

Ф. Ницше и критика «серебряного века»¹

Ключевым аргументом Вл. Соловьёва в критике учения Ф. Ницше стала личность Христа. Именно с этим образом сравнивает Соловьёв сверхчеловека Ницше. Анализируя тексты Ницше, прежде всего «Так говорил Заратустра», Соловьёв отмечает блистательный литературный стиль, совершенную форму его сочинений, но, при всем при том, «лишенную всякого действительного содержания»². И тут же он напоминает слова Христа о единстве слова и дела, что позволяет ему сделать вывод об, возможно, истинном смысле и содержании сверхчеловека. Соловьёв узрел в нем «прообраз того, кто кроме блестящих слов, явит и дела, и знамения, хотя и ложные»³. И снова всплывает образ Антихриста, быть может, действительно предугаданный сверхфилологом Ницше.

Та же тема сверхчеловека разрабатывается и во второй статье «Идея сверхчеловека», поданной в контексте прочих «модных идей», наряду с экономическим материализмом, отвлеченным морализмом и демонизмом самого сверхчеловека. Соловьёв прибегает к уже известному приему сопоставления не самих тенденций, а на примере крупнейших представителей каждой из них. В данном случае — это, соответственно, К. Маркс, Л. Толстой и Ф. Ницше. Несмотря на обращение к уже известному методу (Н.Я. Грот, В.Г. Щеглов, Н. Федоров), Вл. Соловьёв не идет по заданному пути выявления общих и различных мест в учениях каждого. Его цель и «первое условие истинной критики: показать главный принцип разбираемого умственного явления»⁴. Таким принципом в данном случае Соловьёв считал актуальность идей для истории, в связи с чем он выделил именно учение Ницше, т.к. «из окна ницшеановского «сверхчеловека» прямо открывается необъятный простор для всяких жизненных дорог»⁵. Тем самым, Соловьёв говорит о небывалой свободе самого учения, его устремленности в будущее.

Именно эта свобода и вызывает необходимость отделить заблуждение от истины уже в самом учении. Вл. Соловьёв, так же как и Н. Федоров, в двойце рассматривает саму идею сверхчеловека, в зависимости от того, «как мы понимаем, как мы произносим слово «сверхчеловек»⁶. Более того, предлагаемый им критерий «для оценки всех дел и явлений в этом мире», опять-таки близок Н. Федорову: «... Насколько каждое из них соответствует условиям, необходимым для перерождения смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека»⁷.

Ницшеанское понимание сверхчеловека Соловьёв подвергает острой критике, считая его главными ошибками «презрение к слабому и больному человечеству, языческий взгляд на силу и красоту, присвоение себе *заранее* какого-то исключительного сверхчеловеческого значения»⁸. Тем самым, Соловьёв остается на христианских позициях, которые направляют его на иное истолкование образов и идей Ницше, а так же способствуют критическому отношению к собственно ницшеанскому их осмыслению.

Своеобразное толкование крайнего индивидуализма Ф. Ницше дано и С. Штейнбергом в статье «Фридрих Ницше», опубликованной на страницах «Жизни» в № 9 за 1899 год. Он продолжает начатый В.П. Преображенским разговор о необходимости прочтения Ницше в связи с его внешней и внутренней жизнью. В качестве ведущего принципа критики С. Штейнберг избирает душевную болезнь Ницше, которая затронула не только его внешнюю жизнь, строй его души, но и стала внутренним психологическим

детерминантом его творчества. Таким образом, учение, считает Штейнберг, — это результат внутреннего борения Ницше с собственным страданием.

В результате оторванности от внешнего мира, усиливающегося страдания, Ф. Ницше, по мнению С. Штейнберга, постепенно все более и более замыкался в себе, на своих внутренних состояниях и переживаниях. И там, в тайниках своей души, на грани сознания и бессознательного, он открывает новые, иные миры, запечатлевшиеся в его литературно-философских сочинениях. Именно с болезнью, с необходимостью постоянного борения, преодоления себя связывает Штейнберг критицизм Ницше, его безжалостность к «традиционным взглядам на общество, этику и философию». «Он восставал против самого себя, против того, что ему было всего дороже, против своего права дать исход наиболее внутреннему чувству, — чувству тоски при виде несовершенства жизни и человека и глубины пропасти, отделяющей действительность от идеала»⁹.

Но только ли болезнью самого Ницше можно объяснить его крайние позиции в оценке человека, человеческой морали и в построении будущего? «Ницше был верным детищем своего века, — писал С. Штейнберг после экскурса в историческую ситуацию Европы конца XIX века, — Глубокий скептик, человек с опустошенной душой, он всю жизнь искал своего Бога»¹⁰. Признавая спорность учения Ф. Ницше, он, тем не менее, считал его «великим мастером ставить вопросы и возбуждать мысль, а это уже такое крупное достоинство, что оно с избытком окупает его недостатки как ученого»¹¹.

В 1900 году после длительной душевной болезни Ф. Ницше скончался. Русские периодические издания незамедлительно отозвались на это событие некрологами с выражением, по ироническому выражению Д. Мережковского, «поспешных похвал и столь же поспешных порицаний»¹². В своем некрологе на смерть Ф. Ницше Д. Мережковский аккумулирует опыт отечественной ницшенианы и расставляет вполне симптоматические для нового витка истории уже XX века акценты. Прежде всего, он говорит об уже состоявшемся «глубоком проникновении» идей Ницше и «легенд» о нем в европейскую культуру. Тем самым, Мережковский предвосхищает Н. Бердяева о дальнейшем развитии и познании культуры через Ницше: «все равно, за или против него, мы должны быть с ним, близ него»¹³. Далее Мережковский добавляет о преждевременности последних выводов по поводу учения немецкого философа. Для этого необходимо, чтобы родилось «новое сознание», и чтобы оно «соединилось с новым действием», т.е. сформировалась новая культурная среда, как главное условие проникновения в тайны Ницше, ибо «его надо сначала пережить всем существом своим»¹⁴. Из метафорических высказываний Д. Мережковского совершенно ясно его предчувствие грядущих, возможно, роковых перемен, и в них строго определена роль Ницше, как «пророка этой великой грозы».

В некоторых своих заключениях Мережковский явно не объективен и руководствуется своим личностным видением, но всегда стремится его обосновать. Так, он называет Ницше «особенно близким» «нам, русским», и объясняет эту «русскость» внутренней раздвоенностью философа и его учения. Дальше он переходит на сближение разных культурных явлений, ища в них оправдания своего утверждения: борьба «двух демонов, Аполлона и Диониса», в «сердце русской литературы»; идея «человекобога» (аналога

сверхчеловека) Ф. Достоевского; вера Ницше «в грядущие всемирные судьбы России».

Заключает некролог Д. Мережковский тем, что выявляет жизненность и актуальность Ницше, — причем не только исключительно благодаря его учению, а и всей его личности, — для определенного круга людей уже сейчас, а не только в будущем. Он прямо называет «наследников», духовных преемников Ницше в лице сторонников идеологии «Мира искусства», форпоста нарождавшегося модернизма, на тот момент истории самого передового художественного и общественно-культурного явления в России.

1900-е годы — это время наибольшей популярности Ницше в России, которая была усилена появившимися переводами сочинений немецкого философа. В 1900 году было издано первое в русском переводе Собрание сочинений Ф. Ницше в 8-ми томах под общей редакцией А. Введенского. В 1902–1903 годах оно выдержало переиздание уже в 9-ти томах. В 1909 году было начато новое издание Полного собрания сочинений Ф. Ницше по замыслу в 10-ти томах, из которых увидело свет лишь четыре. В редакционную группу вошли Ф. Зелинский, С. Франк, Г. Рачинский и Я. Берман; к работе над проектом были привлечены также А. Белый, В. Брюсов и М. Гершензон. Наряду с переводами, дававшими читателю возможность составить свое представление и иметь собственное суждение об идеях Ницше, в периодике появляется огромное количество разномастных статей, выходят монографические издания. Исполнилось пророчество В.П. Преображенского: Ницше стал «модным писателем».

Появление текстов Ф. Ницше не только привело к усилению интереса к его учению, но и способствовало расширению аспектов изучения наследия философа. Наряду с уже традиционной критикой учения Ницше о нравственности, о сверхчеловеке, в поле зрения русских мыслителей оказались такие вопросы, как его эстетика, взгляды на власть и государственное устройство, на мировой исторический процесс и общественный прогресс. Появились и совершенно новые зоны изучения Ницше, характеризующие именно этот период — специфичная религиозность Ф. Ницше. Но даже в случае обращения к уже освоенной области учения Ницше — к его пониманию морали и нравственности, — первое десятилетие XX века делает свои открытия.

Весьма симптоматична в этом отношении статья 1901 года П. Струве «Ницше как моралист», опубликованная в качестве предисловия к изданию Н. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском»¹⁵. Несмотря на монографическое название, это уже не изложение и даже не интерпретация учения немецкого философа; скорее, это формулирование собственных воззрений на определенные проблемы и вопросы, в рамках которого Ницше выступает неким катализатором. Струве обращается к цитированию — прямому или косвенному, — в том случае, если ему нужна иллюстрация, подтверждение, как положительного, так и отрицательного порядка. Рассуждая о том, что есть высшее благо, он идет по пути, подсказанному И. Кантом и Вл. Соловьёвым, связывая эту абсолютную величину со свободным творением человека «абсолютной истины» и «абсолютной красоты». В результате этого дискурса Струве приходит к необходимости «признания индивидуальности, свободы и равенства, как необходимых условий осуществления в человеке абсолютного добра, или высшего блага»¹⁶. И тут он «вспоминает» о типе такого индивидуума, в высшей степени свободного, о сверхчеловеке Ницше, но говорит о доступности высшего блага не только ему, но в принципе вообще людям. Тем самым, «нравственность, вопреки Ницше и ницшеанцам, не подлежит упразднению»¹⁷. Это позволяет сделать П. Струве один из принципиальных

выводов о противоречии философии Ф. Ницше: «Поставив грандиозную задачу идеального совершенствования человека, Ницше в то же самое время связал этический и духовный идеал сверхчеловека, идеал бесконечный, с конечным, эмпирическим и двусмысленным идеалом биологического совершенствования»¹⁸.

В то же время, в контексте рассмотрения вопроса о сочетании свободы и обязательности, как условия нравственности, П. Струве делает вывод о возможности преодоления нравственного долженствования, но не путем упразднения морали, точнее, нравственного закона, а только через «обожение» человека, т.е. через преодоление чувства обязательности при исполнении этого закона. Стремление к этой святости, Струве приписывает и Ницше, и солипсистам в целом. Это допущение позволило Струве говорить о приверженности Ф. Ницше религиозному идеализму, правда, ни без примеси «биологического материализма».

Наряду с локальными статьями, разбирающими лишь определенную сторону учения Ф. Ницше, появлялись, причем активно, исследования, стремившиеся к целостному многоаспектному охвату его философских сочинений. Именно к такого рода работам относятся монографии Г.А. Рачинского «Трагедия Ницше» 1900 года и Ев. Трубецкого «Философия Ницше. Критический очерк» 1902 года¹⁹.

Труд Г.А. Рачинского, первая часть которого «Дионис и Аполлон» была опубликована в № 55 журнала «Вопросы философии и психологии» за 1900 год, так и не был завершен. Первоначальный замысел Г.А. Рачинского складывался относительно морального учения Ф. Ницше, которое критик хотел показать через эволюцию его идей. Соответственно, первая часть исследования посвящена 70-м годам XIX века, периоду написания «Рождения трагедии из духа музыки» и знакомит в основном с эстетическими взглядами Ф. Ницше. Анализ второго периода творчества Ницше Рачинский планировал во второй части, которая должна была называться «По ту и по эту сторону добра и зла». Именно этот раздел предполагался быть посвященным критике нравственного учения Ницше, своеобразный «акт борьбы» добра со злом, по выражению самого автора.

Причину обращения к уже столь популярному ницшеанскому вопросу Г.А. Рачинский видит в необходимости «пересмотра вопроса о смысле учения Ницше»²⁰, мотивируя эту необходимость сложностью переходного времени, когда наука, как и общество в целом, пребывает в своеобразном аффекте, результатом которого становятся не желательные субъективные наслоения по ряду спорных вопросов.

Структура задуманного Г.А. Рачинским исследования подчиняется не только хронологическому принципу. Первую часть, «Аполлон и Дионис», он начинает с обоснования необходимости его обращения к ранней работе 27-летнего Ф. Ницше «Рождение трагедии». Он выдвигает целый ряд причин: во-первых, актуальность поставленных Ницше проблем искусства не меньшая, чем активно исследуемых вопросов морали; во-вторых, это единственное законченное и логично выстроенное произведение и, вероятно, это возможность получить «ключ» к пониманию более поздних работ Ницше.

Рачинского интересовала не только философия базельского профессора, но и вся его личность. В этом смысле изучение его эстетического наследия Рачинский считал основополагающим: «проверка взглядов Ницше, исходя из его первых работ по эстетике (...) может быть, поставит и всю его личность в несколько иное освещение»²¹. Мы снова чувствуем позицию В.П. Преображенского, которому данная работа и посвящена, о проникновении в тайну учения Ницше только через все богатство его психической жизни. Признавая сложность интерпретации философии Ницше из-за присущей ей несистематизированности, Рачинский своей задачей ставил «уловить скрытое под сетью переходов и

противоречий единство личности»²². Как следствие, исследование получило не только философское направление, но и психологическое, что нашло свое отражение в двойном заглавии — «Трагедия Ницше. Опыт психологии личности».

Неслучайно непосредственный разбор «Рождения трагедии» Г.А. Рачинский предваряет автобиографическими сведениями, а также выяснением общности Ницше с другими мыслителями. Он подробно останавливается на философской системе А. Шопенгауэра, под влиянием которого была написана данная работа, попутно проводя параллели с И. Кантом и Р. Вагнером. Тем самым, он подводит к определению роли Ницше в истории философии и культуры, к выявлению принципиальных основ его учения данного периода. Среди такого рода инновационных идей Рачинский называет спасение человечества через его эстетическую эволюцию, которая возможна по причине творческой природы самой Сущности мира. Принципиальным Рачинский считает и новое осмысление Ницше сущности искусства, которое выступает в двойце аполлонического и дионисического начал. Таким образом, критик видит в эстетике Ницше обожествление творческого процесса, творческой энергии и фигуры самого художника, гения, из чего Рачинский делает вывод о зачатках будущего учения о сверхчеловеке, но с большой долей веры в человека, в спасительную и преобразующую силу искусства.

Критическая часть работы Рачинского весьма скромна. Главные упреки касаются, в основном, несоответствия роскошного стиля изложения, художественного чутья тем выводам, к которым приходит философ. Рачинский называет «Рождение трагедии» «лишь блестящим, но не выдерживающим критики, историческим парадоксом»²³. И далее критик отмечает слабость Ницше с точки зрения исторической аргументации, что, впрочем, вряд ли было принципиальным для самого немецкого философа; скорее история выступала в роли иллюстрации к его «философским построениям». Однако Рачинский отмечает нестандартность и неожиданность оценки Ницше уже известных исторических материалов и фактов.

В заключение, Г.А. Рачинский подчеркивает крайний эстетизм философии Ф. Ницше: «Он, конечно, зарвался в своем исключительно эстетическом миропонимании»²⁴. На этом раннем этапе творческого пути, Г.А. Рачинский видит Ф. Ницше еще законным сыном уходящего XIX века: «Он пока еще своеобразный народник, патриот, метафизик-идеалист, даже мистик, беззаветный поклонник последней формы родного искусства»²⁵.

К сожалению, продолжения исследования Г.А. Рачинского о нравственном учении Ф. Ницше интеллектуальная Россия так и не увидела. Но уже в 1902 году появились сначала отдельные главы, а затем в 1904 году был полностью опубликован критический очерк о Ф. Ницше Е. Трубецкого, посвященный преимущественно нравственным проблемам. Критический очерк Е. Трубецкого охватывает самые разнообразные аспекты учения Ф. Ницше: человеческий разум и его ценность, происхождение морали и критика морали современного общества, социально-политические воззрения и осмысление сущности мирового процесса и, наконец, человек, его задачи и учение о сверхчеловеке. Кроме того, Трубецкой уделяет значительное внимание эволюции мироздания Ницше и, как следствие, его философии. Тем самым, он, «по совету» В.П. Преображенского, погружается в мир Ницше и пытается «изнутри» постичь истину и «корень зла» его учения.

В тоже время, Трубецкой не поддается соблазну увлечения «модным» философом, предлагая читателю сначала интерпретацию его учения и только затем свои критические комментарии к нему. Он противопоставил двум распростра-

ненным подходам 90-х годов XIX века в изучении философии Ф. Ницше — изложение-интерпретация и критика — третий, совмещающий позиции ревностного поклонника и, в то же время, непреклонного критика. Тем самым, Трубецкой осуществил попытку преодоления предвзятого отношения к учению Ницше, стремясь к объективной оценке его вклада в историю мировой мысли. Трубецкой считает Ницше «не одним только капризом моды», а тем, кому «удалось взволновать всю эпоху (...) серьезностью поставленных им вопросов и необычностью его дарований»²⁶. Поэтому свою задачу Е. Трубецкой видит в выяснении актуальности и значимости философии Ф. Ницше для современной культуры.

Е. Трубецкой довольно традиционен в определении причины популярности учения Ф. Ницше. Он ее видит в самом характере философствования, построенном на отрицании и разрушении всех существующих стереотипов, с одной стороны, и в попытке постановки новых целей и перспектив высшего порядка, с другой. Тем самым, Трубецкой, как и его предшественники, сблизил Ницше, его учение с общим для интеллигентной Европы настроением разочарования и поиска: «В этой философии с необычайной силой высказалась неудовлетворенность современного человечества его настоящим и мучительная тревога за будущее. В ницшеанстве выразился острый кризис европейской мысли и предчувствие опасности, грозящей человечеству в будущем»²⁷.

Один из центральных вопросов, ставший предметом пристального интереса Е. Трубецкого — это «учение Ницше о человеке и его практической задаче», то есть нравственное начало его философии. И то, что он относит столь принципиальный разговор на XII главу из двадцати пяти, объясняется важностью и сложностью проблемы не только в рамках учения Ницше, но и в общефилософском плане. Трубецкой считает необходимым подробное изложение проблемы трансформации мировоззрения Ницше, его осмысления устройства вселенной и взаимоотношений мира и человека, природы и ценности человеческого разума и, наконец, ницшеанской критики современной морали и представлений о ее происхождении. Все это, по мнению Е. Трубецкого, является необходимой подготовкой для понимания учения базельского профессора. Трубецкой стремится привести в некое логическое соответствие разпыленные по отдельным сочинениям положения философии Ф. Ницше, выстроив их в единую «картину». Это потребовало привлечения практически всех разделов философии: исторического, политического, метафизического, эстетического и, в особенности, ницшеанской этики.

Тот идеал Ницше, который он утверждает в своем учении о сверхчеловеке, — воспевающий в качестве высшей ценности мира и человека силу, могущество, а в смысле его будущего — аристократизм, — Трубецкой объясняет иным видением мира и его безусловных ценностей. Этой высшей ценностью мира у Ницше выступает сила жизни. Трубецкой обвиняет Ницше в биологизме его философии, построенной на превращении закона органической природы в безусловную ценность мира. Отказывая миру в постоянстве, Ницше приходит к признанию ложности вещей, явлений и самого бытия. Истинным, по его мнению, является только процесс становления, мирового движения, которое и есть Сущее с пребывающей в Нем мировой энергией. На основе этого Трубецкой выводит и безусловную ценность в рамках учения Ницше — «воля могущества», и положительную задачу мира и человека — «стремиться к могуществу».

Принятие силы в качестве высшей ценности приводит Ницше к переосмыслению современной морали. Он считает господствующую мораль — мораль альтруизма — признаком упадка, в отличие от современного мнения, так как «она принижает и умоляет человека, задерживает его рост, ибо основные ее побуждения — страх передо всем тем, что

выдается над общим уровнем посредственности»²⁸. Путь преодоления кризиса современного общества и его культуры Ницше ищет в истории. Он выделяет две расы в истории человечества — господ и рабов, и, соответственно, две морали, различающиеся ценностями и сословной ориентацией. В борьбе этих двух моральных систем заключается, по Ницше, суть исторического процесса. Такое деление Трубецкой применяет и к анализу социальных и политических воззрений Ницше. Излагая ницшеанское понимание связи морали и общественного строя, власти на основе эксплуатации, Трубецкой подробно останавливается на его критике наиболее модных и опасных идей — демократии и социализме. Кризис современной культуры Ницше связывал именно с «восстанием рабов против господ», с победой слабых над сильными, массы над личностью, т.е. с усилением демократических тенденций. Трубецкой продолжает логическую цепочку, устанавливая зависимость в учении Ницше между государством и культурой: «Рост государства служит (...) причиной упадка, ибо государство выражает собою коллективное, *стадное* начало. Культура и государство суть антагонисты»²⁹.

Трубецкой подчеркивает человеконенавистническую сущность социальной философии и нравственного учения Ф. Ницше. Воспевая аристократизм грядущей расы, Ницше окончательно отвращает свой взор от человеческой массы, ибо смысл (если он вообще существует) не в ней, а в единицах. Трубецкой, вслед за Ницше, выстраивает картину совершенного государства будущего, где господствующая раса процветает, являя миру «избыток силы, красоты, мужества, высшей культуры и манеры»³⁰. Причем, это абсолютно самодостаточная когорта людей, существующих не в погоне за властью и не благодаря ей, а ради самих себя: «Это как бы оранжерея, заполненная редкими и изысканными растениями»³¹. Цели, задачи и сам смысл существования остальной, большей массы человечества более прозаические: «служение высшему роду властителей», необходимое для их расцвета. Т.е., человек массы уподобляется некоему орудю или, как у Трубецкого, «человеку-машине», обезличенному, слабому, достойному одного лишь презрения. Правда, в этой социальной системе, допускается и совершенно необходимо промежуточное звено «людей средних дарований», чтобы «вести торговлю и ворочать капиталами»³², заниматься наукой и способствовать процветанию высшей расы.

Таким образом, Е. Трубецкой усматривает в учении Ф. Ницше не только деление человечества на господ и чернь. Эта структура более сложная и развитая. Тем не менее, результатом должно стать рождение высшей культуры, культуры аристократической, а она возможна только «на широком основании крепко сплоченной посредственности»³³. Тем самым, все, что не может быть названо гением, возможно лишь как обслуживающая его жизнь рабочая сила.

Для того чтобы эта система работала, необходимо воспитать определенные качества в человеке, способствующие его рабскому служению и беспрекословному подчинению. Трубецкой видит два «помощника» для решения этой проблемы: во-первых, современное машинное производство, построенное на эксплуатации человека человеком, как залог будущего подчинения-господства; во-вторых, мораль рабов, «которая воспитывает в человеке качества орудия»³⁴. Такой моралью Ницше считает христианство, которое, по его мнению, необходимо сохранить, лишив, однако, господства и «тирании».

Критический взгляд Е. Трубецкого усматривает в философии Ф. Ницше, в том числе в его социальных взглядах, ряд противоречий, продиктованных двойственностью позиции немецкого философа. С одной стороны, он мыслит натуралистично, признавая только силу и стремление к господству, неминуемо приводящие к рождению новой расы людей; с другой, ратует за нормативность для всех нового

идеала, утверждая неравенство людей, господство одних (единиц) над другими (массами). Главный вопрос, который обнаруживает Трубецкой в учении Ницше, — это вопрос о смысле человеческого существования. И здесь он также обнаруживает раздвоение Ницше: духовное процветание, как цель человечества, в его философии сталкивается с идеей «бесцельной воли могущества». Это столкновение, по мнению Е. Трубецкого, так и не позволило Ницше уверовать в человека, как в нечто большее, чем материальный мир. Весь его запал был исчерпан мечтой о сверхчеловеке, который в итоге «оказывается в высшей мере животным, страшнейшим и злейшим экземпляром животного»³⁵.

Само учение о сверхчеловеке Трубецкой считает своеобразным оправданием для Ф. Ницше собственной жизни и смысловым стержнем его философии. Трубецкой прослеживает мысленный путь Ницше от утверждения им бесцельности и безбожности мира, через необходимость постановки новой общечеловеческой цели, имманентной человеку, к возможности существования обожествленной и вместе с тем преображенной личности — сверхчеловека. Далее Трубецкой движим вопросом: что есть сверхчеловек, какими свойствами и качествами он должен быть наделен? Итоги размышлений неожиданны: великий человек, являющийся отрицанием среднего, обыденного, вдруг оказывается то преступником «по существу, ибо он разбивает все существующие скривали ценностей»³⁶, то итшельником, удаляющимся от развращенного демократий и моралью слабых мира людей в мир великой природы. «Все они — прежде всего отрицатели, беглецы, ушедшие от современного общества, отрешившиеся от современных верований, «люди великого презрения и отчаяния»³⁷.

Трубецкой видит природу происхождения сверхчеловека в отрицании человека и человечности с поправкой, в отличие от Ницше, относительно не человека вообще, а человека современного, находящегося в состоянии измелчания и вырождения. Трубецкой видит в новой иконе Ницше — сверхчеловеке, — стремление вырваться из этого порочного круга ложных ценностей. Он ставит под сомнение реальность возможного персонажа истории, призывая: «Мы довольно развлеклись, и пора сорвать с него маску»³⁸. Отталкиваясь от основ учения Ницше — признание отсутствия абсолютных ценностей и осмысление спасительной роли творчества, — Трубецкой говорит о сверхчеловеке, как о поэтической метафоре, вымысле Ницше. Причину Трубецкой видит в его искреннем разочаровании в человеке, жизни, миропорядке. «За невозможностью наполнить жизнь действительным содержанием ему оставалось только казаться, позировать перед другими и любоваться самим собой»³⁹.

В заключение Трубецкой называет учение о сверхчеловеке «доведенным до крайних пределов индивидуализмом»⁴⁰. В этом кроется, по мнению критика, противоречивость образов и философии Ницше. Учение, являющееся своеобразной философской исповедью, неминуемо отражает всю гамму внутренних состояний Ницше, часто сменяющихся и подчас прямо противоположных. Высокомерие и тщеславие Ницше соседствуют со скорбью, страданием и искренностью. Такое непостоянство Трубецкой связывает, прежде всего, не с болезнью Ницше, а с процессом упадка европейской философской мысли, выразителем которого и был немецкий ученый. Признавая «отсутствие логического единства», «скудость результатов» философского наследия Ф. Ницше, Е. Трубецкой никак не мог отказать ему в наличии «крупного философского и в особенности художественного дарования», в «глубине постановки философских вопросов, тонкости наблюдения и критики», в «богатстве и яркости художественных образов»⁴¹. Несмотря на ницшеанское отрицание смысла жизни, на его отказ от Бога, Трубецкой считает искания Ницше глубоко религиозными: «он отрицает то

самое, чем он живет! В итоге мы должны признать за Ницше немаловажную заслугу. Вся его философия есть необычайно красноречивое свидетельство о силе и жизненности той самой религиозной идеи, которую он проповедует»⁴².

Наиболее развернутый анализ нравственного учения Ф. Ницше предлагает С. Франк в работе 1903 года «Фр. Ницше и этика «любви к дальнему». Это, пожалуй, первое исследование, целью которого является не критика Ницше как таковая, а определение природы и отличительных особенностей его моральной системы через отказ от единого нравственного постулата и, соответственно, моральной однополярности современной культуры.

Проблему обоснования и выявления сущности этики «любви к дальнему» Ф. Ницше С. Франк решает через сопоставление с другими этическими системами современности: этикой альтруизма, или «любви к ближнему», и утилитаризма. Причем, Франк стремится ницшеанское отрицание сострадания, долга, самоотречения, всеобщего блага и других моральных принципов не оценивать, но обосновать, взглянув на эту конфронтацию глазами, точнее текстами, самого философа. Чаще всего Франк апеллирует к работе Ницше «Так говорил Заратустра», называя ее «евангелием любви к дальнему».

Франк, также как и другие исследователи — В.П. Преображенский, Н.К. Михайловский, Г.А. Рачинский, — говорит о невозможности буквального, «догматического» прочтения ницшеанских текстов в силу их изначальной субъективности и художественной метафоричности. Тем не менее, сам С. Франк пытается систематизировать учение Ницше через определение моральных условий этики «любви к дальнему», через сопряжение последней с этическими нормами традиционной «любви к ближнему». В результате этого сопоставления разных моральных систем, Франк приходит к выводу, что этика «любви к дальнему» является «этикой активного героизма», в отличие от пассивного сострадания этики альтруизма. В этом контексте он формулирует ряд моральных требований «любви к дальнему», среди которых отчуждение от ближнего, творческая любовь к дальнему и воплощение этой любви в жизнь через видоизменение ее принципов. Тем самым, Франк обосновывает постулируемый Ницше принцип оправдания жизни исключительно приготвлением к приходу сверхчеловека. Здесь же он моделирует образ «праведника», с точки зрения Ницше, антипода привычного доброго человека. Этот «праведник» стоит «по ту сторону добра и зла», следовательно, жизнь его свободна от борьбы со злом и нацелена на преобразование основ жизни. Любовь к людям через акт самоумаления у нового человека замещена борьбой с этими добрыми и слабыми людьми вчерашнего дня. Их мягкость он заменяет твердостью, мужеством и, если это требуется, даже жестокостью. В результате у нового человека меняется отношение к жизни, меняется и само понимание ее смысла, который состоит уже не в обретении всепрощения и всеобщего блага, а в гибели во имя «любви к дальнему»⁴³.

Общий настрой С. Франка явно позитивен; он считает невозможным слепое отторжение учения Ф. Ницше: «Прошло уже то время, когда можно было, не задумываясь над этими взглядами Ницше, ограничиваться по поводу них просто нравственным негодованием»⁴⁴. Франк видит необходимость в новом прочтении Ницше, как это уже заявлялось Г.А. Рачинским, с целью преодоления Явных и скрытых искажений в понимании его учения. В частности, он активно выступает против отождествления Ницше и имморализма: «изложенные выше требования этики «любви к дальнему», обладают бесспорной и самоочевидной моральной ценностью. Несоответствие их моральным требованиям, вытекающим из этики «любви к ближнему», очевидно, не препятствует их всеобщему признанию и исповедованию и не возбуждает спора об их моральном значении»⁴⁵. В определении «этического и социально-политического направ-

ления Ницше» С. Франк склоняется к идеалистическому радикализму, обосновывая свою позицию, во-первых, принципиальным разрывом Ницше с господствующими морально-нравственными и социально-политическими нормами и, во-вторых, устремленностью его учения к «торжеству абстрактных, автономных моральных «призраков», «воцарению на земле «сверхчеловека», как «высшего помысла жизни», воплощающего в себе все эти «призраки»⁴⁶.

+ + +

В 1900-е годы усиливается тенденция, начавшаяся со статьи Н.Я. Грота 1893 года «Нравственные идеалы нашего времени (Фридрих Ницше и Лев Толстой)», по сопряжению учения и всего образа Ницше с русской культурой в лице ее крупнейших представителей — Л. Толстого и Ф. Достоевского. Вполне вероятно, предвестником подобного рода исследований явилось эмоциональное замечание Д. Мережковского на смерть Ницше о нем, как о «самом русском из западных философов», позже подкрепленное его же работой «Религия Л. Толстого и Достоевского».

Крупнейшими и значительнейшими из такого плана критических работ стали исследования Л. Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. Философия и проповедь» 1900 года и «Достоевский и Ницше. (Философия трагедии)» 1903 года, получившие общественное признание в России. После книги С. Франка русская читающая публика была уже готова к новым оценкам скандально известного философа. Шестов идет дальше, он подвергает сомнению нравственную глубину и, в еще большей степени, чистоту учения Л. Толстого, который в его критической интерпретации из антипода Ницше становится его, в определенной степени аналогом. Именно эта проблема — опровержение общепризнанного противопоставления Л. Толстого и Ф. Ницше, — является центральной в работе Л. Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше». В то же время, критика волнует сам образ немецкого профессора и, несомненно, отношение к нему в России, часто подстигаемое безапелляционной и необоснованной позицией ряда, в том числе, авторитетных отечественных мыслителей, таких, как Н. Федоров, Л. Толстой. «Можно принимать или не принимать учение Ницше, можно приветствовать его мораль или предостерегать против нее, но, зная его судьбу, зная, как пришел он к своей философии, какой ценой было им куплено «свое слово» — нельзя ни возмущаться им, ни негодовать против него (...) Кто столько страдал (...) тот вправе требовать, чтоб его внимательно выслушали и не узнавали о нем от других»⁴⁷. Именно последнее — знакомство с Ницше «понаслышке», «из вторых рук» и, в то же время, открытая ничем не обоснованная неприязнь со стороны Л. Толстого, — особенно сильно корбит Шестова. Поэтому его вынуждательный труд — это еще и попытка преодоления штампов относительно Ницше, корректировка понимания его учения.

Прежде всего, вслед за С. Франком, Л. Шестов разрушает стереотип об атеизме «безбожника» Ницше. Анализ его творчества, показанный через становления его учения — от «Рождения трагедии» к «Заратустре», — позволил критику выявить внутренний принцип этой трансформации: отказ от веры в традиционного бога в пользу любви к людям, и только потом преодоление этой последней любви Ницше и проповедь сверхчеловека. Шестов обнаруживает общность трансформации мировоззрения Ницше и Л. Толстого, отмечая, что и Толстой к идее добра приходит через поиск истины и преодоление привычного бога. И один, и другой искренне верили, что добро «всемогуще, что оно может все заменить, что оно — Бог, что оно — выше Бога»⁴⁸.

Здесь Л. Шестов подходит к одной из самых сложных и, в то же время, «отработанных» проблем соотношения учения Ф. Ницше и Л. Толстого с христианством. Проследив путь духовного становления обоих мыслителей, он приходит к выводу о едином векторе в их развитии — их богоискательстве.

Причину в случае с Ницше Шестов видит в болезни, которая породила необходимость обрести опору в жизни и спасение от ее тягот. «Ницше положил все силы своей души на то, чтоб найти веру»⁴⁹. Но результат оказался плачевным: сначала Ницше пережил «смерть Бога», затем потерял веру в добродетельность человека и пришел к отрицанию и добродетели, и человека, отказав последнему даже в разумности.

Такая жажда веры и невозможность уверовать, по мнению Шестова, явно не сходится с постулатом Л. Толстого об автоматическом уверовании всякого, кто этой веры ищет. В то же время, самого Толстого Шестов считает отнюдь не ортодоксом, а человеком, полным сомнений. Он доказывает это многими проявлениями духовной неустойчивости, своего рода, истерии Л. Толстого. В частности, Шестов упоминает его непримиримость по отношению к неуверовавшим, говоря, что «громить и громить может лишь тот человек, которому нужно в себе самом заглушить голос сомнений»⁵⁰.

Таким образом, Л. Шестов утверждает общность внутренних основ мировидения Ф. Ницше и Л. Толстого, исполненных сомнения и поиска. Но их реакция и дальнейшие действия диаметрально противоположны. Если Ницше не скрывает своего разочарования и отрицания возможного счастья и торжества добра в людях, то Л. Толстой о своих сомнениях умалчивает, истово проповедуя исполнение нравственного долга перед человечеством. В конечном итоге и Ницше приходит к необходимости обретения высшей идеи и, соответственно, морального долга. Смерть бога оставляет только одну возможность для нахождения этой высшей абсолютной цели — обожествление человека, но не того, что находится рядом, а «дальнего». И здесь кончается философия и включается проповедь Ницше о сверхчеловеке. Тем самым, Шестов отождествляет добро Л. Толстого и сверхчеловека как идею Ф. Ницше. Он рассматривает и одно, и другое, как проявление «скрытой ненависти» к жизни, перед несовершенством которой оба мыслителя оказались бессильны. «Аристократизм» и «добро» — лишь средства украсить жизнь»⁵¹.

Разочарование — вот то, что объединяет Л. Толстого и Ф. Ницше, еще вчера бывших исключениями друг друга. И оно же породило тягу к философствованию, вылившуюся в учение, которое, однако, не снимает завесы с личных переживаний ни Толстого, ни Ницше. Скорее, наоборот, учение-проповедь служит своеобразной маской, за которой истинного лица праздный читатель не разглядит. «Оба они — и гр. Толстой, и Ницше, как проповедники, предлагают нам учение, которое только закрывает от нас их миросозерцание»⁵². Тем самым, в обоих случаях мы имеем дело с двойственностью или, точнее, раздвоенностью учения и личности каждого из мыслителей. В этом контексте Л. Шестов сталкивает учение Ницше, проповедующее зло, жестокость, человеконенавистничество, с одной стороны, с бескорыстием, добродетельностью и даже кротостью его личности, с другой. Так же, как и призыву к уверованию и жизни ради добра Л. Толстого, он противопоставляет его же сокрытость и неискренность по отношению людям. «Там, где не верил Ницше, не верит и гр. Толстой. Но Ницше, этого не скрывает (...) граф же Толстой считает возможным не рассказывать своим ученикам о той пустоте в своем сердце»⁵³.

То, в чем Ницше обвиняли многие, если не сказать большинство критиков, — его имморализм, ужасающий атеизм, пугающее язычество, Л. Шестов ставит ему в заслугу. Высшим завоеванием Ницше он считает низвержение со своего полутора векового пьедестала химеры добра и освобождение пути от тронутых тленом стереотипов для дальнейшего развития. «Ницше открыл новый путь. Нужно искать что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога»⁵⁴.

Поиски ключа к интерпретации учения Ф. Ницше Л. Шестов продолжил в своем втором исследовании «Достоевский и Ницше. (Философия трагедии)». В этой работе Шестов

сохранил в качестве основного метода исследования исторический анализ, что позволило ему выявить драматургию формирования учений Ф. Ницше и Ф. Достоевского и определить точки их схождения не по формальным критериям, а по общему направлению их философского поиска. Первое, на что обращает свое внимание критик — это общность «настроений и переживаний» в сочинениях обоих авторов. Не спеша, исподволь, Шестов подводит к тотальному обобщению на мировоззренческом уровне, в результате которого Ницше и Достоевский, а вместе с ними и Л. Толстой, и литературный образ Фауста оказываются по одну руку, выступая в роли «необыкновенных людей». Именно в этой, заключительной части, автор приоткрывает завесу над происхождением названия своей книги — «Философия трагедии». Именно философами трагедийного плана — и с точки зрения судьбы, и с позиции проповедуемых идей и идеалов, — называет Шестов Достоевского и Ницше. И тогда «настроения и переживания» становятся только общностью внешних проявлений единого для вышеназванных мыслителей сущностного процесса — поиска истины и, следовательно, смысла жизни.

Шестов называет их «толкователями жизни», принявшими и познавшими ее во всей, быть может, неприглядности. Каждый из них пережил личную трагедию развенчания былых кумиров, отказа от «удобной» обретенной истины мира и столкновения с ужасающей правдой жизни. Их жизнь, в интерпретации Шестова, сродни подвигу, причем длительному и мучительному: они, полные смятения и сомнений, разочаровались в прежних идеалах, но все же смогли преодолеть столь заманчивый компромисс между привычным, обыденным и открывшимся, новым. Эта мучительная внутренняя борьба и стала источником и содержанием их творчества, борьба с «тенью бога», с состраданием «добрых людей». Именно эта черта ставится Шестовым во главу угла философии трагедии: «Философия трагедии находится в принципиальной вражде с философией обыденности»⁵⁵.

Путь, который привел Достоевского и Ницше к трагическому миросозерцанию, — это путь пессимизма и отрицания. Человек, не верующий более в привычные ценности, вынужден их искать в, подчас, самых неожиданных вещах. И действительно, разочарование в метафизических идеалах, ужас перед лицом реальной жизни, заставляет принять ее, какой она есть, и полюбить, как неизбежность и как высший закон. Ницше и Достоевский, не найдя счастья в добре, стали искать его во зле. «Уважать великое безобразное, великое несчастье, великую неудачу! Это последнее слово философии трагедии»⁵⁶.

Что же отличает «необычных» людей от посредственности? Шестов с уверенностью говорит: «Они пытались найти свое там, где никто никогда не ищет, где по общему убеждению нет и не может быть ничего, кроме вечной тьмы и хаоса»⁵⁷. Но их путь не был прямым и коротким. Тому свидетельством сочинения Ницше и Достоевского; они полны противоречий, за которые так охотно цепляются современные критики. Для выяснения причин этой противоречивости Шестов погружается в психологические глубины, пытаясь, читая между строк, уловить подлинное значение и текстов, и противоречий. В конечном итоге Шестов приходит к выводу, что неоднозначность, а подчас, откровенная противоречивость изложения своих взглядов — это стремление мыслителей скрыть свою растерянность и, тем самым, защититься от страданий из-за внутреннего разлада. Шестов категорически отрицает происхождение этих противоречий из желания понравиться публике, быть понятыми и принятыми ею. «Философия трагедии далека от того, чтобы искать популярности, успеха»⁵⁸. Перед нами вариант своеобразной философской исповеди, но не для толпы, а исключительно для себя. Поэтому и возникает необходимость игры в маски-образы, скрывающие истинную боль и страдание, поэ-

тому и происходит усиление творческого элемента даже в философии, ориентированной на искусство с его, по Ницше, «умышленной фальсификацией действительности».

Шестов фиксирует различные проявления противоречий в сочинениях Ницше и Достоевского: от расхождений между положениями учения и личностными принципами его автора до сочетания полной свободы личности философа от каких бы то ни было форм духовной зависимости и возврата к необходимости «санкции истинности», как неотъемлемого элемента учения. Обожевав мир и человека через «смерть богов», и Ницше, и Достоевский пытаются создать новые скрижали, найти ту абсолютную величину, которая бы осветила жизнь человека, наделив ее новым смыслом, и подтвердила догадки и интуитивные прозрения наших авторов.

Как следствие, Шестов отмечает отход мыслителей от общепринятых норм философствования и обращение к форме проповеди с активным эмоциональным началом. И тут же он ставит вопрос: насколько она искренна. Шестов отмечает, что далеко не всегда эта философия-проповедь ориентирована на людей, на массы, что вполне соответствовало бы жанру; но больше напоминает самозащиту и даже самооправдание, самоубеждение. Он называет это симуляцией, то есть несовпадением действительной позиции автора и изложенных им мыслей. Все это позволило Шестову придти к заключению относительно Ницше, (мы можем продолжить этот ряд) по поводу вычитывания в его текстах смысла, если не сказать истин: «Мы в сочинениях Ницше менее всего должны искать тех заключений, к которым он пришел, отклоняя естественно выраставшие в его душе запросы»⁵⁹.

В качестве объяснения природы этого раздвоения Шестов выдвигает тезис о преждевременности такого рода откровений, к которым человечество еще не готово. Тем не менее, и Ницше, и Достоевский жаждут поделиться сокровенной тайной, которая пугает и не только обыденного человека, но и самих мыслителей. «В их сознании уже брезжит новая истина, но она пока кажется не истиной, а пугалом, страшным призраком, пришедшим из иного, чуждого нам мира»⁶⁰.

Итак, Л. Шестов не только дает свою версию отношения и осмысления учения Ф. Ницше через выяснение психологических, физиологических и социальных условий его происхождения, но и, находя аналогии подобных духовных устремлений в сочинениях Ф. Достоевского и Л. Толстого, утверждает невозможность объявить его просто сумасшедшим, т.е. жить дальше вне его идей. «Прямо отвергнуть Ницше нельзя, если бы мы и хотели, ибо пришлось бы вслед за ним отвергнуть также и Достоевского, и гр. Толстого»⁶¹.

Окончание следует.

Примечания

- 1 Продолжение. Начало см.: Вопросы культурологии, 2007, № 12.
- 2 Соловьёв Вл. Слоvesность 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. 19.
- 3 Там же. С. 20.
- 4 Соловьёв Вл. Идея сверхчеловека // 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. 9.
- 5 Там же. С. 8.
- 6 Там же. С. 9.
- 7 Там же. С. 15.
- 8 Там же. С. 9.
- 9 Штейнберг С. Фридрих Ницше // Жизнь. 1899. № 9. С. 91.
- 10 Там же. С. 103.
- 11 Там же. С. 105.

¹² Мережковский Д. Некролог // Мир искусства. 1900. № 17–18. С. 46.

¹³ Там же. С. 47.

¹⁴ Там же. С. 46.

¹⁵ См.: Н. Бердяев. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском / Сост. и комментарии В.В. Сапова. М.: Канон, 1999. 480 с. — (История философии в памятниках). Предисловие П. Струве. С. 5–78.

¹⁶ Там же. С. 59.

¹⁷ Там же. С. 60.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Монография Ев. Трубецкого сначала публиковалась частями в «Вопросах философии и психологии», отдельным изданием она опубликована в 1904 году.

²⁰ Рачинский Г. Трагедия Ницше. Опыт психологии личности // 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. 10.

²¹ Там же. С. 15.

²² Там же. С. 13–14.

²³ Там же. С. 25.

²⁴ Там же. С. 45.

²⁵ Там же.

²⁶ Трубецкой Е. Философия Ницше. Критический очерк // 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. 170.

²⁷ Там же. С. 170–171.

²⁸ Там же. С. 238.

²⁹ Там же. С. 267.

³⁰ Там же. С. 272.

³¹ Там же.

³² Там же. С. 273.

³³ Там же. С. 272.

³⁴ Там же. С. 273.

³⁵ Там же. С. 276.

³⁶ Там же. С. 280.

³⁷ Там же. С. 281.

³⁸ Там же. С. 286.

³⁹ Там же. С. 287.

⁴⁰ Там же. С. 288.

⁴¹ Там же. С. 291.

⁴² Там же. С. 298.

⁴³ То, что Н. Федоров назвал культом смерти вместо христианского культа вечной жизни: «... вместо древа жизни он насаждал за этими пределами древо смерти». — Федоров Н. Философ Черного Царства (новой Германии) // Н.Ф. Федоров. Сочинения. М., 1982. С. 555.

⁴⁴ Франк С. Фридрих Ницше и этика «любви к дальнему» // С. Франк. Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910. С. 22.

⁴⁵ Там же. С. 21.

⁴⁶ Там же. С. 69.

⁴⁷ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (философия и проповедь) // Л. Шестов. Сочинения в 2 т. Т. 1. Томск: «Водолей», 1996. С. 229.

⁴⁸ Там же. С. 266.

⁴⁹ Там же. С. 273.

⁵⁰ Там же. С. 277.

⁵¹ Там же. С. 314.

⁵² Там же. С. 300.

⁵³ Там же. С. 277.

⁵⁴ Там же. С. 316.

⁵⁵ Шестов Л. Достоевский и Ницше // Л. Шестов. Сочинения в 2 т. Т. 1. Томск: «Водолей», 1996. С. 462.

⁵⁶ Там же. С. 463.

⁵⁷ Там же. С. 464.

⁵⁸ Там же. С. 460.

⁵⁹ Там же. С. 419.

⁶⁰ Там же. С. 420.

⁶¹ Там же. С. 413.