

# Ф. Ницше и критика «серебряного века»<sup>1</sup>

Большой интерес в контексте дискурса о Ф. Ницше, Л. Толстом и Ф. Достоевском представляет книга Д. Мережковского «Религия Л. Толстого и Достоевского», вышедшая в том же, что и второе исследование из ницшенианы Л. Шестова, 1903 году. Помимо анализа мировоззренческих основ корифеев русской культуры это исследование содержит любопытное сопоставление, центром которого является Ф. Ницше и его учение. Мережковский выстраивает впечатляющую логическую цепочку, включающую «противоположных близнецов» Ницше и Толстого наряду с их духовным предтечей Достоевским. Мережковский отмечает, что ту внутреннюю раздвоенность, что ярко воплотилась в образах и учениях Толстого и Ницше, и что уже рассматривалось достаточно подробно различными критиками, «Достоевский уже носил в себе самом»<sup>2</sup>. По его мнению, Ницше и Толстой лишь актуализировали эту раздвоенность, сделали ее явной.

Из интерпретации Мережковского ясно следует, что Толстой и Ницше являют собою своеобразное диалектическое единство. Он это ярко иллюстрирует отношением обоих авторов друг к другу, далеко не лицеприятное, особенно со стороны Л. Толстого. «Никто не доходил в отзывах о нем до такой развязности»<sup>3</sup>, — пишет Мережковский относительно высказываний Толстого в адрес Ницше в его статье «Что такое искусство», где последний был назван «пророком» «пакостников»-декадентов.

Тем не менее это взаимное отторжение Ницше и Толстого Мережковский считает одним из проявлений их более значительного, глубинного родства. Он считает их следующими одним путем отрицания Христа, точнее, его ортодоксально-мистической сущности, к обретению веры в Его учение. Но само понимание учения весьма специфично, «как буддийского нигилизма, как воли к уничтожению, к небытию»<sup>4</sup>. По мнению Мережковского, Толстой и Ницше совпадают в общем направлении и «последних выводах» каждый своего поиска истины; но отрицание божественности Христа Толстой сопровождает утверждением веры в конкретное добро к человеку, Ницше, разочаровавшись в людях, видит истину во зле. Мережковский считает, что эти антиномии носили все же религиозный характер. «Не только оба одинаково отступили от Христа, но и одинаково (...) прикоснулись, если не к историческому христианству, то к истинному учению Христову»<sup>5</sup>. Тем самым Мережковский впервые ответил на вопрос об отношении Ницше к христианству положительно. И это было новым веянием в русской ницшениане, спротоцированное общим разочарованием русской интеллигенции в современном состоянии православной церкви, характерное для рубежной культуры.

Мережковский делает еще одно открытие относительно общности и противоположности Ницше и Толстого, обосновывая его многочисленными наблюдениями пытливого читателя и мыслителя. Все они сводятся к одному: к противоречию между проповедуемым учением и личной судьбой каждого из них. Причем эта противоположность, как утверждает Мережковский, взаимообратима. «Каждый из них действиями своими как будто нарочно всю жизнь опровергал свое собственное учение и проповедовал учение другого: Л. Толстой — язычество Ниц-

ше, Ницше — христианство Л. Толстого»<sup>6</sup>; и дальше: «Каждый из них воплотил в своей жизни то, чего сам боялся и чего хотел другой: Л. Толстой — не христианскую, Ницше — не языческую святость»<sup>7</sup>. Это последнее замечание позволило Д. Мережковскому обосновать свое особое отношение к личности Ф. Ницше. Еще в некрологе 1900 года он отмечал необычность дарования и трагизм судьбы немецкого философа. Теперь Мережковский без смущения объявляет Ницше святым, «равным величайшим святым и подвижникам прошлых веков»<sup>8</sup>.

Итак, имя Ф. Ницше, достаточно потрепанное к этому моменту активными стараниями критики, получило не только признание, но и было осенено святостью. Это не значит, что все публикации этого времени носили такой сверхпозитивный характер. Тем не менее в русском ницшеанстве 1900–1910-х годов постепенно оформляется целое направление, искавшее в учении Ф. Ницше утешения и оправдания своим художественным пристрастиям и мировоззренческим убеждениям. Именно в этом ключе был воспринят Ницше русским символизмом, представители которого зачастую видели в нем Мессию, а его жизнь ассоциировали со Вторым Пришествием. В статье 1911 года «Фридрих Ницше» А. Белый открыто говорит о параллелях в образах Ницше и Христа: «Ницше можно сравнить с Христом. Оба уловляли сердца людские, голубиную кротость соединяли со змеиной мудростью»<sup>9</sup>. И тот и другой владели истиной относительно человека, его настоящего и будущего, «знали всю мощь и величие»<sup>10</sup>. Белый акцентирует внимание также на общности судеб Ницше и Христа, исполненных радости и страдания, любви и жестокости; «оба соединили кровь с вином, тяжесть с легкостью, иго с полетом»<sup>11</sup>.

Белый говорит о Ницше, как о «творце новой религии», создателе иного понимания этического и эстетического. Религия Ницше состоит в том, чтобы «пересоздать небо и землю по образу и подобию нового имени»<sup>12</sup>, которое есть сверхчеловек. Белый дает свое толкование сверхчеловека, отнюдь не как биологического вида, но как «иконы Ницше», суммирующей основные нормы развития человека будущего. В то же время он настаивает на невозможности свести новую религию к сумме догм, т.к. они «всегда только известковые отложения на какой-либо жемчужине»<sup>13</sup>. Основу учения Ницше Белый видит в практических советах по преодолению в себе зверя для воплощения в большее, т.е. об истинных ценностях. Это очень близко к мнению Л. Шестова по поводу удаления Ницше от христианства и приближения его к учению Христа.

Своей статьей Белый выразил наиболее характерное в среде художественной интеллигенции отношение к образу этого мыслителя, как к гениальной, художественно неповторимой личности. Белый писал о невозможности анализировать творчество философа, считая это бесполезным занятием, т.к. труды философа — лишь намек на то, что сокрыто в его душе. «Стиль новой души, вот что его характеризует»<sup>14</sup>. Поэтому научное толкование учения Ф. Ницше он отвергал как недостойное, «бессоветное» занятие: «это значит: — обрывать орлиные перья для

<sup>7</sup> Там же. С. 43.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Белый А. Фридрих Ницше // А. Белый. Символизм как миропонимание / сост., вступ. ст. и прим. Л.А. Сугай. М.: Республика, 1994. С. 183. (Мыслители XX в.).

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же. С. 187.

<sup>13</sup> Там же. С.182.

<sup>14</sup> Там же. С.179.

<sup>1</sup> Продолжение. Начало см.: Вопросы культурологии. 2007. № 12; 2008. № 1.

<sup>2</sup> Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Т. II. Ч. 2. Изд. 3-е. СПб., 1909. С. 46.

<sup>3</sup> Там же. С. 40.

<sup>4</sup> Там же. С. 38.

<sup>5</sup> Там же. С. 43.

<sup>6</sup> Там же. С. 40.

украшения себя»<sup>15</sup>. Белый видел единственный путь познания этого учения — через слушание в «себе самих». Соответственно, и свою исследовательскую задачу он видит, в отличие от большинства предшествующих мыслителей, не в «изложении философского «credo» Ницше», а во внимательном отношении к самой его личности, в определении новых ее свойств и качеств, характеризующих его как «нового человека», появление которого «словно предопределено всем развитием нашей культуры»<sup>16</sup>.

Белый неоднократно называет Ницше символистом, указывая на точки соприкосновения этих двух явлений — Ницше и символизма. Если мы вспомним позицию символиста относительно миссии художника и главной его задачи, то это прежде всего задача пересоздания себя силой своего творчества в согласии с открывшимся в его процессе Знанием. Это великая милость, но и творческий долг художника: претворить Знание в себе самом, пересоздав, таким образом, свою личность. «В себе опознать основные стремления, т.е. в себе узнать *свое* и себя *своему* подчинить»<sup>17</sup>. «Свое» и есть Знание о Большем. Для Белого — это творческое Откровение, для Иванова — Божественное воление, для Ницше — сверхчеловек, то, что грядет. «Существо нового человека предощущает Ницше в себе. Он, только он первый из нас подошел к рубежу рождения в нас нового человека и смерти в нас всего родового, человеческого, слишком человеческого»<sup>18</sup>.

Белый говорит также об общности методов Ницше и символизма: «выражение переживаний в образах». Но Ницше, по мысли Белого, идет дальше, чем только художник-символист: «посредством образов проповедует он целесообразный отбор переживаний»<sup>19</sup>. Т.е. Ницше направляет свою душевную работу в соответствии с «жизненным инстинктом», в результате чего рождаются не отдельные образы как выразители спонтанных переживаний художника, но их ряды, имеющие конечную цель — символическое изображение будущего человека, его души. Этот метод Белый называет «телеологическим символизмом».

Афористическую форму изложения Ницше Белый также примеривает к символизму. Он говорит о многозначности афоризма; о том, что афоризм заключает в себе не только ряд мыслей, но и ряд переживаний; и что мысль и переживание соединяются в афоризме, становящемся в этом случае символом. Необходимость, которая заставила Ницше прибегнуть к столь изощренной форме изложения, Белому видится в невозможности объяснить необъяснимое. Ницше идет по пути внушения открывшейся ему Истины. «Он пользуется всеми средствами воздействия, чтобы внушить нам ту или иную ценность, — здесь наукой, здесь метафизикой, там — сладкой, сладкой песней своей. Он — символист, проповедник новой жизни, а не ученый, не философ, не поэт»<sup>20</sup>. Как это не похоже на ярлык Вл. Соловьёва — «сверхфилолог»!

Вяч. Иванов более сдержан в своих оценках. Главной заслугой Ницше он считает возвращение миру Диониса. «В этом было его посланничество и его пророческое безумие»<sup>21</sup>, — писал он в статье «Ницше и Дионис», опубликованной в 1904 году в № 5 журнала «Весы». Теоретик русского символизма согласен с Ницше только там, где речь идет о метафизическом характере Дионисова культа и Дионисовой стихии в целом. Сам же культ, интерпретируемый Ницше как эстетический феномен, Иванов воспринимает в прямом, т.е. религиозном смысле. И здесь он упрекает философа в том, что «он не уверовал в Бога, которого

сам открыл миру»<sup>22</sup>. В безбожии «трагическая вина Ницше» и причина его безумия.

В своей статье Вяч. Иванов останавливается на вопросе о ницшеановском видении конечной цели мировой истории как «просветления лика земного». Эта цель достижима, как отмечает русский философ, через преображение самого человека. Далее Иванов формулирует два положения Ницше, выступающих в качестве необходимых условий для реализации конечной цели и как основные законы жизни. Первое — принцип веры — воплощается у Ницше в специфической форме имморализма: «по ту сторону добра и зла»; путь, который, по мнению Иванова, согласуется с проповедуемым ортодоксальным христианством путем святости. Второе положение, — которое Иванов считал явно противоречащим первому и уводящим Ницше в абстрактное и непродуктивное теоретизирование, — определяет главную цель человечества — «усиление жизни вида». Именно к этой двойственности Иванов возводит и трагическую трансформацию всего учения Ницше: от гармонии к мелодике в музыке, от творчества духа к идее господства в нравственности и, в конечном итоге, от Диониса к Аполлону.

Останавливаясь также на проблеме ухода Ницше от христианства в сторону языческого мирозерцания, Иванов указывает на необоснованную, по его мнению, критику в сторону былых приоритетов в связи с заложенной в христианстве «моралью рабов». В данном случае он говорит уже не о противоречии субъективного характера, но об историческом парадоксе: критикуя христианство как религию «нищих духом» Ницше свои взоры обратил на античный культ Диониса, умалчивая о его демократическом характере и оппозиционном положении относительно официально признанного культа Аполлона. «Дионисическая идея была в той же мере внутренне-освободительной силой и своего рода «моралью рабов», как и христианство, — и столь же мало, как и христианство, закваской возмущения общественного и «мятежа рабов»<sup>23</sup>.

Выше обозначенная двойственность мирозерцания Ницше преломляется и в его учении о сверхчеловеке; «созревает до кризиса и разрешается определенным поворотом к антидионисическому полюсу, завершающимся конечно выработкой учения о «воле к могуществу»<sup>24</sup>. Противостояние дионисизму сверхчеловека Ницше Иванов видит прежде всего в конкретности центрального образа. Здесь Иванов явно не солидарен со своими коллегами по цеху поэтов-символистов. Иванов видит в сверхчеловеке последнее звено биологической эволюции, лишая его тех универсальных свойств, на которые указывали в своих исследованиях А. Белый, а еще раньше Л. Шестов и С. Франк. В их интерпретации сверхчеловек представлен как высшее напряжение творческих сил, как некая условность, символ, образ, дающий обобщенное представление о совершенном человеке, человеке будущего, о том дальнем, возлюбите которого призывал Ф. Ницше. Критическую статью Иванов заканчивает объявлением Ницше «богоборцем» Диониса, упрекая его в том, что «он понял дионисическое начало как эстетическое», тогда как «истинно дионисическое миропонимание требует, чтобы наша личина была в сознании нашем ликом самого многоликого Бога и чтобы наше лицедейство у его космического алтаря было священным действием и жертвенным служением»<sup>25</sup>.

Тем самым Вяч. Иванов подвергает жесткой критике Ф. Ницше и его учение, но только в той части, которая затрагивает религиозные вопросы и духовные предпочтения самого критика. По сути, он обвиняет Ницше в крайнем индивидуализме, в уходе от исконной соборности и в подмене высшей ценности, на место которой, безусловно, место Бога, Ницше поставил человека, хотя бы и сверхличность. «Не в ницшеанском ли пророчествовании о Сверхчеловеке индивидуализм достиг своих

<sup>15</sup> Там же. С.189.

<sup>16</sup> Там же. С.190.

<sup>17</sup> Там же. С.180.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же. С.181.

<sup>20</sup> Там же. С.186.

<sup>21</sup> Иванов Вяч. Ницше и Дионис//Иванов Вяч. Родное и вселенское / сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачёва. М.: Республика, 1994. С. 27. (Мыслители XX века).

<sup>22</sup> Там же. С. 34.

<sup>23</sup> Там же. С. 32.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Там же. С. 34.

заоблачных вершин и облекся в иератическое одеяние как бы религиозной безусловности?»<sup>26</sup>, — напишет Вяч. Иванов годом позже в статье «Кризис индивидуализма». Это, пожалуй, одно из немногих критических мнений в среде символистов относительно трудов базельского профессора.

Отмечая влияние на русский символизм Вл. Соловьёва и Ф. Ницше, Н.А. Бердяев в статье «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века» писал: «... в Ницше воспринято было не то, о чем больше всего писали о нем на Западе, не близость его к биологической философии, не борьба за аристократическую расу и культуру, не воля к могуществу, а религиозная тема. Ницше воспринимался как мистик и пророк»<sup>27</sup>. Сам Бердяев нередко обращался к весьма спорному, противоречивому учению немецкого философа, хотя отдельного монографического исследования о нем не оставил.

Первые упоминания о Ницше в философском наследии Бердяева мы встречаем в его статьях 1900-х годов, где он рассматривает учение Ницше в контексте общекультурных процессов, сопоставляя с различными представителями западной и отечественной научных и художественных школ. Так в статье 1902 года, посвященной творчеству М. Метерлинка, он ссылается на книгу Ф. Ницше «Рождение трагедии из духа музыки» как на выражение «страстного протеста против современной буржуазной культуры, в которой великий «аморалист» видел смерть трагического духа и красоты»<sup>28</sup>. Как многие современные Н. Бердяеву исследователи философии Ф. Ницше он искал общность между западной культурой в лице Ницше и отечественной. Одним из первых Н. Бердяев указал на существование «русского Ницше» в лице «единственного философа консерватизма» К. Леонтьева<sup>29</sup>.

Позже, в 10–20-х годах XX века, Н.А. Бердяев не раз обращался к ключевым фигурам русской культуры — Л. Толстому и, особенно, Ф. Достоевскому. В этом отношении весьма симптоматично столкновение взглядов русских мыслителей по целому ряду вопросов с позицией Ф. Ницше: кризис гуманизма современной культуры и определение путей дальнейшего развития, Богочеловек и человекобог как итог духовного становления человека, отношение к фундаментальным вопросам христианства о человеке и Боге, смысле жизни и безусловных ценностях. В статье 1914 года Н. Бердяев сближает образ Ставрогина из романа Достоевского «Бесы» с Ницше, видя в обоих противников «ненавистного» Бога, богоубийц. Причина же богоотступничества ему видится в отсутствии в них веры в человека как божественное творение и, следовательно, в «откровение о творчестве человека, откровение божественности человеческого творчества»<sup>30</sup>. Именно это открытие исключительной свободы человека и, в то же время, его ответственности за свою собственную судьбу, порождающие неимоверные страдания, сделали каждый по-своему: и Ф. Достоевский, видевший «свет Христов», и Ф. Ницше, находившийся целиком «во власти идей человекобожества»<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Иванов Вяч. Кризис индивидуализма // Иванов Вяч. Родное и вселенское / сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачёва. М.: Республика, 1994. С. 22. (Мыслители XX века).

<sup>27</sup> Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья: [Сборник / АН СССР, науч. совет по пробл. рус. культуры]. М.: Наука, 1990. С. 246.

<sup>28</sup> Бердяев Н.А. К философии трагедии. Морис Метерлинк // Н. Бердяев. Философия творчества, культуры и искусства: В 2-х т. Т.2. М.: Искусство, 1994. С. 187. (Серия «Русские философы XX века»).

<sup>29</sup> См.: Бердяев Н.А. К. Леонтьев – философ реакционной романтики // Н. Бердяев. Философия творчества, культуры и искусства: В 2-х т. Т.2. М.: Искусство, 1994. С. 246–273. (Серия «Русские философы XX века»).

<sup>30</sup> Бердяев Н.А. Ставрогин // Н. Бердяев. Философия творчества, культуры и искусства: В 2-х т. Т.2. М.: Искусство, 1994. С. 176–186. (Серия «Русские философы XX века»).

Бердяев связывает с именами Достоевского и Ницше кризис гуманизма, переживаемый европейской культурой в конце XIX века. Дальнейшая перспектива нравственного развития ему видится в двух направлениях: «Дальнейший путь лежит или к Богочеловеку, или к сверхчеловеку, человекобогу»<sup>32</sup>. Между этими путями, которые Бердяев связывал, соответственно, с Достоевским и Ницше, наряду с общим отрицанием «безбожного гуманизма», он видит принципиальное несовпадение. Бердяев утверждает онтологическое единство Бога и человека: «Бытие человека предполагает бытие Бога. Убийство Бога есть убийство человека»<sup>33</sup>. Это дает основание Бердяеву различать Богочеловека и человекобога: «В человекобоге погибает человек, и в Богочеловеке сохраняется человек»<sup>34</sup>.

Таким образом, в оценке Ницше Бердяев приходит к выводу о пограничном положении немецкого философа: с одной стороны, он порывает с традиционной усредненной моралью гуманизма, с другой, так и не приходит к соединению человека и бога, к самораскрытию человека в Боге. «Ницше стоит на мировом перевале к религиозной эпохе творчества, но не в силах осознать неразрывной связи религии творчества с религией искупления и религией закона, не знает он, что религия едина и что в творчестве человека раскрывается тот же Бог, Единый и Троичный, что и в законе, и в искуплении»<sup>35</sup>. Это позволило Бердяеву говорить о Достоевском и Ницше как о провестниках новой культуры, как о пророках «последних времен»; «через них открылась христианскому миру проблема человеческого конца, — проблема антихриста»<sup>36</sup>.

Развивая вопрос об антигуманизме Ницше в работе «Смысл истории», Бердяев сталкивает его с еще одной личностью, «одаренной исключительно острым умом и большой силой»<sup>37</sup>, с К. Марксом. Признавая принципиальную разницу позиций обоих мыслителей относительно индивидуальности и массы, он тем не менее отмечает их общую устремленность к антигуманности. Причину этого поворота Бердяев видит в отказе обоих от основного постулата христианства о безусловной ценности человеческой души. Тем самым, отринув человека, Ницше неизбежно должен был прийти к сверхчеловеку. Бердяев видит в этом «жутком образе» крайнее утверждение индивидуальности. Это уже не человек, это монстр, «в котором есть какое-то подлинное религиозное упование о каком-то высшем состоянии, но есть в то же время и возможность религии антихристианской, безбожной, сатанинской»<sup>38</sup>.

Эта конфронтация Ницше и христианства, достаточно исследованная в России, получает у Бердяева окончательную «огранку». Он, также как и его предшественники, видит несостоятельность ницшеановской критики христианской морали хотя считает «глубоким и ценным» сам факт этой критики и ее побудительные причины. «Ницше говорит как религиозный слепец, лишенный дара видения последних тайн»<sup>39</sup>.

Несмотря на весьма критическое отношение Н. Бердяева к Ф. Ницше и его учению, он настаивает на отделении Ницше от

<sup>31</sup> Бердяев Н.А. Ставрогин // Н. Бердяев. Философия творчества, культуры и искусства: В 2-х т. Т.2. М.: Искусство, 1994. С. 41–42. (Серия «Русские философы XX века»).

<sup>32</sup> Там же. С. 42.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Там же.

<sup>35</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества // Н. Бердяев. Философия творчества, культуры и искусства: В 2-х т. Т.1. М.: Искусство, 1994. С. 119. (Серия «Русские философы XX века»).

<sup>36</sup> Там же. С. 107.

<sup>37</sup> Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье / сост. и коммент. В.В. Сапова. М.: Канон +, 2002. С. 154. (История философии в памятниках).

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества // Н. Бердяев. Философия творчества, культуры и искусства: В 2-х т. Т.1. М.: Искусство, 1994. С. 246. (Серия «Русские философы XX века»).

нищезанятия, предостерегая всех от буквального прочтения его сочинений, а также от знакомства с ним «из вторых рук». «Ницше вообще знают лишь по некоторым отрывочным афоризмам, пущенным в оборот и ископленным нечистыми прикосновениями; слишком мало в них вчитываются и вдумываются, не чувствуют его духа и его судьбы»<sup>40</sup>. В той же статье 1915 года «Ницше и современная Германия» и в том же контексте Бердяев говорит о несостоятельности попыток связать учение о сверхчеловеке Ницше с германским милитаризмом. Он подчеркивает в целом религиозную направленность мировидения Ницше, что, по его мнению, сближает немецкого ученого с русскими религиозными исканиями и, в частности, с Достоевским.

Еще раньше, в исследовании «Этическая проблема в свете философского идеализма» 1907 года, Бердяев писал о Ницше, что он — «глубоко религиозная душа, через все, что он написал, красной нитью проходит тоска об утерянном Божестве»<sup>41</sup>. Это разочарование философа в традиционном понимании высшей цели и высшего блага, как считает Бердяев, усилило поиск абсолютного начала. Не найдя «нового» Бога, Ницше этим высшим началом, абсолютной ценностью сделал человеческое «я», породившее новую «положительную нравственность». «Высокая» мораль Ницше базируется на «утверждении и осуществлении «я»; «она основана на восстании человеческой силы, а не человеческой слабости, она требует не жалости к рабу, а уважения к человеку»<sup>42</sup>.

Таким образом, человеческое «я» оказалось эмансипированным от других людей и прежде всего от их суда. Но Бердяев уходит от уже апробированного эгоизма и имморализма в оценке учения Ницше, обосновывая право личности на надстояние наличием нравственного закона как основы, самой сущности «я». «...С нашей точки зрения это есть глубоко моральный бунт автономного нравственного закона, закона, открывающего человеку бесконечные перспективы, против поползновений со стороны данной объективной действительности обратиться человека в средство и орудие. Это бунт сильных духом и во имя силы духовного»<sup>43</sup>. Тем самым Бердяев развивает линию Л. Шестова о святости как нравственном стереотипе Ницше.

Не случайно, что философия Ницше приходит к утверждению сверхчеловека как естественного итога в развитии человека. Бердяев нищезанятого человека понимает как религиозно-метафизическую идею, считая, что «человек не только имеет право, но и должен сделаться «сверхчеловеком», так как «сверхчеловек» есть путь от человека к Богу»<sup>44</sup>. Но такому прочтению явно перечит обращение в учении о сверхчеловеке к закону естественного отбора, принципу совершенствования вида, что вызывает у Бердяева естественное отторжение и порождает его упреки в неуместном биологизме: «к его возвышенному идеалу прилипает земная грязь»<sup>45</sup>.

Все это, однако, не мешает Н. Бердяеву видеть в Ф. Ницше гениальнейшую личность своего времени, главной заслугой которой он считал критику современной морали и «вчерашнего» человека. «Все, что у Ницше есть ценного и красивого, все, что покрывает его имя неувыдаемой славой, основано на одном предположении, необходимом для всякой этики, предположении — идеального «я», духовной «индивидуальности»<sup>46</sup>. Таким образом, Н. Бердяев отказы-

вается от характеристики Ф. Ницше как гениального имморалиста и приходит к религиозному осмыслению его учения и всей личности немецкого философа.

Близкие мысли в оценке значения Ф. Ницше и его учения в контексте современной культуры мы находим у А. Закржевского. В его высокохудожественном исследовании 1911 года «Сверхчеловек над бездной» мы вновь встречаем упреки в отсутствии теоретической основы учения, что позволяет критику трансформировать Ницше из философа в, скорее, пророка. Близкий в критическом отношении эпитет Вл. Соловьева «сверхфилософ», появление которого было вызвано той же причиной — отсутствием системы, у Закржевского получает мифологизированную форму, что не спасает Ницше от закономерной критики. А. Закржевский писал: «В своем ослеплении Ницше забыл одно: для того чтобы строить, нужно иметь фундамент, нужно иметь под ногами почву. Всякая перестройка утверждается на каком-нибудь крепком императивном камне и по сводам догматов ведет к самому высшему и завершительному догмату начатого здания»<sup>47</sup>.

Проблема обостряется, учитывая, что под «новым зданием» подразумевается новая нравственная система. Необходимость ее построения Закржевский видит в глубоком переживании Ницше кризиса мира, его трагедии. Учитывая искреннее разочарование Ницше в современном человеке и его культуре, очевидность для него культурного распада, Закржевский приходит к выводу о неоднозначности его учения, созданных художественным гением образов и даже позиции самого мыслителя. В частности, признавая «божественность» «вечной книги» Ницше «Так говорил Заратустра», он подчеркивает: «есть ли это творческое строительство или просто надрыв, экстаз молитвенного устремления от глубины в надежде спастись, не есть ли оно только бегство от трагедии, только заколдовывание ее ужасов и бездн, только безумное опьянение изнуренного непосильным страданием человека?»<sup>48</sup>. Далее Закржевский говорит о двойственности главного героя книги — о Заратустре, о его игре в маски, о его сокрытости по отношению к миру, всегда подспудно подразумевая самого Ницше. Именно его лицо — «лицо человека, бегущего от трагедии и от того, что окружает трагедию палящим нарывом — мировой пошлости»<sup>49</sup>, видит Закржевский скрывающимся в образе Заратустры. Именно его стремление к сверхчеловеку и сверхчеловеческому уподобляет он высокому подьему Заратустры в гору, прочь от трагедии и печали, прочь от «человеческого запаха». И в этом восхождении через преодоление человека Закржевский видит главную несостоятельность Ницше как философа: «Ведь он знал, хорошо, прекрасно знал, что сверхчеловек немислим, ибо человеческое убито, а из трупа нельзя сделать ничего живого!»<sup>50</sup>.

Ставя вопрос о сути идеи сверхчеловека, А. Закржевский отвечает без колебаний — это спасительная завеса, упование и вера в которую помогут устоять на «краю бездны». В то же время он вновь обнаруживает противоречие, теперь уже в мировидении самого Ницше: «кто устал от смерти, не должен верить, не смеет верить ни во что»<sup>51</sup>. И снова мы слышим столь знакомый упрек в безверии и, в то же время, в жажде Ницше веры, в его тоске по абсолютной ценности, по Богу.

*Окончание следует.*

**Г.В. Варакина**<sup>52</sup>,  
г. Москва

<sup>40</sup> Бердяев Н.А. Ницше и современная Германия // Биржевые ведомости. 1915. № 14650. Утренний выпуск, среда, 4-го (17-го) февраля. С. 2.

<sup>41</sup> Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыт философские, социальные и литературные (1900–1906 гг.) / сост. и коммент. В.В. Сапова. М.: Канон+, 2002. С. 99. (История философии в памятниках).

<sup>42</sup> Там же. С. 102.

<sup>43</sup> Там же. С. 103.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Там же.

<sup>46</sup> Там же. С. 105.

<sup>47</sup> Закржевский А. Сверхчеловек над бездной. Киев, 1911. С. 12.

<sup>48</sup> Там же. С. 3.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Там же. С. 13.

<sup>51</sup> Там же. С. 14.

<sup>52</sup> **Варакина Г.В.** — кандидат культурологии, докторант Российского института культурологии.