

Ф. Ницше и критика «серебряного века»¹

Вторая половина 1910–1920-х годов в освоении Россией философии Ф. Ницше связаны с уходом из нравственной проблематики по преимуществу в сферу эстетическую. Вероятно, это связано с вхождением России в новую историческую действительность, а вместе с тем и с обретением новой морально-ценностной системы. Интерес к Ф. Ницше заметно ослабевает. И все же появляются работы, и довольно крупные и значительные, ставшие новым вектором в изучении ницшеановского наследия. Одним из первых исследований такого рода стала статья Ф. Зелинского «Фридрих Ницше и античность», написанная в качестве предисловия к Полному собранию сочинений Ницше в 10-ти томах. Она была опубликована в первом томе, увидевшем свет в 1912 году. Впервые эволюция философских взглядов и мастерского стиля Ницше была показана через его усвоение античной культуры, точнее, культуры Древней Греции «трагической эпохи». Это позволило Зелинскому преодолеть уже привычный штамп — дробление творческого пути и философского наследия Ницше на автономные дискретные периоды. Зелинским был обнаружен тот смысловой, определяющий стержень, который и позволил критику не только увидеть связь между еще ученическими работами Ницше и трудами уже вполне сложившегося мыслителя, но и иначе интерпретировать основные идеи его учения через уяснение их генезиса.

Используя уже отработанную периодизацию творческого пути Ницше, Зелинский расставляет свои акценты с точки зрения обращения немецкого философа к античности. Он выявляет три типа таких контактов: во-первых, это тексты и их стиль, во-вторых, авторы и их идеи, в-третьих, реанимированная на основе текстов культурная среда. Первый и третий периоды в творчестве Ницше Зелинский связывает с его активным увлечением античной культурой во всей ее полноте, тогда как второй, содержанием которого стало разрушение христианской морали «добрых людей», роднит с античностью, прежде всего усвоенный Ницше литературный стиль и, в меньшей степени, античные добродетели как конечная цель разрушительной политики.

Зелинский обнажает ту сторону учения Ницше, которая восходит к архаическому наследию античной Греции, тем самым подчеркивая преемственность в лице Ницше исторических эпох и, в то же время, выявляя истинную природу основных положений его философии. Так, с точки зрения стиля Зелинский говорит о Ницше как о гениальном наследнике Гераклита и Саллюстия, ссылаясь на высказывания самого философа: «Эта мозаика, в которой каждое слово, как звук, как место, как понятие, излучает свою силу на всю окрестность, этот минимум в объеме и числе знаков и достигнутый этим максимум в энергии»². В этом увлечении, переросшем в страсть, Зелинский видит возможную природу афоризмов и афористичности Ницше.

Скрупулезное изучение текстов Гераклита с заложенной в них идеей имморализма Зелинский связывает с отказом Ницше от целесообразности мира и объявлением о смерти Бога. В этом отношении он называет Ницше не первооткрывателем, а «лишь верным учеником и последователем великого эфесского мудреца», утверждавшего, что «становление

лишь игра Бога, то ласковая, то жестокая, но всегда прекрасная; она носит свое оправдание в самой себе, ибо цели в мировом становлении нет — оно безусловно имморально»³. Зелинский усиливает значение философии Гераклита для понимания Ницше, проводя параллель с одним из героев «Рождения трагедии» и, одновременно, древним божеством Греции — Дионисом. В обоих случаях преодолевается конечность — в первом, у Гераклита, через отказ от цели, во втором, у Диониса, через преодоление смерти, — что позволяет превзойти человеческий пессимизм и выработать новое «эстетизированное» мировоззрение. Тем самым Зелинский по-новому трактует раннюю работу Ницше «Рождение трагедии», превращая ее из только эстетической в первый «протест против этической оценки трагедии в пользу дионисизма»⁴.

Знакомство с основополагающими идеями философии Ницше Зелинский сопровождает выявлением аналогий в античном мире. Так, первоисточником идеи «воли к власти» он считает книгу Цицерона «Об обязанностях». В данном случае идея заимствована Ницше в чистом виде, включая ее терминологическое изложение и интерпретацию. Другая из главных идей Ницше — это идея «вечного возвращения», при помощи которой немецкий ученый стремился к преодолению сильными (или умножению слабыми) пессимизма по отношению к жизни, к ее неминуемой гибели. В качестве аналога Зелинский называет выше упомянутого Гераклита с его учением о «происхождении всего сущего из огня и возвращении к огню, и об Эоне, играющем в шашки»⁵. Наряду с ним, он говорит о пифагорейцах и их законе периодичности, а также о Платоне и его учении о государстве, в частности, о необходимости внушения его гражданам веры в «мистически различное происхождение отдельных его классов из золотого, серебряного, медного и железного элементов»⁶. Само представление Ницше о государстве, как основа его теоретизирования по поводу будущего, вождельного сверхчеловека, по мнению Зелинского также лишено оригинальности, ибо все основные идеи мы уже находим в философии Платона. Кроме того, «Ницше руководился теми данными, которыми его сужало греческое государство «трагической эпохи»⁷, поэтому, с точки зрения Зелинского, закономерна разработка именно античного архаического государственного и социального образа, в качестве которого выступила дорическая Спарта. Зелинский считает именно эту среду источником специфического «биологического аристократизма» Ницше, а также сопутствующей ему моральной системы.

Таким образом, Ф. Зелинский доказывает свою мысль о единстве всего наследия Ф. Ницше, выросшего из его фатальной увлеченности античностью: «сплетаются в одно целое все филологические работы Ницше за все время его исследовательских занятий: Гераклит и вся досократовская философия, Дионис и трагедия, наконец, Феогнид и политика. Они, взаимно дополняя и объясняя друг друга, создали в уме нашего мыслителя ту концепцию ранней античности, из которой вполне последовательно по законам естественного развития должна была родиться самая могучая и обаятельная идея, связанная с именем Ницше — идея сверхчеловека»⁸.

¹ *Окончание*. Начало см.: Вопросы культурологии. 2007. № 12; 2008. № 1–2.

² *Ницше Ф.* Полное собр. соч.: В 10 т. / перевод под общ. ред.: проф. Ф. Зелинского, С. Фоанка, Г. Рачинского и Я. Бермана / Т. 1. М.: «Московское книгоиздательство», 1912. С. XXIV.

³ Там же. С. XIX.

⁴ Там же. С. XX.

⁵ Там же. С. XXXVI.

⁶ Там же. С. XXXV.

⁷ Там же. С. XXXIII.

⁸ Там же. С. XXII.

В заключение Ф. Зелинский еще раз подчеркивает уникальность явления Ницше, который, не будучи строгим философом, тем не менее все же был философом «в буквальном и первоначальном значении слова». С этим свойством он связывает специфическое влияние идей Ницше, в большинстве своем, не на философию, а на другие культурные формы: на искусство — поэзию, музыку, изобразительное искусство; политику, этику и даже богословие, «плененное его своеобразным благочестием и глубокой честностью его исканий»⁹. Причину такого резонанса Зелинский видит опять-таки в античности, в греческой культуре «трагической эпохи». «Вот то семя, которое оплодотворило богатую душу Ницше, взлохотило роскошным деревом и дало, в свою очередь, семена, оплодотворившие души увлеченных им людей»¹⁰.

Двумя годами позже, в 1914 году, в свет выходит обширное исследование В. Вересаева «Аполлон и Дионис (О Ницше)»¹¹, которое продолжает линию Ф. Зелинского в осмыслении философского наследия Ф. Ницше в контексте античного мироощущения. Интересен смысловой сдвиг, произошедший со времен первой публикации на эту же тему А. Вольнского¹². Очевидно перенесение внимания с вопросов, связанных исключительно с философским наследием Ф. Ницше, на проблемы античной культуры, через которую нередко освещалось учение немецкого мыслителя. Это знаменовало новый этап в освоении Россией философских взглядов Ницше. Критика стала выстраиваться не только в плоскости «Ницше и современность» с обязательной актуальностью и новизной его идей, а и в связи «Ницше и история». Новая постановка научной проблемы и изменение текста и контекста диктовали и новые вопросы: объективность ницшеановских представлений об античной культуре, их историческая корректность, правомочность выводов относительно данной исторической эпохи и, соответственно, логичность либо противоречивость учения Ницше, опирающегося на античные культурные формы.

Новый подход дал возможность исследователям иначе объяснить природу противоречий философии Ницше: не только личностными психологическими причинами, но и как результат вполне определенных исторических смещений. В. Вересаев в указанной работе главным просчетом Ницше считает неверное указание на мироощущение древнего эллина, выступавшего в учении немецкого философа центральным «героем», своеобразным эталоном, жизненным и философским ориентиром. «Перед лицом этого крепкого и здорово-ясного жизнеотношения странно и чуждо звучит утверждение Ницше, что мир и бытие оправдывались для древнего эллина лишь в качестве эстетического феномена, что он «заслонял» от себя ужасы жизни светлым миром красоты, умел объективировать эти ужасы и художественно наслаждаться ими»¹³. Вересаев, реконструируя пантеистическое мировидение древнего эллина и подчеркивая первенство священной красоты окружающего природного мира и божественность всех явлений и законов в нем, приходит к выводу, что «только выражением переполнявшей душу эллина жизни и были его прекрасные боги»¹⁴. Тем самым Аполлон и Дионис являют собой не противоположные начала, как у Ницше, а различные типы религиозных отношений к жизни: жизнеутверждающий, оптимистический и трагический, пессимистический.

Соглашаясь с утверждением Ницше о главенстве Аполлона в эпоху гомеровской Греции и о смене приоритетов в

пользу Диониса в следующем архаическом периоде, Вересаев не принимает его трактовки причинности этих господств и произошедшей в культуре переориентации. Вересаев подробно останавливается на концепции Ницше, в том числе на его утверждении об одолеваемом «страхами у ужасами бытия» гомеровском эллине, находившем свое утешение и спасение в Аполлоне, в мире его иллюзий. Позже, в «трагическую эпоху» грек обретает спасение через трагическое действие, в котором «взаимодействие дионисовой «истины» и аполлоновой «иллюзии» достигло наибольшей глубины и гармоничности»¹⁵. Через трагедию, учитывая опыт ее воздействия, Ницше приходит собственно к человеку — «трагическому герою живой жизни», — спасение которого возможно только через искусство. По его мнению, человеку «требуется прекрасная иллюзия, облекающая покровом красоты его собственное существо. Бытие и мир являются оправданными лишь в качестве эстетического феномена»¹⁶.

Вересаев не разделяет позиции Ницше ни с точки зрения отношения эллинов к их богам, ни в определении роли этих богов в жизни греков. Он прежде всего отрицает трагизм мироощущения грека гомеровского периода, который, по его мнению, был невозможен, так как истина мира, не окрашенная человеческой оценкой, была «божественно-светла и божественно-радостна». Более того, она была возведена в ранг всеобщего абсолютного закона и воплощена в специфическое подчинение человека судьбе, року, — то, что у Ницше оформляется в идею *amor fati*. «Такое настроение прежде всего совершенно исключает трагическое отношение к жизни и неизбежности»¹⁷. Тем самым Вересаев разрушает представление Ницше об Аполлоне как Боге «светлой кажимости»: «Лучезарным воплощением несокрушимо крепкого, действенного и жизнелюбивого эллинского духа стоит перед нами этот образ»¹⁸. Соответственно, разрушается и идея Ницше об «оправдании жизни только как эстетического феномена», а также концепция «искусства метафизического утешения». В этом отношении Вересаев называет Ницше декадентом и кабинетным философом, тем не менее отдавая должное в обнажении механизма катарсического очищения трагедией.

Иначе, нежели Ницше, Вересаев трактует и воцарение в Древней Греции восточного бога Диониса. Причину роста популярности он видит не в самом культе Диониса и не в образе фригийского бога экстастики, а скорее в близости его сущности как бога страдающего, умирающего и воскресающего, «существом собственной души человеческой — растерзанной, неустойчивой, неспособной на прочное счастье, не умеющей жить собственными своими силами»¹⁹. Вересаев связывает укрепление позиций Диониса с изменившимся мироощущением человека архаической Греции и с иным отношением народа к божеству как страдальца к спасителю. «Теперь божество должно держать ответ перед человеком за зло и неправду мира»²⁰. Именно Дионис, «объединивший в себе самые разнообразные переживания человеческого духа»²¹, мог дать людям столь необходимое утешение. Через переживание страстной судьбы сначала самого Диониса, затем, в трагедии, дионисического героя, человек очищал свои собственные страсти, снимая внутреннее напряжение и получая эмоциональную и психологическую разрядку. Тем самым он мог продолжать свой жизненный путь, постоянно подпитываясь встречами с вечным божеством. Именно в таком значении, как бога избытка жизненных

⁹ Там же. С. XXXVIII.

¹⁰ Там же. С. XXXVIII.

¹¹ См.: Вересаев В. Аполлон и Дионис. (О Ницше). М.: Мосполиграф, 1924.

¹² См.: Вольнский А.Л. Литературные заметки. Аполлон и Дионис // Северный вестник. 1896. №11. С. 232–255.

¹³ Вересаев В. Живая жизнь. С. 255.

¹⁴ Там же. С. 245.

¹⁵ Там же. С. 241.

¹⁶ Там же. С. 243.

¹⁷ Там же. С. 252.

¹⁸ Там же. С. 259.

¹⁹ Там же. С. 269.

²⁰ Там же. С. 273.

²¹ Там же. С. 279.

сил, выступает Дионис в жизни архаической Греции, а трагедия — «козлиная песнь», дионисов дифирамб, — мыслится спасительным средством от болезни пессимизма. И снова мы видим несовпадения в интерпретациях: Ницше возводит трагедию в ранг «высшего проявления полноты человеческого здоровья и силы», тогда как Вересаев подчеркивает ее «сомнительный, противожизненный характер», говоря, что «во всей литературе мира мы не знаем ничего столь антигероического, столь нездорового и упадочного, как эллинская трагедия»²². Аргументируя, со ссылкой на Аристотеля, Вересаев в качестве характерного признака и «основного требования» трагедии называет страдание, и чем оно ужаснее, необоримее, тем это лучше для усиления трагедийного и, следующего за ним, катарсического элементов.

В конце концов, Вересаев приходит к тому, что Дионис необходим человеку прежде всего страдающему как средство преодоления разрывающих душу противоречий. Тогда как Аполлон — образ гораздо более условный, т.к. божественность аполлонический человек впитывает из окружающего мира, из самой жизни, с которой он не вступает в противоречие, а напротив находится в гармонии, единстве. «Вера, при которой божество исходит непосредственно из жизни (...), вера эта не требует обязательно от человека формального признания божества»²³. Человеку же, который потерял веру в жизнь, лишился этой органики, остается одно — уповать на Бога, на его милость. Это дает основание Вересаеву «подправить» Ницше, его идею «искусства метафизического утешения» постановкой проблемы «религиозного утешения».

В общем выводе о необходимости согласования Аполлона и Диониса, жизнеутверждения и страдания, Вересаев постулирует принцип, прямо противоположный позиции Ницше. В отличие от базельского профессора, настаивавшего на подчинении Аполлона Дионису, как значительного примера первостихии, его порождающей, Вересаев говорит об обратном. Именно Дионис должен войти в свиту Аполлона и занять в ней «подобающее ему место». Ставя в заслугу Ницше открытие миру Диониса, он тем не менее считает незаконными притязания экстаического бога «на верховенство», а так же «его облыгание жизни как вечного страдания и растерзания, его утверждения, что в подносимом им человеку «вине» — единственный смысл и оправдание жизни, единственное средство к преодолению ее бедствий, что иного средства от страданий нет»²⁴.

Любопытно, как, путем перенесения из плоскости антиковедческого дискурса проблемы смысла человеческого бытия в сферу философско-психологическую, Вересаев расставляет свои акценты в вопросах человеческих ценностей, их происхождения и возможного перерождения. Ставя под сомнение существование абсолютной истины в мире, что согласуется с метафорой Ницше «Бог умер!» — Вересаев и с точки зрения человека высшим его качеством считает не мысли, суждения и оценку, т.е. не «малый разум», а «великий разум «нутра», творящий человеческое «я». «Поэтому ценны и интересны не столько человеческие мысли сами по себе, сколько та душевная стихия, которая их произвела»²⁵. Под этими стихиями легко угадываются образы древних богов — Аполлона и Диониса. Но если Ницше не видит возможности противостоять этим внутренним стихиям, как только ожидая рождения сверхличности твердой и могущественной, то Вересаев утверждает необходимость направлять внутренний разум и корректировать тем самым жизнеощущение человека. Для этого необходимо,

чтобы наше тело — вместилище нашего «Само», — это-го возжелало. Таким образом, отталкиваясь от положения учения Ницше — «Истина не есть нечто, что существует и что надо найти и открыть, но нечто, что надо создать», — Вересаев приходит к необходимости пересоздать свое тело — «источник живой жизни», — «и тогда сама собою придет истина жизни, которую тщетно и беспомощно разыскивает наш ум»²⁶.

В оценке Вересаева и в его видении насущных проблем человечества соединяются философские, психологические, этические и прежде всего эстетические проблемы. Такой синтез с активной эстетической доминантой — явление широко распространенное и характеризующее именно культуру рубежа XIX–XX веков, одним из ярких феноменов которой было явление Ницше. А.Ф. Лосев в своем «Критическом замечании о концепции Ницше» отмечал именно это качество — наличие целостного взгляда, «проникающего в затаенные истоки и корни античной души»²⁷. Выявляя преемственность идеи Ницше об аполлонийстве и дионисийстве, А.Ф. Лосев ссылается на Шиллера, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, в конце концов он опускает планку двойственного осмысления мира до V в. от Р.Х., называя имя неоплатоника Прокла. Такая широкая историческая перспектива позволила Лосеву выявить специфическую сторону концепции Ницше, которая, по мнению исследователя, «делает ее слишком современной нам и слишком, действительно, модернизирующей древность»²⁸. Лосев считает подачу Аполлона и Диониса и тех начал, которые древние боги олицетворяют, чрезвычайно романтической с неуместными, с точки зрения древней языческой культуры, стремлением, бесконечным становлением, жадной обретения и утешения. Тем самым Лосев обнажил ту «болезнь», спровоцированную «европейским романтизмом, выросшим на выдохнувшемся христианстве»²⁹, с которой всю жизнь всем своим существом боролся Ф. Ницше.

На сегодняшний день русская ницшеана огромна и разнообразна настолько, что является вполне самостоятельной проблемой изучения. Этой теме посвящены исследования крупнейших отечественных ученых, среди которых К.А. Свасьян, В.П. Шестаков, Б.В. Марков, Ю.В. Синеокая, И. Войцкая, Г.И. Корнилова³⁰. За последние годы защищены диссертации В.Р. Рыбкиным, Т.Е. Медведевой, В.В. Булановым и др. Тем не менее проблема остается открытой для дискуссий и теперь, выявляя все новые и новые вопросы и аспекты изучения.

Г.В. Варакина³¹,
г. Москва

²⁶ Там же. С. 345.

²⁷ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1993. С. 34.

²⁸ Там же. С. 36.

²⁹ Там же. С. 37.

³⁰ Ницше Ф. Сочинения в 2 т. / пер. с нем.; сост., ред. и автор. примеч. К.А. Свасьян. М., 1990; Шестаков В.П. Ницше и русская мысль // Россия и Германия: опыт философского диалога. М., 1993. С. 280–306; Марков Б.В. Ницше в России и на Западе // К. Левин. От Гегеля к Ницше: Революционный перелом в мышлении XIX века. Маркс и Кьеркегор. СПб., 2002. С. 5–85; Ницше Ф.: pro et contra / сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. Ю.В. Синеокой. СПб., 2001; Фридрих Ницше и русская религиозная философия: Переводы, исследования, эссе философов «серебряного века»: В 2-х т. / сост., комментарии И. Войцкой. Мн.-М., 1996; Корнилова Г.И. Три портрета Ницше в общественном сознании России конца XIX–начала XX века. СПб., 1993.

³¹ **Варакина Г. В.** — кандидат культурологии, докторант Российского института культурологии.

²² Там же. С. 289.

²³ Там же. С. 329.

²⁴ Там же. С. 353.

²⁵ Там же. С. 339.