические науки и политическая практика: Ежегодник 1982—1983. М., 1984. С. 167—175.
174. *Мочкин А. Н.* Воля к власти как метаполитика и политическая философия Ницше // Критика немарксистских концепций господства и власти. М., 1987. С. 79—121.
175. *Мочкин А. Н.* Вокруг идейной эволюции Ницше // Вопросы философии. 1978. № 11. С. 136—141.

176. Мочкин А. Н. Культ Диониса и его парадигматическая роль в философии Ницше. Постановка проблемы // Античная философия в интерпретации буржуазных философов. М., 1981. С. 103—117.
177. Мочкин А. Н. Ф. Ницше и Ф. М. Достоевский // Методологические проблемы историко-философского исследования. М., 1981. С. 26—29.
178. Мочкин А. Н. Ф. Ницше — традиционалист // Независимая газета. 1996. 15 окт.
179. Мочкин А. Н. «Феномен» Ницше в оценке зарубежных марксистов // Актуальные проблемы марксистской философии в зарубежных странах. М., 1987. С. 74—91.
180. Мочкин А. Н. Философская эволюция Ницше // История зарубежной философии и современность. М., 1980. С. 37—44.
181. Мочкин А. Н. Эдип и Прометей в интерпретации Ницше раннего периода // Методологические и мировоззренческие проблемы истории античной и средневековой философии. М., 1986. Ч. 2. С. 25—28.
182. Мошнин В. Ф. Философия культуры Ф. Ницше // Философия истории: диалог культур. М., 1989. С. 101—102.
183. Мыслители: Ф. Ницше: выписки по «сочинениям» в двух томах, выпущенным в 1990 // Литературная Россия. 1998. 30 янв. С. 15.
184. Н. Е. Философия Ницше // Странник. 1904. № 4. С. 621—630.
185. Налимов А. П. Лермонтов и Ницше: 1841—1901 // Литературное обозрение. 1902. № 1. С. 43—45.
186. Налимов А. П. Ницшеанство у наших беллетристов // Интересные романы, повести и рассказы лучших писателей. СПб., 1905. С. 94—99.
187. Налимов А. П. Общее у Гейне и Ницше // Природа и люди. 1906. № 30. С. 474—476.
188. Немировская Л. З. Антигуманизм Ф. Ницше и его влияние на современную буржуазную философию и идеологию. (Псевдогуманизм буржуазного либерализма) // Всесоюзн. с.-х. ин-т. заочн. образования. М., 1986.
189. Немировская Л. З. Ницше: мораль «по ту сторону добра и зла». М.: Знание, 1991.
190. Ницше Фридрих Вильгельм // Энциклопедический словарь (ст. З. Венгеровой). Брокгауз и Ефрон. СПб., 1897. Т. 41. С. 204—206.
191. Ницше Фридрих // Энциклопедический словарь (ст. Ф. Павленкова). 5-е изд. СПб.: Труд, 1913. С. 1582.
192. Ницше Фридрих Вильгельм // Новый Энциклопедический словарь (ст. В. Н. Сперанского), Брокгауз и Ефрон. Петроград, 1916. Т. 28. С. 650—657.
193. Ницше Фридрих // Энциклопедический словарь Гранат (ст. В. Н. Сперанского). М., 1919. Т. 30. С. 254—262.
194. Ницше Фридрих // Философская энциклопедия (ст. А. В. Михайлова). М.: Советская энциклопедия. 1967. Т. 4. С. 74—77.
195. Ницше Фридрих // Философский энциклопедический словарь (ст. А. В. Михайлова). М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 438.
196. Ницшеанство // Энциклопедический словарь Гранат (ст. В. Фриче). М., 1919. 7-е изд. Т. 30. С. 262—263.
197. Ницше. Некролог // Мир искусства. 1900. № 17—18. С. 1.
198. Ницше в России // Новый журнал иностранной литературы. 1900. № 1. С. 100—103.
199. Ницше во второй половине своей жизни // Вестник иностранной литературы. 1906. № 6. С. 272—275.
200. Ницше и его болезнь // Мир Божий. 1904. № 4. С. 99—101.
201. Ницше и женщины // Вестник иностранной литературы. 1900. № 11. С. 373—376.
202. Ницше и Кант // Вестник иностранной литературы. 1906. № 3. С. 311—313.
203. Ницше как моралист // Русский вестник. 1901. № 275. С. 562—566.

204. Ницше о германской культуре // *Природа и люди*. 1914. № 45. С. 732.
205. Новая работа о философии Ф. Ницше: по поводу статьи Шюре о Ницше // *Научное обозрение*. 1895. № 36. С. 1144—1147.
206. Новое о Ф. Ницше // *Вестник иностранной литературы*. 1903. № 1. С. 312—313.
207. *Носов А. Ф.* Ницше и Вл. Соловьев // *Философские науки*. 1991. № 7. С. 56—67.
208. Нравственность и безнравственность // *Ежемесячные сочинения*. 1902. № 2. С. 151—160.
209. О безумии Ницше // *Новый журнал иностранной литературы*. 1899. № 9. С. 169—171.
210. *Одуев С. Ф.* Критика социологии ницшеанства // Автореф. дис. канд. филос. наук. М.: Акад. обществ. наук при ЦК КПСС, 1957.
211. *Одуев С. Ф.* Ницшеанство и расизм // *Расы и народы*. 1979. № 9. С. 57—81.
212. *Одуев С. Ф.* О ницшеанстве и его проповедниках // *Коммунист*. 1975. № 18. С. 89—98.
213. *Одуев С. Ф.* Реакционная сущность ницшеанства. М., 1959.
(Рец. на кн.: *Баскин М. П.* // *Вопросы философии*. 1960. № 5. С. 169—172; *Базарян Ж.* // *Коммунист*. 1961. № 3. С. 124—127.)
214. *Одуев С. Ф.* Современные пропагандисты ницшеанства // *Вопросы философии*. 1959. № 1. С. 167—175.
215. *Одуев С. Ф.* Социальное мифотворчество Фридриха Ницше и его реакционная сущность // *Из истории философии*. М., 1957. С. 229—261.
216. *Одуев С. Ф.* Тропами Заратустры. Влияние ницшеанства на немецкую буржуазную философию. М.: Мысль, 1971.
217. *Одуев С. Ф.* Фашизм и ницшеанство // *Философские науки*. 1970. № 3. С. 89—99.
218. *П. Б.* Болезнь Ницше // *Жизнь*. 1900. № 2. С. 340—342.
219. *Паперный В. М.* Блок и Ницше // *Ученые записки Тартуского гос. ун-та*. Тарту, 1979. № 491. С. 84—106.
220. *Перцев А.* Фридрих Ницше // *Урал*. 1991. № 4. С. 136—141.
221. Письма Ницше // *За 7 дней*. 1911. № 31. С. 14.
222. *Плеханов Г. В.* Искусство и общественная жизнь // *Современник*. 1912. № 11—12; 1913. № 1.
223. *Плеханов Г. В.* О книге В. Виндельбанда «Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия» // *Современный мир*. 1910. № 1.
224. *Плеханов Г. В.* О книге Иванова-Разумника «О смысле жизни: Федор Сологуб, Леонид Андреев, Лев Шестов» // *Современный мир*. 1909. № 3.
225. *Плеханов Г. В.* О так называемых религиозных исканиях в России. Статья третья: Евангелие от декаданса // *Современный мир*. 1909. № 12.
226. *Погодин А.* Философ-декадент: Фридрих Ницше // *Вестник иностранной литературы*. 1899. № 3. С. 3—28; № 4. С. 3—16.
227. *Подорога В. А.* Выражение и смысл: коммуникативные стратегии в философской культуре XIX—XX вв. (С. Киркегор, Ф. Ницше, М. Хайдеггер). М.: АН СССР. Ин-т философии, 1991.
228. *Подорога В. А.* На высоте Энгадена. Ф. Ницше // *Метафизика ландшафта*. М.: Наука, 1993. С. 142—230.
229. *Подорога В. А.* Ф. Ницше и стратегия «пограничной» философии // *Критический анализ метода исследования в современной буржуазной философии*. М., 1986. С. 35—62.
230. *Половцева В.* По поводу автобиографии Ф. Ницше // *Вопросы философии и психологии*. 1909. № 98. С. 501—520.
231. *Полянин С.* «Художник-мыслитель» Фридрих Ницше: очерк // *Литературные вечера «Нового мира»*. 1899. № 3. С. 140—147.
232. *Потиашвили А. Д.* Проблема индивида в философии С. Кьеркегора и Ф. Ницше. Тбилиси, 1989.

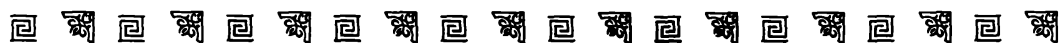
233. *Потиашвили А. Д.* Проблема нигилизма в философии Ф. Ницше и М. Хайдеггера // Философская и социологическая мысль. Киев, 1989. № 2. С. 107—115.
234. *Потемкина В. Н., Шинкарева К. С.* Четыре мифа Ф. Ницше в контексте политической культуры России. Уфа: Башкирский гос. пед. ин-т, 1991.
235. *Преображенский В. П.* Фридрих Ницше: критика морали альтруизма // Вопросы философии и психологии. 1892. № 15. С. 115—160.
236. *Равдин Б. Н.* К проблеме «Горький и Ницше» // Четвертые Тыняновские чтения. Рига, 1988. С. 17—20.
237. *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959. С. 777—789.
238. *Рачинский Г. А.* Предисловие к кн. Ф. Ницше «Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей». М.: REFL-book, 1994. С. 20—33.
239. *Рачинский Г. А.* Трагедия Ницше: опыт психологии личности. Часть 1: Дионис и Аполлон // Вопросы философии и психологии. 1900. № 55. С. 963—1010.
240. *Рейнгольд А.* Больной философ // Ежемесячные сочинения. 1900. № 8. С. 253—258.
241. *Риль А.* Фридрих Ницше как художник и мыслитель / Пер. З. Венгеровой). СПб, 1898.
242. *Риль А.* Шопенгауэр и Ницше. К вопросу о пессимизме // Введение в современную философию. М., 1903. С. 143—171.
243. *Роберти Е.* Ницше, его философия и социология. Опыт общественной характеристики // Научное обозрение. 1903. № 2. С. 13—31; № 3. С. 121—141.
244. *Рогачев Б. Ф.* Ницше. Схематизированная интерпретация его философии. Париж, 1909.
245. *Рогович М.* Несколько слов об учении Ницше. СПб, 1911.
246. *Роде А.* Гауптманн и Ницше. К объяснению «Потонувшего колокола» / Пер. А. Ремизова и В. Мейерхольд. М., 1902.
247. *Розенталь Б. Г.* Стадии ницшеанства: интеллектуальная эволюция Мережковского // Историко-философский ежегодник—94. М.: Наука, 1995. С. 191—212.
248. *Рукавишников Г.* Творчество Ницше. Критический этюд // Новый мир. 1902. № 80. С. 113—117.
249. Русская ницшеана: материалы к библиографии произведений Ницше и литературы о нем на русском языке. Екатеринбург, 1997. 48 с..
250. *Саводник В. Ф.* Ницшеанец 40-х годов: Макс Штирнер и его философия эгоизма // Вопросы философии и психологии. 1901. № 59. С. 560—614; № 60. С. 748—782. (Рец. на кн.: А. Е. В. Саводник. Ницшеанец 40-х годов: Макс Штирнер и его философия эгоизма // Новый путь. 1903. № 5. С. 172—178.)
251. *Сатрапинский И. И.* Философия Ницше в ее отношении к христианству. Опыт богословско-философского исследования философии Ницше // Православный собеседник. 1916. № 1. С. 25—40; № 2/4. С. 127—143; № 5/6. С. 501—541; № 7/8. С. 22—39; № 9/10. С. 188—209; № 11/12. С. 319—343.
252. *Свасьян К. А.* Ф. Ницше — мученик познания // Ф. Ницше. Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1990. С. 5—46.
253. *Семенов А.* Жизнь и учение Ф. Ницше. СПб., 1905.
254. *Сибиряк Н. К.* В Веймаре в гостях у Ницше // Новое время. 1900. 26 апр. С. 7—8.
255. *Силуянова И. В.* Философия нигилизма Фридриха Ницше // Из истории западноевропейской культуры. М., 1979. С. 111—121.
256. *Силуянова И. В.* Нигилизм в современной немецкой буржуазной философии: Ф. Ницше и М. Хайдеггер // Автореф. дис. канд. филос. наук. М.: Изд. МГУ, 1979.
257. *Синельникова Т. Н.* Ницше и идейная борьба в России конца XIX—начала XX века // Историко-философские исследования: кризис современного буржуазного человековедения. Свердловск, 1983. С. 67—73.

258. Синеокая Ю. В. Влияние философии Ф. Ницше на творчество мыслителей российско-го религиозного возрождения рубежа XIX—XX веков // *Философия в России*. М.: ИНИОН РАН, 1994. С. 97—121.
259. Синеокая Ю. В. Ницше в России // *Русская философия: малый энциклопедический словарь*. М.: Наука, 1995. С. 377—383; *Русская философия: словарь*. М.: Республика, 1995. С. 323—326.
260. Скворцов А. Достоевский и Ницше о Боге и безбожии // *Октябрь*. 1996. № 11. С. 142—154.
261. Скиф. Критические заметки // *Север*. 1900. № 9. С. 283—286.
262. Скриба П. Современные литературные мотивы: символисты, декаденты // *Русская жизнь*. 1893. № 27. С. 2.
263. Скриба П. Философия любви Ницше // *Новости и биржевая газета*. 1897. 19 июня.
264. Скрыпченко Д. В. Учение Ницше о ценности жизни в связи с общим его мировоззрением. Минск, 1905.
265. Скрыпченко Д. В. Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению. СПб., 1908.
266. Слонимский А. З. Ницше о самом себе // *Вестник Европы*. 1909. № 11. С. 395—402.
267. Слободской И. Ф. Ницше при свете христианского мировоззрения. СПб., 1905.
268. Смерть Ницше // *Исторический вестник*. 1900. № 9. С. 1127—1130.
269. Смирнов А. В. Достоевский и Ницше. Публичная лекция // *Ученые записки Казанского ун-та*. Казань, 1903. № 4. С. 49—96.
270. Соловьев В. С. Идея сверхчеловека // *Мир искусства*. 1899. № 9.
271. Соловьев В. С. Словесность или истина? // *Полн. собр. соч.* СПб., 1914. Т. 10. С. 29—35.
272. Соловьев Д. Е. Влияние этических идей Ф. Ницше на русских идеалистов конца XIX—начала XX вв. Саранск: Мордовский гос. ун-т, 1994.
273. Соловьев Е. А. Ницше. П. Дейссен. Воспоминания о Ф. Ницше. СПб., 1902.
274. Сперанский В. Ф. Ницше // *Биржевые ведомости*. 1915. 12 авг.
275. Столярков М. Этюды о декадентстве. Харьков, 1899.
(Рец. на кн.: *Вестник Европы*, 1899. № 10. С. 842—845.)
276. Страда В. Между Марксом, Ницше и Достоевским // *Страна и мир*. 1989. № 2. С. 141—147.
277. Струве Г. Е. Современная анархия духа и ее философ Ф. Ницше. Харьков, 1900.
278. Струве П. Б. На разные темы // *Мир Божий*. 1901. № 10. Отд. 1. С. 186—197.
279. Тарле Е. Ницшеанство и его отношение к политическим и социальным теориям европейского общества // *Вестник Европы*. 1901. № 8. С. 704—750.
280. Тастевен Г. Е. Ницше и современный кризис: философский этюд // *Золотое руно*. 1907. № 7—9. С. 110—115.
281. Тейлис М. М. Проблема воли в философии М. Хайдеггера. Рига: Известия Латвийской ССР, 1984. № 6. С. 47—57.
282. Тихомиров Н. Д. Ницше и Достоевский. Черты из нравственного мировоззрения того и другого // *Богословский Вестник*. Серг. Лавра. 1902. № 7—8.
283. Трубецкой Е. Н. Философия Ницше. Критический очерк // *Вопросы философии и психологии*. 1903. № 66. С. 1—36; № 67. С. 190—230; № 68. С. 256—290; № 69. С. 329—378.
(Рец. на кн.: *Философов Д.* Профессор Евгений Трубецкой о Ницше // *Новый путь*. 1903. № 2. С. 167—170.)
284. Тюрх Г. Философия эгоизма: Ницше, Ибсен, Штирнер / Пер. А. Ч. СПб., 1898.
(Рец. на кн.: *Северный вестник*. 1898. № 5. С. 49—50.)
285. Уманов-Каплуновский В. Критические заметки. (О «Сумерках богов») // *Север*. 1900. № 47. С. 1491—1494; 1497—1500.

286. Успенский И. Д. Внутренний круг: о «последней черте» и сверхчеловеке. Лекция. СПб., 1913.
287. Файгингер Г. Н. Ницше как философ / Пер. А. Малинина. СПб, 1913.
288. Файгингер Г. Н. Философ отрицания / Пер. Н. Губского. СПб., 1911.
289. Фалькенберг Р. Краткий обзор истории философии от Канта до Ницше. М., 1911. С. 98—101.
290. Фалькенфельд М. Маркс и Ницше / Пер. Я. Перовича. Одесса, 1906.
291. Фелицин С. Комнатный Заратустра // Известия книжных магазинов товарищества М. О. Вольфа. 1910. № 1. С. 17—18.
292. Фёрстер-Ницше Е. Болезнь Ф. Ницше / Пер. Е. Герцык // Русская мысль. 1900. № 4. Отд. 2. С. 183—193.
293. Фёрстер-Ницше Е. Как возник Заратустра / Пер. М. Антоновской // Жизнь. 1901. № 3. С. 85—96.
294. Филиппов М. М. Письма о современной литературе. Великий декадент: Ницше и его письма о сверхчеловеке // Научное обозрение. 1901. № 1. С. 206—226.
295. Философия Ф. Ницше. М.: Знание, 1991. (Новое в жизни, науке, технике. Серия: Философия и жизнь.)
296. Фишер Л. Фридрих Ницше: «Антихрист» в новейшей философии / Пер. М. Воскресенского. М., 1904.
(Рец. на кн.: Соловьев С. // Весы. 1905. № 4. С. 61—62.)
297. Фокин С. Л. Делез и Ницше // Делез Ж. Ницше. СПб.: Аxioma, 1997. С. 143—186.
298. Фолин П. За права жизни и личности. Учение Ф. Ницше и моральная оценка этого учения // Вера и разум. 1907. № 6. Кн. 2. С. 775—785; № 7. Кн. 1. С. 71—80; № 8. Кн. 2. С. 216—224.
299. Форлендер К. Общедоступная история философии. М., 1922. С. 241—245.
300. Франк С. Л. Фридрих Ницше и этика «любви к дальнему» // Проблемы идеализма. Сб. ст. М.: Московское Психологическое общество, 1902. С. 137—195.
(Рец. на кн.: Луначарский А. В. Образование. 1903. № 2; Волжский // Журнал для всех. 1904. № 4; Курьер. 1903. № 11. С. 3; Философов Д. Проповедь идеализма: Сборник «Проблемы идеализма» // Новый путь. 1903. № 10. С. 177—184; Ш. С. Франк, Ф. Ницше и этика любви к дальнему (Сборник Проблемы идеализма) // Новый путь. 1903. № 3. С. 206—216.)
301. Франк С. Л. Штирнер и Ницше в русской жизни // Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910. С. 367—374.
302. Фридрих Ницше // Новый журнал иностранной литературы. 1901. № 1. С. 1—28; № 2. С. 162—168; № 3. С. 257—266; № 4. С. 351—360; № 5. С. 472—478. № 6. С. 590—596. № 7. С. 72—81; № 8. С. 160—197; № 10. С. 299—308; № 11. С. 366—372. 1902. № 8. С. 148—158; № 9. С. 238—242; № 10. С. 37—46; № 12. С. 202—213. 1903. № 1. С. 67—72; № 2. С. 159—167; № 4. С. 48—54; № 5. С. 149—159. 1904. № 6. С. 279—288; № 7. С. 36—43; № 8. С. 127—135.
303. Фриче В. М. Очерки по истории западноевропейской литературы. М., 1908. С. 202—211.
304. Фулье А. Ницше и имморализм / Пер. А. Введенского. СПб, 1905.
(Рец. на кн.: Религия Ницше в критическом изложении Альфреда Фулье // Вера и разум. 1904. № 1. С. 36—48; № 4. С. 148—170.)
305. Фулье А. Социальные идеи Ницше // Вера и разум. 1905. № 14. С. 60—64; № 15. С. 84—120.
306. Хвостов М. Очерк истории этических учений. М., 1919.
307. Хвостов В. М. Этика Ницше // Русская мысль. № 7. Отд. 2. С. 46—79; № 12. Отд. 2. С. 11—41.

308. *Хвостов В. М.* Этюды по современной этике. М., 1908. С. 3.
309. *Хейзин М. А.* Достоевский и Ницше // Мир Божий. 1903. № 6. С. 119—141.
310. *Хмелевский И. К.* Патологический элемент в личности и творчестве Ф. Ницше: речь 22 февраля 1903 г. Киев, 1904.
311. *Цвейг Ст.* Собр. соч. Т. 10. Л.: Время, 1925.
312. *Цвейг Ст.* Вчерашний мир / Пер. Д. Затонского. М., 1991.
313. *Цвейг Ст.* Ф. Ницше / Пер. С. И. Бернштейн. Таллин, 1990.
314. *Цертелев Д. Н.* Критика вырождения и вырождение критики // Русский вестник. 1897. № 3. С. 56—82; № 4. С. 79—102; № 11. С. 1—22; № 12. С. 1—28.
315. *Циглер Т.* Умственные и общественные течения XIX в. СПб., 1900.
316. *Цукерман С.* Посещение жилища Ф. Ницше // Научное обозрение. 1897. № 9. С. 116—119.
317. *Чиж В. Ф.* Ницше как моралист // Вопросы философии и психологии. 1908. № 94. С. 335—376; № 95. С. 480—512.
318. *Чуйко В. В.* Общественные идеалы Фридриха Ницше // Наблюдатель. 1893. № 2. С. 231—247.
319. *Шаповал С. И.* Этика Ф. Ницше и современная буржуазная теория морали. Критический анализ // Автореф. дис. канд. филос. наук. Киев: Киевский гос. ун-т, 1988.
320. *Шварц М. Н.* Культурно-этические идеалы Гюйо и Ницше // Вопросы философии и психологии. 1902. № 65. Отд. 2. С. 977—1015.
321. *Шварц М. Н.* Ницше и Шопенгауэр // Русская мысль. 1913. № 12. Отд. 2. С. 33—39.
322. *Шварц Т.* От Шопенгауэра к Хайдеггеру / Пер. Ц. Арзаканьяна. М.: Прогресс, 1964.
323. *Шельвин Р.* Макс Штирнер и Фридрих Ницше: явления современного духа и сущность человека / Пер. Н. Вокача и И. Ильина // Штирнер и Ницше в русской жизни. М., 1909.
324. *Шестаков В. П.* Ницше и русская мысль // Россия и Германия: опыт философского диалога. М.: Медиум, 1993. С. 280—307.
325. *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше: философия и проповедь. СПб., 1900.
(Рец. на кн.: *Андреевич* // Жизнь. 1900. № 84; *Бигалец И.* // Киевское слово. 3.04.1893; *Михайловский Н. К.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше г. А. Шестова // Русское богатство. 1900. Отд. 2. № 2. С. 155—167; *Ортодокс* // Современный мир. 1908. № 3. С. 112—115; *Перцов П.* // Мир искусства. 1900. № 5—6.)
326. *Шестов Л.* Достоевский и Ницше: философия трагедии // Мир искусства. 1902. № 2. С. 69—88; № 4. С. 230—246; № 5/6. С. 321—351. № 7. С. 7—44; № 8. С. 97—113. № 9/10. С. 219—239.
(Рец. на кн.: *М. Г.* // Вестник Европы. 1903. № 9; *Гершензон М.* // Научное слово. Февр. 1904; *Гольцев М.* // Вестник Европы. 1903. 1 сент.; *Сожин Т.* // Курьер. 1903. № 24; *М. Х.* // Образование. 1903. № 7.)
327. *Штейн Л. Ф.* Ницше и его философия: критико-биографический очерк / Пер. Н. Бердлева // Мир Божий. 1898. № 9. С. 61—79; № 10. С. 51—69; № 11. С. 63—79.
328. *Штейнберг С.* Фридрих Ницше // Жизнь. 1899. № 9. С. 85—111.
329. *Шулятиков В. М.* Новое искусство: мечты о сверхчеловеке // Курьер. 1900. № 29. С. 3.
330. *Щеглов В. Г.* Граф Лев Николаевич Толстой и Фридрих Ницше. Очерк философско-нравственного их мировоззрения. Ярославль: Совет Демидовского юридического лицея, 1898.
(Рец. на кн.: Русская мысль. 1898. № 5. Отд. 2. С. 189—191.)
331. *Экземплярский В. И.* Евангелие Иисуса Христа перед судом Ф. Ницше // Популярное чтение. М., 1915
(Рец. на кн.: Церковь и жизнь. 1916. № 17. С. 263—264.)

332. Эллис. Русские символисты. М.: Мусагет, 1910. С. 24—48.
333. Энгельгардт А. Дружба и разрыв Ницше с Вагнером // Новый журнал иностранной литературы. 1900. № 9. С. 294—300.
334. Эткиндр А. М. Эрос невозможного: развитие психанализа в России. М.: Гнозис, 1994. С. 7—80.
335. Юшкевич П. С. Ницше и философия эгоизма // Наука и жизнь. 1911. № 13.
336. Юшкевич П. С. Фридрих Ницше и философия иллюзии // Новая жизнь. 1911. № 13. С. 113—138.
337. Ярославцева И. П. Образ мудреца в моральной философии Ф. Ницше. М.: Гос. ком. СССР по нар. образованию МГУ, 1988.
338. Ярославцева И. П. Проблема морального творчества в философии Ф. Ницше // Автореф. канд. дис. филос. наук. М.: Московский гос. ун-т, 1988.



ОГЛАВЛЕНИЕ

I

Ф. Ницше в России: страницы истории

<i>Синеокая Ю. В.</i> Восприятие идей Ницше в России: основные этапы, тенденции, значение	7
<i>Мотрошилова Н. В.</i> Дискуссии о философии Ф. Ницше в России серебряного века	38
<i>Мотрошилова Н. В.</i> Вл. Соловьев и Ф. Ницше. Поиск новых философских парадигм	46
<i>Синеокая Ю. В.</i> Рубеж веков: русская судьба Сверхчеловека Ницше	58
<i>Синеокая Ю. В.</i> В мире нет ничего невозможного? (Л. Шестов о философии Ф. Ницше)	75
<i>Пустарнаков В. Ф.</i> Был ли когда-нибудь Фридрих Ницше «самым русским» из западных философов?	86
<i>Азадовский К. М.</i> Русские в «Архиве Ницше»	109

II

Современные исследования философии Ф. Ницше в России

<i>Кузьмина Т. А.</i> «Бог умер»: личная судьба и соблазны секулярной культуры	133
<i>Гусейнов А. А.</i> Философия как этика (Опыт интерпретации Ницше)	159
<i>Визгин В. П.</i> Философия Ницше в сумерках нашего сегодня	179
<i>Лаврова А. А.</i> Философия языка Ф. Ницше: вызов традиции?	208
<i>Мотрошилова Н. В.</i> «По ту сторону добра и зла» как философская драма	221
<i>Синеокая Ю. В.</i> Библиография работ о философии Ф. Ницше, вышедших в России с 1892 по 1998 гг.	296

ФРИДРИХ НИЦШЕ И ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ

Ответственные редакторы-составители:
Н. В. Мотрошилова, Ю. В. Синеокая

Издательство Русского Христианского гуманитарного института
191011, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15
Лицензия № ЛР 071122 от 04.01.1995.

По вопросам оптовых закупок обращаться в издательство РХГИ
Тел. (факс): (812) 311-30-75
E-mail: rector@rchgi.spb.ru
URL: <http://www.rchgi.spb.ru>

а также в Издательско-торговый дом «Летний сад»
Санкт-Петербург, Большой пр. П. С., 82. Тел.(факс): (812) 232-21-04
Москва, ул. Большая Никитская, 46 Тел. (факс): (095) 290-06-88

Подписано в печать: 01.08.99.
Формат 70×90 в 1/16. Объем 19,5 печ. л. Печать офсетная.
Бумага офсетная. Гарнитура Мусл СТТ.
Тираж 1000 экз. Заказ 3199

Отпечатано с диапозитивов в Санкт-Петербургской
Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия В. О., 12