

ФИЛОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ PHILOLOGY AND PHILOSOPHY

А.М. Подоксенов
A.M. Podoksenov

ФРИДРИХ НИЦШЕ В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОГО ДИАЛОГА МИХАИЛА ПРИШВИНА И ВАСИЛИЯ РОЗАНОВА¹

FRIEDRICH NITSSHE IN THE CONTEXT OF THE WORLD OUTLOOK DIALOGUE BETWEEN MIKHAIL PRISHVIN AND VASILY ROZANOV

В статье исследуется проблема творческого диалога М.М. Пришвина и В.В. Розанова в контексте влияния философии Ницше. Анализируются ницшеанские мотивы как в творчестве обоих писателей, так и в общественном сознании России рубежа XIX – XX веков.

Ключевые слова: *Розанов, Пришвин, Ницше, мировоззрение, диалог.*

The article investigates the problem of the creative dialogue between M.M. Prishvin and V.V. Rozanov in the context of F. Nietzsche's philosophy influence. The motives connected with F. Nietzsche's philosophy in the creative work of the writers as well as in the social consciousness of Russia at the boundary of the XIX-XXth centuries are analysed.

Key words: *Rozanov, Prishvin, Nietzsche, world outlook, dialogue.*

Проблема роли философии Ф. Ницше в контексте творческого диалога М.М. Пришвина и В.В. Розанова – одна из пока еще нераскрытых сторон становления пришвинского мировоззрения. Нужно сказать, что в советскую эпоху исключалась всякое сопоставление писателя с творчеством как Ницше, так и Розанова, находившимися под цензурным запретом вплоть до начала 1990-х годов. Но если при советской власти отсутствие анализа роли Розанова и Ницше в мировоззрении писателя объяснялось неприятием господствующим режимом их идейных позиций, то сегодня исследование творчества Пришвина не может быть в научном смысле полноценным вне учета влияния на него всех ранее запрещенных коммунистической цензурой как европейских, так и

¹Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект 09-03-73302а/Ц «Михаил Пришвин и Василий Розанов (Мировоззренческий контекст творческого диалога)».

отечественных мыслителей. Тем более, что для становления личности писателя одинаково решающее значение имела не только русская, но и немецкая культурная традиция. «Роман моей жизни: столкновение Германии и России, я получил все от Германии» [17, 151], – писал Пришвин в Дневнике о роли немецкой культуры для своего духовного развития, как бы отвечая Н.Н. Страхову, который в письме от 18 мая 1888 года к Розанову (в то время гимназическому учителю Пришвина) рекомендовал обратить внимание, что «философия *немецкого идеализма* вообще чужда догматичности, дает свободу и вполне развязывает ум. Со временем будет же это когда-нибудь понято» [30, 14].

Знакомство Пришвина с творчеством Ницше произошло во время учебы в университетах Германии в 1900-1902 годах, и с тех пор его философия – постоянный предмет размышлений писателя и один из факторов влияния на его личность, судьбу и творчество. Примечательно, что практически в то же время А. Белый, которого высоко ценил Пришвин, также был очарован автором «Заратустры»: «С осени 1899 года я живу Ницше <...> Ницше – рубеж меж концом старого периода и началом нового – все это жизненно мне его выдвигало <...> “Так говорил Заратустра” стала моей настольной книгой» [1, 434-435]. Ведь подлинными революционерами, по мнению А. Белого, следовало считать не Маркса и Энгельса, а Ибсена, Штирнера и Ницше, в глубинах сознания которых «гремят нам огромные революционные взрывы», которые «подлинно рвут неприятельский фронт; неприятельский фронт – это наша душевная косность», и поэтому истинные «герои из царства свободы – это Прометей, Данте, Фаусты, Заратустры» [3, 306]. Не удивительно, что многие русские юноши были буквально заморожены ницшеанской идеей восхождения сильной личности «вверх» по лестнице общественного прогресса.

Но особенно велика была популярность Ницше среди петербургской творческой интеллигенции круга декадентов и символистов, считавших, что подлинной социальной революцией может быть только революция духа, осуществление которой невозможно без изменения человеческого сознания. Одним из свидетельств этого является письмо А. Белого к Э.К. Метнеру от 26 марта 1903 года, в котором он сообщал, что собирается вместе с ближайшими друзьями для изучения и популяризации ницшевской философии «учредить некоторое негласное общество (союз) во имя Ницше – союз *Аргонавтов*» [2, 591]. Между тем самым примечательным моментом для нашего исследования является зафиксированная А. Белым духовная параллель Ницше и Розанова, которыми он был увлечен в конце XIX века: «В Ницше и Розанова погружаюсь я одновременно. Но Ницше влечет меня все сильнее и сильнее; “Заратустра”

производит теперь лишь головокружительное впечатление (я и прежде читал его, но он не действовал)» [2, 593].

Идейные позиции Ницше и Розанова, близость которых пронизательно отметил А. Белый, безусловно, выражали дух времени своей эпохи, т.е. понимание обоими мыслителями глубинных закономерностей исторического развития рубежа XIX–XX веков, когда в европейской и русской культуре почти одновременно происходил процесс переосмысления глобальных мировоззренческих проблем, связанных с крушением традиционных представлений о месте человека в мироздании, о значении христианской религии и церкви в изменяющемся обществе. Оценивая значимость своих идей для человечества, Ницше провидчески писал о судьбоносности своего гения: «Я знаю свой жребий. Когда-нибудь с моим именем будет связываться воспоминание о чем-то чудовищном – о кризисе, какого никогда не было на земле, о самой глубокой коллизии совести, о решении, принятом против всего, во что до сих пор верили, чего требовали, что считали священным. Я не человек, я динамит <...> *Переоценка всех ценностей* – это моя формула для акта наивысшего самосознания человечества, который стал во мне плотью и гением» [11, 762]. Великим ниспровергателем традиционных ценностей самосознания человечества, по-своему и независимо от взглядов немецкого философа, был и русский мыслитель Розанов, который также интуитивно догадывался о значимости своей роли в истории: «Чувствуется, что Бог мне поможет, и верю я в будущем в очень сильное свое влияние на души людей; почему-то верится» [30, 406]. Более того, в постижении сущности происходящего в мире Розанов считал себя даже выше Ницше: «Да, мне многое пришло на ум, чего раньше никому не приходило, в том числе и Ницше, и Леонтьеву. По сложности и количеству мыслей (точек зрения, узора мысленной ткани) я считаю себя первым. Мне иногда кажется, что я понял всю историю так, как бы “держу ее в руке”, как бы историю я сам сотворил, – с таким же чувством уроднения и полного постижения» [23, 237–238].

Вполне закономерно, что Пришвин, размышляя в Дневнике о влиянии на свое мировоззрение и творчество взглядов Розанова, очень часто рассматривал их в ницшеанском контексте. Одним из таких свидетельств является дневниковая запись 25 октября 1930 года: «Думаю о Ницше. Вот человек, взявший на себя бремя двух тысячелетий: такую задачу взял на себя этот человек, чтобы все постепенно пережитое человечеством, накопить в себе лично, как одно чувство.

“Немцы” для него значит идеализм или обман.

Психологически я примыкаю к Ницше в двух точках:

1) Помню в юности, как я устанавливал ценность только личного (“немцы” – это даром через традицию).

2) “Помоги, Господи, ничего не забыть и ничего не простить”: эта молитва относится к тому, что люди устанавливают свой оптимизм, “немецкий идеализм” на забвении отцов, трагедии и т. п.

<На полях:> 3) *Ненавижу своих прозелитов.*

Розанов, вникнув в меня, сказал: “Это от Ницше”. Конечно, я не знал Ницше, но я был Ницше до Ницше, как были христиане до Христа. Сам же Розанов есть Ницше до Ницше. (Это значит, бросив все, начать это же лично, все взять на проверку с предпосылкой “да” вместо “нет”, как нигилисты).

Итак, Ницше – это переоценить все на себе, оторвать человека от традиции и вернуть его к первоисточнику.

Мережковский сказал, что Ницше под конец в своем Дионисе узнал Христа.

Следовательно, и Ницше и Розанов отрицают Христа исторического, церковного.

А что же сам Христос?

У Достоевского “Великий Инквизитор” иронически защищал традицию против “самого” Христа.

Да, все сводится к тому, существует ли творческое начало (Бог) вне меня или же это из меня только.

Принимать “немцев” (традицию) можно лишь в том случае, если она передаст рядом со всякой мерзостью и “спасение наше”, и если нет, то <...> я – Бог и при наличии сил изуродую жизнь свою под Христа: и в конце приду к Христу.

Вот еще: в состоянии Заратустры в сверхчеловеческом и есть именно то, в чем и Ницше и Розанов обвиняют Христа: “да” за счет отрицания рода.

Удовлетворить себя (не впадая в мещанство) можно тем – (не начинать переживать в себе Христа, как Ницше), а признав Его как Спасителя (не начинать, а причаститься), продолжить творчество мира» [19, 260-261].

В этой записи высвечивается целый спектр тех глобальных мировоззренческих проблем, о которых Пришвин размышлял еще в самом начале XX века и которые будет осмыслять в Дневнике и воплощать в своем художественном творчестве многие и многие годы, а по сути – всю жизнь. Для нашего исследования наиболее важным является предельно четко выраженное мнение самого писателя о значимости ницшеанской философии как для розановских взглядов на мир, так и для контекста своего личного творческого общения с Розановым, с которым Пришвина напрямую сталкивала прежде всего тема отрицания и поиска Бога, которую задал для современного общества Ницше, провозгласив идею «смерти Бога». В результате эпоха рубежа XIX – XX веков, называемая «Серебряным веком» и религиозно-духовным

ренессансом русской культуры, осмыслялась отечественной интеллигенцией как эпоха богоискательства. Не случайно в пришвинской повести «Кашеева цепь» юный автобиографический герой Алпатов задается вопросом, почему в гимназии всех их «обманывают Богом» и обманывают с какой-то тайной целью: «”Кто же виноват в этом страшном преступлении?” <...> “Козел виноват!” – сказал он себе» [15, 91]. Так в подцензурной «Кашеевой цепи» (1922-1954), в которой вообще невозможно было рассматривать какие бы то ни было вопросы, связанные с запретными темами и именами, иносказательно вводится и проблематика богоискательства, и имя Розанова под кличкой «Козел», которую дали ему елецкие гимназисты. Разумеется, более детально связанную с Розановым тему «обмана Богом» Пришвин рассматривает в своих дневниковых записях, важнейшее достоинство которых как герменевтического контекста всего его творчества не только в принципиальной свободе от цензуры, но и в непосредственной связи пришвинской мысли с сиюминутными событиями и злободневными проблемами текущего исторического времени.

Философскую концепцию, в которой «все сводится к тому, существует ли творческое начало (Бог) вне меня или же это из меня только», Пришвин рассматривает одновременно и в контексте *ницшеанской* (европейской), и в контексте *розановской* (русской) парадигм богоборчества и богоискательства. Писатель отмечает, что взять у европейцев, то есть у «”немцев” (традицию) можно лишь в том случае, если она передаст рядом со всякой мерзостью и “спасение наше”...». Но здесь следует иметь в виду, что иллюзорность человеконадеяния на собственные силы и разум уже достаточно убедительно показана русской мыслью, в частности, Достоевским, у которого испанский «”Великий Инквизитор” иронически защищал традицию против “самого” Христа» [19, 261]. Как и многие русские религиозные философы, Пришвин считает, что все поиски альтернативы Богу неизбежно приводят к выводу: раз Бога нет, то человек должен служить не высшим целям, а самому себе. Диалектика и логика человеческого существования такова, продолжает размышлять Пришвин, что как бы ни пытались самонадеянные гении, будь то Ницше или Розанов, реализовать в своем творчестве идею «я – Бог», все они при наличии сил лишь уродовали «жизнь свою под Христа», но в конце-концов, перед смертью, неизбежно «приходили к Христу». Поэтому вполне закономерно, что «Ницше под конец в своем Дионисе узнал Христа» [19, 261], да и Розанов накануне свой кончины в 1918 году не случайно вернулся в лоно церкви и примирился с отвергаемым им ранее Христом.

Представляется, что особое внимание необходимо обратить на проблему роли дионисийского, иными словами стихийно-языческого, начала в представлениях Ницше и Розанова о христианстве, которая привлекла внимание Пришвина еще во времена участия в деятельности Религиозно-философского общества, о чем свидетельствует его дневниковая запись 1908

года: «... у Леонтьева нет Диониса, вот в чем он отличается от Ницше» [20, 224]. Как известно, одним из ключевых мотивов критики христианства, для Ницше был тезис о том, что именно христианская мораль, основанная на божественном авторитете, является главным препятствием построения биологически здорового общества, которое сформирует сверхчеловека – истинное творящее начало жизни. Поэтому задачу поиска Бога немецкий мыслитель не только не ставил, но, напротив, считал, что лишь в ситуации смерти Бога и возможно реализовать божественное в человеке. Отсюда его знаменитое положение, которое является ключом для понимания идейных основ философского дискурса Ницше: «Если бы *он* [то есть Бог, курсив мой. – *А.П.*] даже существовал, его следовало бы упразднить» [12, 679].

Правда, само это положение является лишь иронической парфразой широко известной вольтеровской мысли: «Если бы Бога не существовало, его следовало бы выдумать». Тем не менее именно отсюда вытекала ницшевская апология инстинктивной дионисийской стихии как изначальной сущности жизни и отрицание ослабляющего волю к власти разумного аполлоновского начала, что нашло выражение в его антихристианской антитезе: «Дионис против Распятого». Хотя, как справедливо писал еще в самом начале XX века Мережковский, о самом Ницше можно сказать, что «в действительности был он более “распятым”, нежели “Дионисом”» [8; 240, 262]. И позже, уже в середине XX века, Жиль Делёз также придет к выводу, что на самом деле настоящим прародителем сверхчеловека является не столько Заратустра, сколько Дионис, что собственно в дионисийстве и скрыта подлинная суть ницшеанства. Отсюда французский исследователь заключал: «Человек осознает, что именно он убил Бога, когда хочет принять себя таким, каков он есть, взвалить на себя новое бремя. Он хочет логического конца этой смерти: сам хочет стать Богом, встать на его место» [6, 43].

Столь обширный экскурс в дионисийский аспект ницшевского антихристианства обусловлен тем, что помогает подчеркнуть очевидное сходство попыток Ницше и Розанова обосновать возможность человеческого бытия без определяющего начала в лице Бога, наделяя природный феноменальный в одном случае – языческий, а в другом – египетский и иудейско-патриархальный мир абсолютной ценностью². Именно этот момент

² Основание для противопоставления древнеиудейского и новозаветного бытия Розанов находит в отрицательном отношении Христа к браку и семье: это и слова о разделении в семье (Лк. 12, 49-53), и призыв Христа к ученикам оставить родных (Лк. 19, 26): «”Любовь” же евангельская, это особая бесполоя любовь, небесно-спокойная, всем помогающая, “и добрым и злым”, и от всех вместе с тем далекая, ни с кем определенно не сливающаяся (брак) <...> Иисус и мог только (Матф. 19) сослаться формально на заповедь Ветхого Завета: “плодитесь” и проч., но именно с этим “и прочее”, равнодушно; когда же дело дошло не до ответа приставившим на улице (Матф. 19), а до *личного* Его отношения, то Он и воскликнул: “Ни – *жены*, ни – *детей*, ни

идейной близости немецкого и русского мыслителей, одинаково отрицающих исторического и церковного Христа, подчеркивает Пришвин, отмечая, что у обоих Дионис неизбежно превращается в Христа, ибо «в состоянии Заратустры в сверхчеловеческом и есть именно то, в чем и Ницше и Розанов обвиняют Христа: “да” за счет отрицания рода», то есть и в предполагаемом ими торжестве инстинктивно-природного дионисийского начала всегда и неизбежно будет присутствовать начало разумно-аполлоновское, то есть духовно-христианское. Следовательно, заключает Пришвин, «удовлетворить себя (не впадая в мещанство) можно тем, – (не начинать переживать в себе Христа, как Ницше), а признав Его как Спасителя (не начинать, а причаститься), продолжить творчество мира» [19, 261].

Таким образом, если по замыслу немецкого философа сверхчеловек призван возродить «золотой век» инстинктивно-природной жизни человечества, то для Розанова идеалом общественного бытия является древнеегипетский и древнееврейский мир, центром которого является патриархальная семья. В своем последовательном антихристианстве Ницше заявляет прямо: «Бог умер: теперь хотим мы, чтобы жил сверхчеловек» [9, 207]. При этом красота, величие и добродетель сверхчеловека в том, учит Заратустра, что он подобно Дионису «опьяняющей радостью служит для страдающего – отвратить взор от страдания своего и забыться». Поэтому поклоняющиеся сверхчеловеку, «смотрят всегда назад, в темные времена: тогда поистине мечта и вера были другими вещами, неистовство разума было богоподобием, а сомнение грехом» [9; 22, 23].

Русский же мыслитель возвращается в языческую архаику окольным путем: через критику аскетического идеала, который пропагандирует *черное духовенство* – монашество в качестве евангельских основ. Розанов призывает воспринимать христианское вероучение не как «религию смерти», но как свет, радость и красоту жизни: «И всегда я думал: как хорошо, если церковь в цветах, – не только в саду, но и в окружении именно цветников. Я удлинил бы эти грядочки цветов и узкой полосой ввел бы их и в церковь: пусть и цветочки, как я же, слушают неизъяснимую херувимскую песнь, которую если и я слушаю – то не понимаю, а все же хорошо. И я думаю: все хорошо – что мы не понимаем; а что мы понимаем, то уже не очень хорошо. И так слушаешь и смотришь, смотришься мечтаешь; видишь и дремлешь; а сквозь дремоту – грезы. Что-то неопределенное, и милое, и туманное <...> Стены эти как бы расходятся; служба становится открытою; херувимская несется по лугам, лесам; умиляет птичек, смиряет зверей, все спешат к человеку: “Благодарим, что ты не забыл

– невесток и свекровей. *Мой огонь – другой! О, если бы он возжегся!!!*” Такова была *Его* небесная природа...» [28, 132-133].

про нас и вынес Бога твоего всем твоим братьям по Райскому саду. Ныне, как и тогда, – Бог ходит между своих творений”» [29, 243]. Здесь совершенно отчетливо выражено желание автора ввести в церковь безгрешную природу, где нет добра и зла. Потому-то Розанов и любит исключительно обрядово-бытовой стороной церкви, льнет к белому духовенству, воспекает цветочки и чадолюбивых православных батюшек. Ведь, по его мнению, истинно красивое – это семейное, плодovitое, природное, воплощающее идеал языческих дохристианских начал бытия.

Пришвин четко обозначает свою оценку мировоззренческим позициям и Ницше, и Розанова: оба мыслителя впадают в односторонние крайности нигилистического отрицания христианства, тогда как истинное решение современных проблем общества вовсе не в том, чтобы начать все сначала и вернуться к дионисийскому миропониманию, как Ницше, или к библейско-патриархальному стилю жизни как «Розанов со своим православным язычеством» [20, 300], но в том, чтобы продолжить аполлоновское творчество мира³. Размышляя о влиянии Розанова и Ницше на свое творчество, Пришвин и в себе открывает «русское издание» Ницше, видя в собственном скитальческом жизненном пути со времени возвращения из Германии «кокетливую игру в уединенного гения», напоминающую ницшеанский «эстетический демонизм» и «эстетический индивидуализм». Но если бродячая и уединенная жизнь немецкого философа была результатом тяжелой болезни, заставлявшей его в поисках лучшего климата кружить, следуя сезонным изменениям погоды, по курортным местам европейских стран, то пришвинская тяга к путешествиям по России была следствием духовного одиночества писателя, жизни без друга. Это было, как отметит позже писатель, «странническое блуждание по неустроенной стране в костюме охотника с дикаркой и детьми, вызов мещанскому обществу и т.д. – все до точности происходит от ницшеанского сверхчеловека в русском издании» [22, 201].

Примечательно, что способность за идейно-мировоззренческими позициями видеть психологические мотивы и особенности личной жизни была присуща и Розанову. Так Пришвин вспоминает о суждении своего бывшего учителя, который в 1908 году на одном из собраний Религиозно-философского

³ В начале XX века в интеллигентских кругах России в контексте популярной тогда книги Ницше «Рождение трагедии из духа музыки» (СПб., 1906) широко обсуждались мифологические образы Диониса (бога плодородия, покровителя земледелия и виноградарства) и Аполлона (бога знаний, покровителя искусств и творческого вдохновения), олицетворяющих природно-стихийное и разумно-творческое начала, что связывалось с двумя различными типами культуры. Позднее, в 1937 г., Пришвин отмечал в дневнике: «Совокупление или творчество все равно сопровождается радостью, только совокупление – Дионис, а творчество – Аполлон» [16, 681].

общества в разговоре с ним пронизательно подметил, что весь его экстремизм идет от увлеченности идеями социализма, более того, радостная восторженность ожидания революционной катастрофы и все эти разнообразные мировоззренческие завихрения разума расцвели у него лишь по причине отсутствия личного счастья, – «это все от Ницше» [18, 533]. В том же разговоре Розанов сказал начинающему писателю, что влияние идей Ницше вполне очевидно прослеживается и в его поисках «края непуганых птиц» как обращении к первоначалам жизни. Так, отчасти благодаря Розанову, Пришвин постепенно осознает свое нищезанство как творческую способность странника к вечному возвращению: «переоценить все на себе, оторвать человека от традиции и вернуть его к первоисточнику» [19, 260].

Действительно, как Ницше и Розанов (никогда не имевшие собственного жилья), Пришвин был странником не только в географическом смысле, но и в высоком смысле странником жизни, духа и мысли, о чем свидетельствуют его Дневники, уникальный образец философской прозы XX века. В пришвинской жизни порой бывали такие периоды, когда все домашнее становилось мучительным. Тогда почти животный инстинкт порождал в нем стремление уйти от болезненной пустоты городского интеллектуализма, чтобы воссоединиться с природным жизнерадостным бытием. «Мелькает мысль все чаще и чаще о бездомьи и одиноком странничестве “с палочкой”, – отмечает он в январе 1915 года. – (Странничанье – конец. Освобожденный дух влечет умершее тело)» [17, 122]. Таким образом, нищезанство в себе писатель обнаруживает как на природно-бытийном, так и на психологическом «этаже» своей личности. «Психологически я примыкаю к Ницше» в том, пишет Пришвин, что с юности стремился преодолеть эгоизм маленького индивидуального «я» и стать личностью, а потому всегда «устанавливал ценность только личного» [21, 188].

Однако главное, что позволяло писателю сказать: «я был Ницше до Ницше», как и «Розанов есть Ницше до Ницше», – заключалось в его мировоззренческой позиции: «бросив все, начать это же лично, все взять на проверку с предпосылкой “да” вместо “нет”, как нигилисты» [19, 260]. В начале века эта сторона нищезанства у Пришвина проявлялась прежде всего в его стремлении вернуться к природе, «к себе первоначальному» от той ложной культуры, которая была связанной с марксизмом и декадентами. Да и ценность воззрений Ницше определялась для него лишь способностью быть одной из мировоззренческих парадигм постижения действительности. Ведь само развитие событий, приведших к революционной катастрофе русского общества в 1917 году, порождало такие драмы и коллизии, которые требовали взгляда с совершенно определенного философского ракурса, о чем и говорит

дневниковая запись Пришвина 1927 года, свидетельствующая об идейной атмосфере времени духовного становления его автобиографического героя Михаила Алпатова, пришедшейся на период с рубежа веков до Октябрьского переворота: «Над изображаемой мной эпохой в “Кашеевой цепи” висела философия Ницше» [18, 533]. Действительно, в каждый исторический период в обществе господствуют свои духовные доминанты или, по выражению Гегеля, «дух времени», как инобытие деятельности государства, лежит в основании всех форм сознания – как «сознание и духовная сущность всего состояния народа» [4, 54]. Свойством же пришвинского, как и розановского, таланта было умение улавливать сущность духовных запросов и потребностей современной им действительности. Отсюда понятно, почему проблема влияния нищезанства на русскую культуру станет сквозной темой мировоззрения и творчества Пришвина, предметом осмысления на протяжении всей его жизни, отражаясь в рассматриваемых в Дневнике вопросах, которыми задавался также и Розанов:

– влияния европейского нигилизма на русское общественное сознание и революционно-социалистическое движение;

– аполлонического и дионисийского начал;

– анархии и власти;

– государства и личности;

– религии и церкви.

Особый интерес здесь вызывает розановская критика христианства, прямо перекликающаяся с нищезанским стремлением упразднить Бога, изъять Его из человеческого бытия. Эта тема онтологической безбытности Христа с присущим только Розанову талантом и блеском будет развита в статьях «Христос – судия мира» (1903) и «Об Иисусе Сладчайшем и о горьких плодах мира» (1907). Сотворенный Богом-Отцом мир цвел и благоухал до прихода Христа – грозного судии всего ветхозаветного тварного бытия: «Субботы пали, обрезание пало, весь Ветхий Завет – “Завет Вечный” по слову Божию – пал в первое же столетие после Р. Х. Б <...> Мы выбрали Иисуса – и отвергли Израиля» [26, 556], – в стиле библейского «плача» сетует Розанов об утрате веселия, простоты и прелести первозданного бытия. С приходом Христа вместо ветхозаветных чадолюбивых патриархов и жизнерадостных пророков появилось черное аскетичное монашество, «устав» жизни которого не позволяет ничего веселого и счастливого. Весь мир разом прогорк, ибо «с рождением Христа, с воссиянием Евангелия все плоды земные вдруг стали горьки». Розанов приходит к выводу о невозможности соединить любовь к Иисусу с любовью к миру, ибо сладость Его учения, отвергнув все прелести брэнного бытия, превращает в горечь все сладости природного мира: «Иисус – это “Тот Свет”, поборящий “этот”, наш, и уже поборовший», а поскольку

главным догматом христианства является признание, что мир лежит во зле, то «всему надо уничтожиться» [27; 569, 571].

В подобном подходе к христианству в полной мере проявляется нищезанятство Розанова, стремящегося аналогично создателю «Заратустры» занять позицию «вне добра и зла», то есть освободиться от каких-либо ограничивающих его художественную натуру обязательств перед историей, обществом и людьми. Отсюда понятно, почему, сопоставляя идеи Ницше, Леонтьева и Розанова, А.Ф. Лосев, справедливо называя их взгляды чрезвычайно пестрыми и противоречивыми, приходит к неожиданному заключению: «Анархическому декаденту В.В. Розанову было все равно, что говорить, лишь бы его слова производили сенсацию. Но это был не только весьма талантливый декадент, а еще и в некоторых отношениях по-настоящему гениальный человек» [7, 664]. Правда, парадоксальный вывод Лосева о розановском анархическом декадентстве вполне закономерен, поскольку отражает глубоко присущую мыслителю антиномичность анализа явлений реальности и в то же время полифонизм его оценочных суждений. Действительно, Розанов, при всем своем несомненном таланте логического мышления, по своей сущности был натурой художественной, гениальность которой проявлялась прежде всего в особом умении гармонично сочетать казалось бы несовместимые ни морально, ни идейно, ни политически противоречия и контрасты бытия.

Например, сам будучи великим отрицателем-нигилистом в религиозном, культурном и политическом отношении, Розанов как никто другой умел разоблачать нигилизм и лицемерие русского интеллигентского либерализма. Получив признание своего литературного таланта именно в среде петербургских декадентов⁴, он стал самым беспощадным критиком всякой литературной декадентщины, во всеуслышание заявив о нем как о прогрессирующем сумасшествии интеллигентского самосознания: «Нет причин думать, чтобы декадентство – очевидно, историческое явление великой необходимости и смысла – ограничилось поэзией; мы должны ожидать, в более или менее отдаленном будущем, декадентства философии и, наконец, декадентства морали, политики, бытовых форм. До известной степени, Ницше уже можно считать декадентом человеческой мысли». У многих декадентов, продолжает Розанов, как и у закончившего умопомешательством «Ницше культ

⁴ Как сказали бы сегодня, именно Мережковский, глава русских декадентов, стал первым имиджмейкером Розанова, на всю Россию пропиарив его как гениального писателя – «русского Ницше» в своей книге «Л. Толстой и Достоевский». Хотя, по свидетельству Э. Голлербаха, «прозвище “русский Ницше” не казалось ему [Розанову – А.Л.] ни удачным, ни лестным» [5, 4].

своего я теряет всякие сдерживающие границы», просто Ницше «нравилось в какой-то пещере или с какой-то горы объявлять человечеству новую религию, в качестве возродившегося “Заратустры”. Религию “сверх-человека”, объяснял он. Но они <...> уже были “сверх-человеками” по совершенному отсутствию для них нужды в “человеческом” и по отсутствию какой-либо в них самих необходимости для человека». Но самое главное, заключает Розанов, «на этом новом в своем роде подъеме человеческой культуры мы должны ожидать увидеть великие странности, великое уродство, быть может, великие бедствия и опасности» [24, 175]. Опасность эта, по его мнению, кроется прежде всего в соединении нигилизма с разрушительным социальным реформаторством. «Социалист – сосредоточим на этом внимание – обычно безроден; это – подчеркивает Розанов – скиталец, изгой когда-то прочного быта, остаток разрушившейся общественной клетки <...> он в этом мире не имеет обязанностей, ему в нем не нужны права, в нем он блуждает и, блуждая, разрушает, потому что ни к чему не тяготеет, не может тяготеть. Его тоска, его порывы, будучи уродливы по выражению, опасны для общества, нелепы по выказываемой отчетливо цели <...> Это – великая социальная болезнь» [25, 158-159].

Интересно отметить почти полное совпадение суждений русского мыслителя о внутренней связи декадентства и нигилизма с аналогичным мнением самого Ницше, считавшего нигилизм патологическим следствием декаданса как цивилизационной болезни угасания природных инстинктов, физиологического вырождения человечества в результате победы «рабской морали» христианства. «Христианин и анархист – оба суть *decadents*. – Но когда христианин осуждает “мир”, клеветает на него, чернит его, то он делает это в силу того же инстинкта, в силу которого социалист-рабочий осуждает общество, клеветает на него, чернит его: сам “страшный суд” есть сладкое утешение мести – революция, какой ожидает и социалист-рабочий, только несколько более отдаленная...» [10, 610]. Месть и злоба – это разрушающие жизнь отрицательные формы воли к власти, поэтому декаданс для Ницше выступает не только в виде проявления слабости и физиологического вырождения человечества, но и как нигилистическое⁵ стремление к

⁵ Ницше считал, что исторически нигилизм возникает в XVII веке как идеология разрушения религии, лежащей в основе декаданса. Провозглашая, что христианская мораль исторически изжила себя, а значит – Бог умер, нигилизм призывает к переоценке всей системы общественных ценностей и идеалов. «Высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели. Нет ответа на вопрос “зачем?”, – пишет Ницше, характеризуя сущность нигилизма. – Радикальный нигилизм есть убеждение в абсолютной несостоятельности мира по отношению к высшим из признаваемых ценностей; к этому присоединяется сознание, что мы не имеем ни малейшего

социальному реформаторству, принимающему формы атеистического феминистского, демократического или социалистического движения.

Именно в революционно-демократическом и социалистическом движении декадент, движимый чувствами мстительной злобы, превращается в нигилиста, разрушителя общества, которое считает «несправедливым», хотя сам нигилистический протест при этом может быть как активным, так и пассивным. «Пассивному нигилизму», характеризующемуся затуханием желаний и отказом от воли к жизни, Ницше противопоставляет собственный «активный нигилизм» как праздник инстинктов разрушения, как восстание человека, отчаявшегося перед перспективой впадения в «nihil» – ничто, который воплотится в учение о воле к власти, о вечном возвращении и о сверхчеловеке. Ницше ставит перед собой задачу создания новых ценностей, чтобы открыть путь замены больного человечества сверхчеловеком: «Умерли все боги; теперь мы хотим, чтобы жил сверхчеловек» – такова должна быть в великий полдень наша последняя воля!» [9, 57].

Однако Розанов не был бы самим собой, если бы не сумел самым парадоксальным образом сочетать в своем творчестве как увлечение социализмом, так и борьбу с социалистическими идеями, более того, сам будучи пропагандистом разрушительных идей, он в то же время призывал решительно бороться с отечественными нигилистами-революционерами. Как истинный мыслитель, Розанов прежде всего стремился «докопаться» до простейших обыденно-бытовых причин любого социального явления. Первоначальный русский *нигилизм*, по его мнению, по большей части был всего лишь наивной формой социального протеста и для большинства «представлялся “отчаянным студенчеством”, вот, пожалуй, “впавалку” с курсистками: но все – “отлично”, все – “превосходно”, все – “душа в душу” с народом, с простотой, с бедностью <...> Мы входили “в нигилизм” и в “атеизм” как в страдание и бедность, как в смертельную и мучительную борьбу против всего сытого и торжествующего, против всего сидящего за “пиршеством жизни”, против всего “давящего на народ” и вот “на нас, бедных студентов”; а в самом нижнем ярусе – и нас, задавленных гимназистов» [23, 290]. Однако внешний мотив социального протеста, как понимал Розанов, был лишь второстепенным и дополнительным: «Споткнулось, кажется, все дело именно о “социализм”. Если бы нигилисты не уткнулись головой в эту дыру *всеобщего отрицания*, а стали мостить мосты и чинить дороги <...> все было бы спасено <...> Нигилизм был прав в отношении *феноменов* русской действительности, но он двинулся против *ноумена* этой действительности, и не справился

права признать какую-либо потусторонность или существование вещи в себе, которое было бы “божественным”, воплощенной моралью» [13, 592].

естественно, и погиб тоже естественно» [30, 66], – писал Розанов за четыре года до большевистской революции, увы, преждевременно делая вывод об окончательном крахе в России идеи социализма как разновидности нигилизма. Розановский вывод о неизбежном провале социально-нигилистического движения был основан на мнении, что правомерный протест против политических недостатков – *феноменов* жизни русского общества окажется губительным для самого нигилизма, когда он превратится в выступление против *ноумена* русской действительности – православной веры как онтологической опоры бытия русского народа и государства. «Там, где поднимается монастырская стена, это движение неверных волн истории, какую бы оно силу и распространение вокруг ни получило, – окончится и отхлынет назад» [24, 176]. Так совершенно по-леонтьевски в 1913 году был убежден Розанов в спасительной крепости православной веры, которая защитит Россию от любых губительных политических поветрий с Запада.

Отсюда ясны основания розановского консерватизма: «Я понял, что в России “быть в оппозиции” – значит любить и уважать Государя, что “быть бунтовщиком” в России – значит пойти и отстоять обедню <...> Я вдруг опомнился и понял, что идет в России “кутеж и обман”, что в ней встала левая “опричнина”, завладевшая всею Россией <...> И пошел в ту тихую, бессильную, может быть, в самом деле имеющую быть затоптанную оппозицию, которая состоит в:

- 1) помолиться,
- 2) встать рано и работать» [23; 290, 291].

Вот именно эта идея личного самоотверженного труда по исправлению пороков и недостатков общества более всего и привлекала Пришвина, отмечавшего, что «Розанов, конечно, страшный разрушитель, но его разрушение истории, вернее, разложение столь глубоко, что ближайший сосед его на том же пути неминуемо должен уже начать созидание. Ведь борьба с Христом сводится, в конце концов, к борьбе с историческим уклоном людей, с изменой их вечной трагедии человека, представляемого в образе Христа. Отняв у людей исторического Христа, Розанов предоставляет рост человека “естественным силам” (полов), которые вырастают тоже трагически (т.е. в Христе). Вот почему сосед Розанова неминуемо должен начать созидание» [18, 303]. В новых условиях Пришвин не только додумывает тему влияния Ницше на русскую историю XX века, открывая исторически закономерную связь нищестанства с большевизмом как экстремистской формой революционно-социалистического движения, но и обосновывает вывод об исторической

обреченности на провал всякой идеи социального насилия, будь то нищезанство или большевизм⁶.

-
1. Белый, А. На рубеже двух столетий. Воспоминания [Текст] / А. Белый. – М.: Художественная литература, 1989.
 2. Белый, А. Начало века. Воспоминания [Текст] / А. Белый. – М.: Художественная литература, 1990.
 3. Белый, А. Символизм как миропонимание [Текст] / А. Белый. – М.: Художественная литература, 1994.
 4. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая [Текст] / Г.В.Ф. Гегель // Собр. соч.: В 14 т. – М.-Л.: Партиздат, 1932. – Т. 9.
 5. Голлербах, Э. В.В. Розанов. Жизнь и творчество (1922) [Текст] / Э. Голлербах. – М.: МП «Квазар», 1991.
 6. Делез, Ж. Ницше [Текст] / Ж. Делез. – СПб.: «Ад Маргинем», 1997.
 7. Лосев, А.Ф. Владимир Соловьев и его время [Текст] / А.Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1990.
 8. Мережковский, Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники [Текст] / Д.С. Мережковский. – М.: Художественная литература, 1995.
 9. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого [Текст] / Ф. Ницше // Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2.
 10. Ницше, Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом [Текст] / Ф. Ницше // Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2.
 11. Ницше, Ф. Ессе Номо. Как становятся сами собою [Текст] / Ф. Ницше // Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2.
 12. Ницше, Ф. Антихрист. Проклятие христианству [Текст]: в 2 т. / Ф. Ницше // Соч.: В 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2.
 13. Ницше, Ф. Воля к власти [Текст] / Ф. Ницше. Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии. Воля к власти. Посмертные афоризмы. – Минск: Харвест, 2005.
 14. Подоксенов, А.М.. Михаил Пришвин и Фридрих Ницше [Текст] / А.М. Подоксенов // Человек. – 2008. – № 5.
 15. Пришвин, М.М. Кашеева цепь [Текст] / М.М. Пришвин // Собр. соч.: В 8 т. – М.: Художественная литература, 1982. – Т. 2.
 16. Пришвин, М.М. Дневники. 1905-1954 [Текст] / М.М. Пришвин // Собр. соч.: В 8 т. – М.: Художественная литература, 1986. – Т. 8.
 17. Пришвин, М.М. Дневники. 1914-1917 [Текст] / М.М. Пришвин. – М.: Московский рабочий, 1991.
 18. Пришвин, М.М. Дневники. 1926-1927 [Текст] / М.М. Пришвин. – М.: Русская книга, 2003.
 19. Пришвин, М.М. Дневники. 1930-1931 [Текст] / М.М. Пришвин. – СПб.: «Изд-во «Росток»», 2006.
 20. Пришвин, М.М. Ранний дневник. 1905-1913 [Текст] / М.М. Пришвин. – СПб.: «Изд-во «Росток»», 2007.
 21. Пришвин, М. О Розанове [Текст] / Контекст-1990: Литературно-теоретические исследования. – М.: Наука, 1990.

⁶ Более детально данная тема раскрыта в нашей статье [14, 74-89].

22. Пришвин, М.М., Пришвина, В.Д. Мы с тобой: Дневник любви [Текст] / М.М. Пришвин, В.Д. Пришвина. – СПб.: «Изд-во “Росток”», 2003.
23. Розанов, В.В. Опавшие листья. Короб второй [Текст] / В.В. Розанов. – Уединенное. – М.: Политиздат, 1990.
24. Розанов, В.В. О символистах и декадентах [Текст] / В.В. Розанов // Соч.: В 2 т. – М.: «Изд-во “Правда”», 1990. – Т. 1.
25. Розанов, В.В. Где истинный источник «борьбы века»? [Текст] / В.В. Розанов // Соч.: В 2 т. – М.: «Изд-во “Правда”», 1990. – Т. 1.
26. Розанов, В.В. Христос – судия мира [Текст] / В.В. Розанов // Соч.: В 2 т. – М.: «Изд-во “Правда”», 1990. – Т. 1.
27. Розанов В.В. О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира [Текст] / В.В. Розанов // Соч.: В 2 т. – М.: «Изд-во “Правда”», 1990. – Т. 1.
28. Розанов, В.В. Люди лунного света. Мегафизика христианства [Текст] / В.В. Розанов // Соч.: В 2 т. – М.: «Изд-во “Правда”», 1990. – Т. 2.
29. Розанов, В.В. Из книги «Около церковных стен» [Текст] / В.В. Розанов. Религия. Философия. Культура. – М.: «Изд-во “Республика”», 1992.
30. Розанов, В.В. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев [Текст] / В.В. Розанов. – М.: «Изд-во “Республика”», 2001.

Ю.А. Федосеева
Y.A. Fedoseeva

**ФИЛОСОФИЯ ЛЮБВИ В ТВОРЧЕСТВЕ
Н.П. СМИРНОВА И Б.К. ЗАЙЦЕВА**

**THE PHILOSOPHY OF LOVE IN N.P. SMIRNOV'S AND
B.K. ZAYTSEV'S LITERARY HERITAGE**

В статье рассматривается вопрос о специфике раскрытия темы любви в творчестве Н.П. Смирнова и Б.К. Зайцева, о наличии и характере связи их произведений с русской философией любви конца XIX – начала XX века.

Ключевые слова: Н.П. Смирнов, Б.К. Зайцев, философия любви.

This article touches upon the questions of special interpretation of theme of love in N.P. Smirnov's and B.K. Zaytsev's literary heritage. It is about the specifics of relationship between their literary works and Russian philosophy of love of the early XXth century.

Key words: N.P. Smirnov, B.K. Zaytsev, philosophy of love.

В переломной ситуации рубежа веков, когда человек стоит перед сложным духовно-нравственным выбором, когда мы воочию убеждаемся, насколько далеко ушли от своей истинной сущности, мы отчетливо видим, как