

Ф. Ницше и критика «серебряного века»

Значение Фридриха Ницше для мировой культуры велико вне зависимости от оценки его наследия. Сам размах полемики по «ницшеановскому вопросу» тому свидетельство: С. Цвейг и К. Ясперс, Т. Манн и А. Хайдеггер, В. Соловьёв и Л. Толстой, Л. Шестов и Д. Мережковский...

Одним из наиболее интересных аспектов этого вопроса является проблема «Ницше и Россия». Причем она актуальна не только для самой России, но имеет широкий резонанс в мировых интеллектуальных кругах¹. Столь пристальный интерес к этой проблеме вызван целым рядом причин. Прежде всего «Ницше и Россия» — это не только философский вопрос, но и реальная ситуация, сложившаяся в России на рубеже XIX и XX веков и связанная с тотальным интересом русской интеллигенции к «великому безумцу», имевшая и обратное значение в воздействии на Ф. Ницше русской литературы и философии². Во-вторых, этот интерес подкреплялся и во многом объяснялся наличием русских богосборцев-богоискателей, «русских Ницше» в лице К. Леонтьева, Ф. Достоевского, В. Розанова. Уже современники отмечали близость идей Леонтьева и Ницше, и именно в сопряжении с воззрениями Достоевского был воспринят и осмыслен последний. В-третьих, проблема «Ницше и Россия» — это, одновременно, и эмблема более широкого вопроса о культурном взаимодействии западной и русской культур.

Кроме того, и Ницше, и Россия (особенно, «серебряного века») — это вопросы, имеющие кроме теоретических смыслов глобальный мистический подтекст. Возможно, именно мистицизм русской ментальности способствовал особому отношению к наследию Ф. Ницше и к его личности в целом. В России Ницше называли по-разному: «пророком будущего» (Е. Трубецкой), «искупительной жертвой» и, иронично, «сверхфилологом» (Вл. Соловьёв), «этическим идеалистом» (С. Франк), «Черным Пророком» (Н. Фёдоров), «святым» (Д. Мережковский), «пророком религиозного возрождения Запада» (Н. Бердяев). Но независимо от скрывающейся под этими эпитетами оценки, интерес к Ф. Ницше со стороны русских мыслителей очевиден.

¹ См.: Россия и Германия: опыт философского диалога. Немецкий культурный центр имени Гёте. М., 1993.; Русская ницшеиана: материалы к библиографии произведений Ницше и литературы о нем на русском языке. Екатеринбург, 1997.; Ф. Ницше и философия в России. М., 1999.; Россия и Запад: Диалог или столкновение культур. М., 2000.; Ницше: pro et contra. СПб., 2001. Материалы международных конференций: Nietzsche in Russia/Ed. by B. Rosental. Princeton University Press, 1986; Nietzsche and Soviet Culture: Ally and adversary/Ed. by V. Rosental. Cambridge University Press, 1994.

² О чем писали М. Михайлов «Великий катализатор: Ницше и русский идеализм» и Р. Данилевский «Русский образ Фридриха Ницше».

³ См.: Вопросы философии и психологии. 1892. Книга 15. С. 115–160.

⁴ Преображенский В.П. Фридрих Ницше: Критика морали альтруизма // Вопросы философии и психологии. 1892. Книга 15. С. 115–160. С. 115.

⁵ Там же. С. 68.

Вхождение философии Ф. Ницше в Россию относится к 90-м годам XIX века, которое осуществлялось прежде всего через посредство периодических изданий, таких как «Вопросы философии и психологии», «Русское богатство», «Вестник иностранной литературы», «Наблюдатель», «Северный вестник» и других. Позже, в первое десятилетие XX века, к ним присоединились художественно-эстетические журналы — «Мир искусства», «Золотое руно», «Весы».

Очень скоро Ницше занял одно из ведущих мест в публицистической полемике. Его философия имела как восторженных почитателей, так и открытых гонителей из числа русских мыслителей. Особенно обострилась ситуация с появлением в 1894 году первых переводов фрагментов трудов Ницше, что значительно расширило круг читателей и увеличило возможности критики и дискутирования. Водоразделом в освоении философии «великого безумца» стал 1898 год, когда был переведен на русский язык «Заратустра». В 1899 году был осуществлен полный перевод «Рождения трагедии из духа музыки», а в 1900 издано первое собрание сочинений базельского профессора в 8-ми томах. Одновременно появляются статьи и крупные исследования русских мыслителей по проблеме «Ницше и Россия», в качестве авторов которых выступили ярчайшие представители передовой русской философской мысли: Л. Шестов, Вл. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк, Н. Лосский, С. Булгаков, Е. Трубецкой, Д. Мережковский, Ф. Зелинский, А. Лосев.

Первая статья о Ницше, написанная одним из будущих популяризаторов его учения В.П. Преображенским «Фридрих Ницше: Критика морали альтруизма», появилась в 1892 году на страницах журнала «Вопросы философии и психологии»³. Статье предшествовало редакционное примечание, в котором, наряду с безапелляционной критикой «нравственной доктрины Фр. Ницше», читателю объяснялась причина, по которой эти материалы публикуются в данном журнале. Целью виделось исключительно иллюстрирование того, «какие странные и болезненные явления поражают в настоящее время известное направление западноевропейской культуры»⁴. Сам Ницше именовался в этом анонсе «несчастливым гордецом», «злополучным безбожником, вообразившим себя богом».

Тем не менее сама статья имеет совершенно другой подход к проблеме и ставит принципиально иные цели: В.П. Преображенского интересовала не критика Ницше, а собственное прочтение и интерпретация его учения. Как писал сам автор, «мы старались прежде всего показать и сделать понятной, если не убедительной, ту внутреннюю логику, которая соединяет последовательные ступени, иногда — кажущиеся скачки в ходе мыслей Ницше, и связывает в некоторое целое разбросанное щедро, но капризной рукой, в различных местах и в разных книгах, отдельные, часто отрывочные размышления Ницше об альтруистической нравственности»⁵.

Прежде всего В.П. Преображенский рассматривает проблему своеобразия сочинений Ф. Ницше, называя его больше моралистом, нежели философом, в ряду таких мыслителей, как Паскаль, Ларошфуко, Леопарди, Шопенгауэр.

Его аргументы лежат не только в теоретической плоскости: отсутствие у Ницше философской системы, особый стиль изложения посредством афоризмов. В.П. Преображенский затрагивает и психологический аспект, в связи с которым он говорит о слитости философии Ницше с его личной судьбой. «Книги Ницше — это эпохи его *личной жизни и пережитых* им впечатлений, их единство — единство его личности, единство проникающего их настроения, единство тех основных течений, по которым шла его мысль»⁶. Отсюда автор делает вывод (на наш взгляд, являющийся ключевым для прочтения и исследования работ Ф. Ницше) о необходимости изучения философии Ф. Ницше «только на фоне психологической истории». В этом смысле В.П. Преображенский был гораздо выше, нежели его ближайшие «оппоненты» Л.М. Лопатин и Н.Я. Грот.

Свой очерк В.П. Преображенский ограничивает знакомством читателей с учением Ф. Ницше о нравственности, останавливаясь на проблеме его критики морали альтруизма. Преображенский отмечает ницшеановское взаимодействие вопросов нравственности как таковой — о «происхождении и значении норм и идеалов человеческой деятельности» — и нравственного мировоззрения, ставящего проблемы «смысла и ценности человеческой жизни». И далее автор очерка выстраивает свое исследование, с опорой на тексты Ницше, именно в этой взаимозависимости.

Подразумевая под нравственностью систему норм, определяющих деятельность человека, данных не свыше, а выработанных тем или иным обществом, Преображенский говорит словами Ницше, что нравственность — это то, «в чем люди сошлись наконец после всего недоверия, ссор и противоречий»⁷. Таким образом, история человечества создала множество нравственных систем. Исследование этой области человеческой жизни требует, по крайней мере, сравнения нескольких вариантов, для того чтобы обнаружить это многообразие, а через него убедиться в условности морали. Единственное, что объединяет все системы — это наличие высшей цели, но в каждом случае они различны. Поэтому вывод Ницше, который обнародовал Преображенский, вполне логичен: если нравственные нормы не являются личными, а носят общественный (внешний, условный) характер, то и высшая цель, внушаемая такой моралью, также будет не личной целью отдельно взятого человека. Тем самым истинная цель жизни конкретного человека лежит вне морали.

В дальнейших размышлениях Преображенский останавливается на проблеме нравственной оценки человеческих поступков, отождествляемых с добром и злом. Исходя из утверждения Ницше об условности морали и ее оправданности только функционированием системы, Преображенский пишет о беспочвенности такого подхода, более того, о полезности как блага, так и зла. Далее он говорит о ницшеановском понимании добра с точки зрения общественной морали как результата деятельности человека для поддержания в неизменном виде существующей системы. Он вполне логично делает заключение об отрицании обществом, его моралью сильных и, следовательно, «злых» индивидуальностей: «...добродетелью считается все, что отымает у индивидуума его благороднейшее самолюбие и себялюбие, — силу к высшему надзору за самим собою, его драгоценнейшую свободу и ответственность»⁸. В.П. Преображенский, вслед за Ф. Ницше, пишет о сознании массы (стада), подавляющем индивидуальное сознание из чувства страха перед возможными изменениями, вследствие чего

«все, что возвышает индивидуума над стадом и внушает страх ближнему, начинает называться злым (...) теперь всякая строгость, даже в справедливости, начинает возмущать совесть; твердое и возвышенное величие и собственная ответственность за самого себя почти оскорбляет и внушает недоверие»⁹. Тем самым Ницше в пересказе Преображенского говорит о кризисе, который переживает современное ему общество, о необходимости отмены существующих нравственных стереотипов и выработки новых идеалов. Для этого предлагается прежде всего произвести переоценку ценностей, «скрижалей благ», что и сделал Ницше в своих трудах, и что так шокировало редакцию «Вопросов философии и психологии». Следующим шагом должна быть безусловная отмена нравственной оценки человеческих поступков. И как итог, «рождение» нового человека, свободной и сильной личности. «Перед этою теоретическою задачей — задачей развития высшей мощи и великолепия человеческого типа, его облагорожения, возвышения его силы и красоты, телесной и духовной, бледнеют проблемы счастья и покоя жизни, своей и чужой; этому идеалу стоит принести в жертву себя и другого, и стремление к нему обосновывает и освящает право человека на другого человека»¹⁰.

Таким образом, Преображенский, прослеживая философскую линию размышления Ницше о нравственности, о ее роли в жизни общества, причинах и следствиях, отмечает, что немецкий мыслитель не отрицает мораль в целом, но ставит под сомнение ее ценность и значение, ограничивая его лишь необходимостью внутреннего регулирования. Тем самым жизнь не подчинена морали, как принято считать, «ибо последняя имеет значение лишь как средство или симптом жизни, абсолютной же цены не имеет»¹¹.

Очерк В.П. Преображенского о Ф. Ницше написан с большим вниманием и корректностью. Автор не стремится дать оценку и заявить свою точку зрения по поднятым вопросам. Он лишь идет за текстом базельского профессора, выявляя его внутреннюю логику и увязывая различные фрагменты. По мнению близкого друга Г. Рачинского, высказанного им в посвящении к собственному исследованию «Трагедия Ницше: опыт психологии личности»¹², между Преображенским и Ницше действительно была некая духовная связь. Но дальше он добавляет: «Но в одном вы всегда расходились: ты любил и уважал чувство долга, сострадание, милосердие и добро»¹³. И это еще раз подтверждает научную компетентность и высокую внутреннюю культуру В.П. Преображенского.

+ + +

Как и было заявлено редакцией «Вопросов философии и психологии», в 1893 году, в следующей, 16-ой книге журнала тема Ницше была продолжена. Она содержала сразу

⁶ Там же. С. 37.

⁷ Цит. из Ф. Ницше по изд.: Преображенский В.П. Фридрих Ницше: Критика морали альтруизма // Ницше: pro et contra / сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. Ю.В. Синеекой. СПб.: РХГИ, 2001. С. 39.

⁸ Там же. С. 52.

⁹ Там же. С. 53.

¹⁰ Там же. С. 63.

¹¹ Там же. С. 66–67.

¹² См.: Фридрих Ницше и русская религиозная философия: Переводы, исследования, эссе философов «серебряного века»: В 2 т. Т. 2 / сост., комментарии И. Войцкой. Мн.-М.: «Алкиона» «Присцельс», 1996. С. 544.

¹³ Там же. С. 7.

три статьи, в том числе Л.М. Лопатина «Больная искренность», Н.Я. Грота «Нравственные идеалы нашего времени (Фридрих Ницше и Лев Толстой)» и П.Е. Астафьева «Генезис нравственного идеала декадента».

Л.М. Лопатин в своей весьма небольшой статье сконцентрировал внимание на двух проблемах: критике основных идей Ницше в самом общем плане и анализе состояния современного философского знания. В отличие от В.П. Преображенского, Лопатин не находит иного оправдания незаконченности, противоречивости и слабой аргументированности, тем самым ненаучности, несистематизированности сочинений Ф. Ницше, как его душевным состоянием. Если Преображенский видит возможность чтения и, следовательно, оценки текстов Ницше только в контексте всей его психической и душевной жизни, то Лопатин к этим текстам относится как к своеобразной «проповеди» больного человека, вместо концепций и законченных построений предлагающей исключительно «лирику мысли». Для Лопатина интерес представляет не учение Ницше с его «человеконенавистническими до цинизма» выводами. Он видит главное значение Ницше в его философии отрицания, где главный удар нанесен важнейшей философской скрижали — нравственности.

Далее Л.М. Лопатин, характеризуя современное состояние философии, определяет в качестве главной причины ее кризиса и проблемы дальнейшего развития преодоление существующего разрыва между теоретическим знанием и представлением о нравственности. Он отмечает тот факт, что развитие знаний о мире и человеке не отражаются на нравственных установках, которые догматизируются в рамках существующей системы. Именно в отрицании важнейших стереотипов в морально-нравственной сфере Лопатин видит ценность философии Ницше и близких ему мыслителей, ибо они «разрушают эту иллюзию, — этим они несомненно содействуют жизненной и твердой постановке основных проблем философии»¹⁴. Тем самым роль Ницше определена Лопатиным как критическая, оппозиционная, в определенном смысле даже катализирующая.

Н.Я. Грот расширяет контекст своего критического исследования философии Ф. Ницше до современного состояния европейской культуры, говоря об очевидном научно-техническом прогрессе и, в то же время, нравственном кризисе, который переживает общество. Систематизируя искания в области философии жизни, он выделяет три наиболее разнящиеся позиции: «1) разрушение христианского религиозно-нравственного мирозерцания во имя окончательного торжества позитивно- и прогрессивно-научного, *языческого*, 2) разрушение прогрессивно-научного и языческого мирозерцания во имя окончательного торжества *хрис-*

тианских начал жизни, 3) примирение новыми путями и на новой почве того и другого»¹⁵. Грот определяет своей задачей сравнение крайних из них на примере ярчайших представителей, соответственно, Ф. Ницше и Л. Толстого. Это сопоставление крупных фигур культур России и Европы было первым и определяющим для русской ницшенианы. Грот в своем весьма общем анализе позиций выбранных им авторов, в определении точек соприкосновения и расхождения приходит к выводу, что «настоящий нравственный идеал» лежит не в плоскости крайнего индивидуализма сверхчеловека Ницше также, как и не в сфере «мирного, домашнего», «духовного существа», возвращенного «в лоно смиренной, терпеливой и стойкой толпы себе подобных»¹⁶. Грот ратует за синтез языческого наследия и христианской культуры. Именно там, по мнению критика, мы должны искать «настоящий нравственный идеал»: «...в примирении внешнего и внутреннего, материального и духовного, — скажем смелее: «языческого» и «христианского»¹⁷.

Учение Ф. Ницше в интерпретации Н.Я. Грота, как и Л.М. Лопатина, понимается как философская исповедь «самого больного» на свете человека, пережившего «одну из самых тяжелых трагедий — нравственную трагедию неверия и отрицания»¹⁸. Грот отмечает парадоксальность учения Ницше, заключающуюся в глубине мыслей наряду со странным переворачиванием «истины вещей» наподобие «кривого зеркала». То, Ницше выступает в очерке Н.Я. Грота не столько как самостоятельный и оригинальный ученый, сколько как симптом времени, «болезненный продукт извращенной цивилизации»¹⁹.

В самом названии третьей публикации «Вопросов философии и психологии» по поводу учения Ф. Ницше, автором которой был П.Е. Астафьев, заключено общее отношение автора к заявленной теме: «Генезис нравственного идеала декадента». Во многом продолжая мысль Н.Я. Грота о борьбе язычества и христианства в новых философско-мировоззренческих построениях и явно находясь на позициях Л. Толстого относительно безусловности нравственности и нравственной личности как единственной цели жизни человечества, Астафьев главную ошибку Ницше видит в том, что он смешивает христианскую мораль с утилитарной моралью современного псевдо-христианского общества. Тем самым Ницше, отрицая мораль современного общества, приходит к отрицанию нравственного закона в целом, тогда как Астафьев считает, «что он есть закон самой ставящей себе вообще какие бы то ни было цели деятельности духа — ее принцип»²⁰. Эта принципиальная ошибка Ницше, по мнению Астафьева, приводит его ко второй — к возведению «своего «я так хочу» в верховный закон всего мира и всей истории»²¹, поскольку всеобщей абсолютной цели для него не существует.

Таким образом, отрицая основные положения доктрины Ф. Ницше и подвергая острой критике выводы, к которым он приходит, П.Е. Астафьев в заслугу немецкому философу ставит его критику современной утилитарной морали: «...он раскрывает действительно ужасающий смысл того всеобщего обезличения, которое составляет существеннейшее требование современной морали «общественного блага», «приспособления», «альтруизма» и «утилитаризма» — морали как дрессуры человека»²².

В том же 1894 году в №№ 11 и 12 журнала «Русское богатство» была опубликована еще одна статья о Ницше Н.К. Михайловского «Еще о Ф. Ницше». В своей работе автор апеллирует к предыдущим публикациям В.П. Преображенского, Л.М. Лопатина, Н.Я. Грота и П.Е. Астафьева,

¹⁴ Лопатин Л.М. Больная искренность (Заметка по поводу статьи В. Преображенского «Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма» // Ницше: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. Ю.В. Синеокой. СПб.: РХГИ, 2001. С. 74.

¹⁵ Грот Н.Я. Нравственные идеалы нашего времени (Ф. Ницше и Л. Толстой) // Ницше: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. Ю.В. Синеокой. СПб.: РХГИ, 2001. С. 78.

¹⁶ Там же. С. 82.

¹⁷ Там же. С. 93–94.

¹⁸ Там же. С. 90.

¹⁹ Там же.

²⁰ Астафьев П.Е. Генезис нравственного идеала декадента // Ницше: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. Ю.В. Синеокой. СПб.: РХГИ, 2001. С. 103.

²¹ Там же. С. 106.

²² Там же. С. 110.

выступая «в качестве дополнения», по скромному высказыванию автора. Задача, которую поставил перед собой Михайловский, заключалась не столько в интерпретации учения Ницше или в анализе появившейся в России критики и близких явлений. Все это, несомненно, присутствующее на страницах очерка, выполняет, скорее, служебную роль. Главная цель — «убедить читателя, что в Ницше не только есть, как и во всяком писателе, во всяком человеке, свет и тени, но что этот свет сияет ярче многих признанных светил, а эти тени чернее черного; что нельзя записывать Ницше ни в просто сумасшедшие, как это делает Нордау, ни в непогрешимые, как это делают пламенные ученики»²³. Тем самым Михайловский предостерегал от крайностей в оценке одной из самых противоречивых фигур современной философии — Ф. Ницше.

Центральным вопросом своего исследования Н.К. Михайловский ставит проблему личности в учении Ф. Ницше, в связи с чем он сознательно вступает в научную полемику с П.Е. Астафьевым. Он видит личность главной универсалией, «самоцелью» для Ницше, а отнюдь не средством, орудием для достижения какой бы то ни было цели. При этом Михайловский различает ницшеановский индивидуализм и традиционный эгоизм, не смешивает его так же с либерализмом, социализмом и анархизмом, тогда как именно у Астафьева мы находим сближение двух последних явлений, на основе общности идеи «нравственности безусловного долга», с учением Ницше.

Раскрывая вопрос о личности, Н.К. Михайловский останавливается на содержании и смысле человеческой жизни. По Ницше, он заключается не в достижении привычной всеобщей цели, всеобщего блага, служащих побудительным фактором человеческой деятельности и ее результатов. Наоборот, сама деятельность, а не ее результаты, составляют смысл человеческой жизни: «Венец человеческой жизни есть личное творчество, чем бы оно ни грозило в результате»²⁴. И свою жизнь Ф. Ницше выстраивал исходя из этой позиции. Критикуя Ницше за бессистемность изложения своего учения, Михайловский не только упоминал о болезни философа, его принципиальном отрицании системы, но и приписывал эту черту жизненному кредо базельского профессора — действовать не только мыслью, но и «всем существом своим». Михайловский выдвигает в качестве одной из основных задач Ницше-философа создание и переведение в словесную форму особого «мировидения», в противовес традиционным «мировоззрению, миропониманию, мироразумению». Именно в этом Михайловский видит причину метафоричности, афористичности и эмоциональности языка Ницше, его обращение к свободным литературным формам для возбуждения в аудитории «не мысли только, а и чувства, и воли»²⁵.

Представление Ф. Ницше о неравенстве, разноценности людей ставит перед Н.К. Михайловским еще одну проблему: что есть мерило ценности человека. Если главной целью человеческой жизни является его деятельность, через которую он раскрывает свои возможности, то «мерилом ценности людей может быть лишь размер их службы этому принципу»²⁶. Этот процесс служения должен привести, по мнению Ницше, к «улучшению рода», что, в свою очередь, и станет той всеобщей целью, направляющую деятельность каждого, — превзойти себя.

Таким образом, Н.К. Михайловский, обозначив эту новую высшую цель учения Ф. Ницше, развеял миф о его имморализме. Более того, он называет Ницше моралистом и даже более строгим, чем Л. Толстой. Вообще Михайлов-

ский очень часто обращается к смысловым параллелям. В поле его зрения находится прежде всего Ф. Достоевский, к мнению которого он прибегает довольно часто. Не считая Ф. Ницше и Ф. Достоевского мыслителями одного ряда, тем не менее Н.К. Михайловский говорит об общности не позиций, но сферы интересов, тех вопросов, которые составляют суть воззрения на мир и человека обоих мыслителей.

Все это позволяет Н.К. Михайловскому отказаться от устоявшихся стереотипов в оценке Ф. Ницше: «...мы не видим в Ницше не только рационалиста (...) но и теоретика эгоизма, и «имморалиста» (...) мы видим благороднейшего и смелого мыслителя, на иной взгляд мечтателя, идеалиста, ставящего свои требования с точки зрения чрезвычайно возвышенно понимаемого индивидуализма»²⁷. И здесь мы снова сталкиваемся с оппонированием Н.К. Михайловского на сей раз Н.Я. Гроту, настаивавшему на рационалистической доминанте учения Ф. Ницше.

Эти первые отклики на философские воззрения Ф. Ницше чрезвычайно важны, т.к. они во многом определили то направление, в рамках которого будет осмыслен образ философа и его учение в дальнейшем. При существенных различиях в оценке тем не менее мы можем выявить то общее смысловое поле, которое по-разному, но присутствует во всех статьях. Во-первых, это признание болезненности и самого Ницше, и его учения. Отсюда, возможно, возникает и его особая «прозорливость», если не ясновидение. Все авторы рассматривают философию Ницше в контексте с общекультурными процессами, характеризующими современное им время, усматривая в нем, его мыслях и проявлении радикального направления в современных философских течениях, и гротескное (больное) обнажение проблем современности, и, зачастую методом «от противного», определение задач ближайшего и отдаленного будущего. И, наконец, вопрос о философии Ницше стал еще одним, возможно, более острым, поводом для исторических и прежде всего культурных и духовных параллелей между Европой и Россией.

* * *

С появлением в 1899 году полного русского перевода «Рождения трагедии из духа музыки» Ф. Ницше усилился интерес именно к этой стороне творческого наследия философа — к его эстетическим взглядам. Но еще до публикации перевода, в 1896 году на страницах журнала «Северный вестник» (№ 11) появилась статья А. Волынского «Литературные заметки: Аполлон и Дионис», ставшая началом целого направления в интерпретации учения Ф. Ницше русскими мыслителями.

А. Волынский внимательно, но не без критического отношения, «прочитывает» ницшеановский текст, в котором реанимирована древнегреческая культура и обнажены истоки ее религиозности. Именно в этом контексте — единстве и противоположности древних божеств Аполлона и Диониса, — рассмотрено зарождение трагедийного искусства. Вслед за Ницше и, в определенном смысле, за Аристотелем, Волынский пишет об особом трагическом мирозерцании, в рамках которого роль

²³ Михайловский Н.К. Еще о Ницше // Ницше: pro et contra / сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. Ю.В. Синеевой. СПб.: РХГИ, 2001. С. 179.

²⁴ Там же. С. 144.

²⁵ Там же. С. 137.

²⁶ Там же. С. 167.

²⁷ Там же. С. 163.

искусства определяется «как радостная надежда, что найден путь, ведущий к разрушению телесной темницы, как светлое предчувствие возрожденного единства человека с Богом»²⁸. Тем самым речь идет об искусстве спасительном и спасающем, то, о чем по-разному писали Ф. Достоевский и Ф. Ницше.

Столь глобальное погружение в историю интересно прежде всего актуальностью исследуемой проблемы. Такой проблемой у Ф. Ницше был период перерождения трагедии из религиозного действия в действие чисто художественное. А. Вольтинский акцентирует внимание читателей на постепенном ослаблении музыкального духа в трагедии «под воздействием рассудочной культуры»²⁹. Следовательно, союз Аполлона и Диониса был расторгнут. Вольтинский, не без опоры на текст Ницше, говорит о необходимости возрождения утраченного культа Диониса и о том, что «с возрождением старого трагического культа должна возникнуть с большим блеском поэзия Аполлона»³⁰. В этом диалектическом союзе, обозначенном именами древних богов, легко узнается христианское представление о душе и плоти человека, и, соответственно, о всеобщности и индивидуации. На уровне эстетики та же проблема будет звучать как единство содержания, носящего универсальный характер, и конкретной формы.

Давая ницшеановскую интерпретацию богов, А. Вольтинский называет Аполлона «покровителем мира красоты и форм», а Диониса воплощением «отвлеченных метафизических идей». В случае соединения в искусстве этих начал, т. е. совершенной, но конкретной формы и всеобщего, божественного содержания, А. Вольтинский считал возможным рождение «явлений нового порядка, имеющих символический смысл»³¹. Тем самым он обосновывает жизнеспособность не только эстетики, но и философии символизма.

В заключение своих «Литературных заметок» А. Вольтинский высказывает свое мнение по поводу главной «ошибки» Ницше — его крайний индивидуализм и, как следствие, трагическое перенапряжение. Учение о Дионисе, приводящее Ницше к демонизму, подразумевает соединение человека с Богом через вакхический экстаз; Вольтинский же говорит о необходимости «экстаза созерцательного», который мирно выводит людей светлым путем красоты из миража к свободе»³². Проблема эстетики Ницше будет активно разрабатываться русскими учеными несколько позже — с середины 1910-х годов. Рубеж веков отмечен прежде всего интересом к нравственной и религиозной сторонам учения Ф. Ницше.

Вторая половина 90-х годов XIX века отмечена всплеском интереса к Ф. Ницше и его учению. Появляются статьи совершенно разные по оценке, по самим принципам критики, разнятся собственные мировоззренческие позиции их авторов. Сохраняется лишь заявленная еще в середине

десятилетия проблематика, в рамках которой и продолжал, в основном, осмысливаться Ф. Ницше — морально-нравственные аспекты его учения. Эта проблема освещается как через сочинения самого немецкого философа, так и через собственные установки критиков, либо через сравнение с позициями русских мыслителей, прежде всего Л. Толстого и Ф. Достоевского.

В 1898 году в Ярославле отдельным изданием выходит книга В.Г. Щеглова «Граф Л.Н. Толстой и Фр. Ницше. Очерк философско-нравственного их мировоззрения». Говоря о сложности современной ситуации, заключавшейся в небывалом подъеме культуры, с одной стороны, и усиливавшейся неудовлетворенности современного человека, с другой, В.Г. Щеглов ставит вопрос о необходимости «примирения идеального представления о человеке в смысле учения о нравственности христианства и современной науки морали с действительной жизнью»³³. Именно в этом ключе В.Г. Щеглов и анализирует нравственные позиции Л. Толстого и Ф. Ницше. Он подчеркивает принципиальное расхождение их мировоззрений: альтруистической морали любви к ближнему Л. Толстого и отрицания морали самопожертвования и сострадания «в сторону развития языческого, эгоистического начала» Ф. Ницше³⁴.

Главное, что объединяет этих мыслителей, как считает В.Г. Щеглов, — это общность социальных условий возникновения обоих явлений, когда «европейское общество конца XIX века переживает какой-то особенный, критический период своей жизни, когда людей не удовлетворяют какие-то культурные ее формы, в которых они живут в настоящее время»³⁵. Наряду с этой объективной причиной Щеглов называет ряд других, субъективных факторов общности столь разных мыслителей: произведенная каждым из них «переоценка ценностей», значительное художественное дарование и возникшая потребность в философствовании, обращение к Шопенгауэру, принадлежность и Ницше и Толстого к тому типу европейца конца XIX века, «который сознает всю необходимость выйти из лабиринта, бросающихся в глаза противоречий в общественной жизни между нравственными и социальными его идеалами и действительными в ней порядками»³⁶. Кроме того, Щеглов говорит об общности некоторых вопросов, находящихся в поле зрения обоих мыслителей: критика современного общества и современного христианства, идея прогресса человечества и необходимость создания (восстановления) новой религии как способа достижения этого прогресса. Но, ориентируясь на различные идеалы — античная культура у Ницше, раннее христианство у Толстого, — они по-разному представляли будущее человечества, сам итог мирового прогресса. Ницше не мыслил себя вне городской цивилизации и ратовал за аристократизм общественного устройства, тогда как Толстой уповал на деревню, духовное совершенствование человека и достижение равенства.

Оставаясь на жестких позициях ортодоксального христианства, В.Г. Щеглов подвергает критике позиции и Л. Толстого — ибо «христианская мораль, понятая им противно христианской религии, должна остаться без всякого фундамента, без догматического учения, сохраняющегося в церкви, что христианскую веру в Бога как Высшее живое и личное Существо, можно заменить представлением о каком-то безличном, мертвом, мировом разуме»³⁷; и. Ф. Ницше — за то, «что христианская религия должна быть изгнана из общества, где она будто бы мешает появлению сильных личностей своими заботами о благе слабых»³⁸.

²⁸ Вольтинский А. Литературные заметки: Аполлон и Дионис // Ницше: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. Ю.В. Синеокой. СПб.: РХГИ, 2001. (Русский путь). С. 187.

²⁹ Там же. С. 191.

³⁰ Там же. С. 193.

³¹ Там же. С. 200.

³² Там же. С. 196.

³³ Щеглов В.Г. Граф Л.Н. Толстой и Фр. Ницше. Очерк философско-нравственного их мировоззрения. Ярославль, 1897. С. 243.

³⁴ Там же. С. 124.

³⁵ Там же. С. 122.

³⁶ Там же. С. 125–126.

С еще большей силой неприятие учения Ф. Ницше по личным мировоззренческим причинам, связанным с глубоким погружением в христианское учение, звучит в полемических откликах Н. Фёдорова. Это, пожалуй, единственный русский мыслитель, категорически отторгавший нравственную позицию «Черного Пророка». Он причислял Ницше к «философам нового рода и нового поколения (...) Задача этой новой философии — устанавливать цель жизни, управлять жизнью»³⁹. Н. Фёдоров способен принять этот принцип, но только в случае власти не над человеческой жизнью, а над слепой силой, над природой во всех ее смыслах. Идею господства и, в то же время, обреченности на смерть Ф. Ницше Н. Фёдоров понимает как знак библейского апокалипсиса, «катастрофы мира», последними днями которого будет безудержная власть «Черного Царя». В Ницше же он видит пророка Антихриста, говорящего о смерти больше, чем о воскрешении, заменившего «христианское учение о рае и аде, о святых и грешниках (...) делением на сверхчеловеков и сволочь»⁴⁰. Признавая заслугу Ф. Ницше в призыве «к переходу за пределы добра и зла», Н. Фёдоров тут же отмечал его роковую ошибку — «вместо древа жизни он насаждал за этими пределами древо смерти»⁴¹.

В этом же ключе подвергается критике и учение Ницше о сверхчеловеке, который «оказался, однако, лишь ничем не оправданным самопревозношением человека над себе подобными»⁴². По мнению Н. Фёдорова, сверхчеловек может выступать и как порок рода человеческого «сатанинского происхождения», базирующийся на чрезмерной гордыне, на бесновательном господстве. Но он же может быть и добродетелью, если «состоит в исполнении естественного долга разумных существ в их совокупности, в обращении слепой, неразумной силы природы, стихийно рождающей и умерщвляющей, в управляемую разумом»⁴³.

Затрагивая вопрос о конфронтации христианства и ницшеанства⁴⁴, Н. Фёдоров сближает двух философов, двух непримиримых оппонентов — Ф. Ницше и Л. Толстого, называя обоих «философами тьмы» с той лишь разницей, что первый проповедует «безжалостную силу, переходящую в жестокость», а второй — «бессильное равнодушие, переходящее в потворство злу»⁴⁵. Единственным противоядием ницшеанства Фёдоров считает активное христианство, «полное любви, спасающей от гибели, любви животворящей»⁴⁶.

Н. Фёдоров подвергает критике не только моральные постулаты Ф. Ницше, но и его эстетику, что характерно для русского философа, часто обращающегося к этико-эстетическому анализу текстов и явлений культуры. Прежде всего Фёдоров отказывается от искусства как миража, скрывающего собой ужасы гибнущего мира. Возводя традиции пессимистического, больного искусства к А. Шопенгауэру и Р. Вагнеру, он выявляет их главную ошибку в соединении всех средств и сил «для увлекательного изображения гибели рода человеческого, а не для спасения его от гибели»⁴⁷. Сам же Фёдоров видит истинное искусство в храмовой архитектуре, своими истоками имеющее надгробный плач. «Это создание печалующихся сынов соединяет все искусства в архитектуре, но не как подобию, а как проекте мира, каким он должен быть, то есть новой земли и нового неба, преисполненных силою не разрушающей и умерщвляющей, а воссоздающей»⁴⁸.

Таким образом, Н. Фёдоров, так же как и Ф. Ницше, ратует за синтетическое религиозное искусство, способное воздействовать на душу и сознание человека с целью

его преобразования. Но в качестве основы этого синтеза Фёдоров предлагает не музыку («иллюзию»), как Ницше вслед за Шопенгауэром, а архитектуру, точнее ее высшее проявление — храм.

К близким выводам относительно демонизма Ф. Ницше пришел еще один русский философ — Вл. Соловьёв. В самом конце уходящего столетия появились две его статьи — «Словесность или истина» 1897 года и «Идея сверхчеловека» 1899 года⁴⁹. В первой из них Вл. Соловьёв проводит интересные параллели между учением Ф. Ницше и библейскими скрижалями, отнюдь не в пользу первого. Анализируя учение о сверхчеловеке Ницше, Соловьёв ни без иронии отмечает, что прецедент уже имел место в лице конкретной исторической личности, одного из героев Нового Завета — Иисуса Христа. Но Ницше отрекся от старых богов и возвестил всему миру, что они умерли. Тем самым его сверхчеловек лишь грядет, а он сам — его «предтеча». Напрямую Вл. Соловьёв не связывает учение Ф. Ницше с провозвестием Антихриста, как мы это видели у Н. Фёдорова. Тем не менее Соловьёв намечает эту пограничную зону: «Чуждый веры христианской и еще не дозревший до серьезной веры в будущего живого антихриста»⁵⁰. Также как и Н. Фёдоров, Вл. Соловьёв уличает Ф. Ницше в чрезмерной гордыне, говоря, что «каждый из нас есть сверхчеловек в возможности, потенциально, но чтобы стать таким в действительности, требуется, конечно, более прочная опора, чем собственное желание, чувство, или отвлеченная мысль»⁵¹. Это привело Ницше, по мнению Соловьёва, к созданию не «сверхфилософии», как, несомненно, желал бы автор, а только лишь к «сверхфилософии».

Продолжение следует.

Г. В. Варакина⁵²,
г. Москва

³⁷ Там же. С. 131.

³⁸ Там же. С. 132.

³⁹ Фёдоров Н. Философ Черного Царства (новой Германии) // Н.Ф. Фёдоров. Сочинения / общ. ред.: А.В. Гулыга; вступ. ст., примеч. и сост. С.Г. Семенов. М.: Мысль, 1982. Портр. (Филос. наследие). В надзаг.: АН СССР. Ин-т философии. С. 549–560. С. 551.

⁴⁰ Фёдоров Н. Произвол — творец учения о невольных возвратах // Там же. С. 556.

⁴¹ Там же. С. 555.

⁴² Там же.

⁴³ Там же. С. 557.

⁴⁴ См.: Фёдоров Н. Христианство против Ницшеанства // Н.Ф. Фёдоров. Собр. соч.: В 4-х тт. Т.1. М.: Изд. Группа «Прогресс», 1995. С. 144–146.

⁴⁵ Там же. С. 146.

⁴⁶ Там же. С. 146.

⁴⁷ Фёдоров Н. Трагическое и вакхическое у Шопенгауэра и Ницше // Там же. С. 573.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ См.: Соловьёв Вл. Собр. соч. Изд. 2. Т.10. СПб, 1914. С. 28–32; «Мир искусства». 1899. № 9. С. 87–91.

⁵⁰ Соловьёв Вл. Словесность или истина? // Фридрих Ницше и русская религиозная философия: Переводы, исследования, эссе философов «серебряного века»: В 2 т. Т.1 / сост., послесл., прим. И. Войцкой. Мн.-М.: «Алкиона»-«Присцельс», 1996. С. 17–20. С. 17.

⁵¹ Там же, С. 17.

⁵² **Варакина Г.В.** — кандидат культурологии, докторант Российского института культурологии.