

В.А. Лезьер

**ФИЛОСОФИЯ
ФРИДРИХА НИЦШЕ В ДИАЛОГЕ
КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКИХ
ИНТЕРПРЕТАЦИЙ XX ВЕКА**

Монография

УДК1(091)
ББК 87.3
Л 41

Л-41 **Лезьер В.А.** Философия Фридриха Ницше в диалоге культурно-философских интерпретаций XX века. Монография. СПб.: Инфо-да, 2014. 186 с.

Рецензент: д.с.н. профессор Л.Г. Скульмовская

В книге предлагается полифонический диалог известных философов Европы и России, высвечивающий разные грани, аспекты, значение философских идей Фридриха Ницше. Внимание автора направлено и на то, чтобы показать парадоксальность ницшеанского гения в силе предопределения трагического культурного процесса, от революций начала XX века до современности.

ISBN 978-5-94652-463-6

© В. А. Лезьер, 2014

© Издательство Инфо-да, 2014

Введение

Исследование философской мысли Фридриха Ницше сохраняет свою актуальность как в аспекте изучения тенденций современной культуры, так и с точки зрения формирования современного понимания ценностей. В философских построениях XX века часто прослеживается культурфилософская линия ницшеанства, о которой Б. Рассел заметил: "Если Ницше - просто симптом болезни, то, должно быть, эта болезнь очень широко распространилась в современном мире". Действительно, тот путь, по которому в результате пошло европейское человечество, оказывается чреват целым рядом тяжелейших последствий, которые Фридрих Ницше пророчески предвещает своим современникам, приоткрывая завесу европейского будущего: распад европейской духовности и девальвация ее ценностей, «восстание масс», тоталитаризм и воцарение «грядущего хама» с его нивелировкой человека под флагом всеобщего равенства людей. Не случайно гуманисты XX века - А. Швейцер, Г. Гессе, Т. Манн – назвали Фридриха Ницше великим пророком современности, отметив парадоксальное влияние его идей на мировую философию, литературу, социокультурный процесс.

Более того, в своих книгах Ницше, по сути, определяет тематику всех философских направлений 20 века – и самой философии жизни с ее пророчествами о «Закате Европы», и идеи таких мыслителей, как Л.И. Шестов, Х. Ортега-и-Гассет, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, К. Ясперс, А. Камю, Ж. Делез и других, пролагая тем самым дорогу как к качественно новому типу философствования, так и к нестандартным нормам европейской ментальности.

В современности мы наблюдаем те же тенденции, что предопределили появление философии Ф. Ницше, поэтому на них следует остановиться подробнее.

В 30-40-е гг. XIX в. произошли важные события в европейской философии. Казавшаяся многим вершиной философской мысли логизированная гегелевская школа распалась. И хотя установки рационализма продолжают оказывать свое влияние на развитие философского процесса и поныне, к сере-

дине XIX в. в развитии западноевропейской философии происходит серьезный сдвиг. На передний план выступают иррационалистические концепции.

Утверждение философского иррационализма происходило по мере разочарования широких масс людей в тех идеалах, которыми оперировал философский рационализм. Люди перестали видеть в мировом историческом процессе проявление и осуществление высшего разума. В философии, литературе, искусстве утверждается мысль о беспочвенности и тщетности всех упований человека на то, что познание его закономерностей может дать человеку надежную ориентацию в действительности. Истолкование человека как средства для "мирового духа", абсолютизация всеобще-абстрактного в ущерб индивидуальности вызвали в европейской философии прямо противоположную тенденцию - поворот к проблемам "живого", "конкретного", человеческого существования. Неверие в конструктивно - сознательные силы человека, исторический и социальный пессимизм, скептицизм - таковы основные черты умонастроения второй половины XIX-XX вв., которые легли в основу иррационализма как философского направления современной западноевропейской философии.

В зависимости от того, какое конкретное начало объявляется сущностной характеристикой субъекта, и какая интерпретация этому началу, в философской литературе возникают различные системы и школы иррационализма: философия воли", "философия жизни", экзистенциализм.

На исходе XIX века "философия жизни" приобрела самостоятельное значение как широкое направление, исходящее из той мысли, что философия вытекает из полноты переживаний жизни. Это течение зародилось в Германии, основоположниками которого были Ф. Ницше (1844-1900) и В. Дильтей (1833-1911).

В "философии жизни" впервые происходит осознание мировоззренческого "голода", который охватил немецкую идеологию накануне первой мировой войны. Понятие жизни, расплывчатое и неопределенное, включающее в себя как биологическую сторону человеческого существования, так и "переживания" - от обыденных до философских и религиозных - представляло собой удобную возможность для того, чтобы истолковывать действительность как "живой" поток, постоянное

становление, и тем самым перенести движущие силы общественного развития в иррациональную сферу, подменяя научное их исследование мифологией.

"Философия жизни" покоится на протесте жизни против преувеличенной роли исчисляющего рассудка в современном обществе, на протесте души против машины и вызванных ею овеществления, технификации и обездушивания человека. Это, по сути дела, пессимистически - романтическая реакция на развитие капитализма и порождаемую им ситуацию, приобретает в конце XIX века уже не традиционную форму поисков выхода из этой ситуации в возвращении к "естественному" состоянию человека, "золотому веку человечества", характерную для романтизма конца XVIII - начала XIX века. Теперь это выглядит как апофеоз "сильного человека", творящего историю из полноты своей жизни, вопреки опошленной, обыденной и посредственной жизни обывателя.

Фридрих Ницше (1844-1900) в начале своего философского пути испытал необычайно сильное влияние философии Артура Шопенгауэра. В "Сумерках кумиров" (1886) Ницше называл его "своим первым и единственным учителем, великим Артуром Шопенгауэром"¹. Ницше, как и Шопенгауэр, называл себя пессимистом, однако критиковал пессимистическую отрешенность Шопенгауэра от жизни. Ницше тоже апеллировал в своей философии к воле, но это не была воля как объект, а воля субъекта к жизни. Она называлась Ницше по-разному: "воля к власти", "воля к мощи", и символизировала энергию, силу человека и его устремления.

В чем состоит основное содержание философии жизни Ф. Ницше?

Во-первых, переоценка всех прежних, и, прежде всего христианских ценностей. Ницше считал религию (христианство) виновницей искажения в культуре подлинно человеческих ценностей. Почему? Христианство, по Ницше, разрушило инстинкт жизни, оно отрицало земную жизнь во имя жизни загробной, прославляло потусторонний мир, чтобы "лучше оклеветать этот". Воля христианства, писал Ницше, это "воля к гибели", это болезнь, упадок, когда жизнь ни во что не ставится. Во-вторых, христианство (александрийская, или византийская

¹Ницше Ф. Сумерки кумиров. М., 1902. С.4.

культура, в отличие от эллинской) породило сознание раба, покорность, смирение, страх наказания за грехи. В-третьих, христианство с его догматами основало доктринерскую мораль, навязывающую ответы на все вопросы, которые не имеют столь простых решений, поскольку жизнь невозможно уложить в простую схему. В-четвертых, христианство способствует вырождению человечества, ибо это "скрытый инстинкт уничтожения".

Свою философию Ницше назвал "заступнический инстинкт жизни" и антихристианской. Антихристианство Ницше было, по существу, протестом против всякой косности, обывательщины, порождающих сознание зависимости и несвободы.

В произведении "Так говорил Заратустра" Ницше, как известно, провозгласил смерть Бога. Что означает эта идея? Осознание смерти Бога было необходимо для формирования свободного ума, свободного духа и "свободной смерти". В ницшеанском понимании человеческого бытия сохраняется основная схема: человек потерян - но может спастись, может "пойти дальше"; но без Бога. "Все прекрасное, все возвышенное, чем человек наделил реальные и воображаемые вещи, я хочу потребовать назад и объявить собственностью и созданием человека".² Библейское хождение перед богом Ницше превращает в хождение перед собой. Он подошел к рубежу рождения в нас Нового человека и смерти родового и "человеческого слишком человеческого".

С понятием вечного возвращения у Ницше связано понятие «воля к власти». Суть оригинальной концепции Воля и Власть вытекает из критического требования философа о "переоценке всех ценностей". От осмысления "ложных" ценностей современного ему мира Ницше переходит к анализу его глубочайших бытийственных оснований, усматривая последние в примате ratio, доминировании истины над жизнью, что, на его взгляд, является главным симптомом упадка последней, ибо только она – жизнь – может и должна быть конечной целью всех человеческих стремлений.

Эту жизнь он понимает в виде потока, вечного и абсолютного становления, в котором нет ни конечной цели, ни ло-

²Франк С.Л. Ницше и этика любви к дальнему // Философия и жизнь". СПб., 1910. С.65-66.

гики, а есть лишь бессмысленная последовательность сложных комбинаций и игра случайных сил. Становление недоступно, по Ницше, какому-либо разумному толкованию и, в принципе, непознаваемо. Единственное, что философ считает возможным о нем сказать – это то, что оно есть результат соперничества между энергиями, между состязающимися центрами сил или центрами власти – волями, каждая из которых стремится сделаться сильнее. Во всех проявлениях жизни Ницше находит, таким образом, Волю к Власти, которая распадается на некоторые центры сил, мощь которых либо растет, либо уменьшается, в зависимости от присущей им энергии и степени противоборства противостоящих центров. Принцип, управляющий всем этим процессом, есть, по Ницше, не дарвиновская «борьба за существование» и не стремление к самосохранению и устойчивости; это «великая и малая борьба» есть сама воля к жизни, сам внутренняя сущность бытия.

Таким образом, именно в Воле к власти он увидел своего рода ключ к пониманию и своей собственной философии, и мира в целом. На место хрестоматийного понятия «бытие» как основы и сущности всего существующего Ницше выдвигает термин «жизнь», с ее вечным движением и становлением, лишенную традиционной атрибутики бытия. Все процессы, как физические, так и духовные, Ницше стремится представить как различные модификации этой идеи воли к власти.

Взятый Ницше в качестве основного синтез антропоцентризма и дарвинизма лег в основу либеральной идеи стихийного развития, которой все еще продолжает следовать человечество. Академик В. Голубев утверждал, что во второй половине XIX и XX веках в науке и практике господствовала эволюционная парадигма дарвинизма, которая право сильного утверждала естественными законами развития. Она «удачно» дополнила антропоцентризм, его разрушительные по сути принципы: «биосфера для человека», «все для человека», «человек — царь природы», «покорение и преобразование природы» и так далее. Человек «взял на вооружение» экспансию прогресса, что и предопределило во многом проблемы современного экологического кризиса.

Литература, посвященная философии Фридриха Ницше, обширна и разнообразна. Вряд ли возможно назвать имя философа или литератора XX века, в творчестве которого нет цитирования Ницше или попыток анализа его произведений. Поэтому мы не ставим задачей перечисление имен авторов и их работ, посвященных, в той или иной мере, творчеству Ницше. Это наверняка заняло бы несколько сотен страниц. Обозначим лишь то, что в нашей работе мы остановимся на диалоге интерпретаций ницшеанских идей в русле экзистенциальной философии Льва Исаковича Шестова, Карла Ясперса и Альбера Камю; русской религиозной философии Ф.М. Достоевского, Вяч. Иванова, Е.Н. Трубецкого, А. Белого, Н.А. Бердяева; постмодернистской философии Ж. Лакана и Жилия Делеза; “новой философии” во Франции конца XX века (произведения Н. Леви), философии “новых правых” – Луи Повеля, А. Де Бенуа.

Этот перечень имен, взятых для книги, не случаен, поскольку в интерпретации названных выше философов и писателей раскрываются фундаментальные принципы философии Ницше. Это анализ кризиса культуры, критика христианских ценностей, идея смерти Бога, принцип “вечное возвращение” и “воля к власти”, идея сверхчеловека. В книге не только дана интерпретация этих идей Ницше в сочинениях названных авторов, но и показано углубление ницшеанских принципов в социокультурной динамике XX века.

Цель монографии: осуществить анализ философских концепций XX века, базирующихся на идеях и принципах философии Фридриха Ницше, осмыслить их культуросозидающее значение.

Задачи монографии:

- 1) Показать особенности шестовизации философии Фридриха Ницше;
- 2) Раскрыть идеи дионисийства в теории Вяч. Иванова, в концепции театра жестокости А. Арто, в представлениях Ф. Степуна об актерской душе, у Н.А. Бердяева;
- 3) Определить понятия бунта и абсурда в философии Ф.М. Достоевского, Л.И. Шестова, А. Камю;

4) Выявить специфику критики христианства и идеи “смерти Бога” в философии Серебряного века и в западной философии XX века;

5) Показать философские формы, в которые был облечен ницшеанский принцип вечного возвращения;

6) Дать сравнительный анализ философских учений XX века, в которых трактуются понятия тела и телесности;

7) Показать актуальность идеи Сверхчеловека Ф. Ницше во французской мысли второй половины XX века.

Очевидно, что философы, творчество которых представлено в монографии, относятся к различным философским школам, эпохам – от религиозной мысли Ф.М. Достоевского до католических мыслителей Франции конца XX века, выражают неповторимое и часто противоречащее другим отношение к динамике социокультурного процесса и влиянию на него идей Ницше. Важно то, что их мнения создают уникальный полифонический диалог, высвечивающий самые разные грани, аспекты, детали ницшеанского мира. Внимание автора направлено и на то, чтобы показать парадоксальность ницшеанского гения в силе предопределения трагического культурного процесса, от революций начала XX века до современности. В этом видится аспект новизны монографии.

ГЛАВА 1. Шестовизация философии Ф. Ницше

Среди представителей русской философии первой половины XX века Льву Шестову принадлежит особое место. Его философское наследие можно назвать связующим звеном российской и западной философских традиций. В содержании произведений Шестова обнаруживается уникальная интерпретация учений выдающихся мыслителей, таких как: Платон, Аристотель, Тертуллиан, Августин, Лютер, Декарт, Паскаль, Ницше, Кьеркегор и других - определивших доминантные направления западного способа философствования. Современный исследователь отечественной философии Б.В. Емельянов подчеркнул, что, идеи Шестова, "выросшие из философии жизни, главным образом из философии Ф. Ницше...из скепсиса Б. Паскаля, определили на рубеже XIX-XX веков переход русской и европейской философии к экзистенциальным проблемам..."³. Среди западных исследователей, обратившихся к изучению творчества Л. Шестова в стилистических, мировоззренческих и религиозных аспектах, можно выделить следующих авторов: Дж. Кляйна (G.L.Kline), Чеслава Милоша (Czeslaw Milosz), Эммануила Левинаса (Emmanuel Levinas), Жоржа Нива, (Georges Nivat), Бенжамина Фондаана.

Методологию постижения философии Л.И. Шестова необходимо коррелировать со спецификой самого способа философствования мыслителя. Своеобразие философии Шестова в том, что он критиковал понятия "закон", "необходимость", "объективность", "логичность", "разум", ополчался против тех мыслителей, которые защищали эти общепринятые ценности европейской цивилизации и, более того, допускал вольности в трактовке этих учений. Превосходный переводчик Шестова на французский язык Борис Шлецер высказывал такое мнение: Шестов никого не стремился оценивать объективно, а был "глубоко и откровенно субъективен", так как искал не познания, а спасения⁴. Сам же Шестов именовал свой метод фило-

³ Емельянов Б.В. Три века русской философии (XVIII-XX вв.) / Б.В. Емельянов. Екатеринбург: Изд-во Урал ун-та; Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. пед. ун-та, 1995. С. 151.

⁴ Шлецер Б. Кьеркегард и Шестов // Последние новости, 10.08.1939, № 6709, Париж. С. 2.

софствования свободой духа, противостоящей академическому знанию Н.А. Бердяева, который был "сдавлен немецкой философией"⁵. Выбор философом столь субъективного подхода, или шестовизации (выражение Николая Бердяева), можно объяснить тем, что по Шестову, ни истина, ни наука, ни мораль не приводят к обретению человеком себя, не помогают ему познать и освоить мир культуры, но только лишь целостное восприятие жизни, погруженность в ее экзистенциальные глубины.

Лев Шестов относится к тем мыслителям, творчество которых, и понятия культуры, и ценностей в их понимании, в силу определенных установок, не может однозначно трактоваться. В первую очередь, к ним относятся религиозные и гуманистические установки. Истоки экзистенциального гуманизма Льва Шестова В.В. Лашов видит в западноевропейском Возрождении, основным пафосом которого было прославление человека как великого и славного мастера, отпущенного Богом на свободу. Во имя самоопределения человека Бог предпочитает стать невидимым и безвольным, он предпочитает скорее допустить падение человека, чем навязывать ему свою божественную волю. Льву Шестову свойственно стремление к непосредственному восприятию жизни в ее неисчерпаемости, и, следовательно - к алогичности, хаотичности, беспочвенности.

1.1. Личность Ф. Ницше и ее шестовизация

Философия и личность великого немецкого мыслителя Фридриха Ницше, по словам Н. А. Бердяева, для Л. Шестова «ближе Библии и остается главным влиянием его жизни»⁶. Действительно, в то время как русская религиозная философия оказалась духовной альтернативой антихристианскому проекту Ницше, Л. Шестова можно назвать мыслителем, чей творче-

⁵ Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова: По переписке и воспоминаниям современников в 2 т. Т. 1/ Н. Баранова-Шестова. Paris :Presselibre, Cop. 1983. С. 58.

⁶ Бердяев Н. А. Лев Шестов и Кьеркегор// Современные записи, 1936, N 62, Париж, С.279.

ский путь определялся мощным импульсом, полученным от Ницше.

Шестов стремился к проблематизации самого понятия «философия жизни», в конце 1890-х гг. определяя ее как художественную литературу в ее великих образцах. Он полагал, что философии доступно «объяснить смысл жизни во всех ее проявлениях», понять весь жизненный кровавый хаос «как нечто единое, осмысленное, целесообразное»⁷, и тем самым придать жизни ценность. Для Шестова в этом контексте философ – тот, «в ком «артист и художник» не дополняет мыслителя, а господствует над ним»⁸.

У Ф. Степуна в трактате "Природа актерской души" хорошо обозначен тот метод философствования, который был свойственен Шестову, поэтому приведу его слова полностью. Степун сказал так: "Я исхожу из самоанализа и стремлюсь не к исторически верному, но лишь к внутренне точному воображаемому портрету. Избранный метод я не только не считаю произвольным, я не считаю его и субъективным. Я уверен даже, что он в скрытом виде неизбежно лежит в основе всякого так называемого научно-объективного исторического исследования. Все научно-объективные ответы истории зависят, в конечном счете, от наших до-научных, внеисторических, личных убеждений"⁹.

Шестов, который представлялся современникам «как писатель, мучительно ищущий ответа на вопрос о смысле жизни, на вопрос о смысле зла в мире, на вопрос о цели нашего жизненного пути»¹⁰ начал изучать Ф. Ницше в 1896 году во время пребывания за границей. О том, какое место занял Ницше в творчестве Шестова после знакомства с его произведениями, хорошо видно из книги Иванова – Разумника: «... Шестов прошел через Ницше так же, как прошел раньше через Достоевского и Толстого; но никогда он не был «ницшеанцем». Он пережил Ницше, он перечувствовал и передумал его чувства и мысли в глубине своей души, он дал нам своеобразную – быть

⁷ Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес. СПб., 1898. С.152.

⁸ Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес. СПб., 1898. С.152.

⁹ Степун Ф. Встречи и размышления. London, 1992. С.38.

¹⁰ Из книги Р. Иванова-Разумника «Лев Шестов». СПб., сент. 1908 // Цит. По: Баранова - Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т.1. С. 95-96.

может, лучшую во всей мировой литературе – интерпретацию идей Ницше, но ... никогда не проповедовал той упрощенной морали, которой стадо ницшеанцев загрязняли выстраданные мысли Ницше»¹¹.

Отечественный философ с упоением читал Ницше в период, когда работал над книгой «Шекспир и его критик Брандес». О впечатлении, произведенном на него ницшеанскими произведениями, философ рассказывает Фондану: «Мне было 28 лет, когда я читал Ницше. Сначала я прочел «По ту сторону добра и зла», но я не очень-то её понял, вероятно, из-за афористичности формы<...> затем я читал «Генеалогия морали <...>» Книга меня взволновала, возмутила все во мне. Я не мог заснуть и искал аргументов, чтобы противостоять той мысли ужасной, безжалостной<...> Конечно, Природа жестока, безразлична<...> Но мысль ведь не природа<...> зачем помогать природе в её страшном деле. Я был вне себя<...> Тогда я ничего не знал о Ницше, я ничего не знал о его жизни. Впоследствии однажды, кажется в издании Брокгауза, я прочитал заметку о его биографии. Он так же был из тех, с которыми Природа расправилась жестоко, неумолимо; она нашла его слабым и толкнула его. В этот день я понял»¹².

Что именно понял Шестов? Быть может, ему удалось постичь тайну Ницше, сопоставив его парадоксальную мысль с трагедией жизни? Вспомним, что в книге «Шекспир и его критик Брандес» Шестов, еще пока не переживавший ситуацию Ницше, рассуждает однозначно и оптимистично: «... Под видимыми нами ужасами скрывается невидимый рост души», «все обвинения, настигаемые людьми жизни, происходят лишь от нашего неумения постичь задачи судьбы» - так что «благословим целесообразность господствующего над человеком закона»¹³.

Самобытные идеи мыслителя, высказанные в этой работе, претерпели принципиальные изменения после того, как Шестов открыл для себя Ницше, «поставил в центр своей философии ту сферу непосредственного сознания, которую извлек из

¹¹ Цит. по: Там же. Т.1. С.96.

¹² Фондан, стр. 102-103. Цит. по: Там же Т.1. С. 31-32.

¹³ Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес. СПб., 1898. С.234, 243, 281, 235

судьбы базельского философа»¹⁴. Теперь «место «духовно растущих» Гамлета и Лира в его философствовании занял гибнущий Ницше, под тип которого Шестову удается подверстать Достоевского, Кьеркегора, Лютера и даже Паскаля»¹⁵. Главное в Ницше, для Шестова – попытка разрешить вопрос, который был поставлен немецким философом в период столкновения с собственной трагедией: «имеют ли надежды люди, которые отвергнуты наукой и моралью»¹⁶. Согласно мысли Шестова, творчество Ницше есть «обретение истины в трагедии собственной судьбы, и это стало для Шестова кормчей звездой в поисках смысла человеческого существования»¹⁷.

Шестов читал Ницше, и переосмысливал как собственную жизнь, так и многие свои философские позиции, обнаруживая не просто идейные совпадения, но метафизическую близость. Как верно заметил В.Л. Курабцев, «и инстинктивный порыв к защите жизни (который Ницше назвал именем Диониса), и переживание не моральности жизни, и, к тому же, переживание не моральности «живой» Библии, живых веры и бога - все это относится к фундаментальным идеям философии Шестова»¹⁸.

Для того чтобы разобраться в вопросе о том, как Шестов интерпретировал ницшеанские идеи о христианстве и Библии, нам важно понять изначальный импульс творчества обоих мыслителей, выявить то общее, что их сближало. Как свидетельствуют книги Шестова, его эпистолярное наследие, воспоминания современников, русский философ стремился к целостному восприятию жизни с её радостями и горестями, взлетами и падениями, ужасами и трагедиями, с выброшенными за пределы смысла наукой и моралью, со злом. Ницше так же предпочитает жизнь, природу – культуре и научному позна-

¹⁴Бонецкая Н. К. Шестов и Ницше // Вопросы философии. 2008. С.115.

¹⁵ Там же. С. 115.

¹⁶ Шестов Л. Достоевский и Ницше. Париж, 1970. С.17.

¹⁷Благова Т., Емельянов Б. Философия Достоевского. Три интерпретации (Л. Шестов, Н. Бердяев, Б. Вышеславцев). Екатеринбург. Изд-во Уральского университета, 2003. С.38 .

¹⁸Курабцев В. Л. Миры свободы и чудес...С.158.

нию. По словам Шестова, Ницше, узнав о своей неизлечимой болезни, оказался перед мучительной дилеммой выбора: с одной стороны, воспетые им чудеса культуры и гуманные идеалы, с другой стороны, его собственная жизнь, ценность которой превышает все чудеса культуры вместе взятые. Шестов уточняет неоднократно в работе «Достоевский и Ницше», что немецкий мыслитель сделал выбор в духе «человека из подполья». Жизнь, а не Добро, – таков выбор Ницше. Здесь совпадение интенций Шестова и Ницше.

Практически все исследователи творчества Шестова стремились обозначить те идеи, которые мыслитель выводил из Ницше напрямую, или, двигаясь самостоятельно в творческом поиске, невольно соизмерял с его мировидением. В первую очередь, называются противоречивый имморализм, антиплатонизм и антихристианство, как Ницше, так и Шестова. Несомненным видится влияние Ницше на стиль философствования Шестова – антисистемный, музыкальный и афористичный. Именно Шестов, в большей мере, чем его русские современники – Н. А. Бердяев, С. Л. Франк – последовал по ницшеанскому пути признания ущербности разума, замкнутого в плену понятий, разума, превращающего свободный процесс жизни в схему, в которой нет места неповторимому существованию человека. Шестову органичны слова Ницше о том, что «все осознаваемое <...> делается плоским, мелким, относительно глупым, общим, знаком, стадным сигналом»¹⁹. И для Ницше, и для Шестова реальность иррациональна, текуча и случайна, следовательно, и познание мира, Бога, человека иррационально и изменчиво. Здесь открывается общая, для обоих, недоверчивость к мудрости, на которую претендуют философия и философы – «сумасброднейшая и наглейшая из всех претензий».

Карл Ясперс в превосходной работе «Ницше и христианство» дает анализ стиля, особенностей философствования великого немецкого философа. Я обращаюсь к этой работе не только потому, что в очерке Ясперса определена сама суть ницшеанского письма, но и потому, что высказанное в данной работе о Ницше можно отнести и к Шестову, к его способу выражать свои мысли. Ясперс неоднократно подчеркивает парадоксальность, антиномичность ницшеанских воззрений: «Читая

¹⁹ Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т.1. Веселая наука. М., 1990. С.676.

Ницше, мы всюду наталкиваемся на такие, по всей видимости, взаимоисключающие позиции и спрашиваем: что же он хочет сказать на самом деле?»²⁰.

Ясперс предлагает следовать за Ницше «столько, сколько сможем: на этом пути мы не должны останавливаться, негодую на преграждающие дорогу противоречия – именно они заставляют нас двигаться, побуждая вновь и вновь пытаться соединить их...»²¹. Как Ницше, так и Шестов избегают категоричности суждений, избирая скептицизм, ибо, по Ницше убеждения суть более опасные враги истины, чем ложь²².

Скептики, в понимании Ницше, – это «философы опасного, «может быть» во всех смыслах, как его Заратустра. Это свободные от авторитетов умы, «роющие подкопы; сомневающиеся во всем; разрушители»²³. Подобный скептицизм, может быть, и позволяет Ницше открыть подлинную реальность, поскольку он «постоянно принуждает себя и нас мыслить предельно осторожно, на каждом шагу обращаясь к противоположной инстанции»²⁴. Шестов, как и Ницше, боится принуждения истины, определив всеобщие и необходимые категории убеждения разума в центр нигилирования как неприменимых вымышленных фальсификаций к живому, меняющемуся миру. Вот почему истину в их текстах невозможно найти в виде четко сформулированного тезиса, требующего аргументации.

Как пишет Ясперс, «все, сказанное у Ницше (и Шестова, добавлю, - В.А.) есть лишь функция некой видимости, которая может стать выражением истины, но только как Целое, существующее везде и нигде. В творчестве Ницше есть обманчиво-соблазнительная антиномия – между драстичной аподиктических утверждений, словно вот в этой-то фразе и высказана полная и окончательная истина, и бесконечной диалектикой все вновь упраздняющих возможностей»²⁵. Этот парадокс от Ницше имеет отношение к стилю мышления Шестова, который

²⁰ Ясперс К. Ницше и христианство. С. 82.

²¹ Там же. С. 90.

²² Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т.1. Человеческое, слишком человеческое. М., 1990. С. 453.

²³ Ницше Ф. Воля к власти. М.: ИЧП «ЖАННА», 1994. С. 28.

²⁴ Ясперс К. Ницше и христианство. С. 90.

²⁵ Ясперс К. Ницше и христианство. С.87-88.

мог бы полностью воспринять ницшеанское требование: «Каждый глубокий мыслитель больше боится быть понятым, чем непонятым»²⁶. Мысли Ницше такого свойства, что вряд ли возможно привести их к систематизации, ибо философское событие «не завершается, но лишь расчищает пространство, не создает твердой почвы под ногами, но лишь делает возможным неведомое будущее»²⁷. В то же время, антигностическая направленность философии Шестова не совпадает со скептицизмом в оценке возможностей человеческого познания: все познаваемо, знания могут быть неограниченными. Однако в экзистенциальном смысле эти знания оборачиваются подделкой, фальшью, обманом, излишеством в трудные, решающие минуты жизни человека. Шестов полагает, что более верно обратиться не к знанию, а к незнанию, неизвестности, не к разуму, а к абсурду. Шестов провозглашает неизвестность более похожей на подлинную реальность, чем то, что доступно логическому мышлению. Он не останавливается на простой констатации неизвестного и иррационального, а полагает, что философия, будучи проявлением свободы и спонтанности, должна схватывать неизвестное в жизненных ситуациях: «... философия должна бросить попытки отыскать *veritates aeternae*. Её задача – научить человека жить в неизвестности, – того человека, который всего более боится неизвестности и прячется от нее»²⁸. И ещё:

«Философия с логикой не должна иметь ничего общего: философия есть искусство, стремящееся прорваться сквозь логическую цель умозаключений и выносящие человека в безбрежное море фантазии, фантастического, где все одинаково возможно и невозможно»²⁹.

Открытость и парадоксальность шестовского мировоззрения находят выражение в одном из определений философии: «философия есть учение о ни для кого не обязательных истинах»³⁰.

²⁶ Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т.2. К генеалогии морали. С.400.

²⁷ Ясперс К. Ницше и христианство. С.84.

²⁸ Шестов Л. Собр. соч. Т.4. С.38.

²⁹ Шестов Л. Собр. соч. Т.4. С.49.

³⁰ Шестов Л. Собр. соч. Т.4. С.49.

Парадоксальность философии Шестова состоит не просто в попытке выразить невыразимое, с помощью понятий. Его философствование отличает предельная искренность, что осложняет понимание, интерпретацию его произведений.

«Договаривать, разъяснять Шестова так же трудно, как и разъяснять, комментировать Ницше – нужна предельная тонкость и глубина в прикосновении к замыслу. В этом смысле «как философское познание, так и знание философии – не просто деликатное, но порой и мучительное, может быть, трагическое познание»³¹.

Главная трудность Ницше в том, что его философское мышление состоит из множества афоризмов, заметок, писем, очерков, стихотворений. Одну из причин хаотичности письма Ницше указывает Ясперс – это болезнь философа: резкая смена настроений, упоение небывалыми возможностями, скачки из крайности в крайность, от вершин восторга к глубинам отчаяния, упрямая односторонность, то необъяснимая умственная слепота, то детская доверчивость к иллюзии, все это чисто болезненные состояния. Изучая Ницше, мы не вправе забывать об этом³².

Сам Ницше неоднократно высказывался об этой особенности своих произведений. В одном из писем Дейссену он говорит определенно: «Я так и не пошел дальше попыток и дерзаний, обещаний и всевозможных прелюдий»³³. В последний год, когда великий философ еще мог мыслить осознанно (1888), он говорил, что ожидает от задуманной им работы «окончательной санкции и оправдания всего моего бытия (этого, в силу доброй сотни причин, вечно проблематичного бытия)»³⁴.

Читая Ницше, нужно помнить его «вечно проблематичное бытие», не успевающее осмыслить себя, быть выраженным в дискурсивных понятиях. Нам придется обратиться к мышлению иного рода, где «совсем иначе ставятся вопросы, где взору открываются далекие просторы, а истина становится глубока;

³¹ Кувакин В. А. Мыслители России. Избр. лекции... М., 2005. С.434.

³² Ясперс К. Ницше и христианство. С.97.

³³ Цит. по. Ясперс К. Указ.соч. С. 98.

³⁴ Из письма к Дейссону, 3 января 1888 (Цит. по: Ясперс К. Указ.соч. С. 83).

куда не достигает шум старающихся перекричать друг друга категорических утверждений»³⁵. И только в этом случае, когда мы последуем за процессуальностью ницшевской мысли, за мощным вихрем его переживаний, за диалектикой его ухода от любой почвы, любой определенности, нам, быть может, удастся приблизиться к грани смысла, которого коснулась гениальная догадка Ницше.

Какой путь постижения Ницше избирает Шестов? Он учится у него интуитивному восприятию, осознанию двусмысленности и многозначности, подвижности мысли без фиксации какого-либо объективного знания. Открыв, вслед за Ницше, безграничные возможности, Шестов уже не может подчиниться принуждающей Истине, предоставляет своему внутреннему чувству жить полноценной свободной жизнью, тем Целым, в свете которого меркнет изолированность и относительность эмпирических и рациональных истин. Шестов оказался тем мыслителем, кто выдержал испытания ницшеанской парадоксальностью. Быть может, о таких философах говорил К. Ясперс: «вот почему всякий, кто пожелает проникнуть в мысли Ницше, должен сам обладать большой внутренней надежностью: в его собственной душе должен звучать голос подлинного стремления к истине. Из Ницше вечно рвется наружу неудовлетворенность всем на свете, желание большего и жажда преодоления – и все это предъявляет исключительно высокие требования к человеку, который пожелает к Ницше прислушаться»³⁶.

Шестов не только «пожелал прислушаться», но и отнесся к Ницше с глубинным пониманием и бдительностью, он вступил в ницшеанский поиск Целого, иницирующий и сопротивление отдельным высказываниям, и готовность к восприятию нового, неожиданного, внутренне изменчивого. Шестов, как и Ницше, «обрекает себя на странствия по мирам, им обоим недоступен покой истины, облегчение от достигнутой цели, отдых от напряжения»³⁷.

Оба относились к своей жизни и попыткам осмыслить её экзистенциально, «лично, видя... свою судьбу», а не схватывая

³⁵ Ясперс К. Ницше и христианство. С.85.

³⁶ Ясперс К. Ницше и христианство. С. 92.

³⁷ Ясперс К. Ницше и христианство. С. 88.

«щупальцами холодной, любопытной мысли»³⁸. Не из этого ли порыва к жизни вырастает способ философствования Шестова как странствия по душам мыслителей, и понимание философов, в целом, как исповедников? Вспомним, как говорил его учитель Ницше: «мало помалу для меня выяснилось, чем была до сих пор всякая великая философия: как раз самоисповедью ее творца<...>»³⁹.

Напомним, что идейное наследие Шестова запечатлено в жанре философских своеобразных опытов «хождения по душам» известных мыслителей и библейских пророков – Авраама, Иова, Сократа, Паскаля, Кьеркегора, Ницше. Мысль Шестова тяготеет к непосредственному самовыражению, обретает форму афоризмов, антиномических суждений. Шестовская мысль несистемна, не поддается классификации, не складывается в теоретическую конструкцию, которая содержала бы ясно различаемые онтологические или этические аспекты.

Шестов, размышляя о Ницше, находил, что «самую ценную и трудную правду о себе люди рассказывают только тогда, когда они о себе не говорят»⁴⁰. Парадоксальность познания Ницше для Шестова – это вмещение в свой мир ницшеанского мира, с обстоятельствами его жизни, болезнью и муками, радостью и разочарованиями дружбы, с лабиринтами сомнений, видениями и загадочностью мифов. Понял ли Шестов Ницше достаточно адекватно? Трудно ответить на этот вопрос. Много из Ницше русский философ перенял, впрочем, творчески переработав, ибо был наделен собственной творческой самостоятельностью, и его экзистенция превратила мысль Ницше в часть самой себя. С другой стороны, целый ряд тем, идей и положений, с которыми Шестов спорил и совершенно отчетливо разошелся.

Очевидно одно: признание русским философом подлинного величия Ницше, гениального проникновения его мысли в самую суть эпохи, признание художественно-философской интенции, оказавшей сильное влияние на религиозный путь Шестова. Здесь и антиплатоническое восприятие мировоззрения: Ницше говорит о том, что «мир совсем не организм, а хаос».

³⁸ Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т.1. Веселая наука. М., 1990. С.665.

³⁹ Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т.2. По ту сторону добра и зла. С. 224.

⁴⁰ Шестов Л. Соч. в 2-х т. Т.2. С.110.

Шестов рассуждает о вероятной «акосмии». Их обоих, ведомых философией жизни, влечет прочь от христианского бога к богу, свободного от земных мерок добра и зла: к Дионису – Ницше, к живому богу – Шестова. Но более всего на Шестова оказала влияние личность базельского гения. Его трагедия, вызвавшая сочувственное понимание и любовь у русского философа.

Шестову открывается образ Ницше как христианского святого: «Я знаю, что слово «святой» нельзя употреблять неразборчиво. Я знаю, что люди злоупотребляют им, чтобы придать больше весу и убедительности своим суждениям. Но в отношении к Ницше не могу подобрать другого слова. На этом писателе – мученический венец. У него было все отнято, чем красится обыкновенно человеческая жизнь, и взвалена такая тяжкая ноша, какую редко кому-либо приходится нести на себе»⁴¹.

Философ приводит рассказ Ницше о трех превращениях, которым подвергается человек в своей жизни, о тех вопросах, которые разрешает на пути его выносливый дух. О вопросах, что «наиболее тяжело»: «идти в грязные воды, если это воды истины, и отбрасывать от себя холодных лягушек и горячих жаб? Или о том: тех любить, которые нас презирают, и протягивать руку приведению, явившемуся пугать нас?» Шестов справедливо замечает, что любой другой человек испытывал бы горечь в своем добровольном подвижничестве, но только не Ницше. «Несчастье свалилось на него внезапно, неожиданно, может быть, в тот момент, когда он ожидал награды за свою прошлую жизнь. Когда его поразил гром – небо было над ним ясно и чисто; он не ждал ниоткуда опасности, был доверчив и спокоен, как малое дитя»⁴².

Льва Исааковича поражает факт болезни Ницше. Он множество раз возвращается к описанию мучительного состояния Ницше, что свидетельствует о высшей степени сочувствия к страданиям человека, который «служил добру», и «не подоз-

⁴¹ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь) // Шестов Л. Философия трагедии. М.: Фолио, 2001. С. 24.

⁴² Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь) // Шестов Л. Философия трагедии. М.: Фолио, 2001. С. 25.

ревал даже, что придется так неслыханно расплачиваться за свою добросовестность». В противовес персонажу «Доктора Фаустуса» Т. Манна, утонченно безнравственного Левекюна, прототипом которого стал Ницше, Шестов ищет в немецком философе эталон ангельской добродетели и высоты. Ведь «он не мог и ребенка обидеть, был целомудрен, как молодая девушка, и все, что почитается людьми долгом, обязанностью, исполнял разве что с преувеличенным, слишком добросовестным усердием»⁴³. И вот, человек с таким чистым сердцем и истине евангельскими достоинствами души был обречен «безжалостной болезнью на полное уединение, всегда на волосок от смерти и безумия – так прожил Ницше 15 лет, в течение которых были написаны им его главные сочинения. «Я с трудом понимаю жизнь, – говорил он, – я надеюсь, что скоро наступит конец моим страданиям<...> Но конец наступил не скоро»⁴⁴.

Шестову удалось прочувствовать тот непреодолимый ужас, что жил в душе Ницше постоянно, на протяжении всей жизни. Обратимся к современному исследованию А.В. Перцева, в котором автор приводит наблюдения Г. Штенцеля.

Последний «убедительно доказал, что этот ужас, некогда вызванный смертью отца, сохранился у Фридриха Ницше на всю оставшуюся жизнь, сопоставив воспоминания мальчика о пережитом в последнюю ночь, проведенную в отцовском доме, и строки из «Заратустры», написанные через *тридцать шесть лет*... Содержание их совпало полностью»⁴⁵.

«Похороны, последняя ночь в отцовском доме в Рёккене были первыми решающими впечатлениями мальчика. Он слышит отзвук их в себе на протяжении всей жизни, автор „Заратустры“ рисует свои поэтические образы в соответствии с ними: гудящие колокола, „оглушительный“ орган, „обволакивающая темным дурманом“ траурная мелодия, „глухо звучащие и отдающиеся эхом“ слова священника и беспомощный плач и всхлипывания множества людей. В последнюю ночь в доме пастора мальчик не мог заснуть, он тайком вышел в темноте во двор, где стояли нагруженные домашним скарбом по-

⁴³ Там же. С. 76.

⁴⁴ Там же. С. 26.

⁴⁵ Перцев А.В. Фридрих Ницше у себя дома (Опыт реконструкции жизненного мира). СПб.: ВладимирДаль, 2009. 480. С.113.

возки, выл пес, и светила в небе луна, вселяя страх своим светом»⁴⁶.

Именно эта гнетущая, жуткая атмосфера смерти полностью воспроизведена в ницшеанском «Заратустре»: здесь есть и гулкий колокол, и наводящая страх луна, и воющая собака, и последние удары отцовского сердца, и голоса из могил... Прочитируем Ницше.

«Вы, высшие люди! Близится полночь: и вот я хочу сказать вам кое-что на ухо, как говорит мне это на ухо тот старый колокол, – так по секрету, так пугающе, так искренне, как говорит, обращаясь ко мне, этот полночный колокол, который пережил больше, чем кто-либо из людей; который уже отсчитал удары и боли сердец ваших отцов – ах! ах! как она вздыхает! как она смеется во сне! эта старая глубокая полночь!..

О человек, внимай!

Горе мне! Куда исчезло время? Не опустился ли я в глухие подземелья, где оно замерло?

Мир спит – Ах! Ах! Воет пес, светит луна. Лучше я умру, умру, чем скажу вам, что сейчас думает мое полуночное сердце.

Я теперь уже умер. Это – позади. Паук, что за безумную сеть ты выплетаешь вокруг меня? Может, ты хочешь крови? Ах! Ах! Выпадает роса, грядет час – час, в котором меня охватывает озноб и объемлет холод, час, который спрашивает и спрашивает и спрашивает: „у кого достанет на это сердца — кто станет повелевать Землей? Кто хочет сказать: вы должны течь так, вы, большие и малые реки!“ – близится час: о, человек, ты, высший человек, внимай! эта речь для чутких ушей, для твоих ушей – что говорит глубокая полночь?

Меня уносит куда-то прочь, душа моя кружится в танце. Вот работа на каждый день! Работа на каждый день! Кто должен будет повелевать Землей?

⁴⁶Stenzel G. Leben und Werk (Einleitung) // In: Nietzsche F. Werke in vier Bänden. Salzburg, Verlag «Das Bergland — Buch», 1983. Bd. 1. S. 14. Цит. по: (Перцев А. В. Фридрих Ницше у себя дома. (Опыт реконструкции жизненного мира). СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 300.

Луна холодна, ветер хранит молчание. Ах! Ах! Взлетели ли вы уже достаточно высоко? Вы кружились в танце: но ноги — еще не крылья.

Вы, мастера танцевать, теперь — всякое веселье минуло, от вина остался лишь горький осадок, все бокалы уж не крепки и не звонки, забормотали обитатели могил.

Вы летали недостаточно высоко: вот и бормочут теперь глухо обитатели могил: „Спасите же мертвых! Почему так долго длится ночь? Не опоила ли нас луна?"

Вы, высшие люди, спасите же обитателей могил, разбудите мертвых! Ах, что же черви-то еще точат и роют в могилах? Близится, близится час, — низко, фальшиво гудит колокол, еще трепещется со сбоями сердце, *глубина*⁴⁷

Комментируя этот пример А.В. Перцев, упоминает, что в той же «Автобиографии четырнадцатилетнего» Ницше описывает ночной кошмар — то реальное выражение ужаса, которое он и пытается уравновесить описаниями надуманных сыновних чувств — таких, какие положены⁴⁸. Следовательно, не случайна ницшеанская философия жизни как стремление преодолеть собственный страх и малодушие, собственный недуг жить. Перцев заключает так: «Ужас жил у него дома. Дома долго и мучительно умирал отец — умирал почти год, ослепший и потерявший рассудок. Даже церковь, в которой его провожали в последний путь, была его церковью. Частью его дома. И похоронили его тут же. Все — рядом. Это было место жизни отца: церковь и его пасторский дом. И весь этот единый дом стал домом смерти. Уйти из него и спрятаться было нельзя»⁴⁹.

Продолжая вслед за Перцевым размышления о Ницше, зададимся аналогичным вопросом относительно творчества интерпретатора ницшеанской мысли Шестова. Не эти ли переживания постоянного ужаса были хорошо известны и ему, кото-

⁴⁷Nietzsche F. Also sprach Zarathustra // Nietzsche F. *Samtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden. Bd. 4. S. 397-399. Цит. по: Перцев А.В. Фридрих Ницше у себя дома (Опыт реконструкции жизненного мира). СПб.: Владимир Даль, 2009. С.300-301.

⁴⁸Перцев А.В. Фридрих Ницше у себя дома (Опыт реконструкции жизненного мира). СПб.: Владимир Даль, 2009. С.303.

⁴⁹Перцев А.В. Фридрих Ницше у себя дома (Опыт реконструкции жизненного мира). СПб.: Владимир Даль, 2009. С.303.

рый однажды пережив, как было сказано, «нечто страшное...», на протяжении всего жизненного пути сохранил непримиримое отношение к судьбе, наполненной бесконечными страданиями. Еще раз вспомним про образ кирпича, который «сорвался с домового карниза, падает на землю – и уродует человека».⁵⁰ Прочтение Ницше, вчувствование в его трагедию, привела Шестов к убеждению в том, что сила нечеловеческого страдания, растянутого на долгие 15 лет – «срок слишком длинный» – страдания без вины и греха, дает Ницше право «сказать свое слово» и право «требовать, чтоб его внимательно выслушали»⁵¹.

Не это ли высокое право Ницше пред нами оппонент Шестова - Андрей Белый - отождествляет с ответом Всевышнему: «библейское хождение перед богом, превращает в хождение перед собой»?⁵² Действительно, Андрей Белый рассуждает в духе Шестова, для которого Ницше был христианским святым и пророком. В статье «Фридрих Ницше» (1908) младосимволист показывает Ницше как основателя «религии жизни»⁵³ равноценной Иисусу Христу. Белый приводит в поэтической форме сравнения образов Ницше и Христа, которые в интерпретации Белого уникально совпадают. Приведу наиболее яркие сопоставления, которые перекликаются и развивают мышления Шестова.

Из болезни, из страдания, из хождения над пропастью вырастает учение Ницше о любви к людям, которая «всегда говорит: ах, зачем вы хотите то же вынести <...> что и я?»⁵⁴. И далее: «Только великая боль – последний освободитель духа; она учит великому подозрению<...> Только великая боль, та длинная, медленная боль, при которой ты будто сгорел на сырых дровах, которая не торопится,- только эта боль заставляет нас, философов, спуститься в последние наши глубины и все доверчивое, добродушное, прикрывающее, мягкое, <...> – в

⁵⁰ Шестов Л. Собрание сочинений в 6 тт. СПб., 1911. Т. 1. С. 14.

⁵¹ Там же.

⁵² Белый А. Фридрих Ницше // Фридрих Ницше и русская религиозная философия. Т.1. Переводы, исследования, эссе философского «серебряного века»: в 2х т. Мн. М.: А. Брасцельс, 1996. С.62.

⁵³ Указ.соч. С.59-86.

⁵⁴ Цит. по Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (философия и проповедь) // Указ.соч. С.75)

чем, быть может, мы сами прежде полагали свою человечность, – отбросить от себя»⁵⁵.

Цитируя эти строки Ницше, Шестов не устает повторять открытую им связь между глубокими страданиями философа и его добродетелью, усердным служением добру. Подчеркивает в страдании великие возможности открыть неземные истины, превратить обыденность в служение, преобразить человека в нечто, более глубокое и величественное. Именно в тот момент, когда Ницше обнаружил, что у жизни благополучной, нормальной, человеческой – «все отнято», когда он, уснувший юношей, проснулся разбитым старцем, со страшным сознанием, что жизнь ушла – и не вернется никогда<...> С какой мольбой пошел он к добру – единственному Богу, которому мог он помолиться!»⁵⁶

Андрей Белый по-своему видит мучительное восхождение Ницше, равное восхождению-воскресению Христа, от страдания к вере, на новую землю: «А мы стоим перед роковой подступающей к горлу тайной. И она смеется нам в душе, улыбается так грустно<...> И там, на горизонте, стоят они, оба царя, оба мученика, в багрянице и в тернии, - Христос и Ницше: ведут тихий свой разговор. Отрицая «землю», Христос <...> сулит нам воскресение в теле. Отрицая небо, Ницше низводит его на землю. Утверждая небо, Христос возвещает нам, что его, как землю, истребит огонь. Утверждая землю, вырывает землю Ницше у нас из-под ног. Мы стоим на черте, отделяющей старую землю с её небом, людьми и богами, от<...> чего? Этого не сказал Ницше <...>»⁵⁷

Итак, о чем же не мог поведать нам Ницше? Что мы должны делать, чтобы найти тот верный путь, где откроется понимание Ницше? От чего он нас хотел предостеречь, к какому Богу велел обратиться? Шестов по-своему трактует эти вопросы, само содержание которых непостижимо для поверхностного прочтения.

Исток философствования Ницше Шестов видит в учении о добре: «Он служил «Добру»<...> другого Бога у него не бы-

⁵⁵ Цит. по Шестов Л. Указ.соч. С.76.

⁵⁶ Шестов Л. Добро в учении... С.78.

⁵⁷ Белый А. Фридрих Ницше // Фридрих Ницше и русская религиозная философия. С. 69-70.

ло, он не смел о другом Боге и думать<...>»⁵⁸. Но когда Ницше разбила страшная болезнь, т.е. когда «добро сыграло с ним коварную шутку»⁵⁹, Ницше, который «так нуждался в милосердии Бога»⁶⁰ приходит к мучительному отречению. Против всего «доброе» восстала совесть Ницше⁶¹. Здесь Шестов видит исток философствования Ницше, выполнившего все заповеди, но не нашедшего Бога⁶². «Что же нам, спрашивает он, осталось принести в жертву своему Богу?.. Пожертвовать самим Богом ради «ничего» - это парадоксальное таинство последней жестокости выпало на наше поколение <...>»⁶³.

Вывод, к которому приходит Шестов, уже воспринявший христианство, как близкую собственному мировоззрению философию: «у Ницше было святое право говорить то, что он говорил»⁶⁴, ведь его «новая истина» была провозглашена с «новой Голгофы». Желание Шестова поверить Ницше и следовать за ним понятно: столь велика была сила влияния на него великой личности.

Но в подобном разговоре невозможно умалчивать неоднозначность и сложность интерпретаций произведений Ницше, болезнь которого прогрессировала, создавая разуму, сознанию философа мучительные препятствия для ясного выражения. Именно поэтому важнейшей задачей интерпретатора является, по точному наблюдению К. Ясперса, «защищать Ницше от его двойника, оградить от того, что на самом деле не Ницше»⁶⁵. Те же требования сформулировал сам Ницше, оценивая свою последнюю книгу:

«Я не хочу представить себя людям как пророка, дикое животное или морального уроды. В этом смысле книга должна

⁵⁸ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. С.77-78.

⁵⁹ Там же. С.77.

⁶⁰ Там же. С.100.

⁶¹ Там же. С.77.

⁶² Бонеецкая Н.К. Л. Шестов и Ф. Ницше // Вопросы философии .2008. № 8. С.116.

⁶³ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. С.79-80.

⁶⁴ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. С. 23.

⁶⁵ Ясперс К. Ницше и христианство. М.,1994. С. 97

быть полезной – она должна, возможно, предотвратить встречу людей с моим «анти - Я»⁶⁶.

Философ выразил главную проблему интерпретатора собственных сочинений. Для Ф. Ницше это, в первую очередь, противостояние созданному им же образу Иисуса Христа – пребывающего в «царстве Божьем», спасителя человечества. Для Ницше Иисус «не от мира сего», «идиот», «вырожденец», эпилептик, гипертрофированно чувствительный психопат – человек, которого он описывает в «Антихристе»: «Этот «благовестник» умер, как и жил, как и учил, - не для спасения людей, но чтобы показать, как нужно жить. То, что оставил он в наследство человечеству, есть практика, его поведение перед судьями, преследователями, обвинителями и всякого рода клеветой и насмешкой – его поведение на кресте. Он не сопротивляется, не защищает своего права, он не делает крайнюю опасность, более того – он вызывает её<...> Не защищаться, не гневаться, не привлекать к ответственности<...> Но также не противиться злему – любить его<...>»⁶⁷.

Произведение Ницше «ЕссеНото. Как становятся сами собою» - это глубочайшая философская исповедь, названная, словно в продолжение повисшего в вечности вопроса Понтия Пилата по поводу Иисуса Христа: «Кто это?» Это человек! (ЕссеНото). Исповедь была закончена Ницше за несколько недель до психического коллапса, 4 ноября 1888 г. И хотя текст «ЕссеНото» довольно часто недооценивается исследователями вследствие явно выраженной мегаломании её автора, тем не менее, эта книга – автопортрет - содержит черты личности, индивидуальности художника, хотя и измененные следствиями тяжелого заболевания. В этом своем сочинении Ницше говорит от имени Диониса, «выступающего против распятого» - Иисуса Христа: «Я ученик философа Диониса, я предпочел бы скорее быть сатиром, чем святым»⁶⁸.

Ницше, судя по тексту, полагает Иисуса первым «философом жизни», обладающим, тем не менее, теми негативными качествами – болезненностью, психопатией, эпилепсией – ко-

⁶⁶ См.: Письмо П. Гасту от 10 октября 1888// MiddletonCh. Selected-LettersofF. Nietzsche.Chicago, 1969.P.32.

⁶⁷ Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т.2. М., 1990. С. 660.

⁶⁸ Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т.2. СПб.: Кристалл, 1998. 699 с.

торые прочитываются как проекция на образ противника врага. Сам мыслитель тревожится, чтобы его не сравнивали с людьми такого типа: «Тот, кто умеет дышать воздухом моих сочинений, знает, что этот воздух высот, здоровый воздух<...> Здесь говорит не «пророк», не какой-нибудь из тех ужасных гермафродитов болезни и воли к власти, которые зовутся основателями религий»⁶⁹.

Известно, что с 1874 года, после вынужденной отставки в Базельском университете, Ницше все время болел, но даже на грани физиологического коллапса, словно не желая признавать победу болезни над собой, пишет в главе «Почему я так мудр»: «Как *summasummaum* я был здоров; как частность, как отдельный случай, я был декадент. Энергия к абсолютному одиночеству, отказ от привычных условий жизни, усилие над собой, чтобы больше не заботиться о себе, не служить себе<...> Я взял себя в руки, я сам сделал себя опять здоровым<...> Я сделал из моей воли к здоровью, к жизни, мою философию <...>»⁷⁰.

Во всех рассуждениях Ницше пытается подчеркнуть свое здоровье, свою силу и удачливость, считая их свойствами, сопровождающими жизнеутверждающую философию жизни. Философ принимает жизнь в богатстве её проявлений, с большей долей «русского фанатизма», как своеобразного варианта:

«Болезненное состояние само есть своего рода *essintement*, - пишет Ф. Ницше, - против него существует у больного только одно великое целебное средство – Я называю его русским фатализмом, тем фатализмом без возмущения, с каким русский солдат, когда ему слишком тяжел военный поход, ложится наконец в снег»⁷¹.

Знания о «русском фатализме» Ницше получил из произведений Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого. Отрицая свойственный им пессимизм и христианскую мораль, немецкий философ все же признавал в одном из подготовительных моментов, вошедших в «Волю к власти» в 1888 году: «В практике жизни, в терпении, в добре и взаимной предупредительности маленькие люди стоят выше философов. Приблизительно тако-

⁶⁹ Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т.2. М., 1990. С.695.

⁷⁰ Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т.2. СПб., 1998. С. 704-705.

⁷¹ Ницше Ф. Т.2. 1998. С.709.

во же мнение Достоевского и Толстого о мужчинах их родины: в своей практической жизни они более философы, они проявляют больше мужества в своем преодолении необходимости...»⁷².

На этом, труднейшем жизненном этапе, мудростью Ницше становится почти полное смирение перед превратностями жизни, почти по античному «amorifati», или по Каратаеву Л.Н. Толстого. Но в «Esse homo» он одновременно утверждает и свою воинственность: «Иное дело война. Я по-своему воинственен. Нападать принадлежит к моим инстинктам. Уметь быть врагом, быть врагом – это предполагает, может быть, сильную натуру, во всяком случае, это обусловлено во всякой сильной натуре»⁷³.

В этом выражении своего права быть воинственным Ницше, тем не менее, не переходит границу, которая грозила бы личным противостоянием, физической сатисфакцией, угрожающей нарушить «русский фатализм» Ницше.

«Если я веду войну с христианством, то это подобает мне, потому что с этой стороны я не переживал никаких фатальностей и стеснений, – самые убежденные христиане всегда были ко мне благосклонны»⁷⁴.

Последней чертой своей мудрости, которую отметил Ницше в «Esse homo» является «совершенно жуткая впечатлительность инстинкта чистоты<...>»⁷⁵, ницшеанская «Любовь к ближнему»: «<...> моя гуманность состоит не в том, чтобы сочувствовать человеку, как он есть, а в том, чтобы переносить само это сочувствие к нему»⁷⁶.

Анализируя последние годы жизни Ницше, А.Н. Мочкин пишет о том, с чем спорить довольно трудно: «Болезнь... не только обострила характерологические особенности личности философа, но и выявила многие бессознательные установки мышления Ф. Ницше. Не случайно противостояние – «излечение» по Ф. Ницше, с Сократом, Дионисом, Иисусом Христом, в конце концов, проявилось в последних письмах, отосланных

⁷² Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. С.200.

⁷³ Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т.2. СПб., 1998. С.710.

⁷⁴ Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т.2. СПб., 1998. С.711.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Там же.

философом после психического коллапса и подписанных именами: «Распятый», «Дионис» и т.д. Можно в этом видеть «черный юмор» философа, сарказм, но скорее всего – это лишь прорыв бессознательного в речь, в мышление, в письмо; можно видеть в этом и симптом гиперманиакальной идеи, преследовавшей мыслителя всю жизнь»⁷⁷.

Это, как раз, и была та «истина, которая была провозглашена с «Новой Голгофы»⁷⁸. Шестов в своем представлении сохраняет образ Ницше как христианского святого, словно не замечая противоречий: «если тексты Ницше написаны «нищим духом» христианином-праведником, то, что тогда делать» с их явным антихристианским содержанием?»⁷⁹

Как верно замечает Бонецкая, Шестов решает этот вопрос, применяя свою специфическую герменевтику, которую его друг и оппонент Бердяев называл «шестовизацией»⁸⁰. Шестовизация как личности Ницше, так и его произведений означает прочтение, с точностью, наоборот, по отношению к их буквенным смыслам; обращение к категории «маски», которая якобы всегда закрывала лицо Ницше⁸¹. Шестов был уверен в том, что Ницше боялся быть разгаданным: когда он провозглашает свое «проклятие христианству» – ругает апостолов, первохристиан, критикует Новый Завет, – Шестов рассматривает во всем этом «общие места о христианском учении»⁸².

Можно лишь догадываться, знал ли Шестов о том, что стремление «надеть маску», менять маски было неотъемлемым от облика Ницше. Чрезвычайно интересно рассуждает об этой черте гения А.В. Перцев: «Ницше, к примеру, прямо пишет о том, что здравомыслящий мыслитель, желая заставить слушать себя, должен выступить в роли безумца. Ведь толпа склонна

⁷⁷ Мочкин А.Н. Фридрих Ницше (интеллектуальная биография). М.: Институт философии РАН. С.225.

⁷⁸ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. М.: Фолио, 2001. С.109.

⁷⁹ Бонецкая Н.К. Л. Шестов и Ф. Ницше // Вопросы философии. № 8. 2008. С.116.

⁸⁰ Цит. по: Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т.1. С.58.

⁸¹ См.: Бонецкая Н.К. Л. Шестов и Ф. Ницше. С. 116.

⁸² Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. М.: Фолио, 2001. С.125.

путать безумство и гениальность<...> Придется разыгрывать роль гениального безумца, быть лицедеем. Нельзя сказать, что Ницше принял такое решение с радостью. <...> Актерство – этот мимикрия, приспособленчество, подлаживание, изображение из себя не себя, а другого, измена своему характеру. (Сущее оскорбление для актера – сказать, что он во всех ролях играет только себя самого.) Короче говоря, лицедейство – удел слабых. Но и великим, знаменитым человеком не станешь, если не будешь лицедействовать. <...> Возникает неприятная дилемма. Либо оставаться в одиночестве со своими великими мыслями, не унижаясь до лицедейства на публике, либо все же попытаться донести их до человечества, поступившись гордостью, изменив собственному характеру, унижившись до придумывания и воплощения выигрышного облика самого себя. После мучительных размышлений Ницше все же выбирает второй вариант.<...>

Быть может, все же читатели оказались более проницательными, чем полагал Ницше, и сумели отличить его поддельные автопортреты от настоящих?»⁸³

Шестов под масками – самохарактеристиками Ницше: ученик Диониса, антихристианин, – видит подлинную суть философа. Он, по Шестову, самый глубокий и святой христианин, постигший суть евангельского учения. Словно вторя евангельским словам о том, что «солнце одинаково всходит над грешниками и праведниками»,⁸⁴ Шестов пишет о Ницше: «Он понял, что зло нужно так же, как и добро, больше, чем добро, что и то, и то является необходимым условием человеческого существования и развития»⁸⁵.

Таким образом, увлечение Шестова философией Ницше и искреннее, глубокое сочувствие к его личности привело не только к «шестовизации» ницшевских концепций, но и вызвало «к жизни своеобразную манихейскую его экзегезу»⁸⁶.

⁸³Перцев А.В. Фридрих Ницше у себя дома (Опыт реконструкции жизненного мира). СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 340-342.

⁸⁴ Мф. 5, 45.

⁸⁵ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. М.: Фолио 2001. С.125.

⁸⁶Бонецкая Н.К. Л. Шестов и Ф. Ницше. С.117.

В статье о Шестове Н.К. Бонецкая подчеркивает, что представление русского философа о «Ницше как христианском праведнике инициировало некую традицию в русской мысли»⁸⁷. К примеру, Н.А. Бердяев в конце 1920-х гг. высказался о немецком философе: «Ницше сознавал себя смертельным врагом христианства, хотя он, по моему убеждению, служил делу христианского возрождения. Он не совершал хулы на Духа. Бог любит таких богоборцев и христорборцев»⁸⁸. Андрей Белый также рассуждает о «маске» Ницше и призывает интерпретировать её по-шестовски, наоборот: «Сорвите маску с его слов – не увидите ли вы, что проклятие старому – часто непонятная любовь»⁸⁹. Какую религию по Белому, возвещает Ницше? В статье «Кризис культуры» (1920) Белый размышляет в антропософском ключе о приближающемся предшестве Христа – великого духа Солнца, «Я» всего мира и «Я» человека»⁹⁰.

Как пишет Н. Бонецкая, «в строе идей А. Белого, антропософия оказывается наследницей ницшеанства»⁹¹. Действительно, в указанной статье Заратустра является провозвестником Христа, а Ницше «через бунт его, через его отрицание, через знание тайны свободного, звездного «Я» – стал один из великих посвященных»⁹².

Так, в понимании феномена Ницше сходятся, столь непохожие во многих мировоззренческих позициях, «антропософ А. Белый и свободный библейский мыслитель Шестов»⁹³.

⁸⁸ Бердяев Н.А. Древо жизни и древо познания // Путь. № 18. Париж, 1929. С.101.

⁸⁹ Белый А. Фридрих Ницше // Фридрих Ницше и русская религиозная философия. Т.1. М.,1996 С. 80-81.

⁹⁰ Белый А. Кризис культуры // Фридрих Ницше и русская религиозная философия. Т.1. М., 1996. С.161-162.

⁹¹Бонецкая Н. К. Л. Шестов и Ф. Ницше // Вопросы философии. 2008. С.117.

⁹² Белый А. Кризис культуры // Фридрих Ницше и русская религиозная философия Т.1. М.,1996. С.164.

⁹³Бонецкая Н. Л.Шестов и Ф. Ницше// Вопросы философии. 2008. С. 118.

1.2. Анализ философии Фридриха Ницше в книге “Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь)”

Переоценка ценностей, переосмысление содержания фундаментальных категорий добра и зла осуществляется Шестовым в книгах «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше»(1900) и «Достоевский и Ницше»(1902), ставших важнейшей вехой формирования зрелой версии шестовского учения, его «философии веры». В этих произведениях Шестов не только стремится уйти от традиционной этики, но и обратиться к такой проблематике, как аутентичность человеческого существования, ощущение жизни как трагедии борьбы, – проблематике иррационального экзистенциализма. Шестов первым в философской литературе дал специфические характеристики тем ситуациям, которые впоследствии немецкий психиатр и один из основоположников экзистенциализма Карл Ясперс назвал пограничными: отчаяние, безнадежность, покинутость, ужас, абсурдность существования. Истоки трагичности судьбы человека Шестов видел во власти идей.

Теперь «субъект шестовского философствования навсегда покидает мир общечеловеческих ценностей и замыкается в «Я» – мире с его совершенно иными законами»⁹⁴. Шестов обращается к осмыслению своего личного опыта в форме философских драм.

Книга Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» (1900 г.) написана в ключе философии жизни, а сама же «философия жизни» Ницше, по Шестову, сконцентрировалась в его лозунге *amurfati* – любовь к року. Знакомство с первой философской драмой Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ницше» выявляет тот факт, что русский философ заимствует у Ницше как критический пафос традиционной философии, так и «технику сценических приемов философских драм»⁹⁵. По Ницше, жанром, наиболее уместным для развенчания «Актер-

⁹⁴Бонеецкая Н. Л.Шестов и Ф. Ницше // Вопросы философии. 2008. С.118.

⁹⁵Благова Т. Емельянов Б. Философемы Достоевского: при интерпретации (Л. Шестов, Н. Бердяев, Б. Вышеславцев). Екатеринбург, 2003. С.42.

ской сущности» философии является трагикомедия масок. В сочинении «По ту сторону добра и зла» (афоризм 25) Ницше советует всем «философам и друзьям познания» надеть маску: «Мученичество философа, «принесение его себя в жертву истине» обнаруживает то, что было скрыто агитаторского и актерского»⁹⁶.

Метод Ницше заимствует Шестов. В его книге «Добро в учении гр. Толстого и Ницше» герои философской драмы выходят на сцену: Ницше, ранее «Целомудренный и гуманный, стал проповедовать бесчеловечность и жестокость. Толстой, ранее дуэлянт, развратник, пьяница, – стал проповедовать добро. Итак, Толстой и Ницше костюмированы, в полном соответствии, с пристрастиями автора-режиссера. Шестов распоряжается в мировоззрении и творчестве Толстого и Ницше, как хозяин в своем доме, по личному усмотрению меняя расположение комнат, заколачивает двери и пробивает новые, расставляет мебель»⁹⁷.

Тема, возникающая в связи с разговором о Толстом и Шестове – это тема переосмысления ценностей культуры и цивилизации. Тема, которую поднимали многие мыслители России и Запада рубежа XIX-XX веков. О переоценке всех ценностей заговорили и Толстой, и Ницше. Но как заговорили? Что сближало их в резкой критике происходящего и что возводило между ними непроходимую пропасть непонимания?

Сравнение имен Ницше и Толстого осуществлялось Шестовым в контексте его собственных представлений о ценностях жизни и культуры. И неслучаен был вопрос Шестова: "Сомнения ни у кого не было: граф Толстой и Ницше взаимно исключают друг друга. Более того, даже оба учителя считали один другого своей противоположностью.<...> Но так ли это? Действительно ли эти два замечательных современных писателя столь чужды друг другу?"⁹⁸

С одной стороны, отрицание всех устоев европейской цивилизации (истории, науки, искусства, государства) привело Толстого к переоценке исторического христианства подобной ницшеанской. Но, если Ницше называет христианство в работе

⁹⁶ Ницше Ф. Соч.: в 2 т. М., 1990. С.261.

⁹⁷ Благова Т. Емельянов Б. Философемы Достоевского... С.43.

⁹⁸ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. С.83.

"Антихрист. Проклятие христианству" (1888) "религией рабов", восстанием рессентимент; то Толстой, напротив, полагает реальное христианство недостаточно нравственным и недостаточно народным. Очень верно об этом сказано у Бердяева: "Уже в "Войне и мире" Толстой целиком на стороне "природы" против "культуры", на стороне стихийных процессов жизни, которые представляются ему божественными, против искусственной и насильственной организации жизни по разуму, сознанию и нормам цивилизации.<...> Уже тут мы видим Толстого "непротивление"<...> Народу, который есть "природа", а не "культура", присуща мудрость жизни. Идея "непротивления злу насилием", взята Толстым не из Евангелия, она есть выход из его веры в благостность, в божественность "природы", которая искажена насилием цивилизации, в правду первичной стихии жизни. Об этом свидетельствует все художественное творчество Толстого"⁹⁹.

А вот подробная выдержка из произведения Шестова: «Традиционная, приспособившаяся к среднему человеку нравственность оскорбляла Ницше своим высокомерным отношением к людям, своей готовностью клеймить всех, кто хоть притворно не отдает ей дани уважения. Ей приходилось, чуть ли не весь мир, всех людей объявлять дурными, и она соглашалась на это, лишь бы не поступиться своими правами на первенство. Ницше ищет такой справедливости, которая бы не наказание, т. е. не материальные невзгоды несла на себе, а вину. Что, собственно, кроется под этими словами, если не комментарий к евангельской притче о фарисее и мытаре? Ибо всякий нравственно осуждающий, всякий слагающий вину на ближнего обязательно говорит про себя: «благодарю тебя, Господи, что я не таков, как этот мытарь». А вот еще слова Заратустры по этому поводу: «Наслаждение и невинность – стыдливейшие вещи. Они не хотят, чтоб их искали. Их должно иметь — но искать должно скорее *вины* и страдания»¹⁰⁰. Это ли речи Антихриста? Имморалиста? Для того, кто внимательно изучал Ницше, не может быть сомнения, что его нападки направлены не на христианство, не на Евангелие, а на так распространенные повсю-

⁹⁹ Бердяев Н.А. Л. Толстой // Н.А. Бердяев о русской философии: В 2-х т. Т.2. Свердловск, 1991. С.40.

¹⁰⁰ A. S. Z. Von alten und neuen Tafeln.

ду общие места о христианском учении, которое от всех – и от самого Ницше – застилают смысл и свет правды. «Добро есть Бог», – говорит гр. Толстой ученикам своим – лишь то, что все говорят, что говорит эта самая культурная толпа (у Ницше «ученая чернь» – и в выражениях обоим писателям случается сходиться!), на которую он нападает. При этом вся жизнь обращается во «зло», и гр. Толстому нет до этого дела. Он и не спрашивает себя (вернее, не хочет, чтоб ученики спрашивали), как же Бог не царит на земле, как же миллионы людей живут вне Бога? Его утешает, что он взшел на верхнюю ступень нравственного развития! – у Ницше был другой опыт, другая жизнь, и потому пред ним вопрос об оценке добра восстал в иной форме. Он понял, что зло нужно так же, как и добро, больше, чем добро. Что и то и другое является необходимым условием человеческого существования и развития и что солнце может равно всходить и над добрыми, и над злыми¹⁰¹.

Завершая книгу «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь)», он пишет об отношении Ницше к жизненной стихии, которую нет смысла ненавидеть и тем более обличать.

«Нужно выбирать между ролью «нравственного» обличителя, имеющего против себя весь мир, всю жизнь, - отмечает Шестов, - и любовью к судьбе, к необходимости, т.е. к жизни, какой она является на самом деле, какой она была от века, какой она будет всегда. И Ницше не может колебаться. Он оставляет бессильные мечтания, чтобы перейти на сторону своего прежнего врага – жизни, права которой он чувствует законными».¹⁰²

1.3. Философия жизни Л. Шестова и Ф. Ницше

В книге Шестова о Толстом и Ницше представлена, по сути, шестовская философия жизни, в которой прочитывается и инстинктивный прорыв к защите жизни, и переживание неморальности Библии, «живых веры и Бога», – всего того, что от-

¹⁰¹ Шестов Л. Указ.соч. С.124-125.

¹⁰² Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь) // Шестов Л. Избранные произведения. М., 1993. С. 146.

носится к фундаментальным идеям Шестова¹⁰³. Здесь мы обнаруживаем значительную метафизическую близость Шестова и Ницше, который антихристианский инстинктивный порыв к защите жизни именовал Дионисом¹⁰⁴. Поскольку жизнь «по своей сущности есть нечто неморальное», она не могла быть одобрена христианством¹⁰⁵. Христианство, по Ницше, это «ставшее религией отрицание жизни»¹⁰⁶, и о Боге Ницше говорит небиблейски, требуя Бога Диониса, «бога сатира», бога «гения сердца», благословляющего всю жизнь и мир¹⁰⁷. В этих идеях Ницше, в первую очередь, был явно выражен кризис христианства, ставший и кризисом Европы. Ницше писал: «Величайшее из новых событий – что «Бог умер», и что вера в христианского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия – начинает уже бросать на Европу свои первые тени»¹⁰⁸.

Для Шестова слова «Бог мертв» прозвучали иначе. В книге «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» это утверждение Ницше означало продолжение «морального Бога» ради Бога, который окажется по ту сторону добра и зла. Многократно в своем повествовании Шестов возвращается к упоминанию страданий Ницше и указанию на то, что именно болезнь стала определяющей причиной в развенчании идеи Бога как добра. Именно тогда «он, уснувший юношей, проснулся разбитым старцем, со страшным сознанием, что жизнь ушла – и не вернется никогда»¹⁰⁹. Именно тогда Ницше утратил для себя право верить, предпочитая отбросить все утешающее, все, что создает иллюзию и самообман. Для него честнее оказалось «в конце концов, пожертвовать самим Богом и, из жестокости к себе, боготворить камень, глупость, тяжесть, судьбу, Ничто»¹¹⁰.

¹⁰³ См.: Курабцев В.А. Миры свободы и чудес... С.151.

¹⁰⁴ См.: Ницше Ф. Опыт самокритики//Рождение трагедии. Из посмертных произведений. (1869-1873). М., 1912. С. 30.

¹⁰⁵ Там же.

¹⁰⁶ Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т.2. С.759.

¹⁰⁷ См. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Соч. в 2-х т. Т.2. С. 29.

¹⁰⁸ Ницше Ф. Веселая наука. Афоризм 343//Ницше Ф. Соч. в 2-х т. М., 1990. Т.1. С. 662.

¹⁰⁹ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. М., 2001. С. 78.

¹¹⁰ Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т.2. По ту сторону добра и зла. С. 283.

В качестве доказательства своего предположения Шестов приводит следующие слова Ницше: «Лучший способ начать день, подумать, нельзя ли в этот день порадовать хоть чем-нибудь, хоть одного человека. Если это станет заменой религиозных привычек, люди только выиграют от такой замены»¹¹¹. Этот афоризм Шестов взял из книги Ницше «Человеческое, слишком человеческое» – первой книги зрелости немецкого философа, в которой разрушаются многие социальные понятия немецкой классической философии. Не случайно именно эта книга стала манифестом зарождающегося европейского анархизма и в ней, в частности, подвергается резкой критике дуализм действительного и умопостигаемого миров, дуализм мира человеческого и мира сопутствующих ему идеалов. Ницше описывает в «Esse homo» основную установку мышления этого периода: «Человеческое, слишком человеческое» есть памятник кризиса. Оно называется книгой свободных умов: почти каждая фраза в нем выражает победу – с этой книгой я освободился от всего не присущего моей натуре<...> Это война, но война без пороха и дыма, без воинственных поз, без пафоса и вывихнутых членов – все это было еще «идеализмом». Одно заблуждение за другим выносится на лед, идеал не опровергается – он замерзает<...> Здесь, например, замерзает «гений»; немного дальше замерзает «святой»; под толстым слоем льда замерзает «герой»; в конце замерзает «вера», так называемое «убеждение», даже «сострадание» значительно остывает – почти всюду замерзает «вещь в себе»¹¹².

Что означали эти слова Ницше? О каких былых идеалах и идолах юности он говорил? Если раньше Ницше сводил философию, науку, искусство к метафизике «человеческого», то теперь он трактует его как «человеческое, слишком человеческое» – как сплав «противоборствующих воль, инстинктов и побуждений»¹¹³.

«Основным методологическим приемом анализа социальных понятий, и в частности этических, – пишет автор ин-

¹¹¹ Шестов Л. Указ.соч. С. 70.

¹¹² Ф. Ницше. *Esse homo*. Как становятся сами собою. Соч. в 2-х т. Т.2. СПб., 1998. С.743.

¹¹³ Мочкин А.Н. Фридрих Ницше (интеллектуальная биография). М., 2005. С.51.

теллектуальной биографии Ф. Ницше А.Н. Мочкин, становится редукция к основанию, поиск «первичных» положений»¹¹⁴. Критика субстанционального субъекта, принципа причинности, концепции «воли», предпринятая Ницше в этот творческий период может быть понята как своеобразный вызов философии Просвещения. Трансцендентальное Ego Декарта предстает у Ницше «сложным полифункциональным ансамблем инстинктов, мотивов и побуждений, где познавательный мотив – лишь часть, и далеко не самая важная, в структуре, архитектонике некогда простого интуитивного схватываемого единства трансцендентальной апперцепции, cogito – Р. Декарта, «Я» – Г. Фихте»¹¹⁵.

Разрушение Ницше принципа причинности означало разрушение самого кантовско-лапласовского детерминизма – аксиомы эпохи Просвещения. В то же время, отрицание Ницше господствующего представления о свободной воле, как о своеобразном «retitioprincipi» (субстанциональной основы в духе А. Шопенгауэра), означало ревизию начал шопенгауэровской метафизики.

Шестов также стремится понять произошедшие изменения во взглядах Ницше – автора «Человеческое, слишком человеческое», «той книги, в которой Ницше впервые отрешается от метафизики», у которой «он уже не ищет объяснения»¹¹⁶. По Шестову, теперь Ницше понимает: «великое несчастье не может быть оправдано тем, что о нем можно красиво и возвышенно рассказать; искусство, разукрашивающее человеческое горе, ему не годится. Он ищет другого убежища, где думает найти спасение от преследующих его ужасов. Он спешит к «добру», о котором он привык думать, что оно всемогущее, что оно может все заменить, что оно – Бог, что оно – выше Бога...»¹¹⁷.

¹¹⁴Мочкин А.Н. Фридрих Ницше (интеллектуальная биография). М., 2005. С.51.

¹¹⁵Мочкин А.Н. Указ.соч. С. 53.

¹¹⁶ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. М., 2001. С.70.

¹¹⁷ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. М., 2001. С.70-71.

Шестов резонно замечает, что идея – то «чисто толстовская», и не случайно он соединил в одном исследовании Ницше и Толстого. Но, справедливости ради, нужно заметить, что Шестов выявляет разницу в интерпретации идеи Бога как Добра у каждого из них.

Источником творчества Ницше, равно как и проблемы нравственности, с которой была связана вся его судьба, Шестов называет болезнь мыслителя: «Его «переживания» связаны с тем, из чего слагается вся наша жизнь. Он был мучительно болен, был обречен на невольную бездеятельность и обязательное уединение: эти ли и связанные с ними обстоятельства составляют «переживания мыслителя»? Из чего же тогда жизнь?»¹¹⁸. Эта медленная, долгая, непрекращающаяся боль, словно, была ведома Шестову, словно влекла его «спуститься в последние наши глубины»¹¹⁹ и помогала понять, «с какой нуждой пришел Ницше к «добр», и чего он ждал от нравственности, когда он утверждал, что её проблема – была его собственной, личной проблемой и что с ней была связана его судьба»¹²⁰.

Итак, болезнь Ницше, её развитие – вот что определяет Шестов как основу оценки эволюции ницшеанских взглядов, прошедшей путь последовательного развенчания разума во имя жизни. Следует заметить, что этот путь отречения от разума, как основной для Ф. Ницше, воспроизводит и почитатель Л. Шестова французский экзистенциалист XX века Альбер Камю¹²¹.

В позднем сочинении «На весах Иова» (1929) тезис «Бог умер» объясняется Шестовым парадоксально – как побуждение к последнему знанию, то есть к Богу. В этом сочинении Шестов определяет Ницше среди преимущественно христианских мыслителей: ап. Павла, Августина, Лютера, Достоевского, причем как отрицателя «Афин» в христианстве, т.е. эллинских мотивов истины и добра. Значит, в понимании Шестова, ницшеанское «Бог умер» означало смерть Бога, который принуждал к

¹¹⁸ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. М., 2001. С.71-72.

¹¹⁹ Там же. С. 76.

¹²⁰ Там же. С. 76.

¹²¹ Camus A. The Rebel. Hamilton, 1953. P.53-71. Camus A. The myth of Sisyphus. Hamilton L, 1973.

любви и моральным заповедям и путь к Богу, свободному от принуждения и морали.

В какой мере Шестову удалось понять Ницше, приблизиться к содержанию концепции «смерти Бога»? Постараемся последовательно рассмотреть эту мифологему, как в творчестве Ницше, так и в интерпретации Шестова. Само формирование концепции «смерти Бога» было связано с идеей воли к власти и мифологемой вечного возвращения. Для Шестова основная ницшеанская идея – воля к власти... не была приоритетной и превращалась во всемогущее имморальное <...>»¹²². Шестов замечает: «Лютеровский Всемогущий Творец превратился у Ницше в волю к могуществу, которую он противопоставил сократовскому «Добру»¹²³. Иными словами, воля к власти трактовалась Шестовым как отчаянное стремление вернуться к живому Богу и бессмертию, отойти от библейского древа познания. Аналогичную мысль формулировал М. Хайдеггер по поводу концепции «смерть Бога»: Ницше - это «страстно искавший бога последний немецкий философ»¹²⁴.

Хайдеггер воспринял в Ницше великого метафизика, близкого Аристотелю, а слова «Бог мертв» объясняет как «простую констатацию <...> недействительности сверхчувственного мира и утверждавшей его метафизики (платонизма)»¹²⁵. Поскольку, по Хайдеггеру, «<...> правящая в том мире любовь уже перестала быть действительно-действительным принципом всего совершающегося теперь»¹²⁶, то не любовь, а воля к власти «становятся внутренней сущностью бытия»¹²⁷.

«А искал ли Ницше Бога?» – это уже вопрошание Шестова, который пытался разгадать «мистический ужас», который возбуждает в сознании мыслителя весть о том, что «Бога нет,

¹²² Курабцев В.А. Мирь свободы и чудес Льва Шестова... С. 153-154.

¹²³ Шестов Л. Афины и Иерусалим. Париж, 1951. С.119.

¹²⁴ Цит. по: Михайлов А.В. предисловие к публикации М. Хайдеггера «Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. №7. С. 140 (речь от 27.05.1933).

¹²⁵ Курабцев В.Л. Мир свободы и чудес... С.154.

¹²⁶ Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 167.

¹²⁷ Курабцев В.Л. Указ.соч. С. 154.

Бог умер»¹²⁸. Шестов подробно приводит эпизод Ницше о безумном человеке, который «в светлый полдень зажег фонарь, выбежал на рынок, и беспрестанно кричал: «Я ищу Бога, я ищу Бога». Все вокруг него смеялись и острили. Но «безумный» человек вбежал в толпу и, пронизывая всех своим взглядом, воскликнул: «Где Бог? Я вам скажу. Мы его убили – я и вы. Мы все убийцы<...> Разве не доносится до нас запах тления? И Боги истлевают! Бог умер! Бог не воскреснет!» В таких и подобных выражениях говорит Ницше о значении своего атеизма»¹²⁹.

Наверное, именно безумцем должен быть ницшеанский вестник новой философии, представшей как продолжение евангельского: «Мудрость ваша – безумие в очах господ», как некое новое духовное учение, отменившее ложь просвещенческого рационализма. Не случайно, такой крупный исследователь Ницше, как К. Левит, ставит идею «смерти Бога» в качестве центральной, из неё выводя мифологемы воли к власти, вечного возвращения, нигилизма и т.д.¹³⁰.

Шестов же в речи безумца о смерти Бога улавливает глубочайший трагизм опустошения, которое сопровождало крушение надежды «на скрытую гармонию, на блаженство и справедливость в будущем»¹³¹. Угасает вера в Бога Любви, ибо история помнит множество примеров его суровости, мстительности и жестокости, – эту мысль Шестов подтверждает яркими выдержками из «Так говорил Заратустра», символической поэмы, в которой дана новая антропология Ф. Ницше. Шестов во всех этих фрагментах пишет бог с маленькой буквы, поскольку ведет речь о боге, тождественном добру, выстраивающем «по воле Божьей» нравственный миропорядок, в котором дана регламентация, что «должно делать», а что «не должно делать»¹³².

¹²⁸ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. М., 2001. С. 79, 81.

¹²⁹ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. М., 2001. С. 81-82.

¹³⁰ Левит К. От Гегеля к Ницше. СПб., 2002. С. 42.

¹³¹ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. М., 2001. С. 83.

¹³² Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. М., 2001. С. 91.

В указанном произведении Шестов, анализируя творчество не только Ницше, но и Толстого, приходит к выводу, что добро не есть Бог, и к добру не сводится смысл всего существующего, более того, «нужно не в добре искать Бога, как это делал Лев Толстой, а за пределами добра искать то высшее существо, что освящает жизнь такой, как она есть»¹³³. Вера в подмену идеи Бога идеей добра, по мнению Шестова, не исключает совершенного безверия и «ведет обязательно к стремлению уничтожать, душировать, давить других людей во имя какого-либо принципа, который выставляется обязательным, хотя сам по себе он в большей или в меньшей мере чужд и не нужен ни его защитнику, ни людям»¹³⁴.

Формула «Бог-добро» дает возможность вычленив себя из массы людей, отделить от других, обнаружить врагов, значит избежать роковой загадки жизни, преследующих человека сомнений и перейти от философии, ставшей невыносимо тяжелым делом, к проповеди¹³⁵. Шестов пишет: «Где остановилась философия вследствие ограниченности человеческих сил – там начинается проповедь»¹³⁶. Добро не только не может оправдать жизни – но, что ещё серьезней, губит отдельную жизнь, всецело отдавшей себя добру, позволяя тешиться самообманом. Переживание трагедии нашей жизни мы прячем, прикрываясь силой норм, императивов, правил. Как пишет Шестов, Ницше «искал в нравственности божественных следов и не нашел. Она там оказалась бессильной, где все люди вправе были ожидать от неё наибольшего проявления силы»¹³⁷. И вот тогда, замечает Шестов, Ницше выдвигает формулу «по ту сторону добра и зла», ибо «он понял, что зло нужно так же, как и добро, больше, чем добро. Что и то и другое является необходимым условием человеческого существования и развития и что солнце

¹³³ Курабцев В. Альтернатива Льва Шестова // *Общественные науки и современность*. 1991. № 2. С. 180.

¹³⁴ Шестов Л. Добро в учении... // *Лев Шестов. Избр. соч.* М., 1993. С. 99.

¹³⁵ См.: Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого... С. 95.

¹³⁶ Там же. С. 154.

¹³⁷ Шестов Л. Добро в учении... // *Лев Шестов. Философия Трагедии*. С. 119.

может ровно всходить и над добрыми, и над злыми»¹³⁸. Ницше был первым из философов, кто открыто протестовал против исключительной претензии добра на роль начала и конца всего, вопреки бесконечному разнообразию жизни.

Ницшеанское «по ту сторону добра и зла» означает «по ту сторону платонических и библейских добродетели и греха и эту сторону реального мира и реальных способностей человека»¹³⁹. Но глубина этой идеи открывает новые грани, новые горизонты смысла. Как пронизательно заметил Вяч. Иванов: «по ту сторону добра и зла» – это иная формулировка принципа святости, мистической свободы, не оставляющей свободы блаженным и подлинным мудрецам, дышащей силой неземной»¹⁴⁰.

Жить «по ту сторону добра и зла», значит жить безнадежностью, страданиями, любить целостность мировоззрения, примиряясь с миром, даже с безобразным и нелепым в нем, не пытаясь добром осмыслить или оправдать зло. Эту идею Шестов комментирует не только в произведениях, но и в письмах к дочерям: «Трудное, большое искусство уберечься от односторонности, к которой нас влечет невольно наш язык и даже воспитанная на языке наша мысль», но нужно «уметь брать жизнь целиком, вместе со всеми её непримиримыми противоречиями»¹⁴¹.

Принцип Ницше «по ту сторону добра и зла» Шестов принимал как волю к власти, как «поворот от дерева познания добра и зла к дереву жизни, к Богу и вере»¹⁴². Ницше постиг эту божественную целостность жизни, которую не нужно перестраивать, но принимать её обличие, становление, амбивалентность в ней добра и зла. Хорошо этот принцип прокомментировал Е.Н. Трубецкой, совсем по-ницшеански определив его как «высший акт самоутверждения воли, жаждущей жизни»: «Отрицая какую бы то ни было жизнь по ту сторону мирозда-

¹³⁸ Шестов Л. Добро в учении... М., 2001. С. 125.

¹³⁹ Курабцев В.Л. Странствия по душам. С. 155.

¹⁴⁰ цит. по: Гарин И.И. Что такое этика, культура, религия? М., Тарра-книжный клуб, 2002. С.371.

¹⁴¹ См.: Баранова-Шестова Н. Жизнь Л. Шестова. Т.1. Париж, 1983. С. 206-207.

¹⁴² Курабцев В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова... С. 155

нья, мы тем самым утверждаем, что именно этот мир, именно эта жизнь божественны»¹⁴³.

Шестов воспринял принцип «по ту сторону добра и зла» как «важный огромный шаг» Ницше вперед, однако он не принял принцип *Amorfati*, из которого немецкий философ выводил «всю эту отвратительную действительность»¹⁴⁴. Если принять *Amorfati*, рассуждал отечественный философ, значит позволить восторжествовать Необходимости вместо религиозной веры и райского бессмертия, «Он иначе не мог чувствовать, как не может раскаявшийся грешник видеть в грехе что-либо иное, кроме ужасного»¹⁴⁵.

Итак, «Добро – братская любовь – мы знаем теперь из опыта Ницше – не есть Бог», - к такому выводу приходит Шестов в книге «Добро в учении», полагая, что именно в этом понимании – квинтэссенция содержания учения Ницше. Бог не есть добро, – такой путь открыл Ницше. «Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога»¹⁴⁶.

1.4. Философия трагедии Фридриха Ницше и Льва Шестова в книге «Достоевский и Ницше»

Сравнение двух ранних книг Шестова, посвященных творчеству Ницше, показывает эволюцию мировоззренческих и религиозных представлений автора: если книга «Добро в учении Толстого и Ницше» (1900) посвящена шестовской философии жизни, то в книге о Достоевском и Ницше (1902) мы встречаемся с шестовской философией трагедии, причем внимание автора переключается с анализа категории добра на категорию зла. Как верно замечает Н.К. Бонецкая, «в калейдоскопе софизмов и парадоксов двух книг добро и зло меняются местами – Шестов убежден, что они уже не могут служить человеку жизненными ориентирами. В своей тогдашней этике Шестов, очевидно, задался целью решить на свой лад задачу, поставленную Ницше, – наметить мировоззрение «по ту сторо-

¹⁴³ Трубецкой Е.И. Фридрих Ницше (критический очерк) // Указ.соч. С. 206-207.

¹⁴⁴ Шестов Л. Добро в учении... 2001. С. 120.

¹⁴⁵ Шестов Л. Добро в учении... 2001. С. 132.

¹⁴⁶ Шестов Л. Добро в учении... 2001. С. 131.

ну добра и зла». А образцы его он находил в равнодушной к добру и злу эпичности Толстого, в трагическом *Amorfati* Ницше, в порождениях «жестокости таланта» Достоевского»¹⁴⁷.

Шестов строит повествование вокруг трагического перелома, произошедшего в мироощущении Ницше, когда испытал очевидность неизлечимой болезни и реальность безысходного будущего, философ начинает переоценку всех ценностей. В интерпретации Шестова событие, о котором Ницше рассказал в предисловии 1886 г. к трактату «Человеческое, слишком человеческое», показано так: «В душе его зашевелилось нечто неслыханное, безобразное и ужасное»¹⁴⁸. Как видим, происходит шестовизация личностной трагедии Ницше, перевод её в этико-психологическую плоскость. Событие, пережитое самим Ницше, его душевная катастрофа, на самом деле, были глубже и могущественней той плоскости, о которой пишет Шестов. В статье Н. Бонецкой «Ф.Ницше и Л.Шестов», на мой взгляд, предлагается интересная трактовка опыта, что пережил Ницше в 1876г., «когда ему открылась реальность зла»¹⁴⁹.

В предисловии к «Человеческое, слишком человеческое» Ницше описывает внезапно пришедшее в душу состояние, как подчинение объективной силе, действующей словно «подземный толчок», «повелительный голос и соблазн», вихрь, уносящий душу от «всего, что она любила доселе»¹⁵⁰. Бонецкая, на наш взгляд, очень верно комментирует это состояние Ницше: «Странным образом «свободный ум», каким вслед затем осознал себя Ницше, рождается через наследственный шок! – О том, что внешняя сила, увлекшая Ницше, была по природе темной, свидетельствует его дальнейшее повествование о «великом разрыве». В ледящей атмосфере <...> «ненависти к любви» Ницше святотатствует, доказывает себе «свою власть над вещами <...>» - испытывает, «каковы все эти вещи, если их опрокинуть», «блуждает, полный жестокости и неудовлетво-

¹⁴⁷Бонецкая Н. К. Ф. Ницше и Л. Шестов // Вопросы философии. 2008, № 8. С. 120.

¹⁴⁸ Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии)//Шестов Л. Сочинения. М., 1995. С. 107.

¹⁴⁹Бонецкая Н. Указ.соч. С.120.

¹⁵⁰ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Предисловие (пер. С.Л. Франка) // Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т.1. С.234.

ренных вожделий», «проникает к самому запретному и т.д.»¹⁵¹.

Исследователь по сути выразила и то, как Шестов оценивал «безобразное и ужасное» состояние Ницше, которое нарастало, достигнув стадии «великого разрыва», когда базельский мыслитель в отчаянии провозгласил: «Нельзя ли перевернуть ценности? И, может быть, добро есть зло? А Бог – выдумка и ухищрение дьявола? И, может быть, в последней своей основе все можно? И не должны ли мы быть обманщиками?»¹⁵². Психологический этюд Бонеевой нам видится уместным в постижении шестовизации Ницше, поэтому мы вновь обратимся к нему. Итак, произошедшее крушение во власть одиночества исследовательница трактует как «погружение Ницше в душевное «подполье», в «психологическую преисподнюю» (З. Фрейд), т.е. во власть сил, действующих в бессознательном. Это «подполье» Ницше, уточняет она, было своеобразным и предполагало некие экстазы – как бы «птичьи полеты» над глубоко презираемым им миром; так возникла одна из «масок» Ницше – принц Фогельфрай (т.е. свободная птица)»¹⁵³.

Зададим, в свою очередь, вопрос: понимает ли Лев Шестов смысл высказанного Ницше в предисловии к «Человеческому, слишком человеческому...»? Трудно ответить однозначно, т.к. шестовизация ницшеанского крушения уводит читателя от маски Фогельфрая в иную плоскость.

Шестов, ведомый некой, сложно осознаваемой целью, сближает моральные установки Ницше и Достоевского, оправдывает зло. Анализируя динамику жизненного трагического опыта обоих, философ позволяет себе весьма произвольное допущение, полагая, что личностный кризис Достоевского после события эшафота и десятилетней каторги равнозначен «великому разрыву» Ницше: в душе Достоевского проснулось нечто стихийное, безобразное и страшное – но такое, с чем совладать

¹⁵¹Бонеевая Н. Ницше и Шестов // Вопросы философии. 2008. С.120.

¹⁵² Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Предисловие. С. 234-235; указ.прим. С. 793.

¹⁵³Бонеевая Н. Ницше и Шестов // Вопросы философии. 2008. С.121.

было ему не по силам»¹⁵⁴. Именно поэтому, ниже мы остановимся на интерпретации Шестовым личности и творчества Достоевского, чтобы лучше понять каждого героя ницшеанской философии трагедии вешестовизации.

В целом же, в двух первых книгах, в изложении философии жизни и философии трагедии, Шестов приветствовал жизнь в полноте ее проявлений, в потоке становления, ставя под вопрос христианско-платоническую мораль, и потому "библеизировал" в учении Ницше вопреки интенциям самого немецкого философа.

По глубокому убеждению Л. Шестова, подлинная мысль начинается там, где возникают вопросы о месте и назначении человека в мире, о его правах и роли во вселенной. Значит, культура опирается на индивидуальный личный опыт; и историю культуры как свою экзистенциальную историю каждый человек создает из личного опыта, поэтому она не может существовать для другого.

Истинной философией, дающей человеку ориентиры о подлинных ценностях и подлинной культуре, в понимании Льва Шестова, может быть только религиозная философия, рождающаяся в безмерных напряжениях и в бесстрашии перед произволом Творца, и возможна она только на путях веры.

1.5. Ницше и парадоксальная диалектика Л. Шестова

В качестве одной из основных идей своей философии Фридрих Ницше предлагает идею воли к власти, где ключевую роль играют понятия вечное возвращение, *amor fati* и сверхчеловек. Идея вечного возвращения, по Ницше, это «высшая форма утверждения, которая вообще может быть достигнута»¹⁵⁵.

Так, во фрагменте 55 «Воли к власти» Ницше трактует Сущее как волю к власти, то есть как «толкующее бытие», ибо «каждая власть в каждое мгновение выводит свое последнее заключение»¹⁵⁶. Человек, принявший эту мысль, будет определять, что возвратится: будет ли этот возврат вечного Ничто,

¹⁵⁴ Шестов Л. Ницше и Достоевский. Философия трагедии. С. 49.

¹⁵⁵ Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т.2. М., 1990. С. 643.

¹⁵⁶ Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т.2. С. 258.

вечной бессмыслицы или вечный возврат мгновения, наполненного смыслом, - смыслом человеческим. Вечное возвращение представлено философом в двух версиях. Первая – синоним крайней формы нигилизма: «жизнь, как она есть, без смысла, без цели, но возвращающаяся неизбежно, без заключительного «нечто»: «вечный возврат»¹⁵⁷. Следовательно, и перед человеком открываются два пути: либо признать власть в отчаянии, что все бессмысленно, либо отдаться власти становления и, изгнав из самого процесса вечного возвращения трансценденцию и цель, сказать «да» человеческому существованию в целом, открыть путь оправдания сущего.

Шестов, отождествляя (шестовизируя) позиции Достоевского и Ницше, об этой главной парадигме ницшеанской философии – «воле к власти» - не упоминает. А вот «вечное возвращение», как резюмирует и Н. Бонецкая в своем исследовании: «у зрелого Шестова заиграло всеми гранями: козни Анита и Милита против Сократа не удались, Кьеркегор получил назад невесту, а Иов стада, – более того, прародители не ели плодов с запретного дерева и т.д. Именно под мысль о «великом возвращении» Шестов создает свое заумное зазеркалье, мир веры, где и происходит «преодоление самоочевидностей»¹⁵⁸.

К чему приводит Шестов в своем повествовании-диптихе 1900 – 1902 гг.? Если в книге 1900 г. предполагается, что «абстрактное добро несет ужасы маленьким людям, верящим в него, - добро ниспровергается, то в книге 1902г. на ценностный пьедестал вознесена не просто конкретная личность, а «жестокие», «безобразные» Ницше, Достоевский, каторжники и «подпольный» человек»¹⁵⁹.

Современники Шестова по-разному оценивали этический выбор философа. Н.А. Бердяев словно обвиняет Шестова в целенаправленной апологии зла: «В действительности, когда грешный человек пытается стать по ту сторону добра и зла, отвергнуть разум и добро <... > он остается «по ту сторону», остается в зле»¹⁶⁰. С.Н. Булгаков, напротив, уподоблял Шестова

¹⁵⁷ Ницше Ф. Воля к власти. Соч. в 2-х т. Т.2. М., 1990. С.62.

¹⁵⁸ Бонецкая Н. Указ. соч. С.132.

¹⁵⁹ Бонецкая Н. Л. Шестов и Ф.Ницше. С. 122.

¹⁶⁰ Бердяев Н.А. Древо жизни и древо познания // Путь. № 18. Париж, 1929. С.102.

ветхозаветному праведнику – богоискателю, ибо смыслом жизни русского философа можно считать искание Бога, включая и пути, проложенные Ницше.

Если же обратиться к общей логике шестовских идей, то для эволюции взглядов философа безысходность книги 1902 г была обусловлена. Позже Шестов процитирует Лютера, как человека трагедии, подпольного человека: «Ничего, ровно ничего не должно остаться у человека, – и до тех пор, пока у него есть хоть что-нибудь, – ему закрыт доступ к Богу»¹⁶¹.

В ранних произведениях Шестова, посвященных Ницше, Бог ещё скрыт, погружен в таинственную бездну потенций. Его предстояло ещё открыть, что возможно было лишь человеку, преодолевшему трудности, взлеты и падения жизни и обретшему через трагизм – веру, которая «движет горами». Аналог такого шестовского человека – ницшеанский Заратустра, которому сама жизнь велит стать наступательной, вечно обновляющейся силой, стать тем, кто, исходя из избытка своего существования, толкует мир и вносит в него смысл. В образе Заратустры ницшеанское понятие сверхчеловека становится высшей реальностью, наивысшим проявлением всего сущего. Здесь мифологизирован образ философа – художника, вместившего горизонт тысячелетий, реализующий волю «к сотворению мира снова и снова».

С другой стороны, сама история христианства отмечена для Ницше увеличением числа людей с душевными осложнениями, с извращенными культурными ценностями, и «ничего, кроме презрения, не заслуживают... такие псевдоморфозы христианских идеалов, как обмирщенная мораль, либеральное и социалистическое мировоззрение – этикие помочи, с помощью которых христианство до сих пор направляет каждый шаг европейского человечества, несмотря на его якобы неверие»¹⁶².

Эта острая критика христианства была понятна Шестову, хотя в его текстах «проклятия» христианству мы не обнаружим. В работе «Solafide» русский философ осуждает католическую церковь и монашество, едва не погубившее Лютера: «Католическая церковь считает, что она – и она только одна – по-

¹⁶¹ Шестов Л. Solafide – только верую. Париж, 1966. С. 252-253, 248 соотв.

¹⁶² Ясперс К. Ницше и христианство. С. 32.

лучила эту власть непосредственно от Бога. Ей и только ей дано право решать – potestas clavium. И что она разрешит на земле, то будет разрешено на небе»¹⁶³. Шестов обнаруживает при анализе текстов католического богослова Альберта Марка Вейса близость их содержания словам великого инквизитора из «Братьев Карамазовых». Великий инквизитор Достоевского пророчит грядущие катаклизмы человечества и надеется только на Церковь, спасающую бунтовщиков, не умеющих идти путем Христовой свободы. (Ф.А. Степун резонно заметил, что великий инквизитор в свободе человека и видит соблазн зла как внешне более легкого способа действий, «поэтому предлагает уничтожить зло путем лишения человека свободы»¹⁶⁴.) Припомним здесь слова из речи Великого инквизитора Достоевского: «О, пройдут еще века бесчинства свободного ума, их науки и антропофагии, потому, что начав возводить свою Вавилонскую башню без нас, они кончат антропофагией. Но тогда-то и приползет к нам зверь, и будет лизать ноги наши, и обрызжет их кровавыми слезами из глаз своих»¹⁶⁵.

Не такой ли участи остерегался Лютер, который, по Шестову, «пошел в монахи потому, что не находил иного способа защитить свою слабую и одинокую душу от надвигавшейся откуда-то <...> грозной опасности. Он порвал со всем миром – церковь это было все, чем он жил и на что он надеялся»¹⁶⁶. Для католичества вера и католическая церковь отождествлялись. *Extraecclesiam non salvatur* (вне церкви нет спасения)¹⁶⁷. Но Лютер, что особенно важно для Шестова, там, где «мечтал найти царство Божие, было царство сатаны»¹⁶⁸. Подобно отступничеству Лютера, явление Христа как Богочеловека, т.е. в известном смысле как сверхчеловека разрушает Церковь. Великий инквизитор Достоевского по сути дела обвиняет Христа в том, что без Церкви будет ещё страшней, человек ужаснется сам себе, «они ниспровергнут храмы и зальют землю кро-

¹⁶³ Шестов Л. *Solafide*. - только верую... YMCA-PRESS. Paris 5e. 1966. С. 194.

¹⁶⁴ Степун Ф.А. Николай Бердяев // Портреты. СПб., 1999. С. 285.

¹⁶⁵ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30т. Т.14. Л., 1973. С. 235.

¹⁶⁶ Шестов Л. *Solafide* ... С. 192.

¹⁶⁷ Шестов Л. *Solafide*... С. 193.

¹⁶⁸ Там же. С. 192.

вью»¹⁶⁹. Действительно, народ не только слаб, но и подл, он готов сжечь Христа по приказу великого инквизитора, даже зная, что перед ним Сын Божий: «Завтра же Ты увидишь послушное стадо, которое по первому мановению моему бросится подгрести горячие угли к костру Твоему, на котором сожгу тебя за то, что пришел нам мешать»¹⁷⁰.

Напомним канторовскую трактовку «Братьев Карамазовых», поэмы Ивана Карамазова о Великом инквизиторе, в которой изображен сущностный момент, касающийся проблемы соотношения свободы, христианства, взаимоотношений Христа и церкви, Христа и народа. В.К. Кантор пишет: «Интересно, что Христос в понимании Ницше скорее похож на Великого инквизитора (спаситель слабых!), между тем его сверхчеловек тяготеет к образу Христа, как его трактует Великий инквизитор («приходил к избранным и для избранных», «Тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных»¹⁷¹). И вопрос, возникающий здесь, вполне справедлив: «Но может ли сверхчеловек реализовать в этом мире то, что не смог сам Христос?»¹⁷². И Достоевский, прошедший опыт социального гуманизма, не смог, в отличие от Ницше, отвергнуть Церковь, ибо, устами старца Зосимы, сказал: «Общество христианское... в ожидании своего полного преобразования из общества как союза почти ещё языческого во единую вселенскую и владычествующую церковь»¹⁷³.

Нам нужны эти сопоставления для того, чтобы увидеть, что Шестов скорее согласится с Ницше, чем с Достоевским, и критикуя православие в лице старца Зосимы, да и протестантизм – «Жестокое христианство», согласно «шестовизированному» Кьеркегору»¹⁷⁴, - доходит до острого нападения на историческое христианство, вне которого сложился и эволюционировал его религиозный опыт. Шестов соглашался и с ницше-

¹⁶⁹ Достоевский Ф.М. Т.14. С. 233.

¹⁷⁰ Достоевский Ф.М. Полн. Собр. соч. Т.14. С. 237.

¹⁷¹ Кантор В.К. Достоевский, Ницше и кризис христианства в Европе конца 19 – начала 20 века // Вопросы философии. 2002. № 9. С. 62.

¹⁷² Там же.

¹⁷³ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т.14. С. 61.

¹⁷⁴ Бонеецкая Н. Л. Шестов и Ф. Ницше С. 133.

анской трактовкой истоков христианского извращения. Истоки эти для философа не в смиренном отказе Христа от всякой борьбы, ибо любовью Иисус называет заповедь «Никогда ничему не противиться».

Это заповедь, словами Ясперса, “не бороться даже тогда, когда собственная жизнь под угрозой, не защищаться, не гневаться, не возлагать на кого-то ответственность... не противиться даже злumu. Истоки извращения христианства не в самой жизненной практике Иисуса, плодом которой было «блаженство здесь и теперь в тихом проявлении; не в его отрешенности от мира и от смерти»¹⁷⁵.

Серьезное обвинение, которое может быть воспринято лишь в контексте всего ницшеанского мировоззрения, согласно Ницше, «Бог», «...душа», «дух», «свободная воля» – воображение причины, воображаемые существа; вера в «чистый дух» не является доказательством высшего происхождения человека, его божественности»¹⁷⁶. Бог понимается Ницше как предмет веры: «народ, который верит в себя, имеет также и своего собственного Бога... Такое божество должно обладать силой, приносить пользу или вредить, быть другом или врагом; ему дивятся, как в добром, так и в злом»¹⁷⁷.

Ницше противопоставляет злого Бога – доброму, в первом случае боги «являются волей к власти, и тогда они будут национальными богами, – либо они есть бессилие к власти – и тогда они по необходимости становятся добрыми»¹⁷⁸. Доброе божество «рекомендует душевный мир, ... призывает к осторожности и даже провозглашает «любовь к другу и врагу»¹⁷⁹, – это божество обыкновенных людей, это триумф рабских душ с их рабской моралью. Слово «рабы» в объяснении рессентимента как восстания рабов в морали Ницше употребляет метафорически. В работе «Человеческое, слишком человеческое» он комментирует взаимосвязь категорий добра и зла с понятиями раба и господина: «<...> Добро и зло означают в течение известного времени то же, что знатность и ничтожность, госпо-

¹⁷⁵ Ясперс К. Ницше и христианство. С. 27.

¹⁷⁶ Там же. С. 646.

¹⁷⁷ Там же. С. 647.

¹⁷⁸ Там же.

¹⁷⁹ Там же.

дин и раб<...> во-вторых, в душе поработанных, бессильных»¹⁸⁰. Ницше обращается к источнику морали не для того, чтобы узаконить существующие ценности, а ради предъявления их сомнительного характера. Тип господина – Гете, тип раба – Евгений Дюринг. Триумф христианства над классическим идеалом – это триумф раба. «Мораль рабов» состоит из реактивных аффектов – ненависти, зависти, подозрительности,мести, а «мораль господ» – из активных аффектов – властолюбия, корыстолюбия, воплощает свободу и уважение.

Шестов в работе «Достоевский и Ницше» отводит немало страниц размышлениям о ницшеанской морали в двойственном её выражении.

«Раскольников судил правильно: точно существуют две морали – одна для обыкновенных, другая для необыкновенных людей или, употребляя более резкую, но зато более выразительную терминологию Ницше – мораль рабов и господ»¹⁸¹, – пишет Шестов.

Но, похоже, он пытается по-своему ответить на вопрос о том, каков источник той или другой морали. Вспоминая, что и Ницше, и Достоевский, «если бы не каторга у одного и не ужасная болезнь другого»,¹⁸² остались бы в разряде обыкновенных людей, которые повинуются.

Следовательно, существуют «мораль обыденности и мораль трагедии» – эту поправку необходимо внести в терминологию Достоевского и Ницше»¹⁸³. Люди трагедии ведут двойную борьбу: и с «необходимостью» и со своими ближними, которые продолжают приспособляться к «законам природы». Ницше, по мнению Шестова, не только «стремился устранить из жизни все загадочное, таинственное, трудное и мучительное, но ищет всего этого. В законах природы, в порядке, в науке, в позитивизме и идеализме – залог несчастья, в ужасах жизни – залог будущего. Вот основа философии трагедии...»¹⁸⁴.

Шестов вслед за Ницше воспекает безбоязненное состояние пред ужасами и загадками жизни. Именно трагедия откры-

¹⁸⁰ Ницше Ф. Указ.соч. // Ницше Ф. Соч. в 2т. М., 1990. Т.2. С. 270.

¹⁸¹ Шестов Л. Указ.соч. // Философия трагедии. М., 2001 С. 294.

¹⁸² Там же. С. 294-295.

¹⁸³ Там же. С. 295.

¹⁸⁴ Там же. С. 304.

вают в душе человека непознанные и невиданные до этого силы и возможности, ибо только мужество превращает обыкновенного человека в героя, выхватывает его из царства обыденности. Не случайно Шестов приводит те фрагменты из Ницше, которые подтверждают его собственный гимн мужеству перед лицом трагического.

«Есть ли у вас мужество, о, мои братья? – спрашивает Заратустра. – Есть ли у вас смелость? Не мужество перед свидетелями, а мужество пустынных и орлов, которых даже и боги не видят? Кто глядит в пропасть, но глазами орла, кто схватывает пропасть – когтями орла, у того есть мужество».

Шестов восхищается Заратустрой, тем, «сколько раз был он на волосок от гибели, как часто овладевало им чувство отчаяния от сознания, что взятая им на себя задача невыполнима, что трагедия, в конце концов, должна уступить обыденности!»¹⁸⁵ Здесь лежит основание всякой аристократической души – души повелевающей, которой свойственен «Эгоизм» возвышающего свойства (Ницше).

«Аристократ принимает этот факт своего эгоизма как нечто, не требующее никаких разъяснений, не видя в нем ни жестокости, ни насилия, ни произвола, скорей как нечто обусловленное мировыми законами...» – приводит Шестов слова Ницше, которого, впрочем, относил к категории «подпольный человек», ибо базельский мыслитель стремился избавить себя и людей от «страданий»¹⁸⁶. Ницше явился вслед за Достоевским из подземного мира, из области трагедии, откуда уже нет возврата в мир обыденности»¹⁸⁷. Ницшеанский аристократизм духа Шестов интерпретирует как силу подземных людей, к которым относит Достоевского и Ницше, проповедующих любовь к страданию и возвещающих, что лучшие из людей должны погибнуть, ибо им будет все хуже и хуже...»¹⁸⁸.

Свое произведение Шестов заканчивает ницшеанским рассказом о «безобразном человеке», символически рисуя «собственную ужасную жизнь Ницше»¹⁸⁹. В рассказе Заратуст-

¹⁸⁵ Там же. С. 306.

¹⁸⁶ Там же. С. 309.

¹⁸⁷ Там же. С. 311.

¹⁸⁸ Там же. С. 312.

¹⁸⁹ Там же. С. 314.

ра входит в царство смерти, где встречает безобразнейшего человека, обратившегося с последней надеждой к Заратустре: «каждый на твоём месте бросил бы мне милостыню – своё сострадание, словом или взглядом. Но я не нищий... я пошел искать... тебя, о, Заратустра, который учит, что нежелание помочь более благородно, чем выпрыгивающая вперед добродетель; но сострадание называется теперь добродетелью у всех маленьких людей: они не умеют уважать великое несчастье, великое безобразие, великую неудачу!»¹⁹⁰.

Шестов, увидевший в этом великом презрении к неудачам сущность философии трагедии, по сути, ницшеанское отрицание, вершина которого – триумфальный тезис «ничто не истинно, все позволено». В нём Ницше познаёт Ничто своей эпохи как собственное, и в этом осознании можно прочесть двойственность, о которой так отчетливо сказал К. Ясперс. С одной стороны, в этом безразличии философа ко всякой значимости, в этом отчаянии кроется колоссальная притягательная сила для всех лишенных веры, независимо, куда эта сила их приведет: к разнузданной раскованности всех случайных порывов, или к отчаянной вере, обратившейся против собственного Ничто, к фанатизму ради фанатизма»¹⁹¹.

С другой стороны, в тезисе Ницше можно прочесть освобождающий порыв для развития изначальнейших, глубинных и подлинных возможностей человека.

«Захлестнутая хаосом и сопутствующим ему фанатизмом канет в пучину ненавистная Ницше «слабость», а на место ее встанет «нигилизм силы», силы, способной вынести бесконечную даль объемлющего, не нуждающейся в подпорках ложного абсолютизирования конечных объективностей, закономерностей и законов. Все это ей не нужно, ибо из глубочайших оснований объемлющего ей открывается – всякий раз исторически конкретное, однако озаренное покоем вечности, – то, что истинно, и то, что нужно делать; или иначе: эта сила, в которой человек даруется самому себе в своем самобытии»¹⁹².

И в этой борьбе против всего своего, любимого и желанного, против собственных предпосылок и принципов, человек

¹⁹⁰ Там же. С. 314-315.

¹⁹¹ Ясперс К. Ницше и христианство. С. 73.

¹⁹² Там же. С. 73-74.

Ницше продолжает борьбу за подлинного Бога – Бога, который «требуем настоящего знания, хотя бы это знание и выдвигало все новые и новые обвинения против Него самого»¹⁹³.

Ницшеанский Дионис – «Бог мрака»¹⁹⁴ оказал несомненное влияние на Шестова. Вероятно, именно в понимании не моральности жизни – с «реабилитацией зла, эгоизма и желания, – не моральности живого Бога в сочетании с абсолютной свободой у Шестова, – интенции базельского мыслителя и русского философа совпадали. И Ницше, и Шестов погружены в атмосферу мирового трагизма, хотя каждый находит свой вариант его понимания. Шестов надеется на чудесное разрешение трагизма, преодолевая его в собственном творчестве «философии веры», в то время как в судьбе Ницше меняет маски торжествующий Абсурд – Дионис.

Абсурд, по Шестову, обладает неограниченным могуществом, восходящим к мощи Бога творить мир из ничего по собственной воле, и бывшее делать не бывшим. Именно Абсурд – противник Логоса – и порожденная им бездна является смысловой декорацией той экзистенциальной драмы, которую Шестов разыгрывает в «Апофеозе беспочвенности».

ГЛАВА 2. Дионис против Христа

2.1. Дионисийское самозабвение Ф. Ницше

Выйдя из христианства, отказавшись от христианского Бога, Ницше словно остановился перед необозримыми возможностями нового выбора, определяя свой путь ценностями:

¹⁹³ Там же.

¹⁹⁴ Ницше Ф. *Ессе homo*// Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т. 2. С.755.

«жизнь», «сила», «воля к власти», – «сверхчеловек», «становление», «вечное возвращение». Ницше останавливается перед сложной дилеммой: «Христос или Дионис. Иисус для Ницше – это выразитель его собственной позиции «по ту сторону добра и зла», союзник в борьбе против морали, решивший своей жизненной практикой собственную проблему Ницше – проблему «изведенного в опыте блаженства присутствия вечности в настоящем»¹⁹⁵. Дионис – это для Ницше великий соперник Иисуса.

Как подчеркивает К. Ясперс «До Иисуса!» и «Да здравствует Дионис!» – звучит почти в каждом положении Ницше. Крестная смерть Иисуса для него – символ упадка угасающей жизни и обновления, и в растерзанном на куски Дионисе он видит саму вновь и вновь возрождающуюся жизнь, поднимающуюся из смерти в трагическом ликовании»¹⁹⁶. Но и в этом, казалось бы, выборе, Ницше не преодолевает двойственности, ибо в самые глухие моменты своей жизни он стремится смотреть на мир глазами Иисуса, а свои записи в периоды безумия подписывал не только именем Диониса, но и «распятой». «Поняли ли меня? – Дионис против распятого», – так Ницше заканчивает автобиографическое произведение «Esse Homo. Как становятся сами собою».

Но как пишет в поэтичном очерке «Ницше и Дионис» Вячеслав Иванов, в одном письме Ницше «называет себя, распятым Дионисом»¹⁹⁷. И далее Иванов разъясняет, что это «запоздалое и нечаянное признание родства между дионисийством и так ожесточенно отвергаемым дотоле христианством потрясает душу...»¹⁹⁸.

В основе дионисийства, согласно философии Ницше, определены чувство, страсть, сам бог Дионис олицетворяет хаос природы - бездну бытия, которая есть скрытая почва для страдания, источник зла. В дионисийском переживании происходит

¹⁹⁵ Шестов Л. Указ. Соч. // Шестов Философия трагедии. М., 2001. С. 78.

¹⁹⁶ Ясперс. Ницше и христианство. С. 78.

¹⁹⁷ Иванов В. Указ соч. // Фридрих Ницше и русская религиозная философия. Т.1. Переводы, исследования, эссе философа «Серебряного века». Минск, 1986. С. 29.

¹⁹⁸ Там же. С. 30.

исчезновение субъективного, его растворение в природном целом. Чтобы выдержать ужас бездны первобытного природного хаоса, который всегда грозит гибелью, нужно впасть в иллюзию, что рождает искусство, и особенно трагедия. Трагедия создает катарсис, очищение, снимает угнетенное состояние, "паралич жизни", дает силы жить.

Порядок хрупок, хаос постоянен, поэтому всегда надо ждать за красотой и разумностью мира вдруг открывающуюся бездну безобразия, ужаса. Мир в призме дионисийства непостоянен, он переходит в свое иное, при этом дионисийский человек, понимающий истину жизни, является ироником.

Что давал Ницше Дионис? Можно предположить, что он давал страдающему телесно и душевно философу внутреннее освобождение, преобразование всего душевного склада, перерождение..., как условие прозрения «царства небес на земле»¹⁹⁹. Дионис был избран Ницше, ибо «религия Диониса – религия мистическая, и душа мистики – обожествление человека. Дионисийское исступление уже есть человекообожествление, и одержимый Богом – уже сверхчеловек»²⁰⁰ – пишет Вячеслав Иванов. Дионисийское состояние знает единый свой безбрежный миг, в себе несущий свое вечное чудо: каждое мгновение для Ницше восходящая и посредствующая ступень, шаг приближения к великой грядущей године» - таково поэтическое толкование дионисийства Ницше.

В противовес Дионису гетевский Фауст представляет собой образ современного культурного человека, неудовлетворенного из-за стремления к полноте познания, предавшегося магии и черту, но совершенно несчастного. Источник его страданий, согласно Ницше, заключается в индивидуации, в выделенности индивидуума из природного единства, в его личном бытии, противопоставленном природе. А последнее, как известно со времен античной философии, связано именно с развитием разума, сознания.

Состояние индивидуации, разорванности, раздробленности - это основа страдания, зла. Излечение от них дает восстановление целостности через соединение с Дионисом. "Вечная жизнь" в Дионисе представляет бессмертие, но взятое как бес-

¹⁹⁹ Иванов Вяч. Ницше и Дионис // Указ соч. С. 30.

²⁰⁰ Иванов Вяч. Ницше и Дионис // Указ соч. С.33.

конечный кругооборот вещества и душ в природе, как бесконечное умирание и воскресение. Здесь человек получает бессмертие как часть природы, слитый с ее беспредельным телом, но теряющий свою индивидуальность. Природное, биологическое, телесное бессмертие оказывается возможным лишь как растворение человека в природном универсуме, при котором неизбежна потеря личности, поскольку последняя всегда связана с сознанием, разумом. По Ницше, дионисийское самозабвение оправдано эстетически, так как оно доставляет невыразимое наслаждение: отказ от себя, от своей личности, есть одновременно слияние с Дионисом, с вечностью природы и ее безбрежным могуществом. Ницше находится в оппозиции к христианскому пониманию бессмертия как личного спасения в процессе соединения с Богом, но при сохранении своей личности. *Amorfati* ("любовь к судьбе") предельно ярко выражает это мирозерцание Ницше.

Amorfati впервые у Ницше появляется в "Веселой науке" в 1881 году. В записи "на Новый год" мы читаем:

"Я хочу все больше учиться смотреть на необходимое в вещах как на прекрасное: так, буду я одним из тех, кто делает вещи прекрасными. *Amorfati*: пусть это будет отныне моей любовью! Я не хочу вести никакой войны против безобразного" ..

Вызывает уважение мужество Ницше перед судьбой и смертью. Он не устает подчеркивать, что его привлекает только жизнь. "А во всем вместе взятом я хочу однажды быть только утвердителем!" И все-таки, порой стоическое принятие судьбы переходит в эстетическое любование смертью, болью и страданием, в стремление добровольно пойти навстречу гибели, наслаждаясь ее предчувствием и жаждой. Тем более, что дионисизм подспудно всегда несет в себе тяготение к растворению в безличном, в природе, что дается только смертью. "...Быть самому вечной радостью становления...которая заключает в себе и радость уничтожения", - пишет он в "Сумерках богов". Н. А. Бердяев называл, и небезосновательно, дионисизм в различных формах "космическим прельщением". Действительно, в дионисизме присутствует соблазн жизнью, осознанно устремленной к смерти.

Ницшеанский Дионис оказал большое влияние на мирозерцание, которое в XX веке носит характер возвращения, в основных своих чертах, к дохристианской, языческой картине

мира. В неоязыческой картине мира на первый план выдвигается трагическое как предчувствие войны, как категория, описывающая состояние метафизического страха (С.Кьеркегор), метафизического ужаса (М.Хайдеггер), метафизической "тошноты" (П.Сартр), состояние отчаяния, одиночества и "заброшенности" в этот мир и неизбежности смерти, бессмысленной в отсутствии вечности.

Однако дионисийство является "фоном", на котором разворачивается трагедия человеческой жизни. Хаос, порожденный нигилизмом как "основным законом европейской истории" (М.Хайдеггер), до конца не устраняется из новой картины мира и неклассического типа мышления, складывающихся в завершенном целом уже после второй мировой войны. Более того, этот хаос становится конституирующей стороной нового мышления. Это хорошо показано у Ж.Делеза в его анализе логики смысла в рамках новой системы ценностей. Мышление становится маргинальным, пограничным, балансирующим на грани смысла и абсурда.

2.2. Ф.Ницше и театр жестокости А. Арто

В этом параграфе мы остановимся на теме дионисийского театра жестокости как яркого выражения современности, которую поднимает французский философ Антонен Арто. Театр жестокости определяется им как «утверждение / чудовищной / и к тому же неотвратимой необходимости»²⁰¹.

Неотвратимая необходимость театра — это перманентная сила жизни, ибо жестокость пребывает в действии постоянно. «И потому я сказал «жестокость», как если бы я сказал "жизнь"»²⁰². Если в классическом театре, основанном на теории подражания, мимезиса, человек лишь представляет жизнь, то «практикуемый ныне театр можно упрекнуть в чудовищном недостатке воображения». Не является ли мимесис наиболее наивной формой репрезентации? - задает вопрос Арто. Подобно Ницше, Арто стремится покончить с подражательной концепцией искусства, то есть с аристотелевской эстетикой, в ко-

²⁰¹Deirida J. Le theatre de la cruauté et la culture de la représentation//Aurrufa /. L'écriture et la différence. P.: Seuil, 1969, p. 341-368.

²⁰²Artaud A. Oeuvres complètes. P.: Gallimard, 1956-1974, t. IV, p. 137.

торой воплотилась западная метафизика искусства. Он пишет: «Искусство не является подражанием жизни, но сама жизнь - это подражание некоему трансцендентному принципу, в контакт с которым мы вступаем благодаря искусству»²⁰³.

Арто так же говорил о смерти Бога, когда в современной культуре все божественное было опорочено Богом, а точнее, человеком, который, обособившись от Жизни с помощью Бога, позволив себе узурпировать собственное рождение, тем самым осквернил божественность божественного. Арто писал: «Ибо, отнюдь не разделяя веры в сверхъестественное и божественное начала, выдуманные самим человеком, я все же полагаю, что именно тысячелетнее вмешательство человека закончилось тем, что образ божественного оказался для нас искаженным»²⁰⁴. Таким образом, восстановить божественную жестокость можно лишь посредством убийства Бога, а точнее - чело-векобога.

Поэтому театр жестокости Арто изгоняет со сцены Бога, призывая жизнь освобожденную от его власти, «изгнавшей человеческую индивидуальность, превратившей человека в простой отголосок»²⁰⁵. Арто говорит о театральной практике жестокости, которая сама разворачивается в нетеологическом пространстве. Бог сцены - это логос, слово, текст автора, и театральная сцена теологична в той мере, в какой на ней господствует слово, воля к слову, установка первичного логоса, который сам по себе не принадлежит театру, но управляет им на расстоянии. «В театре, каким мы представляем себе его здесь, текст - это все»²⁰⁶. С помощью актеров и постановщиков автор воплощает свои мысли и свои решения. И наконец, пассивная, устроившаяся в креслах публики - зрители, потребители, «ценители» (как называют их Ницше и Арто), соглядатаи, наблюдающие за ровным течением зрелища, не обладающего ни подлинным объемом, ни глубиной²⁰⁷.

²⁰³ Artaud A. Oeuvres completes. P.: Gallimard, 1956-1974, t. IV, p. 310.

²⁰⁴ Там же. IV, p. 13.

²⁰⁵ Там же. IV, p. 139.

²⁰⁶ Там же. IV, p. 141.

²⁰⁷ Deirida J. Le theatre de la cruauté et la culture de la représentation // Aurrufa /. L'écriture et la différence. P.: Seuil, 1969, p. 341-368.

Арто полагает, что освободившись от текста и от автора-бога, театральная постановка обретет наконец творческую, созидательную свободу. Слово и его письменная фиксация (фонетическое письмо как основа классического театра) будут изгнаны со сцены театра жестокости лишь постольку, поскольку они претендовали на роль диктовки — в форме цитации, рецитации и повелений. Режиссер и участники действия (отныне это уже не актеры или зрители) перестанут быть инструментами и органами представления, поскольку перестанут действовать под диктовку: «Мы отречемся от театрального пристрастия к тексту и отвергнем диктатуру писателя»²⁰⁸. Устное и письменное слово превратятся в жесты. В этом случае, как разъясняет эти положения Арто Жак Деррида, «логическая и речевая установка, с помощью которой слову обычно обеспечивается рациональная прозрачность... либо сводится на нет, либо оказывается в подчиненном положении; уничтожая прозрачность, мы тем самым обнажаем плоть слова, его звучание, интонацию, его внутреннюю силу, позволяем зазвучать тому воплю, который членораздельный язык и логика еще не успели до конца остудить, высвобождаем тот подавленный жест, который таится в недрах всякого слова, то единичное, неповторимое мановение, которое постоянно удушается идеей общего, заложенной как в абстрактном понятии, так и в самом принципе повтора»²⁰⁹.

Арто говорит о понятии иероглифа, (оно поставлено в центр «Первого манифеста» (1932)), о «визуальной и пластической материализации речи»²¹⁰, о том, чтобы «использовать слово в конкретном и пространственном смысле», «манипулировать им как неким материальным предметом, способным расшатывать вещи»²¹¹.

Театр жестокости — это не только зрелище без зрителей, это еще и слово без слушателей. Здесь Арто следует за Ницше, провозгласившем: «Дионисически настроенный человек, так же как и оргиастическая масса, не имеют слушателя, которому

²⁰⁸ Там же. IV, p. 148.

²⁰⁹ Deirida J. Le theatre de la cruauteet la culture de la representation // Aurrufa /. L'ecritureet la difference. P.: Seuil, 1969, p. 341-368.

²¹⁰ Там же. IV, p. 83.

²¹¹ Там же. IV, p. 87.

они могли бы что-нибудь сообщить, в то время как именно его и требует эпический рассказчик и вообще аполлоновский художник. Во всяком случае, основная черта дионисического искусства та, что оно не принимает во внимание слушателя: вдохновенный служитель Диониса, как я уже говорил прежде, будет понят только себе подобными. «Но вот опера с ясно засвидетельствованным требованием, чтобы слушатель понимал слово. Как? Слушатель требует! Слово должно быть понятным?»²¹²

Означает ли сказанное, что Арто не хотел называть театр жестокости представлением? Отныне театральная сцена не станет ничего представлять; она перестанет служить средством наглядной иллюстрации к заранее написанному, продуманному и пережитому тексту, который следует лишь воспроизвести на сцене, не являющейся более его основой. Театр жестокости требует «нового понятия пространства»²¹³ и «специфической идеи времени»: «В основу театра мы намереваемся положить зрелище, а в зрелище мы введем новое понятие пространства, используя его во всех возможных планах и во всех измерениях — как в глубину, так и в высоту; сюда добавится и специфическая идея времени вместе с идеей движения». «Таким образом, театральное пространство будет использовано не только в разных своих измерениях и объеме, но и со своей, так сказать, изнанки»²¹⁴.

Здесь открывается смысл слова «жестокость»: Арто разъясняет, что он желает «суровость, непреклонную настоятельность и неуклонную решимость», «несокрушимое упорство», «детерминизм», «подчинение необходимости» и т.п., а вовсе не «садизм», «ужас», «потoki крови», «распятого врага»²¹⁵ и т.п. (некоторые современные спектакли, создаваемые приверженцами Арто, зачастую неистовы и даже кровавы, но они отнюдь не жестоки). Тем не менее, в основе жестокости, в основе той неотвратимости, которую принято именовать жестокостью,

²¹²Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. М.: REFL-book, 1994, с. 88.

²¹³Artaud A. Oeuvres completes. P.: Gallimard, 1956-1974, t. IV, p. 317.

²¹⁴Artaud A. Oeuvres completes. P.: Gallimard, 1956-1974, t. IV, p. 148-149.

²¹⁵Artaud A. Oeuvres completes. P.: Gallimard, 1956-1974, t. IV, p. 120.

всегда лежит убийство. И прежде всего - отцеубийство, комментирует Деррида.

Интересно то, что взаимоотношения речи и письма в театре жестокости Арто описывает в соответствии с терминологией Фрейда, о котором в 30-е года XX века были еще мало осведомлены. Уже в «Первом манифесте» (1932) говорится: «Язык сцены: дело идет вовсе не об упразднении членораздельной речи, но о том, чтобы придать словам примерно ту же значимость, которую они имеют в сновидениях. В остальном же необходимо будет найти новые способы записи такого языка, близкие либо к приемам музыкальной транскрипции, либо к шифровальному коду. Очевидно, что, описывая обычные предметы или даже человеческое тело, вознесенное до высоты знака, вполне можно вдохновляться иероглифическими обозначениями...»²¹⁶.

Театр жестокости для Арто есть не что иное, как театр сновидения, но сновидения жестокого, то есть абсолютно неотвратимого в своей детерминированности, сновидения от начала и до конца просчитанного, управляемого, - в противоположность сновидению спонтанному, отличающемуся, по мнению Арто, эмпирическим беспорядком.

Жестокость для Арто есть сознание, воплощенная ясность ума: «Жестокость не существует помимо сознания, помимо своего рода практического сознания». Он говорит в «Первом письме о жестокости» о том, что сознание живет убийством, осознанием убийства: «Именно сознание придает всякому жизненному действию его кровавый цвет и жестокий оттенок, ибо известно, что жизнь — это всегда чья-то смерть».²¹⁷

Именно внедрах жестокости должна свершиться новая эпифания божественного и сверхъестественного - и она совершится не вопреки, а благодаря устранению Бога и разрушению теологической театральной машинерии. Но тут Арто вновь соприкасается с идеями Ницше, с его текстом «Рождение трагедии», который был для него поводом переоценки всех ценностей: «тут я снова возвращаюсь на ту почву, из которой растет

²¹⁶Там же. IV, р. 112.

²¹⁷Там же. IV, р.121.

мое хотение, моя мочь, - я, последний ученик философа Диониса, - я, учитель вечного возвращения...»²¹⁸.

Вечное возвращение Ницше фиксируется Арто в идее вечного повтора. Именно всевластие повтора привело к появлению всего того, что хотел разрушить Арто, и это всевластие имеет сразу несколько имен: Бог, Бытие, Диалектика. Бог - это вечность, чья смерть длится бесконечно долго и, подобно различию и повтору в самой жизни, бесконечно этой жизни угрожает. Страшиться следует не живого Бога, а Бога-Смерти. Едва только возникает повтор, сразу же является Бог, и настоящее начинает остерегаться, выжидать, ускользая от самого себя: «Абсолют не есть бытие, и он никогда бытием не станет...поскольку Бог не может целиком и полностью обнаружиться за один раз; ведь известно, что, будучи бесконечностью мгновений вечности, Бог обнаруживает себя бесконечное число раз во все мгновения вечности, что и создает непрерывность»²¹⁹. Бытие — вот еще одно имя репрезентирующего повтора у Арто. Бытие - это форма, в которой бесконечные в своем многообразии формы и силы жизни и смерти могут до бесконечности перемешиваться и повторяться в слове, поскольку непременным условием возникновения любого слова и любого знака вообще является сама возможность их повторения. Отказываясь, подобно Ницше (в «Рождении трагедии...»), например), подводить Жизнь под понятие Бытия, Арто выворачивает генеалогический порядок наизнанку: «У человеческого тела нет худшего врага, нежели бытие» (1947).

В этом смысле театр жестокости есть не что иное, как искусство различия, искусство безоглядной саморастраты, уничтожающей само понятие об истории. Однажды свершившись, такое действие должно быть забыто, активно забыто; оно требует того активного забывания (*aktive Vergesslichkeit*), о котором Ницше говорит во втором отделе «Генеалогии морали», где так же разъясняются понятия «праздника» и «жестокости» (*Grausamkeit*).

Согласно Арто, трагизм заключается не в невозможности, а в неизбежности повторения, поэтому его театр жестокости

²¹⁸Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М: Мысль, 1990. С.629.

²¹⁹Тамже. II, р. 33-34.

берет свое начало в рамках представления, возникает из конфликта сил, который неведом простому первоначально²²⁰.

Таким образом, театр жестокости, уничтожая мимезис, сцену и Автора-Бога, воплощается в форме безначального представления, не имеющего конца, но имеющего завершение. Завершение - это круговая граница, внутри которой повторяемость различия повторяется до бесконечности. Иными словами, это игровое пространство, движение которого есть подвижность самого мира, понятого как игра, как единство необходимости и случайности, и эта игра носит художественный характер.

2.3. Дионис в социокультурном процессе России

В России дионисийство обретает свой дом и почву, когда славянофильская любовь к народному православию сменяется к началу XX века мистическим культом народной религиозности с его дионисийской стихией иррациональности.

В противовес официальному церковному православию, в России происходила реальная консолидация искателей живого бога, обновления мира, в русском его понимании, как единства мира социального и вселенского. Для многих искателей живой веры ценной виделась жизнь в миру, в единении с языческими богами. Древнейшие традиции язычества, юродства, изгнанного в леса старообрядчества, множество народных ересей во Христе, казалось, ожили на фоне религиозно-мистических устремлений философов Серебряного века. Русская литература выразила в различных формах этот идущий из глубины магический гул иррациональных стихий, жаждущих укрощения воли к жизни (вполне в духе радикального А.Шопенгауэра), это жажду мистического единения народа с природой, живого Христа-Диониса, в духе Ницше (или как это привиделось Вяч.Иванову). Так, за фасадом догматики официальной цер-

²²⁰Derrida J. La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines: Conference prononcée au Colloque international de l'Université Johns Hopkins (Baltimore) sur «Les langages critiques et les sciences de l'homme», le 21 octobre 1966 // Derrida J. L'écriture et la différence. P.: Seuil, 1967, p. 409-428.

ковности, скрывалась целая "страна бесконечной свободы", культ странничества, Бога-странника.

Философия Н.А.Бердяева в объяснении этого феномена имеет ключевую роль. Русский философ подчеркивает, что можно установить неисчислимое количество тезисов и антитезисов о русском национальном характере, вскрыть много противоречий в русской душе.

Тезис: «Россия — страна бесконечной свободы и духовных далей, страна странников, скитальцев и искателей, страна мятежная и жуткая в своей стихийности, в своем народном дионисизме, не желающем знать формы» Бердяев комментирует столь ярко, что мы посчитали уместным подробно привести его рассуждения. «Тип странника так характерен для России и так прекрасен. Странник — самый свободный человек на земле. Он ходит по земле, но стихия его воздушная, он не врос в землю, в нем нет приземистости. Странник — свободен от «мира», и вся тяжесть земли и земной жизни свелась для него к небольшой котомке на плечах. Величие русского народа и призванность его к высшей жизни сосредоточены в типе странника. Русский тип странника нашел себе выражение не только в народной жизни, но и в жизни культурной, в жизни лучшей части интеллигенции. И здесь мы знаем странников, свободных духом, ни к чему не прикрепленных, вечных путников, ищущих невидимого града. Повесть о них можно прочесть в великой русской литературе. Странники града, своего не имеют, они града грядущего ищут»²²¹.

Антитезис, формулирующий противоречие русского характера, таков. «Россия — страна неслыханного сервилизма и жуткой покорности, страна, лишенная сознания прав личности и не защищающая достоинства личности, страна инертного консерватизма, порабощения религиозной жизни государством, страна крепкого быта и тяжелой плоти. Россия — страна купцов, погруженных в тяжелую плоть, стяжателей, консервативных до неподвижности, страна чиновников, никогда не переступающих пределов замкнутого и мертвого бюрократического царства, страна крестьян, ничего не желающих, кроме земли, и принимающих христианство совершенно внешне и корыстно, страна духовенства, погруженного в материальный быт, страна

²²¹ Там же. С. 303.

обрядоверия, страна интеллигентщины, инертной и консервативной в своей мысли, зараженной самыми поверхностными материалистическими идеями»²²².

Г. Федотов в «Письмах о русской культуре», из эмиграции, словно со стороны, стремится емко, выразительно охарактеризовать феномен «русскости». Философ признается в том, что бесконечно трудно уложить в схему понятий живое многообразие личности, тем более, — личности коллективной, ибо оно дано в единстве далеко расходящихся, часто противоречивых индивидуальностей. Тем не менее, философ емко характеризует такой тип русского человека, который есть «вечный искатель, энтузиаст, отдающийся всему с жертвенным порывом, но часто меняющий своих богов и кумиров. Беззаветно преданный народу, искусству, идеям — положительно ищущий, за что бы пострадать, за что бы отдать свою жизнь. Непримируемый враг всякой неправды, всякого компромисса. Максималист, в служении идее он мало замечает землю, не связан с почвой — святой беспочвенник (как и святой бессребреник) в полном смысле слова. Из четырех стихий ему всего ближе огонь, всего дальше земля, которой он хочет служить, мысля свое служение в терминах пламени, расплавленности, пожара. В терминах религиозных это эсхатологический тип христианства, не имеющий земного града, но взыскующий небесного. Впрочем, именно не небесного, а «нового неба» и «новой земли». Для него творчество важнее творения, искание важнее истины, героическая смерть важнее трудовой жизни»²²³.

Возникает вопрос: а разве не выражает эта "пламенная, огненная стихия" странничества, крайнего максимализма и обрядоверия русский вариант мессианства? История показывает, как эпицентр религиозной активности, деятельного мистического религиозного поиска к началу XX века смещается в сторону сектантства самых различных уровней и видов. Как пишет В.Д. Жукоцкий, «Темное вино народной религиозности, набравшее свою крепость в многовековом подполье, вдруг разом стало общеупотребимым. Интерес к нему проявляют не только революционеры всех мастей, не только многоликая рус-

²²² Там же. С. 304.

²²³ Федотов Г.П. Письма о русской культуре // Русская идея. С. 386-387.

ская интеллигенция, но, как это ни парадоксально, весь и всяческий официоз”²²⁴.

Даже крупный религиозный философ, основоположник метафизики всеединства Вл. С. Соловьев видит единственный реальный источник для достижения общего идеала в России в религиозном сектантском движении. Вслед за Соловьевым, и независимо от него, эту тягу испытала вся русская интеллигенция. Можно сказать уверенно, что в основе революционного сектанства явился тот же образ хлыстовских практик, включавший, по определению В. В. Розанова, и обоготворение вождя: "хлыстовский элемент, "живых христов" и "живых богородиц" <...> Вера Фигнер была явно революционной "богородицей", как и Екатерина Брешковская или Софья Перовская <.. .> "Иоанниты", все "иоанниты" около батюшки Иоанна Кронштадского, которым на этот раз был Желябов”²²⁵.

Глубоко феномен русского дионисийства, иррационально-стихийного начала прочитал Н. А. Бердяев. В годы первой мировой войны, когда свод российской государственности покачнулся окончательно, Н. Бердяев пишет пророческую статью с характерным названием "Темное вино". Формальный повод к ее написанию - история назначения (и отставки) А.Д. Самарина обер-прокурором Святейшего Синода:

"Недолго пребывал г. Самарин у власти, и отставка его еще интереснее, чем его назначение. А. Д. Самарин-правый, консерватор-церковник. Отставка его не могла быть результатом столкновения с правой и даже реакционной политикой. Он, по всей вероятности, и сам не чужд реставрационных тенденций, и вдохновляющие его идеалы обращены назад, а не вперед. Но А.Д. Самарин столкнулся с темным, иррациональным началом в церковной жизни, в точке скрепления церкви и государства, с влияниями, которые не могут быть даже реакционными, так как для них нет никакого разумного имени. Как убежденный церковный человек и как человек чести, г. Самарин не мог перенести сервиллизма. Он должен был оказаться в оппо-

²²⁴ Жукоцкий В.Д. Маркс после Маркса. Нижневартовск: Изд-во Нижн. пед ин-та, 1999. С. 127.

²²⁵ Розанов В.В. Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы). Петербург, 1914. С. 175.

зиции, в качестве правого и консерватора, крепкого православного и церковника. Государство в опасности - это вызывает в нас патриотическую тревогу. Но и церковь в опасности. Это вызывает тревогу религиозную. Положение в России небывало трагическое. Она должна одолеть не только внешнего врага, но и внутреннее темное начало. Трудно даже сказать, что сейчас происходит планомерная реакция. Это - не реакция, а опьяненное разложение"²²⁶.

За несколько месяцев до необратимых событий 1917 года Н.А. Бердяев был вынужден прибегнуть к максимально широкому обобщению: " В русской политической жизни, в русской государственности скрыто темное иррациональное начало и оно опрокидывает все теории политического рационализма"²²⁷. Философ прямо заявляет, что именно русская бюрократия есть "корректив русской темной иррациональности, ее рассудочно-деловое дополнение, без которого эта русская стихия окончательно бы погибла"²²⁸. Это последнее замечание философа самое важное, поскольку объясняет социальный источник стихийности и неуправляемости российского государства. России недостает культуры, причем консервативной классической культуры для поддержания работы "человеческого духа и сознания". По Бердяеву, в России почти нет такого культурного консерватизма, а в результате: "Реакция всегда у нас есть оргия, лишь внешне прикрытая бюрократией, одетой в европейские сюртуки и фраки"²²⁹.

Итак, оргия реакции чревата оргией революции, а та - оргией контрреволюции. Абсолютной и самодостаточной ценности духовной культуры противостоит в России и темное иррациональное начало российской государственности, и реакционный консерватизм русской бюрократии, и весь пласт собственно русской культуры, замкнутый на "идеализирование природно-стихийной народной мистики". Это последнее, "реакционное идеализирование нередко у нас принимает форму упоенности русским бытом, теплом самой русской грязи и сопрово-

²²⁶Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. Репринт, воспр. изд. 1918 г. М., 1990. С.51.

²²⁷Там же. С. 50.

²²⁸Там же. С. 54.

²²⁹Там же. С. 55.

ждается враждой ко всякому восхождению". И только за всем этим открывается "непросветленная неподдающаяся просветлению стихия", присущая самой русской земле и самому народу. И здесь рассуждения Бердяева уходят к тому же источнику, что и метания авторов Серебряного века:

"Как бы далеко ни заходило просветление и подчинение культуре русской земли, всегда остается осадок, с которым ничего нельзя поделать. В народной жизни эта особенная стихия нашла себе яркое, я бы даже сказал гениальное выражение в хлыстовстве. В этой стихии есть темное вино, есть что-то пьянящее и оргийное, и кто отведал этого вина, тому трудно уйти из атмосферы, им создаваемой. Хлыстовство, очень глубокое явление и оно шире секты, носящей это наименование. Хлыстовство, как начало всякой оргийности, есть и в нашей церковной жизни. Всякая опьяненность первоизданной стихией русской земли имеет хлыстовский уклон <... >

В мистической жажде хлыстов есть своя правда, указывающая на неутоленность официальной церковной религией"²³⁰.

Таким образом, Бердяев подводит к окончательному источнику, к тому, что составляет дионисийское начало абсолютной вакхической вольницы, из которого бьет темное вино хлыстовского смысло-образа, проникающего во все поры культурного целого России - это сама русская земля, сам русский народ.

Философ выразил характер русского народа, для которого путь культуры есть путь взлетов и падений, крайности максимализма и нигилизма. И по-прежнему актуальны его слова о российском дионисийстве, произнесенные в канун великих потрясений: "И для судьбы России самый жизненный вопрос - сумеет ли она себя дисциплинировать для культуры, сохранив все свое своеобразие, всю независимость своего духа. Не изойдет ли Россия в природно-народном дионисическом опьянении, в слишком позднем, и потому губительном для нее язычестве? То, что совершается сейчас в русской реакции, есть пьяное язычество, пьяная оргия, дошедшая до вершины <.. > Мы переживаем совершенно своеобразное и исключительное явление

²³⁰Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1918. С. 13; Бердяев Н.А. Русская религиозная мысль и революция // Версты, 1928, № 3. С. 14.

- хлыстовство самой власти. Этот путь окончательного разложения и гниения старой власти"²³¹.

Парадокс выявленного Бердяевым хлыстовства глубоко проанализировал современный философ В.Д. Жукоцкий: "...начав свое восхождение у самых истоков народной жизни хлыстовский смысло-образ проходит все ступени социально-культурной иерархии, включая русскую интеллигенцию и бюрократию, щетининское сектантство рабочих и традиционное сектантство крестьян, и завершая его у самого подножия трона - в церкви и ее Ктиторе. Парадокс, однако, состоит в том, что в этом охлыстовлении всей русской жизни в канун радикальной социальной революции усматривается одновременно и ужас создавшегося положения и ... надежда на решающий поворот к новой России, который должен за этим последовать"²³².

Таким образом, ницшеанское дионисийство имело в России свои социально-политические и культурные формы: темное вино народной иррациональности, мистического народничества, которое завершало тему конца великой империи зловещим апофеозом хлыстовства. "Появление у подножия трона, - пишет Фирсов, - в эпоху поздней империи разного рода прорицателей, кликуш, юродивых и "старцев", как нам представляется, случайным назвать нельзя. Все это можно считать не только закономерным, но и нормальным явлением нездорового общественного организма"²³³.

2.4. Игра и российское дионисийство

Прежде чем размышлять о таком явлении, как игра и российское дионисийство, прислушаемся к голосу Ф.Ницше из "Веселой науки", Ницше, так искавшего Диониса и взывавшего к нему. "Появляется совершенно новая порода людей, новая флора и фауна, - пишет Ницше, - которая никогда не смогла бы

²³¹Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. Репринт, воспр. изд. 1918 г. М., 1990. С.56.

²³²Жукоцкий В.Д. Маркс после Маркса. Нижневартовск: Изд-во Нижн. пед ин-та. 1999. С. 131.

²³³Фирсов С.Л. Православная Церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб.: Изд. Рос. Христ. гум. института, 1996. С. 257.

взрасти в более жесткие, регламентированные времена - но если бы и взросла, то все равно осталась бы "на дне", с вечным клеймом чего-то постыдного и позорного, - это означает неизменно, что наступают самые интересные и самые безрассудные времена истории, когда "актеры", актеры всех мастей, становятся истинными властителями"²³⁴.

С этой мыслью великого немецкого философа, как ни странно, созвучны наблюдения человека, непосредственно занимавшегося в России процессами духовной культуры, оберпрокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева: "Есть люди умные и значительные, которых нельзя разуметь серьезно, потому что у них нет твердого мнения, а есть только ощущения, которые постоянно меняются.<...> Вся жизнь их - игра сменяющихся ощущений, выражение коих до виртуозности. И выражая их, они не обманывают ни себя, ни слушателя, а входят, подобно талантливим актерам, в известную роль и исполняют ее художественно. Но когда в действительной жизни приходится им действовать лицом своим, невозможно предвидеть, в какую сторону направится их деятельность, как выразится их воля, какую окраску примет их слово в решительную минуту..."²³⁵

Кантор, описывая события начала XX века, соглашается с тем, что дионисийство вызвало в России явление тотальной театрализации, когда "явился пренебрегший театральной рампой хор и принялся управлять жизнью. Только явился он не в античных одеждах, а в мужицких зипунах, солдатских шинелях и кожанках Чека. Значит, все же существовала какая-то связь существовали умы, усвоившие игровые модели, и существовал некий фактор, позволивший превратить игру ума в реальность"²³⁶.

Чрезвычайно интересно, что многие корифеи этого хора были, так или иначе, связаны с элитой "серебряного века" - литературно или дружески. Скажем, в богемно-артистическом

²³⁴ Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. Спб.,1993. С.486.

²³⁵ Победоносцев К.В. Великая ложь нашего времени. М.,1993. С.173-174.

²³⁶ Кантор В.К. Артистическая эпоха и ее последствия. (По страницам Федор Степуна) // Кантор В.К. Русская классика, или Бытие России. М.: РОССПЭН, 2005. С.684.

ресторанчике "Привал комедиантов", пишет Степун, " в 1917-ом году за одним столом сживали: адмирал Колчак, Борис Савенков и Лев Давидович Троцкий"²³⁷.

Закономерно встает вопрос о том, каким был тот тип человеческого сознания, который в значительной мере определял особенности социально-политической и духовной жизни страны. Кантор писал: считать, что все, "жившие при "новом порядке" - прирожденные преступники, извращенцы (сексуальные психопаты, некрофилы, как Гитлер, параноики, как Сталин, и т.п.), было бы, очевидно, сильным преувеличением. Безумцами были, скорее, персонажи первого ряда, лидеры."²³⁸.

Итак, время начала XX века в России это названная Степуном "артистическая эпоха", когда маски заменяли человеческие лица. К примеру, Андрей Белый пытался понять, почему он стал символистом и резонно замечал: "Что-то от "личины" приросло к лику индивидуума; в позднейших символизациях и "Борис Николаевич", и "Андрей Белый", и "УнзерФрейнд" вынужден был изживать свое самосознающее "Я" не по прямому поводу, а в диалектике ритмизируемых фармаций "Я" личностей - причин, из которых не одна не была "Я"; причина, почему "Я" не изживаемо в личности-личине, уже с семилетнего возраста - предмет мучительных раздумий"²³⁹.

В принципе, русская духовная элита существовала в своеобразной изоляции, в придуманном ею мире, где наслаждались минутой в предчувствии неизбежной катастрофы. Это было странное и удивительное сообщество людей, воспринявших духовные достижения мировой культуры, глубоко переживавших смыслы прошедших эпох, но при этом постоянно играющие культурными и политическими понятиями, где самые неистовые споры вскрывали относительность позиций, "где вместо крови лился «клюквенный сок» (как показал Блок в «Балаганчике»), где казалось возможным произнести все, не боясь, что оно воплотится в жизнь"²⁴⁰, где даже апокалиптиче-

²³⁷ Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Т. II. С. 123.

²³⁸ Кантор В.К. Артистическая эпоха и ее последствия. Указ. соч. С. 685.

²³⁹ Белый А. Почему я стал символистом... // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 420.

²⁴⁰ Иванова Л. Воспоминания. Книга об отце. М., 1992. С. 33.

ские предвестия драпировались в «масочку с черною бородой» и «пышное ярко-красное домино» (в «Петербурге» А.Белого)²⁴¹. Так, вполне маскарадно-условную «тень Люциферова крыла» видел Блок простертой над двадцатым веком, который «Сулит нам, раздувая вены, Все разрушая рубежи, Невыханные перемены, Невиданные мятежи... («Возмездие»).

Художники и поэты искали определения для своей эпохи и образы, которые наиболее явно соответствовали ее мятежному, иллюзорному духу. Одним из философов, создавших концепцию дионисийской игры в России, был Вячеслав Иванов, погруженный в созерцание античности и русской классики. В его статье «Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего» дионисийское искусство названо подлинным, поскольку «каждый участник литургического кругового хора — действенная молекула оргийной жизни Дионисова тела, его религиозной общины»²⁴². В этом действе была нужда в «реальной жертве», которая впоследствии стала фиктивной, превратившись в театрального протагониста, героя, а хоровод по сути означал «общину жертвоприносителей и причастников жертвенного таинства»²⁴³. Как напоминает Иванов, в эпоху высокой классики в античности появляется новая форма — театр, т.е. «только зрелище»²⁴⁴. Зрители, отдаленно наблюдающие за действием, отныне лишались связи с почвой, потеряли соборность, утратив возможность участия в оргийном действе. Теперь участии дионисийских мистерий стали просто толпой, которая «расходится, удовлетворенная зрелищем борьбы, насыщенная убийством, но не омытая кровью жертвенной»²⁴⁵. Вяч. Иванов не ограничивается поэтическими размышлениями, он выкрикивает лозунги: «Довольно зрелищ... Мы хотим собираться, чтобы творить - "деять" — соборно, а не созерцать только... Довольно лицедейства, мы хотим действия. Зритель должен стать деятелем, соучастником действия. Толпа

²⁴¹ Кантор В.К. Русская классика или Бытие России. М.: РОССПЭН, 2005. С.679.

²⁴² Иванов В. Родное и вселенское. М., 1994. С. 43.

²⁴³ Иванов В. Родное и вселенское. М., 1994. С. 43.

²⁴⁴ Иванов В. Родное и вселенское. М., 1994. С. 43.

²⁴⁵ Иванов В. Родное и вселенское. М., 1994. С. 43.

зрителей должна слиться в хоровое тело, подобное мистической общине стародавних "оргий" и "мистерий"»²⁴⁶.

Этот призыв Вяч. Иванова, как будто, был услышан в «органическую эпоху» большевистского тоталитаризма, когда оргийное, мистериальное действо стало фактом реальной жизни, воплощенное партийными функционерами и диктаторами. Как писал Кантор, «в бесконечных политических процессах, которые лишь внешне напоминали театр, зрителей больше не осталось, все стали участниками и соучастниками дионисийской драмы тоталитаризма. И кровь полилась настоящая, и ее было много, а общинный хор по указке его руководителя выкрикивал имена все новых жертв»²⁴⁷.

Взамен театральных устрашающих декораций был явлен ужас реальной жизни. Этот безумный перепад судеб прозвучал в «Реквиеме» Анны Ахматовой: «Показать бы тебе, насмешнице/ И любимице всех друзей, /Царскосельской веселой грешнице,/ Что случится с жизнью твоей —/ Как трехсотая, с передачею,/ Под Крестами будешь стоять/ И своею слезою горячею/ Новогодний лед прожигать. /Там тюремный тополь качается, /И ни звука — а сколько там /Неповинных жизней кончается...»

В бедной России вдруг явился хор, пренебрегший театральной рампой, и принялся управлять жизнью. Чрезвычайно интересно, что многие корифеи этого хора были так или иначе связаны с элитой «серебряного века», как писал об этом Ф. Степун (философ вспоминал, что в ресторанчике «Привал комедиантов» в 1917-ом году «за одним столом сиживали: адмирал Колчак, Борис Савинков и Лев Давидович Троцкий»)²⁴⁸. Артистическая эпоха сменилась зловещим театрально-цирковым действием. И, видимо, не случайно Ленина, Муссолини и Гитлера называли шутами, клоунами, актерами, а их перевороты выглядели в глазах обывателей как злодейские буффы, а в глазах их политических сторонников как «мистерия-буфф» (В.Маяковский), как «кровавые оперетки». (М. Булгаков). Интересно, что Питирим Сорокин называл Троцкого «театрализо-

²⁴⁶Иванов В. Родное и вселенское. М., 1994. С. 44.

²⁴⁷Кантор В.К. Русская классика или Бытие России. М.: РОССПЭН, 2005. С.680.

²⁴⁸Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Т. II. С. 123.

ванным разбойником»²⁴⁹; Сталин свою партийную кличку «Коба» взял в честь романтического разбойника одного из грузинских романов, т.е. Он тоже играл свою придуманную страшную роль. Как верно описал это явление В.К. Кантор²⁵⁰, “победившая тоталитарная диктатура, уничтожая и изгоняя поэтов и мыслителей, принимала актеров, а актеры шли на сговор с тоталитаризмом”. В свою очередь, это же явление - о карьере актера в Третьем рейхе - обрело глубокое осмысление в романе Клауса Манна «Мефистофель». В послевоенных мемуарах Клаус Манн оценивал свое художественное исследование: «Стоило ли трудиться, чтобы писать роман о такой фигуре? Да; ибо комедиант становился воплощением, символом насквозь комедиантского, глубоко лживого, нежизнеспособного режима»²⁵¹. Согласимся с тем, что в этом контексте название богемного кабачка «Привал комедиантов», где общались деятели будущей социально-политической жизни России, приобретает символический смысл. Здесь отрабатывались версии, писались сценарии будущего, уже не театрального, а живого разлома России. Значит, существовал некий фактор, позволивший превратить игру изощренного ума в реальность. Это очень хорошо понимал и четко формулировал Степун — современник многих революций XX в. (эстетической, научно-технической, большевистской в России, фашистской в Италии, нацистской в Германии): «Готовящиеся в истории сдвиги всегда пророчески намечаются в искусстве»²⁵².

2.5. Федор Степун об актерской душе

Федор Степун трактат «Природа актерской души» предваряет подзаголовком «О мещанстве, мистицизме и артистизме», располагая актерскую душу между мистической (религиозной) и мещанской (вполне буржуазной). Актерская душа интересует его как наиболее активно проявляющийся тип созна-

²⁴⁹Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 236.

²⁵⁰Кантор В.К. Русская классика или Бытие России. М.: РОССПЭН, 2005. С.680.

²⁵¹Манн К. На повороте. Жизнеописание. М., 1991. С. 346.

²⁵²Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Т. II. С. 225.

ния, отвечающий творческим задачам человека, поэтому разговор об актерской душе становится темой творчества и свободного осуществления человека в мире: «Нет сомнения, что вне выхода в творчество артистический путь до конца сливается с путем катастрофическим, превращаясь из специфической формы разрешения многодушия в единодушие, в удушение души на безысходных путях многодушия»²⁵³. То есть, для Степуна страшно отсутствие творчества, его имитация, что неминуемо может привести к духовной катастрофе.

Степун дает феноменологию актерской души, что важно для понимания природы русского маскарада после 1917 года. Он пишет, что актеру свойственно менять роли, маски, легко отказываться от ценностей, предавать их. Но гораздо более опасна ситуация, когда актер лишен дара творчества: «Роковая ошибка творчески бессильного, дилетантствующего артистизма всегда одна и та же: всегда попытка оседло построиться на территории мечты. <...> Результат этих попыток неизбежно один и тот же:.. взрыв жизни мечтой»²⁵⁴. По мнению Степуна, тип «актера в жизни» был свойствен русской культуре, где встречается достаточно людей многодушных, обладающих душами-призраками, находящимися в вечном поиске себя: «В социальной жизни их бросает от журналистики к агрономии и от скрипки к медицине; в личной так же, — от жены к демонической актрисе и от актрисы снова к другу-жене. Всюду они отчаянные дилетанты, которым даны «порывы», но не даны «свершения», которые ежедневно сжигают то, чему еще вчера поклонялись, т.е. вечно поклоняются праху. В молодости громкие хулители своей среды, революционеры, они к старости всегда ее тайные поклонники, обыватели, ибо только в ощущении себя «заеденными средой» возможно для них примирение со срывом всей своей жизни. Таковы те жертвы артистизма, которых так особенно много среди широких, талантливых, богатых, русских натур. Их тайна разгадана еще Потугиным. Их тайна — отсутствие творчества»²⁵⁵.

Выписанные строчки Степуна заслуживают внимательного и медленного чтения, ибо здесь показана питательная среда,

²⁵³Степун Ф. Встречи и размышления. London, 1992. С.56.

²⁵⁴Степун Ф. Встречи и размышления. London, 1992. С.61.

²⁵⁵Степун Ф. Встречи и размышления. London, 1992. С. 56-57.

из которой формировались русские революционеры. А «дионисийский взрыв» революции, отвергший все защищающие человека социальные структуры, охотно использовал наработанные артистической эпохой личинно-игровые методы освоения и преобразования реальности. Именно артистические натуры способствовали организации той жизненной мистерии, где кровь и жертвы были настоящими; они были не только режиссерами и творцами этих зрелищных действий, но не брезговали и исполнением вспомогательных ролей. В результате, как замечал Степун, «русский мужик был наречен русской революцией пролетарием, пролетарий — сверхчеловеком, Маркс пророком сверхчеловечества, и вся эта фантастика одержала в России столь страшную победу над Россией»²⁵⁶. Партия большевиков, писал Степун, жестоко боролась за осуществление своих принципов, «не брезгая никакими средствами, не останавливаясь ни перед какими препятствиями, слепо веруя, что сущность революции в том «философствовании молотом», о котором говорил Ницше, что коммунистической вере действительно под силу двигать горами»²⁵⁷.

Вот фантастическое мироощущение, которое вело в провал тоталитаризма, и пытался угадать Степун. Для него главное, что происходит в этом актерстве, — это «разложение лица», уничтожение личности, растворение ее в хоре, это легкая и почти пародийная смена социальных ролей, когда человек теряет представление, кто он таков на самом деле, ибо целиком зависит от обряжающей его стихии. Ведь член партии работал зачастую по прихоти партии, «перебрасывавшей его на тот или иной участок работ» - с промышленного объекта в колхоз, а оттуда руководить учебным заведением или научным институтом, а потом вдруг - морским промыслом... Так осуществлялась полная потеря личной самоидентичности, когда не суть важно, кто ты есть на самом деле, а важно, как ты называешься, какую роль тебе «доверили». Вынести такую шизофреническую ситуацию могла только актерская психология, ставшая в эту эпоху массовой. В своих мемуарах Степун отмечал: «Ренегатов было в России немного: примитивный морализм не в русской природе, зато оборотни вертелись повсюду. В противополож-

²⁵⁶Степун Ф. Мысли о России // Степун Ф.А. Сочинения. С. 67.

²⁵⁷Степун Ф. Мысли о России // Степун Ф.А. Сочинения. С. 68.

ность ренегату, оборотень — человек многомерно-артистического сознания. Поклонение новому не требует от него отречения от старого. Разнообразные жизненные облики он так же легко совмещает в себе, как актер разные роли. С большевиками он большевик, с консерваторами — консерватор. С первыми он проливает кровь, со вторыми — слезы. И то, и другое, в одинаковой степени лживо, но искренно»²⁵⁸.

Степун как зоркий наблюдатель указал нам тип сознания, тип человека, который подготавливался этой эпохой для «темных веков». Сейчас, по их завершении, мы можем судить, насколько верна была его догадка, его анализ одного из ведущих принципов жизненного и исторического процесса XX века.

Остается нерешенным вопрос, на который вряд ли возможно дать точный ответ. Философы Фридрих Ницше, Лев Шестов, Федор Степун и другие выражали ли собственное понимание ценностей культуры, или предвидели, пророчествовали о наступлении артистической эпохи, когда маски заменяют человеческие лица, когда в обществе восторжествовал дионисийский театр, театр абсурда? К концу XX века ситуация не изменилась, а даже усугубилась. В газете «Знание — Власть. Власть — Народу» (2000, №17) по поводу проведения российских рыночных реформ в 2000 году с иронией отмечалось: «Мы участвуем в некоем театре абсурда. Управляющая элита успешно имитирует какую-то деятельность, как всегда, ни за что не отвечает, исправно получает хорошие денежки и не собирается решать главные вопросы, где-то, как-то играет роль пожарной команды. Экономическая наука профанирует реальные проблемы. Все партии и движения создают иллюзию оппозиции, в том числе и коммунисты. Демократы стали главной движущей силой, на чьих лозунгах: интеграция в мировую экономику, конвертируемость рубля, инвестиции — была разрушена экономика страны»...

²⁵⁸Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Т. II. С. 225.

ГЛАВА 3. Бунт и абсурд в философии XX века

Жизнь человечества в XX веке была полна трагических событий, их переживание вносило фактор неизменной социальной напряженности. Это было время, когда осуществлялись множественные реформы, часто весьма противоречивые и незавершенные, когда резкие изменения общественной жизни создавали ощущение взрыва, катастрофичности происходящего

момента. Мощным фактором драматизации сложившейся ситуации стали революционные движения, которые были идейно близки народным массам, но непонятны и чужды интеллектуальной элите. Возрастание напряженности в социально-экономическом плане было отражением кризиса на уровне личности. Прежде всего, это проявлялось в общественной психологии и сфере культуры, порождая модернистское и декадентское течения, уникальные по своей вдохновенности и проницательности. Русский неоромантизм жил в предощущениях новой эпохи. Именно здесь возникает идея "нового религиозного сознания", антисекулярная установка которого вылилась впоследствии в развитие экзистенциализма. В эмоциональном и интеллектуальном мире личности усилилась жажда свободы, возрождения, нового творчества, восстания против прежних ценностей, требования кардинального изменения мира личности и культуры.

Духовная элита искала новые образы, новые идеалы, содержание которых выразило бы чаяния бунтарского сознания, сознания новой свободы и новых горизонтов бытия. Не случайно воскресает образ Прометея в его марксовской интерпретации. Постнищенская эпоха повторяла мотивы кризиса христианства и искала в культуре новых богов, способных повести за собою человечество, зашедшее в мировоззренческий тупик. Старая религиозная традиция разводила Христа и Прометея, как противоположные, разнонаправленные образы: один понимался как символ покорности и смирения со всем существующим, другой как символ бунтаря и созидателя конкретного блага для людей. Новая эпоха возвращается к миссии Прометея, который спустился на землю, чтобы помочь людям, пребывающим в состоянии дикости, всеобщего страха и покорности, который подарил им огонь и умение обращаться с ним. Прометей был лишь одним из персонажей - богоборцев новой эпохи. Другим таким ярким персонажем был библейский Иов, образ которого гениально иллюстрировал идеи теодицеи и свободы личности в творчестве Ф.М. Достоевского, Л. Шестова, А. Камю.

3.1. Жажда жизни: Ф.М. Достоевский и Ф. Ницше в интерпретации Л. И. Шестова

Мы не случайно в работе о Ницше и его влиянии на культуру посвящаем немало страниц анализу творчества Федора Михайловича Достоевского, т.к. русский мыслитель от социалистических идей поворачивается к христианству, а в «великом разрыве» Ницше читается подчинение антихристову соблазну, но ситуация «смерти Бога», или «затмения Бога» (М. Бубер), была центральным сюжетом, вокруг которого сложились миры Ницше и Достоевского. А раз «Бог умер», остались лишь мир и человек и сложнейшая проблема антропологии, и вопрос о самоопределении человека в ситуации «затмения Бога». В работе о Достоевском А. Жид воспроизводит главные вопросы этой ситуации: «Как утвердить свою зависимость? Тут начинается тревога. Все дозволено. Но что же? Все! Что может человек?»²⁵⁹.

В письме к брату Михаилу Федор Михайлович Достоевский объясняет смысл собственного творчества: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»²⁶⁰. В своих произведениях великий русский писатель определяет человека жить в мире бесконечном, противоречивом, упорядоченном и стихийном, непредсказуемом; он помогает осознать грани человеческой слабости и силы, возможного и невозможного. Достоевского-мыслителя всю жизнь, говоря его же словами, «мучила» идея бога, человека, свободы. Но и сам он бесстрашно заглядывал в бездны человеческого сознания, «мучая», испытывая на прочность, истинность и справедливость, вековые идеи добра и зла, смысла жизни, счастья, человеческой судьбы. Как верно заметил В.А. Кувакин, «Достоевский открыл не только многомерность мира и человека, но и «многомирность» человеческого мира, феномен как бы одновременно <...> существующих, взаимно пересекающихся, но столь непохожих друг на друга миров. Устами старца Зосимы Достоевский свидетельствует: «...всё как океан, всё течет и соприкасается, в одном месте тронешь — в другом конце мира отдается»²⁶¹. Единство мира и его необъятность таковы, что отражаются и на каждой отдельной

²⁵⁹Жид А. Достоевский: эссе. Томск, 1994. С. 104.

²⁶⁰ Там же. Т. 28. Кн. 1. С. 63.

²⁶¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. : в 30 т. Т. 14.М.,1973. С. 290.

его части, особенно на человеке. Он космичен, и хаотичен одновременно. Эту хаотическую сущность человека Достоевский иногда обозначает словом «тайна»²⁶². Вспомним терзания Ивана Карамазова, выражающие, возможно, и терзания самого писателя.

В главах "Братья знакомятся", "Бунт", "Великий Инквизитор" Достоевский предоставляет Ивану случай развернуть свое понимание Бога, мира, общества, самого себя и путей преобразования мира. Иван начинает свою исповедь с признания, что в основе его существа лежит стихийная, нерассуждающая "карамазовская" жажда жизни, преодолевающая все человеческие срывы и разочарования, даже отчаяние...

Эту жажду жизни подхватит в XX веке религиозный экзистенциалист Лев Шестов. Именно Шестов глубоко осмыслит бунтарство русского писателя, но, в отличие от Достоевского, он постигнет жажду жизни как приятие ее в целостности добра и зла, радости и отчаяния, подъемов и крушений, приятие ее в страданиях, в самых трагических, и даже отвратительных по своему выражению ситуациях.

У Достоевского же это ДРУГАЯ жажда жизни. Здесь не царство неморального Бога, а "беспорядочный, проклятый и, может быть, бесовский хаос". В "карамазовской" стихийности, даже в осознанном ее, Ивановом, варианте, содержится направленная к разрушению, к отрицанию все и вся, невероятной энергии жизнетворческая мощь, не ограниченная в формы.

Шестов стремится понять этот феномен Ивана Карамазова и объяснения находит в «дурной» наследственности героя. Нам интересны следующие размышления философа:

«Достоевского ни один из его допрашивающих судьбу героев не кончает самоубийством, не считая Кирилова, который если и убивает себя, то не затем, чтоб отделаться от жизни, а чтоб испытать свою силу. В этом отношении все они разделяют точку зрения старика Карамазова: они забвения не ищут, как бы трудно им ни давалась жизнь. Любопытной иллюстрацией этой «точки зрения» служат юношеские мечтания Ивана Карамазова, припомнившиеся ему в беседе с чертом. Какой-то

²⁶²Кувакин В.А. Мыслители России: Избранные лекции по истории русской философии. М.: Российское гуманистическое общество, 2005. С. 53-54.

грешник был осужден пройти квадриллион километров, прежде чем ему откроются райские двери. Грешник заупорствовал. «Не пойду», — говорит. Улегся, и ни с места. Так пролежал он тысячу лет. Потом встал и пошел. Шел биллион лет. «И только что ему отворили рай... не пробыв еще и двух секунд, воскликнул, что за эти две секунды не только квадриллион, но даже квадриллион квадриллионов пройти можно и даже возвысить в квадриллионную степень». О таких-то вещах размышлял Достоевский. Эти головокружительные квадриллионы пройденных километров, эти биллионы лет вынесенной бессмыслицы ради двух секунд райского блаженства, для которого нет на человеческом языке слов, суть лишь выражение той жажды жизни, о которой здесь идет речь...»²⁶³

В данном примечании Шестова, в этом детальном цитировании им Достоевского важен мотив самого прохождения пути к цели, равной двум секундам созерцания небесной красоты, мотив проживания этого пути, преодоления страха и вселенской усталости. Шестов желает любить жизнь как путь больше рефлексии о ней. Но и Достоевский постоянно проводит идею о ценности земной жизни, о ценности природы, символизируемой у него обыкновенным зеленым листочком.

«Клейкие весенние листочки, голубое небо люблю я, вот что! — восклицает Иван Карамазов. — Тут не ум, не логика, тут нутром, тут чревом любишь...»²⁶⁴

Даже добровольный, так сказать, идейный самоубийца Кириллов, готовясь к смерти, говорит:

«Я видел недавно желтый, немного зеленого, с краев подгнил. Ветром носило. Когда мне было 10 лет, я зимой закрывал глаза нарочно и представлял лист — зеленый, яркий с жилками, и солнце блестит. Я открывал глаза и не верил, потому что очень хорошо, и опять закрывал... просто лист, один лист. Лист хорош. Все хорошо»²⁶⁵.

Для Достоевского основой человеческого счастья является сама жизнь человека, проявление стихийной и естественной воли к жизни, жизнелюбие. Одним из препятствий, мешающих человеку достигать гармонии и счастья, являются всевозмож-

²⁶³ Братья Карамазовы, 702.

²⁶⁴ Там же. Т. 14. С. 210.

²⁶⁵ Там же. Т. 10. С. 188. См: там же. Т. 25. С. 112.

ные ложные установки и искусственные суждения, абстрактные умозрительные схемы, связанные с поиском смысла человеческого существования. Не логика и рефлексия о смысле жизни есть для писателя пути к спасению, но сама любовь к жизни и приятие ее в полноте всех выражений, вплоть до полноты страдания. Вспомним, как позднее Шестов так же сражался с властью разума, логики и царства "очевидных истин", как настойчиво разоблачал претензии рационалистической философии на познание сущности бытия.

Иван Карамазов представляет собой тот образ, который пытался настойчиво преодолеть Шестов. Иван настойчиво ищет, на путях логики и рациональных понятий, смысл мирового существования, и никак не может примириться с мировой дисгармонией. Мир столь жесток, а человеческие страдания столь неисчислимы, мучительны и безысходны, что герой Достоевского требует отмщения и возмездия. Но отмщение он берет на себя, ставя себя на место Бога.

Перефразируя библейское "У меня отмщение и воздаяние (Втор.32,35), он провозглашает: "Мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя. И возмездие не в бесконечности где-нибудь и когда-нибудь, а здесь, уже на земле, и чтоб я его сам увидал".

Вот оно, требование власти очевидных истин: "чтоб я его сам увидал"!!!

Логика такова: не понятен произвол Божий, согласно которому человек должен пройти череду страданий, значит, нет гармонии, значит нужно внести порядок и гармонию в том ее понимании, как этого желает человек!.. Бог, по мысли Ивана, не может, не имеет права найти оправдание человеческим страданиям. словно эти страдания вписаны в мировой процесс помимо всякой человеческой логики и не имеют смысла, раз Иван, и любой другой, подобно ему, теоретик не может их объяснить...

Проблема теодицеи - оправдания Бога, позволившего господствовать злу, - решается Иваном однозначно. Шестов детально разбирает этот мотив Ивана: «Иван Карамазов...ставит свой знаменитый вопрос об неотомщенных слезах ребенка. «Скажи мне, — обращается он к брату, — сам прямо я зову тебя, отвечай: представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить лю-

дей, дать им, наконец, мир и покой, но для этого тебе необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего одно лишь крохотное созданище, вот того самого ребеночка, бывшего себя кулачком в грудь (о котором Иван раньше рассказывал Алеше), и на неотомщенных слезах его основать это здание, согласился ли ты быть архитектором на этих условиях, скажи и не лги», Алеша отвечает на этот вопрос тоже тихим голосом, как князь Мышкин Ипполиту, но ответ, конечно, уж не тот. Слово «прощение» не вспоминается, и Алеша прямо отказывается от предложенного проекта. Достоевский, наконец, договорился до последнего слова. Он открыто теперь заявляет то, что с такими оговорками и примечаниями впервые выразил в «Записках из подполья»: никакие гармонии, никакие идеи, никакая любовь или прощение, — словом ничего из того, что от древнейших до новейших времен придумывали мудрецы, не может оправдать бессмыслицу и нелепость в судьбе отдельного человека. Он говорит о ребенке, но это лишь для «упрощения» и без того сложного вопроса, вернее, затем, чтоб обезоружить противников, так ловко играющих в споре словом «вина». И в самом деле, разве этот бьющий себя кулачком в грудь ребеночек ужаснее, чем Достоевский-Раскольников, внезапно почувствовавший, что он себя «словно ножницами отрезал от всего и всех»?»²⁶⁶.

В разговоре с Алешей Иван озвучивает афоризм, в котором заключен весь комплекс его идей: "Я не Бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного, мира-то Божьего не принимаю и не могу согласиться принять".

Шестов, ни разу не усомнившийся в реальности Бога, мира царствующей Необходимости так же принять не мог. Необходимость, поработившая и самого Бога, который есть бесконечное Добро, и повинна в бесконечности зла и страданий на земле, - таков постоянный мотив Шестова. Бог оказался подавлен властью Необходимости, и теперь человек должен прийти на помощь Творцу, чтобы восстановить гармонию и обрести спасение и Бога, и мира. Шестов придает деянию человека большую роль и потому создает мощные образы, по самому своему воздействию на мир, восхищающие самого Бога. В про-

²⁶⁶Шестов Л. Достоевский и Нитше (Философия трагедии) // Шестов Л. Философия трагедии. М.: Фолио, 2001. С. 221.

изведениях философа звучит тема диалога человека и Бога, в равной степени ответственных за происходящие на Земле катаклизмы.

Достоевский же показывает, как Иван стремится всю полноту ответственности за этот мир, раз Бог не сумел его устроить на гуманных началах, взять на себя. Но может ли человек - один - взять на себя такую ответственность? Не означает ли такой безапелляционный индивидуализм отказ от реальной, человеческой, ответственности за свои поступки? Этот вопрос важен как для Достоевского, так и для Шестова. Здесь - начало богоборческого пафоса, свойственного сочинениям Шестова, и образу Ивана из "Братьев Карамазовых".

3.2. Богоборчество Ивана Карамазова: Ф.М. Достоевский и Л.И. Шестов

Богоборчество Ивана произвело на современников Достоевского огромное впечатление. Шестов пишет: «В пятой книге «Братьев Карамазовых» четвертая глава озаглавлена словом «бунт». Это значит, что Достоевский не только не хочет хлопотать о восстановлении прежней «связи», но готов сделать все, чтоб показать, что здесь нет, и не может уже больше быть никаких надежд. Иван Карамазов восстает против незыблемейших положений, лежащих в основе современного мировоззрения. Глава прямо начинается следующими словами: «я тебе должен сделать одно признание, — сказал Иван, — я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних, именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве дальних»²⁶⁷.

Алеша перебивает брата замечанием, долженствующим нам показать, что сам Достоевский не разделяет мнения Ивана. Но мы уже привыкли к назойливому и однообразному сюсюканию этого младенца, и оно мало нас смущает, тем более что память подсказывает нам другой отрывок, на этот раз уже из дневника писателя за 1876 год: «я объявляю, — говорит там Достоевский, — что любовь к человечеству даже совсем не-

²⁶⁷Братья Карамазовы, 280.

мыслима, непонятна и совсем невозможна без совместной веры в бессмертие души человеческой».

Дело ясное: между словами Ивана Карамазова и самого Достоевского нет никакой разницы. Иван Карамазов ведь все время говорит в том предположении, что душа не бессмертна. Правда, он не приводит никаких доказательств в пользу своего «предположения», но ведь и Достоевский свое утверждение приводит «пока бездоказательно»²⁶⁸.

Образ Ивана Карамазова критики ставили в ряд таких персонажей мировой культуры, как библейский Иов, Люцифер, байроновский Каин и Манфред, лермонтовский Демон.

Из всех этих сопоставлений нам более всего интересна параллель Ивана Карамазова и библейского богоборца Иова в связи с тем, что образ Иова становится центральным в философии Шестова.

Иван Карамазов и библейский Иов

Достоевский, как и впоследствии Шестов, неоднократно обращался к теме Иова в своих произведениях. Еще в 1875 году в письме к жене он писал: "Читаю книгу Иова, и она приводит меня в болезненный восторг; бросаю, хожу по часу в комнате, чуть не плача <...> Эта книга, Аня, странно это - одна из первых, которая поразила меня в жизни, я был еще тогда почти младенцем!"²⁶⁹. В "Братьях Карамазовых" Достоевский создает предельно сложный путь человека, возмущившегося Божественным устройством мира, и поднявшегося к познанию смысла мира и самопознанию. Один из дореволюционных критиков Философов писал:

"Грандиозная фигура Ивана, который как Иов восклицает: "О, если бы человек мог иметь состязание с Богом, как сын человеческий с ближним своим", заслоняет наивного Алешу и обольстительно сладкие поучения старца Зосимы"²⁷⁰.

²⁶⁸ Шестов Л. Достоевский и Нитше (Философия трагедии) // Шестов Л. Философия трагедии. М.: Фолио, 2001. С.219.

²⁶⁹ Достоевский Ф.М. Полное собр. соч. Т.2. С.43.

²⁷⁰ Философов Д.В. Старое и новое. М., 1912. С.182.

В. Шкловский так же заметил, что Иов "бунтует против построения мира: этот бунт помог и позднему Достоевскому "Братьев Карамазовых""²⁷¹.

В романе Достоевского в книге "Русский инок" старец Зосима называет важнейшим духовным впечатлением своей жизни легенду об Иове - праведнике, "возопившем на Бога" после неисчислимых своих страданий, но впоследствии, прощенном Богом. Пересказывая легенду, старец, словно случайно пропускает богоборческие речи Иова. Читатель, знающий Библию, заметит в восклицаниях Иова много общего с обвинениями Ивана:

"Он губит и непорочного, и виновного. Если этого поражает Он бичом вдруг, то пытке невинных посмеивается. Земля отдана в руки нечестивых; лица судей ее Он закрывает. Если не Он, то кто же?" (Иов 9,22-24).

Заметим, что библейский Иов, как и экзистенциалист Шестов, в отличие от Ивана Карамазова, не отвергает Бога. Шестов принимает в библейском персонаже то, что Иов вступает в спор с Богом: "Но я к Вседержителю хотел бы говорить, и желал бы состязаться с Богом" (Иов 13,3). В позднем сочинении "На весах Иова"(1929) тезис "Бог умер" Шестов объясняет как пробуждение к последнему знанию, то есть Богу, свободному от принуждения и морали, как путь к бессмертию.

Важно понять то, что Шестов в своем бунтарстве никогда не поднимает тему политического преобразования мира. Он верит только в силу преобразования человека - борьбой с собой, со своими слабостями, изменением и преобразованием космоса души, неповторимой личности. Достоевский же осмысливает бунт как проект социального изменения человечества, приведения его к счастью. В поэме "Великий инквизитор" Иван Карамазов утверждает бессилие Христа в земном мире исправить людей и привести их к соборному братству:

"У тебя лишь избранные, а мы успокоим всех", - говорит инквизитор Христу. Поэтому Иван обдумывает путь насильственного уничтожения мирового зла ради хотя бы стадно-казарменного счастья людей. Осмысливая эту сверх-идею Ивана, Шестов пишет:

²⁷¹ Шкловский В. Татива: О несходстве сходного. М.,1970. С.232.

«Народ доверчиво принял эту ложь, ибо и *не нуждался* в правде, не хотел ее знать; но старик кардинал, со всем своим почти вековым опытом, с изощренным пытливым и неустанной мыслью умом, вообразил себя благодетелем человечества. Ему этот обман *нужен* был, ему неоткуда было получить веру в себя, и он принял ее из рук презираемой им, ничтожной толпы...»²⁷².

Идея господства "своей воли", маленькой человеческой воли-произвола вместо "Да будет Воля Твоя!" - эта идея развивается в разрушительный тезис "все дозволено". Нет, Иван не провозглашает этого тезиса, он мучительно, до безумия размышляет над ним, терзается в поисках решения. Весь роман - это борьба Ивана с искушающим его злом. Вспомним слова старца Зосимы, с которыми Иван соглашается: "Идея эта еще не решена в вашем сердце и мучает его". Алеша говорит о старшем брате: "В нем мысль великая и неразрешенная". Сам Иван сознает неопределенность чисто теоретических, не опирающихся на жизненную силу, идей: "Ум виляет и прячется. Ум подлец". Не здесь ли та безжизненность любых «умствований», рациональных понятий и схем, с которой настойчиво борется Шестов? Отказавшись от логики и Разума, его герой, однако, обрел для себя иную плоскость, жизнь по вере и в созвучии с сердцем. Но Иван Достоевского не находит для себя веры, и весь ужас его богоборчества, ужас, вполне осознаваемый им самим, в том, что ему не на что внутренне опереться. У Шестова есть смысл - внутреннее освобождение, обожествление души человека, совпадение живого Бога и абсолютной свободы. Перед Иваном Карамазовым - пустота. Здесь причина его невольного стремления хоть "до тридцати лет" дотянуть, а там "кубок об пол".

Весь роман Иван мучительно движется к разгадке самого себя. Но препятствием к решению этой задачи является гордыня Ивана, его эгоцентризм. Принимая на себя ответственность за все мироустройство, вступая в борьбу с Богом, он, тем не менее, не желает брать на себя ответственность за тех, кто рядом и кто нуждается в его помощи. Вспомним не только равнодушные Ивана к судьбам Дмитрия и Лизы, пассивное соуча-

²⁷²Шестов Л. Достоевский и Нитше (Философия трагедии) // Шестов Л. Философия трагедии. М.: Фолио, 2001. С. 216-217.

ствие в смерти отца, но и символическую сцену, когда Иван отбрасывает подвернувшегося под ноги пьяного мужичонку так, что тот без сознания падает на мерзлую землю. Иван, противопоставив свое "Я" всему миру, остается в крайней степени одиноким. Мучения его одинокого ума приводят к безумию. Но, как и у персонажей Шестова, в этом безумии, оказывается, скрыта просветляющая сила. Как верно заметил В.К.Кантор, "по Достоевскому, христианство-это путь свободы <...> У Ивана, как и у Иова, есть шанс на примирение с Богом, поскольку он свободен. Очевидно, через "горнило сомнений" и он придет к "осанне". Ему только надо, отказавшись от себялюбия, позаботиться и помолиться за других. И тогда произойдет то, что написано в Библии: "И возвратил Господь потерю Иова, когда он помолился за друзей своих" (Иов 42,10). Только так может Иван вернуть свое духовное здоровье"²⁷³.

В своем раннем произведении о Достоевском Шестов категоричен в оценке образа Ивана и его философии, проводя параллели бунтующего героя из «Братьев Карамазовых» с Раскольниковым и самим Достоевским.

Шестов пишет: «И люди были настолько легковверны, что из-за жалкой болтовни Алеши простили Достоевскому страшную философию Ивана Карамазова. Во всей русской литературе нашелся только один писатель, Н. К. Михайловский, почувствовавший в Достоевском «жестокого» человека, сторонника темной силы, искони считавшейся всеми враждебной. Но даже и он не угадал всей опасности этого врага. Ему показалось, что стоит только обнаружить «злонамеренность» Достоевского, назвать ее настоящим именем, чтоб убить ее навсегда. Не мог он думать двадцать лет тому назад, что подпольным идеям суждено вскоре возродиться вновь и предъявить свои права не робко и боязливо, не под прикрытием привычных, примиряющих шаблонных фраз, а смело и свободно, в предчувствии несомненной победы. <...> Карамазов говорит о судьбе замученного ребенка. Но Раскольников требует ответа за себя, за одного себя. И не находя у добра нужного ответа, отвергает его <...> Подобно тому, как Раскольников ищет своих надежд лишь в воскресении Лазаря, так и сам Достоевский видел в Евангелии

²⁷³ Кантор В.К. Вершины духа и проклятые вопросы // Кантор В.К. Русская классика или Бытие России. М.: РОССПЭН, 2005. С.579

не проповедь той или иной нравственности, а залог новой жизни: «Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация, — пишет он. — А высшая идея на земле *лишь одна* (подчеркнуто у Достоевского), и именно идея о бессмертии души человеческой, ибо все стальные «высшие» идеи жизни, которыми может быть жив человек, *лишь из одной ее вытекают*»^{274, 275}.

3.3.В.С. Соловьев и Иван Карамазов Ф.М. Достоевского

Еще одна версия о прототипе образа Ивана Карамазова. В исследовательской литературе неоднократно указывалось, что на Достоевского в пору работы над «Братьями Карамазовыми» серьезное влияние оказало общение с Вл. Соловьевым. Более того, соловьевские метания и мятежи — это и был как раз реальный прообраз бунта Ивана Карамазова²⁷⁶. В том, что структура личности Ивана близка именно соловьевскому типу, была убеждена и А.Г. Достоевская. Уже после смерти писателя у нее с приятельницей произошел весьма любопытный спор, когда та стала безапелляционно утверждать: «[Достоевский] воплотил [личность Вл. Соловьева] в Алеше Карамазове — в самом дорогом, излюбленном и взлелеянном им образе».²⁷⁷ Реакция Анны Григорьевны была бурной: «*Нет, нет, Федор Михайлович видел в лице Владимира Соловьева не Алешу, а Ивана Карамазова!*²⁷⁸» О данном эпизоде в примечании к своей статье о Достоевском и Вл. Соловьеве С.И. Гессен писал следующее: «Анна Григорьевна говорила, что оригиналом для Ивана Карамазова Достоевскому послужила личность Соловьева. Не потому ли, что он живо чувствовал в своем молодом друге формальную силу философской диалектики, ту рациональную стихию,

²⁷⁴Сочинения, т. X. С. 424.

²⁷⁵Шестов Л. Достоевский и Нитше (Философия трагедии) // Шестов Л. Философия трагедии. М.: Фолио, 2001. С.223-225.

²⁷⁶Курганов Е. Достоевский и Талмуд, или штрихи к портрету Ивана Карамазова. СПб.: Звезда, 2002. С. 91.

²⁷⁷Ф.М. Достоевский. Статьи и материалы. Сборник II. Под ред. А.С. Долинина. М.-Л., 1924. С.579.

²⁷⁸Там же.

которую воплощает в романе Иван Карамазов?»²⁷⁹ С. Левицкий в статье «Вл. Соловьев и Достоевский» линию Вл.Соловьев – Иван Карамазов - проводит более определенно: «Образ Соловьева не остался без отражения в творчестве Достоевского. На это намекал сам Достоевский, и одно время принято было думать, что образ Соловьева послужил прототипом для образа Алеши. Но интересно, что Анна Григорьевна, уже после смерти мужа, опровергла это предположение и утверждала, что Соловьев послужил частичным прототипом образа Ивана. Это и гораздо правдоподобнее: во Владимире Соловьеве не было той простоты сердца, которая есть в Алеше и, главное, блестящий диалектик и философ, Иван, более сродни Соловьеву, чем смиренный Алеша».²⁸⁰

Как относится ко всем этим версиям? Это лишь версии читателей Достоевского, одним из которых был и Шестов. Он по-своему понимал смысл написанного великим русским писателем, создавая собственный мир, в котором жили его персонажи...

3.4. Иван Карамазов в современной теологии

Возможность того, что Достоевский может хоть в чем-то согласиться с Иваном Карамазовым, вызывает гневную отповедь у современного православного теолога М.М. Дунаева, автора многотомной монографии «Православие и русская культура»: «Если Достоевский и впрямь был согласен с Иваном в необходимости переустройства мира (не смешивать с необходимостью каких-то конкретных частных изменений в жизни), то это означало бы только одно: он не принимал мира Божьего. А следовательно, отвергал и Творца этого мира<...> Но этак мы слишком далеко зайдем в своих нелепостях».²⁸¹ Далее М.М. Дунаев утверждает, что Достоевский в Братьях Карамазовыхо-

²⁷⁹ Гессен С.И. Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф.М. Достоевского и Вл. Соловьева // Современные записки. 1931. № XLV. С.295.

²⁸⁰ Левицкий С. Вл. Соловьев и Достоевский // Новый журнал. 1955.№. XLI. С.201.

²⁸¹ Дунаев М.М. Православие и русская культура. М., 1997. С. 491.

сознанно и последовательно компрометирует Ивана: «Задачею Достоевского была несомненная компрометация суждений Ивана Карамазова, главного искусителя».²⁸² Курганов убежден, что при этом М.М. Дунаев, все-таки несколько сгущает краски²⁸³.

В свою очередь, исследователь Е. Курганов пишет целый труд, в котором стремится показать, что в создании образа Ивана Карамазова, Достоевский опирался на Талмуд, упоминание которого на русском языке во времена писателя существовало лишь в статье гебраиста, библиотекаря Британского музея Эмануила Дейтша. Эта книга вышла в Петербурге в 1870 г. под названием «Что такое Талмуд?», а вторым изданием перевод вышел в 1877 г.²⁸⁴, т.е. как раз в период непосредственного обдумывания замысла Достоевским «Братьев Карамазовых». Е. Курганов поясняет:

«Не сохранилось никаких сведений о том, что Достоевский держал в руках знаменитую в свое время статью Эм. Дейтша, но это знание отложилось впоследствии в Братьях Карамазовых и прежде всего на образе Ивана. С моей точки зрения, образ Ивана (прошу не пугаться) — самый талмудический образ в русской литературе»²⁸⁵. И далее:

«Достоевский в своем последнем романе создал могучий и необыкновенно привлекательный образ героя, который отказывается от гармонии, строящейся на страдании, отказывается от искупительной жертвы, т.е. отказывается от того спасительного как будто пути, что был намечен Христом, ибо спасение, в основе которого лежит пролитие невинной крови, неприемлемо для Ивана и для его создателя — Достоевского»²⁸⁶.

Исследователь убежден, что Иваном Карамазовым сознательно была выбрана ориентация на Талмуд, в принципе отри-

²⁸² Дунаев М.М. Цит. соч. С. 477.

²⁸³ См.: Курганов Е. Достоевский и Талмуд, или штрихи к портрету Ивана Карамазова. СПб.: Звезда, 2002. С. 18-19.

²⁸⁴ Талмуд. Этюд Эм. Дейтша. [Перевод] А.Е. Ландау. Изд. 2-е. СПб., 1877. 134 с.

²⁸⁵ Курганов Е. Достоевский и Талмуд, или штрихи к портрету Ивана Карамазова. СПб.: Звезда, 2002. С. 22.

²⁸⁶ Курганов Е. Достоевский и Талмуд, или штрихи к портрету Ивана Карамазова. СПб.: Звезда, 2002. С. 80.

цающий страдание, тем более страдание невинных. Причем, поведение Ивана связано с одним из стержневых этических принципов Талмуда:

«Мудрецы учили, что человек не имеет права спасти свою жизнь ценой жизни другого. В то же время от него нельзя требовать принесения себя в жертву ради спасения другого. <...> Важным принципом Мишны было то, что каждый человек является символом всего человечества, и, погубив одного человека, мы губим в известном смысле сам принцип жизни; если же кто-то спасает человека, то тем самым он спасает человечество».²⁸⁷ В то же время образ Ивана, «никак не афишируя источник, тем не менее, совершенно по-талмудически выдвигает альтернативу иной этики, принципиально отличающейся от христианской, построенной на отказе от жертвы, от пролития крови как предварительного условия грядущей гармонии!»²⁸⁸.

О том, что Иван выступает в романе «Братья Карамазовы» последовательным противником искупительной жертвы, писал еще Н.О. Лосский. Философ не решился прямо заявить о решительном отказе Ивана от искупительной жертвы, но выразительно описал данное явление, пусть, и сглаживая по возможности те выводы, которые вытекают из бунта Ивана: «Итак, перед нами великий гуманист, восставший против Бога, во имя любви к человеку, и решивший «исправить подвиг» Христа. Он не требует от человека величия духа, поднятия на себя креста Господня, свободного подвига».²⁸⁹

Курганов и соглашается с Лосским, и поправляет его: «Иван действительно поднимается на бунт как гуманист, но только гуманист он не христианский, а талмудический. Иван сходит с ума, узнав о жертве брата Мити, и не только из-за чувства личной вины. Для него вообще непереносима сама идея искупительной жертвы. Иван с гневом и одновременно с болью говорит брату Алеше, представляющему христианское

²⁸⁷ Джонсон П. Иудаизм // Джонсон П. Цит. соч. С.178.

²⁸⁸ Курганов Е. Достоевский и Талмуд, или штрихи к портрету Ивана Карамазова. СПб.: Звезда, 2002. С. 82-83.

²⁸⁹ Лосский Н.О. О природе сатанинской (по Достоевскому) // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. М., 1990. С. 304.

начало: «Нельзя страдать неповинному за другого, да еще такому неповинному!» Алеша, не в силах принять страданий невинных существ, но все-таки как христианин он стоит за искупительную жертву. Иван же — против искупительной жертвы, и в этом смысле он — не христианин»²⁹⁰. Более того, сам спор Ивана с Алешей Курганов определяет похожим по жанру на диспут талмудистов с ортодоксальными христианами, «каковые не раз происходили в католической Испании с XIII до конца XV века. Самыми знаменитыми были барселонские дебаты 1263 г. и дебаты в Тортозе в 1413-1414 гг. <...> И вот в конце XIX столетия гениальный русский писатель, которого принято обвинять и в антикатолицизме и в антисемитизме, показал всю животрепещущую актуальность диспута талмудистов и христиан»²⁹¹.

С этих позиций более понятна и точка зрения самого Достоевского, который, скорее, жалеет Ивана и сочувствует ему, уважительно и с пониманием оценивает мощь его интеллектуальных сомнений. Курганов делает интересный вывод: за то, что он продекларировал, но не реализовал другую этику, Иван расплачивается потерей разума: он ведь получает вольную жертву брата Мити, который идет на каторгу за не совершенное им преступление, и это для Ивана — повод для неизъяснимых страданий совести. Иван сходит с ума, не сумев прожить по новым этическим принципам. Осознание того факта, что мир не откажется от жертв во имя своего благоденствия, даже если жертвами являются маленькие дети и пролитые ими слезы, неподвластно личности Ивана²⁹². Но и само это осознание — для возрождения гармонии — это уже много.

3.5. Бунт из подполья: Ф.М. Достоевский и Л. Шестов

Достоевский в своих произведениях обращается к феноменологии одновременно несчастного и бунтующего сознания.

²⁹⁰Курганов Е. Достоевский и Талмуд, или штрихи к портрету Ивана Карамазова. СПб.: Звезда, 2002. С. 54-55.

²⁹¹Курганов Е. Достоевский и Талмуд, или штрихи к портрету Ивана Карамазова. СПб.: Звезда, 2002. С. 58.

²⁹²См.: Курганов Е. Достоевский и Талмуд, или штрихи к портрету Ивана Карамазова. СПб.: Звезда», 2002. С. 70-75.

Признавая противоречивость фундаментальных человеческих качеств - добра и зла, свободы и насилия, восторга и отчаяния - Достоевский приходит к идее зыбкости и неустойчивости начал человеческого духа, находящихся во взаимоисключающем, противоречивом единстве. Так, «Записки из подполья» начинаются словами: «Я человек больной <...> Я злой человек»²⁹³. Но повествование и перипетии сюжета выявляют, что это и не злость вовсе, а скорее слабость, беспомощность и даже отчаяние человека, загнанного в подполье. Подлинное отчаяние подводит человека к необходимости решить вопрос о бытии или небытии: «Я не только злым, но и даже и ничем не сумел сделаться: ни злым, ни добрым, ни подлецом, ни честным, ни героем, ни насекомым»²⁹⁴. Так возникает в творчестве Достоевского образ человека-ничто, человека, воплощающего отчаяние самого человеческого бытия, его неподлинность. Понятие болезни, которое — «как болезнь бытия» — впоследствии стало одной из главных категорий экзистенциализма (Бердяев, Сартр, Камю и др.), понимается русским писателем и как болезнь бытия человека, поскольку это бытие неподлинное, подпольное, - и «как мучительность процессов, происходящих в ничто или на границе с ним, т. е. в глубинах, первоисточниках бытия мира человека»²⁹⁵.

Понимание человека у Достоевского не ограничивается на определении его как существа подпольного, отчаявшегося и страдающего. Его человек и ничтожество, «мышь», но он — «усиленно сознающая мышь», поскольку начало всякого сознания есть страдание. Так начинается возрождение человека, но возрождение мучительное...»²⁹⁶. И, как бы уточняет сам автор «Записок из подполья», «не только очень много сознания, но даже и всякое сознание болезнь»²⁹⁷.

²⁹³ Достоевский Ф.М. Полн. собр. Соч.: в 30 т. Т. 5. М., 1973. С. 99

²⁹⁴ Там же. С.100.

²⁹⁵ Кувакин В.А. Мыслители России : Избранные лекции по истории русской философии. М.: Российское гуманистическое общество, 2005. С41-74.

²⁹⁶ Кувакин В.А. Мыслители России: Избранные лекции по истории русской философии. М.: Российское гуманистическое общество, 2005. С. 45.

²⁹⁷ Там же. С. 102.

Феномен «подполья» - это фиксация Достоевским сложнейшей ситуации поиска, прорыва, выбора, которую, впоследствии, ассоциировали с пограничной ситуацией. Именно в этом состоянии, полагает Достоевский, человек прикасается к подлинности, отъединяясь от всего внешнего, случайного. Но оказывается, что открывающиеся глубины наполнены более сильными противоречиями, чем внешнее, или ограниченное, бытие в мире людей и вещей.

Кувакин писал: «Человек одновременно переживает свою собственную силу бессилия, духовность бездушия и величие ничтожества, ибо у пределов его поисков, его «кладоискательства» (как определил Н. К. Михайловский творчество Достоевского) начинает колебаться сам образ человека, обнаруживаются зыбкость человеческого духа, единство бытия и ничто. И, кажется, чем ближе человек к сокровенному, тем очевиднее распадение, исчезновение, рассеивание человеческого образа, чем ближе он к первооснове, тем явственнее ощущает он «дыхание» небытия, ибо все — это ничто, а ничто — это все»²⁹⁸.

Все персонажи Шестова, посвятившего немало страниц своих книг героям Достоевского так же проходят мучительную дорогу - от болезней, безумства, страдания и лишений к преображению открытого в страдании внутреннего Света. Шестов неоднократно подчеркивает эту постоянную жажду преображения, мотив спасения надеждой, что живут в героях Достоевского и в нем самом: «Во время уединенных размышлений, о которых он так красноречиво рассказывает в «Записках из мертвого дома», что окрыляет его, что дает ему веру, бодрость, силы? Сознание, что ему не суждено разделить участь товарищей-арестантов, что *его* ждет новая жизнь. Он принимает то, что с ним происходит, он покоряется судьбе, ибо ждет иного. Вот его собственные слова: «...какими надеждами забилось тогда мое сердце. Я думал, я решил, я клялся себе, что уже не будет в моей будущей жизни ни тех ошибок, ни тех падений, которые были прежде. Я начертал себе программу всего будущего и положил твердо следовать ей. Во мне возродилась слепая вера, что я все это исполню и могу исполнить... Я ждал, я звал

²⁹⁸Кувакин В.А. Мыслители России: Избранные лекции по истории русской философии. М.: Российское гуманистическое общество, 2005. С. 47.

поскорей свободу, я хотел себя испробовать вновь, на новой борьбе. Порой захватывало меня судорожное нетерпение»²⁹⁹.

Так отозвался Достоевский на свою каторгу. Он хотел и мог видеть в ней только временное испытание и ценил его лишь постольку, поскольку оно было связано с новой, великой надеждой. В этом освещении новой надежды он видит и всю каторжную жизнь. Оно-то и придает «Запискам из мертвого дома» тот мягкий колорит, благодаря которому они находятся на особом счету у критики и пользуются расположением даже тех читателей, которые в позднейших сочинениях Достоевского усматривают лишь проявление неумеренной, *ненужной жестокости*»³⁰⁰.

Исследователи Т. Благова и Б. Емельянов стремятся опровергнуть тезис Шестова о том, что слова «подпольного человека» отражают мировоззрение Достоевского. С этой целью ими рассматривается контекст второй главы повести «Записки из подполья», а также письма Достоевского. Авторы замечают, что в мизансценах, поставленных Шестовым, Достоевский появляется то в виде сорокалетнего чиновника с непомерно раздутым комплексом неполноценности, то в виде аристократа Ставрогина, источившего себя в «большом разврате», то в виде Федора Павловича Карамазова, беспрестанно принимающего фальшивую позу, то в виде Ивана, задающего сакраментальный вопрос: «как можно любить ближнего?», то в виде измученного студента Раскольников, который еще до Ницше (Шестов подчеркивает этот факт) вывел в своей теории, что некоторым необыкновенным людям должно быть все дозволено. Это явление исследователи объясняют тем, что «Шестов читает романы Достоевского как монологический текст»³⁰¹, но и Дмитрий Мережковский, Аким Волынский, Федор Степун, Николай Бердяев — все эти известные деятели культуры Сереб-

²⁹⁹ Записки из мертвого дома, 289.

³⁰⁰ Шестов Л. Достоевский и Нитше (Философия трагедии) // Шестов Л. Философия трагедии. М.: Фолио, 2001. С. 162-164.

³⁰¹ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963.

ряного века не смогли, или не захотели проникнуть в художественную архитектонику произведений Достоевского»³⁰².

Шестов, словно, не замечает существенную черту философии Достоевского, отмеченную М.М. Бахтиным — ее «полифонию», множественность самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний. «Не множество характеров и судеб в едином объективном мире в свете единого авторского сознания развертывается в его произведениях, но именно множественность равноправных сознаний с их мирами сочетается здесь, сохраняя свою неслиянность...»³⁰³ Полифония, о которой говорит Бахтин, образуется, прежде всего, за счет «микрокосмичности», точнее, философичности главных героев Достоевского. Сами герои Достоевского кажутся гораздо беднее своих идей-вселенных, они не всегда едины и слиянны с ними и, в отличие от своего творца, Достоевского, часто просто подавлены ими, несоизмеримы с ними. Несмотря на всю свою идейную непохожесть и уникальность, действующие лица романов Достоевского с художественной точки зрения обнаруживают иногда удивительную одномерность. Как подметил еще Н. К. Михайловский, «все говорят одним и тем же языком, и притом языком автора»³⁰⁴.

Таким образом, Шестов в раннем творчестве не понял, что в душе Достоевского, «по-своему цельной и, разумеется, единой и единственной, жил целый мир «философий», постоянно отстаивающих свое право на существование, вступающих в столкновения, сводимых то к «окончательному» выводу, то к абсурду»³⁰⁵.

Наиболее ярко эту своеобразную противоречивость, иерархичность бытия и человеческого духа Достоевский выразил в повести «Записки из подполья». Именно об этом произведе-

³⁰²Благова Т.И. Емельянов Б. В. Философемы Достоевского: три интерпретации (Л. Шестов, Н. Бердяев, Б. Вышеславцев). Екатеринбург. Изд-во Урал. Ун-та, 2003. С.46.

³⁰³ См. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. 4-е изд. М., 1979. С. 6-7.

³⁰⁴ Михайловский Н.К. Соч. Т. 6. СПб., 1885. С. 40.

³⁰⁵Кувакин В.А. Мыслители России: Избранные лекции по истории русской философии. М.: Российское гуманистическое общество, 2005. С.44.

нии Шестов высказывается наиболее подробно: «Я приведу здесь лишь один небольшой отрывок из записок подпольного человека. Вот что он говорит пришедшей к нему за нравственной поддержкой женщине из публичного дома: «на деле мне надо знаешь чего? Чтоб вы провалились, вот чего. Мне надо спокойствия. Да, я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас за копейку продам. Свету ли провалиться иль мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»³⁰⁶. Кто это говорит? Кому пришло в голову в уста своего героя слова такого чудовищного цинизма? Тому самому Достоевскому, который еще недавно с таким горячим и искренним чувством произносил уже несколько раз цитированные мною слова о последнем человеке. Вы понимаете теперь, какой неслыханной силы удар был нужен для того, чтобы перебросить его в такую отдаленную крайность?! Вы понимаете теперь, какая истина должна была ему открыться? О, тысячу раз были правы наши публицисты, когда подыскивали взамен такой истины общее место!

«Записки из подполья», это — раздирающий душу вопль ужаса, вырвавшийся у человека, внезапно убедившегося, что он всю свою жизнь *лгал*, притворялся, когда уверял себя и других, что высшая цель существования, это — служение последнему человеку. До сих пор он считал себя отмеченным судьбой, предназначенным для великого дела. Теперь же он внезапно почувствовал, что он ничуть не лучше, чем другие люди, что ему так же мало дела до всяких идей, как и самому обыкновенному смертному. Пусть идеи хоть тысячу раз торжествуют, пусть освобождают крестьян, пусть заводят правые и милостивые суды, пусть уничтожают рекрутчину — у него на душе от этого не становится ни легче, ни веселее. Он принужден сказать себе, что если бы взамен всех этих великих и счастливых событий на Россию обрушилось несчастье, он чувствовал бы себя не хуже, — может быть, даже лучше... Что делать, скажите, что делать человеку, который открыл в себе самом такую безобразную и отвратительную мысль? Особенно писателю, привыкшему думать, что он обязан делиться с читателями всем, что происходит в его душе? Рассказать правду? Выйти на площадь и открыто, всенародно признаться, что вся прежняя

³⁰⁶ Достоевский Ф.М. Записки из подполья. С. 171.

жизнь, все прежние слова были ложью, притворством, лицемерием, что в то время когда он плакал над Макаром Деушкиным, он нимало не думал об этом несчастном и только рисовал картины на утешение себе и публике? И это в сорок лет, когда начинать новую жизнь невозможно, когда разрывать с прошлым — значит заживо похоронить себя...

Он не мог больше молчать. В его душе проснулось нечто стихийное, безобразное и страшное — но такое, с чем совладать было ему не по силам. Он все сделал, как мы видели, чтоб сохранить свою старую веру. Он продолжал молиться своему прежнему богу даже и тогда, когда в его душе не было почти никакой надежды, что молитва будет услышана. Ему все казалось, что сомнения пройдут, что это только искушение. В последние минуты он — уже одними губами — продолжал шептать свое заклинание: «познается, что последний человек есть тоже человек и называется брат твой». Но слова этой молитвы не только не утешили его — они были тем ядом, который отравил Достоевского, хотя в них видели, продолжают до сих пор видеть безопасные и даже укрепляющие душу слова...³⁰⁷.

Само «подполье» оказывается в творчестве Достоевского понятием многозначным. Это не только загнанность человека, его бегство и поражение, но и подполье как тайник человеческого духа, где он может быть свободным от чужого глаза и воли, где витает совершенно особый вид свободы, одновременно предельно открытой для себя и закрытой или еще не явленной другим, внешнему миру. И, тем не менее, это все-таки подполье, в котором живут всякие насекомые, крысы и мыши. Взглянем, приглашает Достоевский, на эту мышь в действии: «...она тоже обижена... и тоже желает отомстить... Доходит, наконец, до самого дела, до самого акта отмщения. Несчастливая мышь кроме одной первоначальной гадости успела уже нагородить кругом себя, в виде вопросов и сомнений, столько других гадостей; к одному вопросу подвела столько неразрешенных вопросов, что поневоле кругом нее набирается какая-то роковая бурда, какая-то вонючая грязь, состоящая из ее сомнений, волнений и, наконец, из плевков, сыплющихся на нее от непосредственных деятелей, предстоящих торжественно кру-

³⁰⁷Шестов Л. Достоевский и Нитше (Философия трагедии) // Шестов Л. Философия трагедии. М.: Фолио, 2001. С.170-173.

гом в виде судей и диктаторов... ей остается... постыдно проскользнуть в свою щелочку. Там, в своем мерзком, вонючем подполье, наша обиженная, прибитая и осмеянная мышь немедленно погружается в холодную, ядовитую и, главное, вековечную злость... Но именно вот в этом холодном, омерзительном полуотчаянии, полувере, в этом сознательном погребении самого себя заживо с горя, в подполье... в этой усиленно созданной и все-таки отчасти сомнительной безвыходности своего положения, во всем этом яде неудовлетворенных желаний, вошедших внутрь, во всей этой лихорадке колебаний, принятых навеки решений и через минуту опять наступающих раскаяний... и заключается сок того странного наслаждения... Оно до того тонкое, до того иногда не поддающееся сознанию, что чуть-чуть ограниченные люди... не поймут в нем ни единой черты»³⁰⁸.

Чуть ранее подпольный человек замечает: «...в отчаянии-то и бывают самые жгучие наслаждения, особенно когда уже очень сильно сознаешь безвыходность своего положения»².

Через несколько десятилетий тему отчаяния сделал предметом своего пристального внимания один из первых русских экзистенциалистов Лев Шестов: «Но у Достоевского была своя, оригинальная, очень оригинальная идея. Борясь со злом, он выдвигал в его защиту такие аргументы, о которых оно и мечтать никогда не смело. Сама совесть взяла на себя дело зла!..

Во всяком случае, очевидно, что, несмотря на фабулу романа, истинная трагедия Раскольниковова не в том, что он решился преступить закон, а в том, что он признавал себя неспособным на такой шаг. Раскольников не убийца: никакого преступления за ним не было. История со старухой процентщицей и Лизаветой — выдумка, поклеп, напраслина. И Иван Карамазов впоследствии не был причастен к делу Смердякова. И его оклеветал Достоевский. Все эти «герои» — плоть от плоти самого Достоевского, надзвездные мечтатели, романтики, составители проектов будущего совершенного и счастливого устройства общества, преданные друзья человечества, внезапно устыдившиеся своей возвышенности и надзвездности и сознавшие, что разговоры об идеалах — пустая болтовня, не вносящая ни одной крупинки в общую сокровищницу человеческо-

³⁰⁸ Там же. С. 104-105.

го богатства. Их трагедия — в невозможности начать новую, иную жизнь. И так глубока, так безысходна эта трагедия, что Достоевскому нетрудно было выставить ее как причину мучительных переживаний своих героев убийства.

Его мысль бродила по пустыням собственной души. Оттуда-то она и вынесла трагедию подпольного человека, Раскольникова, Карамазова и т. д. Эти-то преступники без преступления, эти-то угрызения совести без вины составляют содержание многочисленных романов Достоевского. В этом — он сам, в этом — действительность, в этом — настоящая жизнь. Все остальное — «учение»³⁰⁹.

По мнению Шестова, все творчество Достоевского — это расширенные «Записки из подполья»; оправдание жизни конкретного человека. Такого человека поставил Достоевский над понятиями добра и зла, создав образ «подпольного человека» с его знаменитой апологией «Да я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет за копейку продам. Свету ли провалиться или мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чаю всегда пить»³¹⁰. Вспомним, что Шестов как-то заметил, что эти слова вполне могли принадлежать Ницше, для которого на одной чаше весов были все чудеса культуры, на другой — его собственная жизнь³¹¹. Именно здесь выступает главный герой философии трагедии Ницше и Достоевского, согласно Шестову 1927 года — это мятущийся человек из подножья»³¹².

Даже через двадцать лет в эссе «преодоление самоочевидностей» (1921-1922) Шестов верен своей установке в том, что формула «пусть свет провалится, а чтоб мне чаю пить» является жизненным кредо самого Достоевского. «Необходимо отметить, — замечают Благова и Емельянов, — что не без усилий Шестова Достоевский действительно был воспринят во Франции как глашатай крайнего индивидуализма и как предмета Ницше. Об этом свидетельствуют французские рецензии на

³⁰⁹ Шестов Л. Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // Шестов Л. Философия трагедии. М.: Фолио. 2001. С. 212-213.

³¹⁰ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. : в 30т. 1972-1986. Т.5. С. 174.

³¹¹ Шестов Л. Достоевский и Ницше. Философия трагедии.

³¹² Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Шестов Л. Умозрения и откровения. Париж, 1964. С. 66.

«Преодоление очевидностей»³¹³. В статье 1927 г. Шестов поднимает человека из подполья до уровня «настоящего святого», в то время как изображенный Достоевским старец Зосима – «только обыкновенный лубок: голубые глаза, тщательно расчесанная борода и золотое колечко вокруг головы...»³¹⁴.

Таким образом, в центр философии трагедии Шестов определяет «подпольную» личность, с которой связываются «вопли из душевного подполья... и великая надежда на какой-то колоссальный экзистенциальный прорыв»³¹⁵. Шестов далее подчеркивает, что величие всех «жестоких», и безобразнейших людей, не имевших обыденных надежд³¹⁶ в том, что они «покидая старые идеалы, идут навстречу новой действительности, как бы ужасна и отвратительна она ни была»³¹⁷.

Парадоксальную диалектику Шестова определяет Н.Бонецкая, говоря о содержании этического диптиха 1900-1902 гг.: «ясно, что софистика Шестова логически развернута в сторону зла – приветствует его: ведь в книге 1900 г. доказывается, что абстрактное добро несет ужасы маленьким людям, верящим в него, – добро ниспровергается, а в книге 1902 г. на ценностный пьедестал вознесена не просто конкретная личность, а «Жестокие», «безобразные» Ницше, Достоевский, каторжники и «подпольный человек»³¹⁸. Обратившись к творчеству Достоевского, этот ряд можно иллюстрировать. Здесь и униженная, затравленная девочка – подросток Нелли из «Униженных оскорбленных», попавшая в пучину нищеты, и потерпевший крушение добрый Иван Петрович, и герой из «Записок из подполья», который грозит разрушить не только Добро фурьеристов и социалистов, но и Добро как таковое. Поразителен для понимания нашей темы диалог Сони и Раскольникова из «Преступления и наказания». Произнеся зловещее: «Да, может, и Бога – то совсем нет...» – Раскольников вдруг кланяется:

³¹³Благова Т. Емельянов Б. Указ.соч. С. 65.

³¹⁴ Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Шестов Л. Умозрение откровение. С. 66.

³¹⁵Бонецкая Н. Л. Шестов и Ф. Ницше С. 122.

³¹⁶ Шестов Л. Достоевский и Ницше//Шестов Л. Сочинения. М., 1995. С. 174.

³¹⁷ Там же. С.162-163.

³¹⁸Бонецкая Н. Ницше и Достоевский. С. 122.

«Я не тебе поклонился, я всему страданию человеческому поклонился»³¹⁹, – объясняет он. Как комментирует этот эпизод В.К. Кантор, Раскольников «вступает в борьбу с этими страданиями, желая найти на них ответ сверхчеловеческий, ответ избранной натуры, и – становится преступником. Мучения потрясенной собственным злодеянием души приводят его к публичному христианскому покаянию»³²⁰. Только вот христианство Достоевского Шестов словно не замечает, относя его идеи к области «проповеди», адресованной всемирству.

3.6. Метафизический бунт Альбера Камю

Альбер Камю (1913—1960) - яркий представитель французского атеистического экзистенциализма, написавший такие произведения, как повесть «Посторонний» (1942) и роман «Чужина» (1947), ряд пьес, а также философские произведения, прежде всего «Миф о Сизифе» (1942) и «Бунтующий человек» (1951). Именно Камю определяет понятие метафизический бунт, которое является центральным понятием «Бунтующего человека».

Камю обращается к теме преобразования жизни, ее кардинального изменения, он ищет проекты, способные претворить его идеи в практику. Здесь нужно отметить и разочарование Камю в мировом коммунистическом движении, и неприятие либерализма. Его мучает чувство безысходности и бессмысленного протеста. В результате бунт у позднего Камю превращается в непрерывную «аскезу отрицания», подготавливая тем самым нигилистический «Великий Отказ» Г.Маркузе.

«Миф о Сизифе»

Подзаголовок этой известной философской работы Камю «Эссе об абсурде», и в центре ее внимания Кьеркегоровский абсурд. Камю, как и Кьеркегор, считает человеческую жизнь онтологически абсурдной: она абсурдна не здесь и теперь, а всегда. Единственный выход для человека — эту абсурдность

³¹⁹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т.6. Л., 1973. С. 405.

³²⁰ Кантор В.К. Достоевский, Ницше и кризис христианства в Европе конца 19 - начала 20 века // Вопросы философии. 2002. № 9. С. 58.

жизни героически принять. Но это одновременно означает и дерзновенный бунт против всех богов. Ведь Сизиф, как и Прометей, богоборец. У Сизифа, согласно Камю, уже нет никаких иллюзий изменить свою жизнь, внести в ее повторяющийся ход какой-то смысл, поскольку он вкатывает свой камень на гору в полном сознании бессмысленности этих действий. В конце XIX века Фридрих Ницше создал гениальную книгу о Заратустре, по-своему пересказав легенду о пророке. Камю действует похоже: он наполняет античный миф содержанием, понятным для человека XX века. Его Сизиф действует бесцельно, но он находит удовлетворение в осознании бесплодности своих усилий.

Камю считает, что осознание абсурдности жизни начинается в минуту, «когда пустота становится красноречивой, когда рвется цепь каждодневных действий и сердце впустую ищет утерянное звено»³²¹. «Бывает, — пишет он, — что привычные декорации рушатся. Подъем, трамвай, четыре часа в конторе или на заводе, обед, трамвай, четыре часа работы, ужин, сон; понедельник, вторник, среда, четверг, пятница, суббота, все в том же ритме — вот путь, по которому легко идти день за днем. Но однажды встает вопрос «зачем?». Все начинается с этой окрашенной недоумением скуки»³²².

Не правда ли, что Камю констатирует то состояние, которое в наши дни получило название «экзистенциального невроза». Современный человек при внешнем благополучии своего существования, способен вдруг утратить смысл жизни и интерес к ней. Такого рода «беспричинное» расстройство случается чаще всего у людей, живущих в странах «золотого миллиарда». И, как правило, оно воспринимается в качестве психического отклонения, требующего психиатрического или психоаналитического вмешательства. Но для Камю причины таких состояний лежат более глубоко и связаны с сутью современного человеческого бытия. Здесь повинны достаточно развитая индивидуальность, в сравнении, к примеру, с античным и средневековым человеком. Сегодня острее переживается отчуждение, которое обрело вид господства над личностью безличных социальных сил. Указанное состояние, которое Камю определяет

³²¹ См.: Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 29.

³²² Там же. С. 29-30.

в работе «Бунтующий человек» как скуку, имеет разные последствия. Так положительное значение скуки, по Камю, состоит именно в том, что она может пробудить в человеке сознание.

«Скука, — пишет Камю, — пробуждает его и провоцирует дальнейшее: либо бессознательное возвращение в привычную колею, либо окончательное пробуждение. А за пробуждением рано или поздно идут следствия: либо самоубийство, либо восстановление хода жизни. Скука сама по себе омерзительна, но здесь я должен признать, что она приносит благо. Ибо все начинается с сознания, и ничто помимо него не имеет значения. Наблюдение не слишком оригинальное, но речь как раз идет о самоочевидном. Этого пока что достаточно для беглого обзора истоков абсурда. В самом начале лежит просто "забота"»³²³.

Хайдеггеровская «забота» — это тоже, по Камю, слабое проявление осознания абсурдности бытия, которое, рано или поздно, наступает.

«Изо дня в день, — пишет философ, — нас несет время безотрадной жизни, но наступает момент, когда приходится взваливать ее груз на собственные плечи. Мы живем будущим: «завтра», «позже», «когда у тебя будет положение», «с возрастом ты поймешь». Восхитительная эта непоследовательность — ведь в конце концов наступает смерть. Приходит день, и человек замечает, что ему тридцать лет. Тем самым он заявляет о своей молодости. Но одновременно он соотносит себя со временем, занимает в нем место, признает, что находится в определенной точке графика. Он принадлежит времени, и с ужасом осознает, что время — его злейший враг. Он мечтал о завтрашнем дне, а теперь знает, что от него следовало бы отречься. Этот бунт плоти и есть абсурд»³²⁴.

Камю не считает все это собственным открытием. Кьеркегор, Шестов, Хайдеггер, Ясперс, Шелер, — вот тот перечень имен, которые, по Камю, имеют к этому отношение. Но всем им, согласно Камю, присущ один недостаток: они пытаются объяснить то, что сами считают необъяснимым.

³²³ Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.

³²⁴ Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 30.

«Я хочу, — заявляет Камю, — чтобы мне либо объяснили все, либо ничего не объясняли. Разум бессилён перед криком сердца»³²⁵.

Камю не воспринимает интеллектуализм Гуссерля, который стремится превратить конкретное в абстракции. Истина, мог бы повторить Камю, вслед за Гегелем, всегда конкретна. Но содержанием этой истины является абсурд. Абсурд, однако, считает он, «имеет смысл, когда с ним не соглашаются!» Абсурд имеет смысл, когда он переходит в бунт.

Итак, под «метафизическим бунтом» Камю имеет в виду неприятие этого мира. Я не Бога, а мир им созданный не принимаю, — заявлял в свое время Иван Карамазов. И Камю не случайно часто и много обращается к творчеству Достоевского, у которого тема нигилизма занимает одно из центральных мест. В своем «Бунтующем человеке» Камю не соглашается прежде всего с М.Шелером, у которого всякий вздох угнетенной твари есть *ressentiment*, т. е. озлобление и зависть. Заметим, что отечественный политолог Л.Радзиховский построил на этом понятии целую философию истории: все освободительные движения у него есть выражение зависти бедных к богатым. У Камю совсем по-другому. «Озлобление, — пишет он, — всегда обращено против его носителя. Бунтующий человек, напротив, в своем первом порыве протестует против посягательств на себя такого, каков он есть. Он борется за целостность своей личности. Он стремится поначалу не столько одержать верх, сколько заставить уважать себя»³²⁶.

Горько сознавать, что нашим мечтам, стремлениям, желаниям и планам далеко не всегда удастся сбыться в том виде, в каком мы строим их в воображении. Будущее, которого мы достигаем, превращаясь в настоящее, меняет свой облик. Но значит ли это, что человек мирится со своей участью - быть игрушкой в руках судьбы? Или он сознательно выбирает роли, конструируя мир собственного настоящего? Человек определяет ли сам, какое место в этом безумном мире займут его голос, творчество, деятельность, благородство? И какую позицию он, вернее, изберет для самого себя - внешнего смирения перед обстоятельствами и несбыточностью надежд, или бунта?

³²⁵Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С.31.

³²⁶Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С 34.

А. Камю по-своему определил позицию человека: «Бунт порождается осознанием увиденной бессмысленности, осознанием непонятого и несправедливого удела человеческого. Однако слепой мятежный порыв требует порядка среди хаоса, жаждет цельности в самой сердцевине того, что ускользает и исчезает. Бунт хочет, бунт кричит и требует, чтобы скандальное состояние мира прекратилось. Цель бунта - преображение»³²⁷. Можно полностью согласиться с А. Камю в том, что человек бунтует, когда сравнивая (т.е. уже предварительно зная и осознавая «свободу» и «несвободу») говорит «нет», «не могу больше терпеть», отрицая старое, и говорит «да», стремясь к утверждению нового, цельного своего собственного существования. При этом он борется за себя во имя всех и каждого. Даже жертвуя свою собственную жизнь во имя того, за что борется, он утверждает и себя и других в качестве ценности и индивидуальности. Борясь за себя - борется за всех, как за каждого. Бунт - неизбывное, природное человеку свойство и завоевание, его следует признать ценностью человеческого бытия, но надо помнить и о его противоречивости, и о возможности перерождения в насилие. Бунт порожден неверием в теперешнюю жизнь, отрицанием настоящего во имя грядущего. Он останется недействительным при всем его динамизме и ставке на действие. Без любви к настоящему, без утверждения в настоящем свобода иллюзорна. «Судьбу - то, чему предстоит или не предстоит стать жизнью, - не оспаривают. Ее принимают или отвергают. Приняв, становятся собой; отвергнув, отрицают и подменяют себя», - полагает Х. Ортега-и-Гассет, и мы соглашаемся со справедливостью его слов. Есть великая действенная сила в выборе добра и смирения, в восприятии жизни целиком, как она есть - со всеми ее бедами и нелепостями, невзгодами и потерями. Самосозидание в настоящем, через путь аскезы ли, через странничество, другой «особый путь» - это переходная пограничная форма между бунтом и слепым принятием настоящего. Это путь немногих, путь одиночек, но этот путь - высокая человеческая ценность, путь реализации свободы.

Таким образом, бунт у Камю есть прежде всего борьба человека за свое человеческое достоинство. И это достоинство

³²⁷ Камю А. Бунтующий человек. С. 136.

человек утверждает уже тем, что он борется, а не мирится со своим униженным положением.

В бунте, согласно Камю, проявляется любовь и человеческая солидарность. «Следовательно, — пишет он, — вопреки Шелеру, я всячески настаиваю на страстном созидательном порыве бунта, который отличает его от озлобленности. По своей видимости негативный, поскольку ничего не создает, бунт в действительности глубоко позитивен, потому что он открывает в человеке то, за что всегда стоит бороться»³²⁸.

Но хотя Камю и пытается здесь встать на историческую почву, бунтарскую суть человека он, в конечном счете, трактует, подобно Сартру, как его антропологическую природу. Поэтому речь здесь идет, прежде всего, о «метафизическом бунте». В бунтарском порыве, согласно Камю, мы прорываемся в наше коллективное бытие: «Я бунтую, следовательно, мы существуем»³²⁹.

ГЛАВА 4. Христианство и идея “смерти Бога” в философии XX века

4.1. Идея “смерть Бога” в философии Ф. Ницше

Осознание Ницше современной эпохи как мировоззренческого кризиса и учение о христианстве как источнике этого

³²⁸Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С.132.

³²⁹Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 134.

кризиса – предмет многих философских исследований XX века. Карл Ясперс, к примеру, в работе «Ницше и христианство» определяет высокое значение ницшеанскому анализу действительности. Он пишет: «Устрашающую картину современного мира, которую все с тех пор без устали повторяют, первым нарисовал Ницше<...> Не кто иной, как Ницше, показал пустыню, в которой идут сумасшедшие гонки за прибылью; показал смысл машины и механизации труда; смысл нарождающегося явления – массы»³³⁰.

Русский философ Серебряного века Е.Н. Трубецкой в критическом очерке «Философия Ницше» анализирует взгляды немецкого гения на сущность мирового процесса. В частности он замечает, что Ницше, «подвергнув критическому анализу современную культуру, умственную и нравственную жизнь современного человечества, убедился, прежде всего, в поверхностности современного безверия: с одной стороны, современная мысль представляется, по существу, иррелигиозной; с другой стороны, современное человечество не в состоянии отрешиться от старой традиционной оценки жизни, от целого ряда этических формул, неразрывно связанных с верой»³³¹.

Трубецкой в последующем повествовании словно вторит Ясперсу. Он говорит, что в то время, как «вся наша жизнь покоится по-прежнему на религиозных предположениях, на бессознательных верованиях», – Ницше решительно намерен «выкинуть за борт все то, что, так или иначе, связано с ними»³³². Ясперс так же разъясняет то событие, которое открылось Ницше в период, когда «земля, когда все трещит по швам»³³³ <...>это то, что Бог умер. «Ницше не мысль формулирует, – подчеркивает Ясперс, – он сообщает факт, ставит диагноз современной действительности. Он не говорит: «Бога нет», не говорит: «Я не верю в Бога». Не ограничивается он и психологической констатацией растущего безверия. Нет, он наблюдает бытие и обнаруживает поразительный факт, и тотчас объясняются все отдельные черты эпохи, – как следствие этого главного

³³⁰ Ясперс К. Указ.соч. С. 12.

³³¹ Трубецкой Е.Н. Указ.соч.//Фридрих Ницше и русская религиозная философия. В 2-х т. Т.1. С.196.

³³² Там же.С.196.

³³³ Ясперс К. Указ.соч. С.13.

факта: все бесчеловечное и нездоровое, двусмысленное и изолгавшееся, все лицедейство и суетливая спешка, потребность в забвении и дурмане, характерные для этой эпохи»³³⁴.

Если обратиться к творческому пути самого Ницше, можно увидеть, что изложение концепции «смерть Бога» философ будто бы начинает издалека:

«После того, как Будда умер, – пишет Ф.Ницше, – в течение столетий показывали еще его тень в одной пещере – чудовищную страшную тень. Бог мертв: но такова природа людей, что ещё тысячелетиями, возможно, будут существовать пещеры, в которых показывают его тень. И мы – должны победить ещё и его тень!»³³⁵.

В чем же Ницше видит «тень Бога»? Е.Н. Трубецкой предположил, что «понятие цели есть первое, в чем Ницше видит тень Бога: оно не имеет ничего общего с действительностью, а представляет собою всецело наше изобретение»³³⁶. Понятие цели, вера в целесообразность нелепы, в мировом процессе как целом отсутствуют «Красота, порядок и форма: это процесс бессмысленный и бездумный»³³⁷. И здесь, в понимании мира как хаоса, как счастливой случайности, непрерывного течения – умирающего и нарождающегося заново, мира возвращающегося к своей исходной точке, – Ницше фактически «проповедует то самое, что в известном романе Достоевского говорит черт, приснившийся больному Ивану Карамазову<...> И он, подобно черту Достоевского, учит, что все в мире повторяется, до черточки: и Сириус, и паук, и каждое событие нашей жизни в каждую данную минуту. Но в отличие от черта Ницше не считает возможным называть этот круговорот жизни «скучным» или «глупым», так как наши человеческие понятия о разумном или глупом вообще, не могут послужить характеристиками для мирового целого»³³⁸.

³³⁴ Ясперс К. Указ.соч. С.13.

³³⁵ Ницше Ф. Веселая наука. Соч. в 2-х т. Т. 1. СПб.,1998. С. 691.

³³⁶ Трубецкой Е.Н. Философия Ницше// Фридрих Ницше и русская религиозная философия. В 2-х т. Т.1. Минск:Алкиона–Присцельс, 1996. С. 197.

³³⁷ Там же.

³³⁸ Трубецкой Е.Н. Философия Ницше// Фридрих Ницше и русская религиозная философия. В 2-х т. Т.1. Минск, 1996. С. 199.

Как замечает Трубецкой, статья Ницше «О вечном возвращении вещей» была написана в 1881 году, т.е. тотчас после окончания Достоевским «Братьев Карамазовых», но совпадение идей случайное, так как роман Достоевского ещё не был переведен³³⁹. Ницше, как и Достоевский, стремится переосмыслить само учение о человеке сквозь призму идеи о вечном возвращении.

«Прежде всего, для человека всеобщее возвращение означает своего рода бессмертие, вечную жизнь<...> но бессмертие, о котором идет здесь речь, означает вечность страдания, бесплодность всяких попыток улучшить окружающее и усовершенствовать самих себя», – комментирует ницшеанскую идею вечного возвращения Е.Н. Трубецкой.

Стремясь переосмыслить и само понятие логики, разума и неразумия в их соотношениях друг к другу, понять причинность как некий вид связи, вовсе не следующий из научности, её духа. Ницше показывает противоречие между изначальным желанием человека жить осмысленно и разумно, и концептом вечного возвращения. Вера в цель жизни – религиозная по своей сути, ибо «верить в цель – значит верить в разум, как начало и конец существующего, т.е., в конце концов, верить в Бога»³⁴⁰. Трубецкой предлагает, таким образом, еще одно объяснение концепции «смерти Бога»: поскольку, по Ницше, религиозная потребность «лежит в корне нашего существа», постольку в своем отрицании цели Ницше «отдает себе отчет в том, «что значит для человека утрата Бога»³⁴¹.

Е.Н. Трубецкой, так же как многие интерпретаторы Ницше, приводит в своем очерке фрагмент о безумце, который искал бога: «Всего поразительнее в этих строках то, что атеист Ницше, видимо, сочувствует безумному. Безумный, для которого утрата Бога есть утрата солнца, а жизнь без Бога – блуждание во мраке вечной ночи, посрамляет толпу равнодушных и равно мысленных, которые не сознают значения и последствия своего отрицания»³⁴².

³³⁹ См. Там же. С. 199-200.

³⁴⁰ Там же. С. 203.

³⁴¹ Там же. С. 203-204.

³⁴² Трубецкой Е.Н. Философия Науки (критический очерк)// Фридрих Ницше и русская религиозная философия. Т.1. С. 204.

Трубецкому удалось верно понять основную идею Ницше, главное его прозрение в современность. Неслучайно более поздние исследователи творчества Ф. Ницше, в частности, такой автор, как К. Левит, так же определили идею "смерти Бога" в качестве центральной в философии Ницше, из нее выводя мифологемы воли к власти, вечного возвращения, нигилизма и т.д.

К. Левит пишет: "Подлинная мысль Ницше представляет собой своего рода систему мысли, в основании которой находится смерть Бога, в середине - проистекающий из нее нигилизм, а в конце - самоопределение нигилизма в вечном возвращении"³⁴³.

Кризис христианства и смерть Бога видятся Ницше и в торжестве такого явления, как ressentiment.

Истоки христианского извращения – это отрицаемый экзистенциалистами XX века "ressentiment неудачников и ничтожеств, злоба всех угнетенных и униженных, зависть всех серых и посредственных<...>ressentiment немощи, проистекающий из воли к мощи, силе и власти, гнездящейся в самой немощи, бесслистомилии и унижении <...>»³⁴⁴.

Ressentiment (от фр. *ressentiment* – злоба, злопамятство), в философии Ницше, есть движущая сила в структурировании моральных ценностей. Вина и нечистая совесть – это и есть выражение интровертированного инстинкта агрессии и жестокости; аскетизм можно трактовать как регенерированную волю к тотальному господству. Наиболее активные формы ressentiment – злопамятство, мстительность, ревность, зависть, спутники чувства бессилия и ничтожности – это выражение энергии злобы и не обычная, а трансцендентальная зависть. Погружаясь в ressentiment, сознание индивида сублимирует и вытесняет реалии.

Обратим внимание на персонаж, который может ярко иллюстрировать ницшеанское "ressentiment" в действии, в роковом разворачивании событий. Это лакей Смердяков из романа

³⁴³ Левит К. От Гегеля к Ницше: Революционный перелом в мышлении XIXв. Маркс и Кьеркегор / Карл Левит; Пер. с нем. К. Лощевского; Под ред. М. Ермаковой и Г. Шапошниковой. СПб.:Владимир Даль: Фонд Ун-т, 2002. С. 42.

³⁴⁴ Там же. С.28.

Ф. М. Достоевского “Братья Карамазовы”. Лакейство, по Достоевскому, заключается в духовной бесхребетности, несамостоятельности при удивительном умении соблюдать свои материальные интересы. Исследователь Достоевского В.К. Кантор писал об этом культурном феномене:

"Генетически лакей есть в России порождение крепостнической эпохи - человек, от народа оторванный, состоящий при барине, но барину не ровня, т.е. занимающий в сущности межумочное и унижительное положение. В пореформенную эпоху это явление получает, по мысли Достоевского, расширительное значение. Недостаточность просвещения, его утилитарность порождает массу так называемых "полуобразованных", оторвавшихся от народной культуры <...> и, вместе с тем, не поднявшихся до высших духовных запросов (так, тот же Смердяков отвергает Гоголя: "Про неправду все написано")³⁴⁵.

Предположим, что "последний человек" Ницше - это и есть торжество посредственности, это тот самый человек массы, о котором писали все гуманисты XX века. Все, что мешает последнему человеку пребывать в его созерцательно - ленивом состоянии, отрицается им: "Что такое Любовь? Что такое звезда? Что такое созидание?" - вопрошает последний человек, которому не ведомы сильные порывы, он не пойдет преобразовать землю, рискуя не то, чтобы своей жизнью, - даже собственным ничтожным временем, покоем и регулярным пищеварением. Он скорее похож на червя, он копошится в своем маленьком уютном гнездышке и все вокруг делает таким же маленьким, как он сам. Ницше создает портрет общества равнодушия и утилитаризма. Его "последнему человеку" явно не хватает внутренней силы и жажды жизни, в нем нет воли к власти, он боится вечного возвращения и молится только на свое маленькое добро, приспособленное лишь к прозябанию на земле.

В отличие от “последнего человека” Ницше, в Смердякове Достоевского есть стремление, есть сила, но сила эта - порождение и новая ступень "карамазовщины". Из стихийной жажды жизни, из животной стихийности сформировался тип безжалостного, циничного убийцы. С "последним человеком"

³⁴⁵ Кантор В.К. Русская классика или Бытие России.М.: РОССПЭН, 2005.С.560-561.

Ницше его связывает рабская натура, ведь Смердяков всегда в тени. Он раб до времени, и до своего бунта таится, ему чуждо открытое слово и действие. Говорит он намеками, и ни в чем предосудительном не замечен, и даже отрицательные качества служат в оправдание этой, с виду, слабой и безобидной персоны. Даже когда его уличают в совершенном преступлении, низменные личностные характеристики, известные в городе, служат ему в оправдание и на пользу. Лицо Смердякова, по сути труса и подлеца, оказывается маской (личиной), за которую он ответственности не несет. По наблюдению В.Е. Ветловской, Смердяков по своим идеям близок к великому инквизитору: «Великий инквизитор говорит в сущности то же самое, что и Смердяков. Он тоже оправдывает перед Богом собственную подлость и предательство и делает это на тех же основаниях, т.е. прибегая к доводам всеобщей человеческой слабости, ничтожности и неискоренимой людской порочности»³⁴⁶.

Но за маской маленького человека ("последнего человека" Ф.Ницше) скрывается, подхлестнутая стихийной "карамазовской" жадной власти, личность убийцы, презирающего ценность чужой жизни. Именно он приводит в действие тезис терзающегося в рефлексировании об устройстве мироздания Ивана: "если Бога нет, то все позволено". Значит, торжествует лакейская, вторичная и несамостоятельная линия "карамазовщины", в которой воплощается квинтэссенция происходящего общественного распада. "Лакей", ставший для Достоевского воплощением зла в России, реализует возможность практического осуществления идеи "все позволено», связанной, по Достоевскому, с антропофагией, тотальным отрицанием мира.

По логике Ницше, ressentiment есть революция слабых, оно присваивает истину Христа, «перетолковав и извратив до неузнаваемости, и заставляет работать на себя – хоронить заживо все, что есть на свете высокого, могучего, благородного, все здоровое, сильное, великодушное, цветущее и жизнеутверждающее»³⁴⁷. Главную ошибку христианской истории Ницше видит в том, что христианские идеалы непостижимым способом порабощают души даже благородных и сильных, а такому

³⁴⁶Ветловская В.Е.Поэтика романа "Братья Карамазовы". Л., 1977.С.90.

³⁴⁷ Там же. С. 28.

«счастливному явлению», как сверхчеловек христианство объявило беспощадную войну, оно «предало анафеме все основные инстинкты этого типа...»³⁴⁸.

Ницше пишет: «Христианство приняло сторону всего слабого, низкого, неудачного, оно сделало идеал из противоречия инстинкта самосохранения сильной жизни; оно испортило разум даже сильнейших духом натур, уча их смотреть на высшее достоинство гениальности, как на греховные, сбивающие с пути, как на искушение. Самый плачевный пример: гибель Паскаля, который верил в растление своего разума наследственным грехом, тогда как он был испорчен только его христианством!»³⁴⁹. Круг явлений, в которых Ницше разоблачает «псевдоморфозы христианства» (К.Ясперс) обширен, сюда же относится и критика христианского понятия о Боге: «Христианское понятие о божестве (Бог, как Бог больных, Бог, как дух) – есть самое испорченное из понятий о Боге, до каких только дошли на земле; быть может, оно представляет собою даже мерило глубины исходящего развития божеского типа. Бог, выродившийся в противоречие жизни, вместо того, чтобы быть её прославлением и вечным Да! В лице Бога объявление вражды природе, жизни, воле к жизни!... В Боге – обожествленное Ничто, возведенная в святыню воля к Ничто!»³⁵⁰.

Однако понять смысл основных идей философии Ницше мало. Сегодня важнее определить то влияние, которое они оказали на современную культуру, философию, политологию.

4.2. Идеи Ф. Ницше о смерти Бога и французская философия второй половины XX века

В конце XX века во Франции католические философы, анализируя взгляды «новых правых», прямо указывают на ницшеанские корни их теоретизирования. И.-Б. Метц пишет в данной связи:

³⁴⁸ Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству// Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т.2. СПб.,1998. С. 639.

³⁴⁹ Там же. С. 639-640.

³⁵⁰ Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т.2. С. 648-649.

«Ницше демаскирует мифическую тотальность в основании рассуждений наших современников. Он раскрывает ее следствия, которые он формирует в качестве предпосылок собственного мифоучения: смерть Бога, смерть человека... По крайней мере у французских мыслителей вслед за Ницше эта смерть человека играет решающую роль».

Характерно, что Метц не просто указывает на близость наследия Фридриха Ницше и мифологии «новых правых», но и находит реальные причины ее появления в контексте «нового мифологического сознания» второй половины XX столетия. «Новые мифологии, — говорит он, — являют собою компенсаторный ответ против господствующего типа мировосприятия». В современном отношении к миру, по Метцу, во многом возобладала техническая рациональность. Ее диктат вызывает противоборствующую реакцию «нового мифологического сознания», которое, однако, на его взгляд, неправомерно связывает всеислие научно-технического разума с мировоззренческой перспективой покорения природы, задаваемой иудео-христианской традицией. Действительно, различные типы мифологического сознания конца этого столетия вызревают в виде ответа на технократическое манипулирование природными и социальными процессами, порождающее отчуждение в условиях различных социально-экономических систем, усугубляющее ситуацию с решением глобальных проблем современности. Отсюда и тенденция «синтеза религии и философии, в попытках выработать новое мировоззрение на базе борьбы против секуляризации мира»³⁵¹.

Подходящий для себя вариант мифологии ищут и сторонники философии «новых правых», возрождающей к жизни культурфилософские идеи Ницше. Так, де Бенуа опирается прежде всего на предложенное Ницше и Хайдеггером понимание истоков кризиса европейской культуры. Как известно, Ницше полагал, что в нем повинен нигилизм — идейное движение, приведшее к забвению «потока становления», пульсации воли. Христианство и постсократическая философская мысль предстают в его сочинениях наиболее яркими проявлениями нигилизма, отвергающего «подлинные ценности». Хайдеггер, опираясь на наследие Ницше, пересматривает его воз-

³⁵¹ Гуревич П.С. Возрожден ли ? М., 1984. С. 5.

зрения на нигилизм и основания культурного кризиса: нигилизм для него — забвение бытия. Этим пороком отмечена вся история европейской первофилософии — метафизики, подменяющая представления о бытии трактовкой сущего, возвращающая в своем лоне различные научные картины мира и попытки технократического манипулирования им, гуманистические идеалы. Даже Ницше, по Хайдеггеру — мыслитель, принадлежащий истории метафизики, а следовательно, и нигилизма³⁵². Де Бенуа также выступает против нигилизма, склоняясь скорее к хайдеггеровской версии его интерпретации, используя ее для защиты неоязычества как «нового гуманизма», предполагающего собственный тип антииудео-христианской рациональности, призванной утвердиться в общественной жизни, культуре.

Обоснование нового типа рациональности начинается де Бенуа с поиска утраченного человеком «священного», не позволяющего ему принять манипуляторский технократический подход по отношению к действительности.

В европейских языках слова «священное» и «божественное» не совпадают, и это происходит потому, что «священное» для индоевропейской языческой традиции — атрибут бытия, а пантеон богов возникает в его целостности, то есть по существу, вторичен. М. Элиаде, рассуждает де Бенуа, увидел в языческой мифологии отождествление «священного» с полнотой и единством бытия³⁵³.

Иудео-христианский взгляд на мир представляется де Бенуа и его единомышленникам финальной причиной исчезновения его сакрального измерения. Вслушаемся в общий строй его обвинений, предъявляемых иудео-христианской традиции: «Исчезновение сакрального как основы религиозного чувства составляет одну из характерных черт нашего времени. Подобная констатация стала сегодня банальной. Надо ли еще указывать на корни этого феномена, который Макс Вебер интерпретировал как прогрессивное «расколдовывание» (Entzauberung) мира. Тезис, который обосновывается в данном контексте, состоит в том, что исчезновение священного находится в прямой

³⁵²См.: Boutout A. Heidegger et Platon. Le probleme de nihilisme. P., 1987. P. 281-301.

³⁵³Benoist A. de, Molnar Th. Op. cit. P. 106.

связи с распространением иудео-христианской религии, характеризующейся отождествлением бытия и Бога, разделением бытия и мира и особой ролью, которая отводится ею разуму»³⁵⁴. Высказав в подобной общей форме свои претензии иудео-христианскому подходу к действительности, де Бенуа сразу же считает нужным солидаризироваться с мнением Г. Ваганяна и Г.Кокса, которые напрямую выводят из библейского «расколдовывания» природы все дальнейшие беды цивилизации, безудержное развертывание научно-технического прогресса, грозящее экологической катастрофой, обострением всей совокупности глобальных проблем. Правда, в отличие от де Бенуа, эти создатели протестантской теологии «смерти Бога» лелеют веру в возвращение Бога христианской «абсолютной надежды» в, казалось бы, безвозвратно забывший о нем мир.

В полемике с ними католические философы предлагают новые толкования мифологического корпуса иудео-христианской традиции, отстаивают собственные взгляды на гуманизм и общечеловеческие ценности.

Католические авторы утверждают, что противостояние Бога и сотворенного им мира снимается в иудео-христианской традиции провиденциально-эсхатологическим видением истории. Уже в ветхозаветных текстах, по мнению Метца, Бог присутствует в деяниях людей^{*}. Христианство же приходит к идее богочеловека, а тем самым устраняет противоположность творца и творения. Метцу вторит и Т. Мольнар, говорящий, что, вопреки суждениям де Бенуа, сама христианская доктрина сотворения Абсолютом универсума предполагает придание ему измерения «сакрального», а учение о божественном воплощении ведет к возможности появления «святости» как человеческого качества^{**}. В суждениях католических авторов присутствуют определенные основания — защищаемое ими христианское мировоззрение действительно пытается примирить дуалистическое противостояние Бога-творца и творения.

Однако в данной связи интерес представляют не только теологические споры о том, устраняет или нет иудео-христианская традиция тот ореол «сакрального», который неоязычество считает производным от верований индоевропейцев. Если даже допустить, что христианство и языческий политеизм

³⁵⁴Benoist A. de.MolnarTh. Op. cit. P. 129.

по-разному защищают «сакральное», то все равно остается вопрос, поставленный де Бенуа: насколько иудео-христианская традиция ведет к идеалу покорения мира?

Очевидно, что выкладки де Бенуа относительно связи иудео-христианского видения мира и диктуемого им предписания рационального и практического освоения универсума небеспочвенны. Ветхозаветный Бог делает Адама исключительным существом во Вселенной, он выводит человека на путь познания и способствует тому своими моральными установлениями. Не отрицая этого, Мольнар замечает, что христианство периода патристики и Средневековья принимает не только уроки ветхозаветной мудрости, но и античной философии. В полемике с де Бенуа он резонно утверждает, что истоки современной цивилизации, превратившей мир в объект покорения при помощи средств, созданных научно-техническим разумом, следует искать в первую очередь в мыслительных образцах эпохи Реформации и Ренессанса. Мольнар замечает: «Нас отличает от человека доренессансного периода и жившего также на более ранних этапах истории то, что человек современный не рассматривает себя более как микрокосм, погруженный в макрокосм. Он не верит ни в то, ни в другое»³⁵⁵. Итогом этого, на его взгляд, явилось антропоцентристское самообожение человека и параллельный процесс отношения к макрокосму как к десакрализованному пространству, предназначенному для покорения. Рационализм, связанные с ним события общественно-политической жизни, развитие науки Нового времени, «смерть Бога» в европейской культуре, катаклизмы XX столетия и современная ситуация — вот те закономерные следствия, которые, по Мольнару, возникают как результат постренессансной истории. Его размышления во многом опираются на философию истории Ж. Маритена, и потому не удивителен и финальный вывод, к которому он приходит: церковь как универсальная носительница «сакрального» должна преобразить современную культуру на базе религиозного гуманизма.

Пожалуй, можно сказать, что пафос экзистенциального философствования устойчиво преобладает у Леви и других «новых философов»: сложившимся структурам, социокультур-

³⁵⁵ Ibid. P. 25.

ным формам противостоит свободный человек, наделенный даром критической рефлексии и способный всегда сказать «нет».

Но тогда встает вопрос: не будет ли это «нет» простым симптомом негативного миропостижения, не несущим никакого утверждения? Вся история эволюции экзистенциальной мысли — поиск позитивных ориентиров человеческой свободы, тех ценностно-целевых ориентиров, во имя которых человек должен действовать. Ее уроки не ушли от внимания «новых философов», ищущих опору деяниям людей в мире, где, казалось бы, следовало оставить все надежды.

Фантом власти, опустошающий души людей, превращающий их в испепеленную пустыню, видится Леви обретающим все большую и большую силу по мере забвения Бога и высших его ценностных определений — Истины, Красоты и Блага.

Если Ницше был, на его взгляд, провозвестником «смерти Бога» в европейской культуре, то именно Достоевский прочувствовал и осмыслил итоги этого процесса, показав, что обезбоженность и вседозволенность шагают рука об руку вместе, предполагая друг друга. «Пусты ли небеса без Бога? Полны, столь полны его отсутствием, этим великим молчаливым отсутствием, более требовательным, нежели всякое присутствие. Освобожденный безбожник? Никогда мы не были столь мало свободны, как с того времени, когда мы более не верим»*, — заключает Леви.

Свобода, таким образом, выступает как подлинная, позитивная, лишь если она устремлена к высшим ценностям. Леви остро ощущает дефицит общечеловеческих ценностных начал в современном мире, и это придает силу его построениям, хотя вряд ли дегуманизация европейской культуры может быть понята лишь в качестве итога утраты ею религиозных корней. Скорее сама «смерть Бога» — часть эволюции постренессансной культуры, в которой продукты деяний индивида, упоенного процессом переделки мира, восстали против своего творца, не желающего задумываться о «последних основаниях» и устремленного только к достижению любой ценой немедленных результатов.

Отсутствие тяготения к высшим ценностным основаниям культуры, имеющим общечеловеческое значение, как справедливо подмечает Леви, зачастую оборачивается своеобразной

сакрализацией явлений истории. В этом смысле особенно симптоматичны реалии XX столетия, когда псевдоценности становятся объектом буквально языческого поклонения — идолами, заслоняющими собой все подлинное, необходимое для существования целостности человеческого рода: «Это религиозный век, более религиозный без сомнения, нежели какой-либо другой, но отмеченный языческой религией, боги которой, «идолы из камня и дерева», именуются Государством, Природой, Лагерьями или Партией... Партией?»*

Можно было бы упрекнуть французского философа за излишнюю абстрактность постановки проблемы, но в действительности за подобной широтой обобщений видится опора на трагический опыт нашего столетия с кошмарами двух мировых войн, кровавой тиранией различного рода тоталитарных режимов — недаром Леви любит называть себя «подлинным дитя дьявольской пары — фашизма и сталинизма», — разгулом левого и правого терроризма, нерешенными глобальными проблемами, ставящими с предельной остротой вопрос о способности человечества выжить.

4.3. Противоречивое отношение к христианству в культуре Серебряного века

Впервые в России о кризисе христианства заговорил Ф.М. Достоевский. Невероятное усилие русских писателей и мыслителей конца XIX века по христианизации России было в значительной степени продиктовано испугом, причину которого указал великий русский писатель, предъявив читателям угрозу «беса» Верховенского: «Затуманится Русь, заплачет земля по старым богам...»

Л. Шестов в работе «Достоевский и Ницше. Философия трагедии» писал о Ницше как о продолжателе Достоевского: «Ницше и Достоевский без преувеличения могут быть названы братьями, даже братьями-близнецами. Я думаю, что если бы они жили вместе, то ненавидели бы друг друга той особенной ненавистью, которую стали питать один к другому Кириллов и Шатов (в «Бесах»)». . . Никто в такой мере не может видеть его (Ницше), как именно Достоевский. Правда и обратное: многое,

что было темно в Достоевском, разъясняется сочинениями Ницше»³⁵⁶.

Комментируя данное наблюдение Шестова, В.К. Кантор подчеркивает, что русский писатель и немецкий философ понимали различно суть кризиса: «Если Ницше, по соображению Хайдеггера, не пытаюсь поставить на место христианского Бога сверхчеловека, тем не менее, ищет через него «область иного обоснования сущего, сущего в его ином бытии»³⁵⁷, то для Достоевского потеря идеи Бога приводит к исторической и человеческой катастрофе, к антропофагии»³⁵⁸.

Кризис христианства был понят как острый мировоззренческий кризис, который выявил умонастроение человека XX в., утратившего веру в разум, и потому вставшего в оппозицию к рационализму, классическому идеализму, к позитивизму. Именно эти стороны, как отмечают представители богоискательства, были взяты на вооружение русской революционной интеллигенцией. В своей борьбе за благо и счастье народа, его освобождение она избрала радикальные средства: революцию, насилие, разрушение и террор.

Представители религиозного ренессанса, которые искали пути к восстановлению идеи Бога и к духовному преображению жизни, увидели в революции 1905 гг. серьезную угрозу будущему России, восприняли ее как начало национальной катастрофы. Поэтому они обратились к радикально настроенной интеллигенции с призывом отречься от революции и насилия как средства борьбы за социальную справедливость, отказаться от западного атеистического социализма и безрелигиозного анархизма, признать необходимость утверждения религиозно-философских основ мировоззрения, пойти на примирение с обновленной Православной Церковью.

В рамках Богоискательства можно выделить два направления. Первое - резко критически оценивающее деятельность Русской православной Церкви, полностью отмежевавшееся от нее и пришедшее к неохристианству, или "новому религиозно-

³⁵⁶ Шестов Л. Философия трагедии. М.: Фолио, 2001. С. 149-150.

³⁵⁷ Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв»//Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С.207.

³⁵⁸ Кантор Достоевский, Ницше и кризис христианства в Европе конца 19- начала 20 века// Вопросы философии. 2002. № 9. С. 55.

му сознанию" (Н.А. Бердяев, В.В. Розанов, Н.И. Минский, Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, Л.И. Шестов, Д.В. Философов и другие). Второе направление было гораздо лояльнее и ближе к официальному православию. Помимо трудов В.С.Соловьева, представители этого направления опирались на сочинения Отцов Церкви, в итоге придя к софиологии (П.А.Флоренский, С.Н. Булгаков, В.А. Тернавцев, А.В. Карташев и другие). В целом, оба направления Богоискательства, независимо от отличающих их особенностей, общую цель видели в роли религии в обществе"³⁵⁹.

Представители Богоискательства полагали, что лишь восстановление христианства как фундамента всей культуры, возрождение и идеалов, и ценностей религиозного гуманизма может спасти Россию. Однако отношение к христианству было противоречивым. В русской религиозности между чистой, глубокой и полной верой, между цельным погружением духа в недра церковно-религиозного бытия и пустотой нет ничего промежуточного. Русский человек либо имеет в своей душе истинный «страх Божий», подлинную религиозную просветленность, либо он исповедует нигилизм — неверие в духовные начала и вседозволенность, отрицание духовных первооснов общественной и частной жизни. Чрезвычайно точно суть нигилизма выразил Вяч. Иванов: «Основная черта нашего народного характера — пафос совлечения, жажда совлечься всех риз и всех убранств, и совлечь всякую личину и всякое украшение с голой правды вещей. С этою чертой связаны многообразные добродетели и силы наши, как и многие немощи, уклоны, опасности и падения. Здесь коренятся: скептический, реалистический склад неподкупной русской мысли, ее потребность идти во всем с неумолимо-ясною последовательностью до конца и до края, ее нравственно-практический строй и оборот, ненавидящий противоречие между сознанием и действием, подозрительная строгость оценки и стремление к обесценению ценностей»³⁶⁰. Эту сложность русской религиозности, вмещающей в себя Хаос души, открытой любым идеологиям (западным, вос-

³⁵⁹ Религиоведение // Энциклопедический словарь. М.: Академический Проект, 2006. С. 122.

³⁶⁰ Иванов Вяч. О русской идее // Русская идея. С. 235-236.

точным), Вяч. Иванов поэтично заклеил в 1904 г., задумываясь о поражениях в русско-японской войне.

Русь! На тебя дух мести мечной
Восстал и первенцев сразил;
И скорой казнию конечной
Тебе, дрожащей, угрозил —
За то, что ты стоишь, немея,
У перепутного креста,
Ни Зверя скиптр нести не смея.
Ни иго легкое Христа.
«CogArdens»

В строках Иванова — скорбное противоречие внутреннего разлада Руси, не услышавшей над хаотическим миром парения Духа, не сумевшей выбрать путь на перекрестке дорог, не вынесшей ни владычества над океаном, ни смиренного служения Свету.

Не случайно С.Н.Булгаков тревожно писал о недостаточной укорененности христианства в русском народе: «Не приходится преувеличивать сознательности и прочности этой его старой веры, разлагающейся иногда от первого прикосновения». ³⁶¹ Удар «неоязычества», согласно С.Н. Булгакову, был тем сильнее, что народная вера, со времени крещения Руси Владимиром Красно Солнышко, равно понималась и как вера в Христа и в почвенно-языческих богов, иными словами, о преобладании Христа в сознании простолюдина было говорить рано. Ельчанинов это подметил точно: «Баба, ходившая «снимать килу» к колдуну, не чувствует себя согрешившей: она с чистым сердцем будет после этого ставить свечи в церкви и поминать там своих покойников. Церковь и колдун просто разные департаменты» ³⁶².

Однако, справедливо заметить, что язычество, которое, по слову Чернышевского, сохранялось не только в России, а также в Германии и других цивилизованных странах, вполне доказало

³⁶¹ Булгаков С.Н. Религия человекобожия в русской революции // Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 131.

³⁶² Ельчанинов А., Флоренский П. Православие //История религии. М., 1909. С. 181.

свою жизнеспособность и силу в ходе исторического процесса XX века, девестернизируя и дегуманизируя европейское сознание. Об этом с приходом фашизма констатировал Томас Манн: «Есть в современной европейской литературе какая-то злость на развитие человеческого мозга, которая всегда казалась мне не чем иным, как снобистской и пошлой формой самоотрицания. <...> С модой «на иррациональное» часто бывает связана готовность принести в жертву и по-мошеннически отшвырнуть достижения и принципы, которые делают не только европейца европейцем, но и человека человеком»³⁶³.

Противоречивость русской религиозности Н.А. Бердяев объясняет тем, что мужественный вселенский логос — дух Христов — пленен в России женственной национальной стихией, русской землей в ее языческой первородности. Русская религиозность, по определению Н.А. Бердяева, — «женственная религиозность». «Россия — страна богоносная. Такая женственная, национально-стихийная религиозность должна возлагаться на мужей, которые берут на себя бремя духовной активности, несут крест, духовно водительствоуют... Сама христианская любовь, которая существенно духовна и противоположна связям по плоти и крови, натурализовалась в этой религиозности, обратилась в любовь к «своему» человеку. Так крепнет религия плоти, а не духа, так охраняется твердыня религиозного материализма. На необъятной русской равнине возвышаются церкви, подымаются святые и старцы, но почва равнины еще натуралистическая, быт еще языческий»³⁶⁴.

В. Розанов гениально выразил эту связь восточного, русского христианства с язычеством. В этом сплаве — особенное понимание Бога, культивирование идеала «тишины» жизни, ее «умервщения», приближения к смерти как к «святости». С одной стороны, все жизненное, живучее, крепкое на земле, преданное труду, надеющееся на людей и свойства человеческие выброшено за порог религии, церкви. С другой стороны, парадоксальным образом именно земная жизнь — центр русского религиозного мироощущения. Во фрагменте «Древность и христианство» В. Розанова озвучено это единство противополож-

³⁶³ Манн Т. Письма. М., 1975. С. 61-62.

³⁶⁴ Бердяев Н.А. Душа России // Русская идея. С. 299-300.

ностей: «Ярко солнышко встало./Яри кровь забежала./Жилушки напрягались./— Хочется работать!/(Язычество)

Пасмурно небо.../Сон клонит к земле.../Выспаться бы:/Не выспаться бы?/Все можно. Но можно как-нибудь/и «обойтись». Тут запасено/«покаяние». И в расчете на него/можно и «погодить»/(Христианство)³⁶⁵

Для В. Розанова язычество — утро, христианство — вечер, в христианстве боль мира победила радость мира. По Розанову, Россия мечтает вернуться к радости. Русскому человеку ведом космический логос, но специфика его отношения к природе — в несводимости к ее рациональному знанию, нравственно-поэтическое отношение к ней. Экосознание русского человека, по Розанову, обращено к его внутренней природе — его телесности, полу, семье. Человек входит в мир, сродняется с ним, но и мир входит в человека. Тело для него «начало духа», а дух есть запах тела; сама человеческая жизнь — это «дом. А дом должен быть тепел, удобен и кругл»³⁶⁶. Следовательно, В.В. Розанов выразил русскую религию родовой плоти, религию размножения и уюта, где Мать — Земля = Россия.

Выявленный нами в трудах Бердяева, Розанова, такой характерный для русского человека трудный синтез постоянно ставил его перед выбором ориентации на «потусторонний» или «посюсторонний» миры, преображал идеи искупления и воскресения на основе земного, веселого языческого самосознания древних славян. Таким уникальным и противоречивым субстратом, ставшим архетипом народа, пропитана вся ткань его жизнедеятельности, отношение к природе, социальное общение, внутренний мир личности.

Идея Богочеловечества - это оригинальное сознание русской философской мысли, суть которого состоит в сознании рождения не только нашего "я" в Боге, но и Бога в нас. Выдающийся отечественный философ В.С. Соловьев, исследуя процесс становления Богочеловечества, пришел к выводу, что в личности Иисуса Христа произошло соединение Божественной и человеческой природы - явился Богочеловек. Окончательное

³⁶⁵ Розанов В.В. Апокалипсис наших дней // Розанов В.В. Метафизика христианства. М., 2000. С. 842.

³⁶⁶ Там же. С. 847.

же воплощение Бога может осуществиться только в христианском человечестве³⁶⁷.

Наиболее полно идею богочеловечества выразил С.Л. Франк, который заметил, что даже если принимать во внимание различие Бога и человека, то все равно "открывается сверхрациональная очевидность моей укорененности в Боге или внутреннего, имманентного моего обладания Богом, не устраняющего, конечно, его сущностной трансцендентности... В общей своей форме это сознание внутреннего единства человека с Богом может быть названо Богочеловеческим бытием человека, а поскольку оно связано с сознанием укорененности "я" в "мы", мы обретаем откровение того, что может быть названо Богочеловечеством"³⁶⁸.

Н.А.Бердяев полагает, что Богочеловечность есть двойная тайна: тайна рождения Бога в Человеке и Человека в Боге. Человек по своей вечной идее укоренен в богочеловечестве и связан с Богочеловеком. И потому можно говорить, что существует предвечная человечность в Боге, существует предвечный Человек³⁶⁹.

В книге "Смысл творчества" Н.А. Бердяев предлагает идею, что в процессе творения мира Бог нуждается в человеке, и человек, соответственно, должен в своем понимании Бога приближаться к Творцу. Таким образом, мир - это результат сотворчества человека и Бога, а человек понимается как существо, созидающее мир совместно с Богом. Н. Бердяев разрабатывает одновременно и теодицею, и антроподицею: "Идея Бога есть величайшая человеческая идея. Идея человека есть величайшая Божья идея. Человек ждет рождения в нем Бога. Бог ожидает рождения в Нем человека"³⁷⁰.

³⁶⁷ См.: Соловьев В.С. Чтение о Богочеловечестве // В.Соловьев. Соч.: В 2-х т. Т.2. М., 1989. С. 27.

³⁶⁸ Франк С.Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 466.

³⁶⁹ Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 312.

³⁷⁰ Бердяев Н.А. Самопознание: (опыт философской автобиографии) // Бердяев Н.А. М., 1991. С. 209-210.

Совершенно очевидно, что необходимость Бога для человека и человека для Бога становится темой русской мысли, приобретая разнообразные трактовки и порождая религиозные и философские проблемы. Союз религии и философии, сформировавшийся в "новом религиозном сознании", выявил в качестве средоточия духовных исканий проблему Бога, места человека в его земной жизни и вечности, придал движению общественной мысли духовно напряженный экзистенциальный характер.

"Религиозное беспокойство и искание", по мнению Н.А. Бердяева, было определяющей чертой интеллектуального взлета русской философии и религиозной мысли начала XX века. К началу XX века стала очевидна проблема утраты Бога, что в свою очередь побудило философов начать поиск Бога. Эти напряженные поиски не ограничивались догматами Православия. К началу XX века поиски Бога коснулись многих представителей отечественной религиозно-философской мысли. Каждый из представителей философского сообщества по-разному решал поставленные задачи. Известный отечественный мыслитель И.И. Евлампиев пишет: "Отказываясь считать идеальное состояние мира, идеальное всеединство уже существующим в какой-то запредельной, сверхэмпирической сфере бытия, русские философы неизбежно приходили к необходимости переосмыслить понятие Бога. Бог, из уже наличной бесконечно благой и совершенной сущности, превращался в некую проблему, загадку, которую человек вынужден был загадывать самому себе и разгадка которой была недоступна в том реальном историческом времени, в котором существовал человек"³⁷¹. По мнению исследователя, Богу уже не оставили места нигде, кроме как в трансцендентном измерении самого человеческого бытия, о чем и говорили в своих работах религиозные философы. "Божественное раскрывается в пределах самого человека, - писал, например, Ильин, - оно не вне субъекта, но внутри субъекта:

³⁷¹ Евлампиев И.И. Антропологическая тема в русской философии. Вестник СПбГУ. Серия 6: философия... Вып. 3, 1998, С. 24-29. URL: <http://anthropology.ru/ru/texts/evlampiev/anthrop.html> (дата обращения 2.02.2009).

оно есть сверхчувственный корень человеческого духа"³⁷². И.И. Евлампиев точно определил этот феномен: "Вера в Бога из уверенности в его существовании и его всемогуществе, гарантирующем достижимость окончательного совершенства для человека и мира, преобразовывалась в бесконечные поиски "отсутствующего", но необходимого Бога, понимаемого как собственная сущность человека, как то содержание человеческого бытия, которое задает его роль в качестве абсолютного центра мироздания и обосновывает его абсолютную ответственность за все происходящее в мире и за будущее мира"³⁷³.

Таким образом, человек, ищущий Бога, становится доминантой мироощущения в русской религиозной философии. В русле этих умонастроений и формировалась богоискательская интенция отечественных философов.

³⁷² Ильин И. А. Философия Фихте как религия совести.// Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 122 (2). С.176// цит. по: Евлампиев И.И.: URL: <http://anthropology.ru/ru/texts/evlampiev/anthrop.html> (дата обр.2.02.09).

³⁷³ Евлампиев И.И. Антропологическая тема... URL:<http://anthropology.ru/ru/texts/evlampiev/anthrop.html>

ГЛАВА 5. Принцип вечного возвращения и его философские формы

5.1. Концепт Ф. Ницше “вечное возвращение”

Вечное возвращение – один из основополагающих и, в то же время, наименее проясненных концептов философии жизни Ницше, используемый им для обозначения высшей формы утверждения жизни, того, как, по словам Хайдеггера, должно существовать бытие сущего, способ бытия этого сущего. Историю зарождения этой идеи точно датировал сам Ницше, сообщая время и место, когда она ему явилась – в августе 1881 во время пути из швейцарской деревушки Сильс-Мариа в Сильвапланд, когда он присел отдохнуть у пирамидальной скалы. Именно в это мгновение его озарила мысль, появление которой он, подобно мистикам, предчувствовал последние несколько дней, и которую он характеризовал как «высшую формулу утверждения, которая вообще может быть достигнута». Время в его бесконечном течении, в определенные периоды, должно с неизбежностью повторять одинаковое положение вещей. Идея вечного возвращения означала для Ницше в этот момент возможность повторения всякого явления; через бесконечное, неограниченное, непредвидимое количество лет человек, во всем похожий на Ницше, сидя также, в тени скалы, найдет ту же мысль, которая будет являться ему бесчисленное количество раз. Это должно было исключить всякую надежду на небесную жизнь и какое-либо утешение. Однако, несмотря на всю ее безжалостность, эта идея, по мысли Ницше, в то же время облагораживает и одухотворяет каждую минуту жизни, придавая непреходящий характер любому ее мгновению, непреходящему в силу его вечного возвращения. Ницше был крайне потрясен глубиной открытой им идеи, которая, как он считал тогда, наделяет вечностью самые мимолетные явления этого мира и дает каждому из них одновременно лирическую силу и религиозную ценность.

Одна из интереснейших интерпретаций ницшеанской идеи вечного возвращения принадлежит М.Хайдеггеру, который полагал, что Заратустра не мог сразу начать с этого учения, что сначала он должен был стать учителем «сверхчелове-

ка», чтобы привести донныне существующее человеческое существо к его еще не осуществленной сущности и прочно установить его в ней. Однако, по мнению Хайдеггера, учить о сверхчеловеке Заратустра может, только будучи учителем вечного возвращения и наоборот. Жиль Делез считал, что до своего выздоровления Заратустра еще просто «не созрел» для провозглашения вечного возвращения, ибо придерживался версии о возвращении как цикле, как возврате того же самого, ужасаясь от мысли о повторении всего «низкого и маленького». У Ницше написано: «Ах, человек вечно возвращается! Маленький человек вечно возвращается!.. А вечное возвращение даже самого маленького человека! – Это было неприязнью моей ко всякому существованию! Ах, отвращение! Отвращение! Отвращение! – Так говорил Заратустра, вздыхая и дрожа...».

Открытие избирательного характера вечного возвращения позволило ему – выздоравливающему (как считает Делез), постичь радость последнего, как такого бытия, при котором идея сверхчеловека органично увязывается с идеей о вечном возвращении. Сам Ницше объяснял факт отказа от этой мысли тем, что он вдруг осознал всю невозможность построения и научного обоснования этой гипотезы (что не помешает ему, однако, спустя всего лишь год вновь вернуться к ее изложению). Он напишет: «Я не хочу начинать жизнь сначала. Откуда нашлись бы у меня силы вынести это? Создавая сверхчеловека, слыша, как он говорит «да» жизни, я, увы, сам пробовал сказать «да!». Будучи, таким образом, не в состоянии вынести всю жестокость этого символа в контексте прошлых жизненных обстоятельств, он заменяет его доктриной сверхчеловека, объясняя эту замену желанием ответить «да» на преследующий его еще с юности вопрос о том, можно ли облагородить человечество. Именно идея «сверхчеловека» поможет ему утвердиться в этой надежде, составив главную идею первой части книги «Так говорил Заратустра».

Ницше не удовлетворяет более мысль о вечном возвращении, которая, как кажется, навсегда оставляет его пленником слепой природы; ему видится сейчас совсем другая задача – определить и направить людей для установления новых смысловых ценностей. Воплощением такого морального идеала и станет художественный образ сверхчеловека, выпол-

няющий роль своего рода регулятивной идеи, принципа деятельности и оценки всего существующего.

Во второй книге Ницше обратит свой взор в сторону идеи вечного возвращения, изменив, однако, ее первоначальный смысл и значение, превращая ее в своего рода символ-молот, разрушающий все мечты и надежды. Именно в уста Заратустры, осознавшего, увы, всю тщетность мероприятия по осчастливлению людей, образ которого теперь значительно трансформируется по сравнению с первоначальным (из идеала Ницше превратит его в своего рода пугало для «добрых христиан и европейцев», «ужасного со своей добротой»), он вкладывает слова о «вечном возвращении». Это учение предназначается теперь для того, чтобы унижить всех слабых и укрепить сильных, которые одни способны жить и принять эту идею, «что жизнь есть без смысла, без цели, но возвращается неизбежно, без заключительного «ничто», «вечный возврат».

В итоге идея вечного возвращения вступает, как кажется, в определенный диссонанс с ранее проповедуемой верой в сверхчеловечество: о каком сверхчеловеке теперь можно мечтать, если все вновь возвратится? Если, с одной стороны, речь идет об устремленности вперед, а с другой – о вечном круговращении. На это противоречие не раз указывали многочисленные критики Ницше. Однако, наделяя своего героя сразу обеими задачами, Ницше удивительным образом переплетает их между собой, провозглашая, что высший смысл жизнь приобретает исключительно благодаря тому, что она вновь и вновь возвращается, налагая при этом колоссальную ответственность на человека. Последний должен суметь устроить ее таким образом, чтобы она оказалась достойна вечного возвращения. При этом сверхчеловек и может, и должен вынести мысль о том, что игра жизни длится бесконечно, и что этот же самый мир будет вновь и вновь повторяться. Он любит жизнь и поэтому будет ликовать от мысли о вечном возвращении; он находит радость в осознании того, что по истечении известного срока природа вновь и вновь возобновляет ту же игру.

В этом смысле идея вечного возвращения есть конкретное выражение и своего рода художественный символ притяжения Жизни, устремлением к заданному нами самими идеалу. Речь идет о притяжении жизни, какой бы она ни была, ибо данная нам в

вечности, она претворяется в радость и желание ее вечного возвращения.

Этой же задаче, оказывается, подчинена и ницшевская идея сверхчеловека, призванная послужить той же воле к жизни, навстречу великому устремлению вперед, к созданию наивысшего осуществления воли к власти. Пусть в отсутствие цели жизнь не имеет смысла, как не имеет его и вся Вселенная, а раз так, то человек должен взять это дело в свои руки. И если учение о вечном возвращении влечет за собой бессмысленность происходящего, то учение о сверхчеловеке должно стать своего рода требованием, обращенным к человеческой воле, чтобы такой смысл существовал. Эти две идеи оказываются, таким образом, взаимосвязаны: его Заратустра всегда возвращается к той же самой жизни, чтобы снова учить о вечном возвращении, давая тем самым смысл и значение существованию, принимая на себя этот труд, отстаивая себя и исполняя свое предназначение, испытывая при этом несказанную радость от преодоления.

Ницше утверждает здесь своего рода императив, согласно которому мы должны поступать так, как мы желали бы поступать, в точности таким же образом бесконечное число раз во веки веков. Тем самым исключается возможность другой жизни и признается лишь вечное возвращение к тому, чем мы являемся в этой жизни. Вместо того, чтобы мечтать о загробном мире, считал Ницше, надо осознать, какой силой обладает такой взгляд на мир. "Давайте отметим нашу жизнь печатью вечности", – пишет он, – "...твоя жизнь – это твоя вечная жизнь". И все же в заключительной части «Так говорил Заратустра» он так и не дает окончательного развития идее вечного возвращения, сам признавая ее роковую загадочность и призрачность.

Последнее слово здесь так и не было сказано; Ницше не оставил нам истины в виде окончательно сформулированного тезиса о вечном возвращении, оставив этот труд своим многочисленным интерпретаторам. Имеются свидетельства о том, что философ намеревался продолжить книгу о Заратустре, где его герой должен был погибнуть, брошенный учениками, в полном одиночестве, от укуса змеи, ужалившей его в руку и за это разорванной на части вторым его верным другом – орлом. Ж.Делез полагает, что идея вечного возвращения и должна была получить здесь окончательное решение. По сей день тема

вечного возвращения остается предметом непрекращающихся дискуссий...

5.2. Вечное возвращение и иронизм Ф.Ницше

Афористичность художественного стиля Ницше строится на иронии, которая выступает у философа и доминирующим настроением и, одновременно, художественным приемом построения текста. Структура его афоризмов, как правило, содержит перепад мысли в противоположность, в парадокс: "Гордый досадует даже на тех, кто продвигает его вперед: он смотрит злобно на лошадей своей кареты"³⁷⁴. "Сон добродетели. Когда добродетель выспится, она встает более свежей"³⁷⁵. "Злоба редка. Большинство людей слишком заняты самими собой, чтобы быть злобными"³⁷⁶. "Ревность - остроумнейшая страсть, и, тем не менее, все еще величайшая глупость"³⁷⁷.

Можно согласиться с В.Микушевичем, написавшим что "ирония присутствует в каждой фразе Ницше, в каждом слове, в каждом звуке. Кто принимает высказывание Ницше за утверждение, не улавливая в нем одновременного самоотрицания, тот попадает в ловушку смешного, из героя иронии превращается в жертву тайного и тем более язвительного осмеяния".

Ирония Ницше нигилистична, ее можно понять скорее как игру, в которой разбиваются устоявшиеся стереотипы, ценности, но которая не стремится указать верный путь. Путь этот указал ницшевский Заратустра.

Метафизическая ирония восходит у Ницше, с одной стороны, к античной традиции, а с другой, к философскому пессимизму Шопенгауэра. Их сходство заключается в том, что в них отражен один принцип или одна модель миросоцерцания - "игра бытия" с человеком, которая всегда однообразна и всегда оканчивается одним и тем же - гибелью и небытием.

В метафизической иронии лежит ощущение двойственности, "цикличности его движения, при котором все возвращается на круги своя, все повторяется, и "нет ничего нового под солнцем". "Вечное возвращение", бесконечный кругооборот

³⁷⁴Ницше Ф. Соч. в 2-х тт. Т. 1. М., 1990. С. 612.

³⁷⁵Там же. С. 285.

³⁷⁶Там же. С. 285.

³⁷⁷Там же. С. 255.

тел и душ в природе, когда все возвращается вновь и вновь, и даже в том же самом виде, обесмысливает человеческую жизнь и бытие в мире. Если все повторяется, то значение любого события снижается, ведь все вновь и вновь повторится и уже не ясно, где оригинал, а где - пародия. На всем, что повторяется, лежит налет пародийности и ироничности.

Если Шопенгауэр оживляет античную судьбу и античную иронию как выражение состояния самого бытия, то Ницше предлагает строй мира как воли, - начала иррационального, хаотического, а потому и inferнально иронического. Дионис Ницше предстает как ироник. Но его ирония это знак свободы самой природы, и знак несвободы человека. Смех как символ ницшеанского пути освобождения человека предстает в смехе Заратустры.

5.3. Дионис, демон, зеркало, хаос, безличие...

Мифологема Жюль Делеза, связанная с юмором, описывается уже знакомым нам рядом: Дионис, демон, зеркало, хаос, безличие...

В своей известной книге "Логика смысла" (1969), Делез утверждает новый тип мышления, где юмор несет важную выразительную нагрузку. "Приключение юмора" - это "двойное устранение высоты и глубины ради поверхности"³⁷⁸. Поверхность - это граница, где создается пустота и всякое событие³⁷⁹. Юмор, по Делезу, приходит на смену иронии, и лучше выражает современное состояние мышления и языка. Для каждого типа дискурса нужно различать, говорит Делез три языка: во-первых, "реальный язык"(индивидуальности или личности); во-вторых, "идеальный язык, представляющий модель дискурса в зависимости от формы его носителя"; в-третьих, "эзотерический язык, который всякий раз приводит к низвержению идеального языка в основание и к распаду носителя реального языка"³⁸⁰.

³⁷⁸ Делез Ж. Логика смысла. М.-Екатеринбург, 1998. С. 184.

³⁷⁹ Там же. С. 185.

³⁸⁰ Там же. С. 189.

Общим моментом для разных типов иронии является то, что они замыкают "сингулярность" ("единичность" по терминологии Делеза) в пределах индивидуального и личного.

Язык основания - "язык, сливающийся с глубиной тел", "это - Дионис, затаившийся под Сократом, но это еще и демон, подносящий Богу и его созданиям зеркало, в котором расплываются черты любой индивидуальности. Это и хаос, рассеивающий личности"³⁸¹.

Ирония, по Делезу, появляется там, где есть "переворачивание" высоты и дна, верха и низа, одним словом, противоположностей, но топологически обозначенных, то есть там, где есть "глубина", где можно дойти до корней, до сущности, даже если она понимается только как "язык".

Она все центрирует на себя, задает сразу определенную иерархию. Ирония становится средством низведения одних ("идеального языка", божественного) и возвышения других ("эзотерического языка", иного). Ирония может устроить хаос "сущности" и "второстепенного", но она не устраняет сущности и тем самым иерархии. Ирония в своем "ироничном хаосе" хранит память о существенном через саму противоположность его иному и о низведенной иерархии.

В юморе вся позитивность исчезает, остается голая отрицательность, видимо, про которую Делез говорит: "Отрицание больше не выражает ничего негативного, оно высвобождает чистое выражаемое с его двумя неравными половинами"³⁸². Такое отрицание есть коррелят пустоты, которая и "становится местом смысла-события, гармонично уравновешенного своим нонсенсом..."³⁸³. Выражением такой пустоты, голой отрицательности, "пустых небес", является юмор, искусство поверхности, потому что пустота и есть "поверхность, где создается пустота"³⁸⁴.

"Трагическое и комическое освобождают место новой ценности - юмору. Если ирония - это соразмерность бытия и индивидуальности, или Я и представления, то юмор - соразмерность смысла и нонсенса. Юмор - искусство поверхностей и

³⁸¹ Делез Ж. Логика смысла. М.-Екатеринбург, 1998. С. 189.

³⁸² Там же. С. 185.

³⁸³ Там же. С. 185.

³⁸⁴ Там же. С. 185.

двойников, номадических сингулярностей и всегда ускользающей случайной точки, искусство статичного генезиса, сноровка чистого события и "четвертое число единственного числа", где не имеют силы ни сигнификация (связь слова с общими понятиями, ни денотация, ни манифестация (связь между предложением, речью и субъектом их выражающим, а всякая глубина и высота упразднены"³⁸⁵.

Метафизика Ж.Делеза - это метафизика поверхности, "свободная от своей изначальной глубинности так же, как и от высшего бытия", метафизика, "где речь идет уже не о Едином Боге, а об отсутствии Бога и эпидермической игре извращения"³⁸⁶. Новая метафизика принципиально, то есть сознательно, устраняется от поисков "глубины" явлений, которая одновременно является и их "высотой" (так, "идея" Платона берет начало от "идеала" Сократа), то есть от поисков сущности, истинны явлений, объявляя их либо не-существующими, либо рядоположенными с симулякрами, их ложными копиями-двойниками. Согласно Делезу, "фантазмы", ложные фантомы, образуют непроницаемую и бестелесную поверхность тел: "...Метафизика фантазма вращается вокруг атеизма и трансгрессии. Сад, Батай и те, кто пришли после..."³⁸⁷.

Однако, уравнивая ложь и истину, получают одну ложь. Истина, как известно, всегда иерархична, то есть центрирована, философское мышление, упразднившее поиски истины, теряет рациональную основу, погружается в хаос, в фантомы, в наркотический сон, в игру иллюзий, в одну сплошную ложь, где затеряна, возможно, истина, но извлечь ее уже не представляется никакой возможности. И средством, для все-смешения через игру поверхностей вещей, явлений выступает "искусство поверхности" - юмор. Он не противопоставляет одно другому, как это делает ирония, а утверждает как то, так и другое. Ирония живет стремлением к истине, хотя и постоянно теряется в море иллюзий. А в основе свойственного юмору все-утверждения, все-при-мирения, все-соглашения, лежит равнодушие, теплохладность, без-различие к противоположности истины и лжи.

³⁸⁵ Делез Ж. Логика смысла. М.-Екатеринбург, 1998. С. 190.

³⁸⁶ Там же. С. 447.

³⁸⁷ Там же. С. 447.

Такого рода операцией осуществляется попытка устранения из мышления единства, которое заложено в нем самим фактом существования понятий. Ведь "клеточка" мышления - понятие - является как бы "маленьким богом", господином над тем классом, родом явлений, которые описываются в своем единстве этим понятием, и если мы "вынем" из этого класса явлений их связующий центрирующий "стержень" — понятие, то этот класс явлений превратится просто в набор единичных существованиях, сингулярностей, запечатленных в своем "чистом различии".

Это будет хаос, всесмешение и "умирание", так как сингулярное существование единичностей как "повторение" предполагает тихое угасание на своем месте, повторение со слабеющей силой. Недаром "умирание", смерть - чаще других упоминаемые примеры Ж.Делеза и М.Фуко.

Так "мертвый Бог" проникает и в мышление, и умирает уже "маленький бог" - понятие или идея. "Мертвый Бог и содомия - таковы, отправные пункты нового метафизического эллипса", - говорит М.Фуко³⁸⁸.

Если вынимают кирпичи, дом перестает существовать, так же если мышление теряет свою опорную структуру - понятие, вносящее в него порядок, логику, то такое мышление становится безумием. Сам Фуко говорит, что новая метафизика - это "содомия" мышления, его извращение. Безумие мышления заключается в том, что оно отказывается от самого себя, отказываясь от своей сущности, при этом все происходящее ясно сознавая. Происходит разрушение сознания при свете сознания. Как такое возможно?

И Фуко, и Делез справедливо указывают на связь исходной благорасположенности и мышления, поскольку первичная установка на "добрую волю" делает мышление возможным, подобно тому как установка на поиски общезначимого добра у Сократа привела к открытию идеи у Платона: "Общезначимый смысл выделяет общность объекта и одновременно пактом доброй воли учреждает универсальность познающего субъекта"³⁸⁹.

³⁸⁸Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.-Екатеринбург, 1998. С. 447.

³⁸⁹Там же. С. 458.

"Ну а что, если мы дадим свободу злой воле?", — вопрошает Фуко. - "Что, если бы она рассматривала различие дифференцирование, а не искала общих элементов, лежащих в основе различия? Тогда различие исчезло бы как общий признак, ведущий к всеобщности понятия, и стало бы различенной мыслью, мыслью о различенном — чистым событием... Мысль уже не привязана к конструированию понятий, коль скоро она избегает доброй воли и администрирования общезначимого смысла, озабоченного тем, чтобы под-разделять и характеризовать. Скорее, она производит смысл-событие, повторяя фантазм. Мораль доброй воли, содействующая мышлению общезначимого смысла, играет фундаментальную роль защиты мысли от ее " генитальной" сингулярности"³⁹⁰. М. Фуко показывает, как мышление, ориентированное на понятие, на общезначимый смысл, на истину, связано с доброй волей, а перемена воли на обратный знак, на злую волю, воспроизводит мышление, повторяющее фантазмы, иллюзорные фантомы, ложь. Так, этика переходит в логику, в само функционирование мышления.

Таким образом философские идеи Ницше: "Вечное возвращение", релятивизм добра и зла, принцип "любви к дальнему" и "становления" - во второй половине XX века стремятся стать логикой, принципами самого мышления, "уходят в основание", и тем самым стремятся определять само человеческое бытие.

5.4. Вечное возвращение и симулякры как повторенное удвоение

Надо сказать, что принцип "вечного возвращения" Ницше, "повторения" Делеза или "симуляции" Бодрийера - это, фактически, умноженное "удвоение", повторенное "удвоение". Суть повторения - это удвоение, создание двойника, двойственности, тени, и т.д., то есть того удвоения, с которым связана природа эстетического смеха. Кроме того, повтор - это также иллюзия, зеркальность и, обязательно, снижение значения явления в результате повтора. Там, где присутствует повторение, там есть основа для смеховой выразительности. Таким об-

³⁹⁰Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.-Екатеринбург, 1998. С. 468-469.

разом, повторение, пусть в форме симуляции, принимается как свойство самого бытия.

Принцип повторения, удвоения выражает себя в мифологизации, когда одно выступает под "маской" другого. Так, "Миф" у Р.Барта становится единицей ложного, неподлинного смысла в идеологии, которая в современной культуре получает преобладающее развитие³⁹¹. Ж.Бодрийяр для обозначения аналогичных явлений применил термин "симулякр", который в историко-философской традиции связывался с искажением платоновской идеи-первообразца, и имел смысл "видимости" или "подобия". Жизненная среда современного человека, по его мнению, наполнена симулякрами. "Симуляция составляет господствующий тип нынешней фазы, регулируемой кодом"³⁹². Если подделка (скажем, имитация в архитектуре) и производство (серийность промышленных изделий) относятся к вещам, к материальному, то симуляция касается, в первую очередь, сущностей вещей или процессов (симуляция болезни, поступков и т.д.). В симуляции серийное производство уступает первенство порождающим моделям³⁹³.

Сущность симуляции - это манипулирование, манипуляция. (Слово "манипуляция" имеет корнем латинское слово *manus* - рука, а *manipulus* - пригоршня, горсть, то есть "наполненная рука") Оно включает в себя смысл обращения с объектами с определенными целями, а переносное его значение - ловкое обращение с людьми как с объектами, вещами. Ловкость рук в обращении с вещами тут перенесена на управление людьми³⁹⁴. Этот смысл манипуляции был связан и с тем, что "манипулятором" называли также фокусника, который работает без сложных приспособлений, руками, создавая иллюзии происходящего. Манипуляция в современном смысле - это программирование мнений и устремлений людей с целью обеспечить предсказуемость их поведения в нужном для манипуляторов направлении. Успех манипуляции гарантирован тогда, когда манипулируемый верит, что все происходящее естественно и необходимо. Для манипуляции обязательна иллю-

³⁹¹Барт Р. Избранные работы. М., 1994. С 78-83.

³⁹²Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 124.

³⁹³Там же. С. 124.

³⁹⁴Кара-Мурза С. Манипуляция сознанием. М., 2000. С. 19-20.

зорная действительность, в которой манипуляция не будет ощущаться. Для такого рода манипуляции необходим высокий уровень технологического развития.

Люди - объекты манипуляции выступают в ней как "вещи", как обезличенные объекты. Они понимаются как "марионетки" и "куклы", а ситуация манипулирования ими - это ситуация "игры бытия с человеком", только тут под это "бытие" подделываются другие люди. То есть это обман, но не простой, а обман соблазна, в известном смысле, "одурачивание". Цель манипуляции - есть всегда соблазн: заставить человека обмануться, да так, чтобы он сам сделал этого. Это - классическая комическая ситуация. И Бодрийяр говорит, что в такого рода ситуации симуляции (манипуляции) воспроизводится "дух времени", времени симулякров. Симулякры упраздняют время тем, что допускают его постоянное возвращение, воспроизводя вновь и вновь призраки вещей и идей - их симулякры. А призраки, ведь, не умирают, а обладают "последитием". Основа для симуляции — это бинарная структура (удвоение-раздвоение): "Как в мельчайшей дизъюнктивной единице (элементарной частице "вопрос / ответ"), так и на макроскопическом уровне общих систем чередования, которые управляют экономикой, политикой, мирным сосуществованием держав, первичная матрица всегда одна и та же -0/1, бинарный ритм, утверждаемый как метастабильная или гомеостатическая форма всех современных систем. Это ядро процессов симуляции, под властью которых мы живем"³⁹⁵.

Бодрийяр предвидел трансформацию ценностей в постмодерне в сторону их симулятивного воспроизведения, и поэтому нарастание элементов манипулятивности и ложности в общественном сознании, и отразил в теории симулякров.

5.5. Вечное возвращение и образ зеркала в культуре

Иллюстрацией принципа возвращения, повторения является образ зеркала или зеркальности в современной культуре, который является в известном смысле ключевым для ее образного строя в целом. Образ зеркала можно рассматривать как символ потери идентичности, потери Тождественного. Одно-

³⁹⁵³⁹⁵Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 145.

временно уникальный смысл открывается человеку о нем самом через соприкосновение с поверхностью зеркала. Зеркало, по Флоренскому, создает пространство телесных двойников: «Все пространство мы можем представить двойным... но переход от поверхности действительной к поверхности мнимой возможен только через самого себя»³⁹⁶. Флоренский страшится минут сумеречных, ночных, ибо тень становится зеркалом, зеркало прячется за тенью и пугает до смерти. Философ пишет: «Зеркальное отражение тоже казалось двойником. Если нечаянно увидишь свое изображение в зеркале, особенно наедине, и тем более ночью порою, - разве не охватит чувство тайны, смущение, робость? А если ночью приходится долго видеть себя в зеркале, разве не переходит робость в ужас...». Двойник зеркальный повторяет меня; но он только притворяется пассивным моим отражением, мне тождественным, а в известный момент вдруг усмехнется, сделает гримасу и станет самостоятельным, сбросив личину подражательности... это-то и страшно. А разве все мы не знаем физического объяснения, почему происходит зеркальное отражение? Разве мы не слышали об отражении света? У Суворова боязнь зеркал доходила до полного неперенесения вида зеркальной поверхности, все зеркала должны были быть завешены. И не без причины \то ожидание, что личина физически в любой момент может быть вот скинута: ведь в гаданиях с зеркалом так и получается - вместо отражения появляются другие образы, и мистический трепет переходит в подлинный ужас»³⁹⁷.

Есть и другая позиция по отношению к зеркальному отображению тела: «может быть, - полагает В. Подорога, - лишь зеркальное отображение убеждает нас, что мы телесно присутствуем в мире, что наше тело может существовать наряду с другими телами не только в качестве внутреннего образа («чувство я»), которым мы наделены с рождения, но и в качестве внешнего? Мой взгляд на меня самого как Другого в зеркальном отображении должен совпасть с моим воображаемым телесным обликом, внутренним чувством телесного «я» и его переживанием как моего. Зеркало в данном случае не столько

³⁹⁶ Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. М., 1991. С. 51.

³⁹⁷ Священник Павел Флоренский. Детям моим. Воспоминания прошлых лет. М., 1992. С. 174-175.

разоблачает, «фотографирует», сколько вновь и вновь удостоверяет меня в жизнеспособности моего наивного нарциссизма. Я не включен, а противостояю зеркальной механике. И полнота моего присутствия в мире зависит от насыщенности этого мира моим зеркальным Двойником, чьи знаки присутствия могу расшифровать только я³⁹⁸.

Получается, что мое присутствие-в-мире определяется существованием моего зеркального двойника: я отражаюсь в нем как в форме моего внутреннего опыта самоидентификации. Мое «я» находится в зеркале, растекается по зеркальной поверхности, даруя мне знание о том, что я есть, существую, определенным образом выгляжу. Вот он - опережающий нас феномен зеркальности - «ведь мы не способны опознавать себя «без зеркального Двойника»³⁹⁹.

Флоренский открывает и то случайное появление зеркала в моей жизни, которое, мерцая в сумерках, разрушает, двойит, фрагментирует внутренний телесный образ, порождает идолов-двойников. Как это происходит? Когда, блуждая в полусумраке дома, мы натываемся вдруг на самих себя в зеркале, встречаемся на пути. «Шок, отторжение, неузнавание. В это мгновение наше тело, являясь, исчезает в контурном блике тела Другого. Подумаем немного об этом мгновении неузнавания, страха, ужаса! Когда мой взгляд находит в зеркале не меня, смотрящего на себя, а только Другого, - того, кто не может быть мною никогда и вместе с тем является именно мною, - возникает то, что можно назвать временным психомиметическим расстройством, нарушающим единство моего «я». Не я вижу, а меня кто-то видит; и раз меня кто-то видит, я не вижу того, кто видит меня»⁴⁰⁰. В то время, как мой телесный облик стирается в моей памяти, я становлюсь Другим, не будучи самим собой в этот момент. Мое переживание собственного тела распадается на подвижный контур множественной, фрагментарной, остаточной чувственности, единство моего Я разрушается и происходит потеря образа своего тела, ибо тело «Другого» больше не мое.

³⁹⁸Подорога В. Феноменология тела... С. 170.

³⁹⁹Подорога В. Феноменология тела... С. 171.

⁴⁰⁰ Там же. С. 172.

Телесное раздвоение - предпосылка более сложного, душевного и личностного раздвоения человека, проблемы *alteneo* (второго Я), проблема отчуждения «тени». В «Портрете Дориана Грея» О. Уайльд отделяет душевный позитив, немалое человеческое, что остается в Дориане от его подлинной сущности - портрета. Портрет, словно в зеркале, отражает Другое Дориана. Портрет - это его своеобразная тень-совесть, с которой он буквально ходит на свидание, ненавидит портрет и боится его. Но стоило ему попытаться уничтожить портрет, как он погибает сам, ибо портрет - и есть подлинный Дориан, а живой превратился в тень, в маску.

Воздействие на Дориана портрета подобно воздействию на нас фотографии, которая подчас загоняет в невыносимую ситуацию фиксированной мертвенности нашего образа. На нас смотрит наш Двойник с поражающим безразличием. Да, это я на фотографии, но чужой самому себе: отсутствует взгляд, который искал бы меня, удостоверять, обращался бы ко мне, любил бы меня. Так рождается идол - двойник, а мы оказываемся захваченными циркулирующей взглядов Другого, заставляющих нас вздрагивать, загораживаться от них жестами отрицания и страха.

Ж.Лакан использовал образ зеркала для характеристики стадии развития психики человека, которую он назвал "стадией зеркала"⁴⁰¹. При помощи образа зеркала Лакан показывает, что человек - это событие, которое опосредуется в своем самосознании собственным образом тела. Этот образ тела формируется на зеркальной стадии, которая им подразделяется на три этапа. Сначала ребенок воспринимает зеркало как нечто реальное, затем как нечто нереальное, и только потом ребенок видит в зеркале свое собственное отражение. Образ самого себя у ребенка формируется раньше, чем образуется понятие телесной схемы. Зеркало у Лакана выполняет символическую функцию формирования образа целостности собственного тела, которое, возможно, до этого не воспринималось как унитарная тотальность.

Лакан пессимистически смотрел на человека и его перспективы. Он писал, что после Коперника и Дарвина третью попытку унижить человека предпринял Зигмунд Фрейд, кото-

⁴⁰¹Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1997. С. 636-637.

рый свел природу человека к главенству бессознательного. В психоанализе субъект и его сознание децентрированы, бессознательное является таким децентрированным центром, в котором проявляется подлинный человек.

Ярким примером неклассической логики, сопровождающей стадию зеркала, стали книги Льюиса Кэролла "Алиса в стране чудес" и "Алиса в Зазеркалье". Алиса для Ж. Делеза в "Логике смысла" (1969) - главный пример иной логики, к которому он часто обращается. (К.Льюис, логик и богослов, как известно, еще в 1912 году указал на недостаточность классической логики, на так называемые "парадоксы импликации", и предложил новую теорию логического следования со строгой импликацией).

Мир, в который попадает маленькая девочка Алиса, - это мир парадоксов, мир совмещения несовместимого. Этот мир у Кэролла локализован: Алиса ныряет в нору Кролика и проваливается под землю, а потом в подземелье она еще долго-долго "падает, падает и думает, думает". Подземный мир или мир Зазеркалья, по Ж.Делезу, - это мир "чистых событий" и поверхности. Делез комментирует сущность мира Кэролла:

"Когда я говорю: "Алиса увеличивается", — я полагаю, что она становится меньше, чем была. Но также верно, что она становится меньше, чем сейчас. Конечно, она не может быть больше и меньше в одно и то же время. Сейчас она больше, до того была меньше. Но она становится больше, чем была и меньше, чем стала, в один и тот же момент. В этом суть одновременности становления, основная черта которого - ускользнуть от настоящего. Именно из-за такого ускользания от настоящего становление не терпит никакого разделения или различия на до и после, на прошлое и будущее. Сущность становления - движение, растягивание в двух смыслах-направлениях сразу: Алиса не растет, не сжимаясь, и наоборот. Здравый смысл утверждает, что у всех вещей есть четко определенный смысл; но суть парадокса состоит в утверждении двух смыслов одновременно"⁴⁰².

Через становление и парадокс осуществляется потеря самотождественности смыслов и вещей. "В этом и...состоит двойное приключение Алисы - умопомешательство и потеря

⁴⁰²Делез Ж. Логика смысла. М.-Екатеринбург, 1998. С. 15.

имени"⁴⁰³. "Каким путем, каким путем?" - спрашивает Алиса. Вопрос остается без ответа, поскольку смысл в Зазеркалье характеризуется тем, что у него тут нет общезначимого направления, "здорового смысла", и что он тут сразу расходится в двух направлениях - "в бесконечно делимое и растянутое прошлое-настоящее"⁴⁰⁴. А смысл — это всегда эффект, говорит Делез. Это эффект и в смысле "оптического эффекта", "звукового эффекта", то есть, эффекта поверхностного, позиционного, лингвистического. Иными словами, "эффект - вовсе не видимость или иллюзия, а продукт, разворачивающийся на поверхности и распространяющийся по всей ее протяженности"⁴⁰⁵. Таким образом, через сведение всего к эффекту и поверхности уравниваются в своих правах иллюзия и реальность, смысл иллюзорный и смысл подлинный, ложь и истина.

Формируется иной по отношению к платоновскому тип мышления, парадоксальный, в котором Идея уже не занимает первое место сущности-субстанции, наделяя высказывание смыслом.

В данном случае речь идет о парадоксе неопределенного размножения, парадоксе бесконечного умножения вербальных сущностей. Согласно Ж. Делезу, данный парадокс имеет в основе своей как единицу - удвоенную форму, то есть повтор, зеркальное отражение или двойника. У Делеза это обстоятельство носит наименование "парадокса стерильного раздвоения, или сухого повторения"⁴⁰⁶. В зеркальном эффекте раздвоение и удвоение совпадают, потому что природа двойника зеркальная, иллюзорная. Иллюзорный двойник при этом имеет видимость настоящего оригинала. В жизни естественна обычная игра, как своеобразный двойник реальности, двойник пародирующий, удваивающий, зеркальный, однако, сохраняющий в этом отражении качества деятельности. Но двойник-антипод из Зазеркалья просто отрицает все то, что делает игру возможной - ее правила, результат и победителей.

Заканчивая эту главу, заметим, что если в начале XX века Л.Кэролла не поняли, когда он в 1912 году выступил с крити-

⁴⁰³Там же. С. 108.

⁴⁰⁴Делез Ж. Логика смысла. М.-Екатеринбург, 1998. С. 110.

⁴⁰⁵Там же. С. 102.

⁴⁰⁶Там же. С. 53.

кой классической логики, то в конце XX века, его неклассическая логика становится культурологией и логикой смысла, типом мышления, претендующего на общезначимость. Во всяком случае, она занимает свои определенные позиции в постмодернизме и постструктурализме. Парадокс заключается только в том, что побеждает такой тип мышления, который принципиально отвергает наличие общезначимого смысла. Так, неклассическая логика подменяет собой классическую, выворачивает ее наизнанку, и мы попадаем в логику Зазеркалья, (по Кэрроллу) в логику "по ту сторону добра и зла", (по Ф. Ницше) где царствует небытие.

Конечно, неклассическая логика Кэрролла, как и любая другая многозначная логика, (паранепротиворечивая логика, логика квантовой механики, причинности, изменения и др.) имеет право на существование как модель, корректирующая, дополняющая классическую двужначную логику,⁴⁰⁷ но в том лишь случае, если она не устраняет единство логики, объясняющей осмысленность жизни, логику культуры.

⁴⁰⁷Ивин А.А. Логика. М., 1977. С. 57-67.

ГЛАВА 6. Современная культура как отказ от тела и телесности

6.1. От мыслимого тела к телу дионисийскому в западной культуре

Философия Ф. Ницше определила и еще одну важную тему современности. Это феноменология телесного. Но что же есть тело в традициях европейской культуры, в современном ее прочтении? Культуры, утвердившей «*cogitoergosum*» как один, частичный и далеко не первичный момент жизнедеятельности? Культуры, для которой сознание и подсознание, рефлексия и неререфлексируемые проявления, психическое и физиологическое - слиты в единый процесс жизни. Начало, вхождение в этот жизненный процесс начинается не с фиксации отдельных актов сознания, а с первичного, неразложимого предощущения жизни, с телесности самого себя как живого. Тело, как определенный объект исследования, в европейской философии становится недоступным для традиционного рефлексивного анализа, а также неразложимо в своей динамике по схемам последовательного рационального действия.

Начиная с Р. Декарта предполагалось, что принадлежность «*res cogitans*», или «бытию мыслящему», принципиально несовместима с «*res extensa*» - бытием протяженным: тем самым мыслящий субъект трактовался как принципиально бестелесный. Выяснилась невозможность мыслить тело вне какого-либо жестко предзаданного представления о нем. Мыслимое тело уже выступает в качестве тела трансцендентального. Тело же, как объект, «выброшенный», «вырезанный» из потока жизненного становления; как объект, распавшийся на структуры антропологического знания, - не может мыслиться. Тело утрачивает собственную «телесность», рождаясь и обретая себя исключительно «внутри» субъект-объектной познавательной формулы.

Тезис В. Лейбница о том, что монада «находит в сфере того, что ей принадлежит, след чего-то, не принадлежащего ей, чуждого ей», его идея, согласно которой тем самым «Я могу конституировать некую объективную Природу, к которой при-

надлежат и это чуждое, и Я», - сыграли важнейшую роль в формировании «философии Другого», «феноменологии тела» и «ландшафтных метафизик».

В ходе неявной полемики с идеями Лейбница, Э. Гуссерль обнаруживает Чужого как «другое - Я», другую монаду на уровне тела посредством апперцептивной транспозиции и исходя из моего собственного тела. Говоря о конституировании телесного опыта, Гуссерль вводит понятие «двойного схватывания», понимая под ним одно и то же тактильное ощущение, воспринятое в качестве принципа «внешнего объекта», и воспринятое в качестве ощущения тела-объекта (Körper) и тела-субъекта (Leib). Философ предложил выделять четыре иерархии, четыре страты в конституировании телесного единства: 1) тело как материальный объект; 2) тело как «плоть» (живой организм); 3) тело как выражение и компонент смысла; 4) тело как элемент-объект культуры.

Интересную интерпретацию тела мы находим в философии А. Бергсона. С точки зрения А. Бергсона, мое тело, как особый образ, как подвижный предел между будущим и прошедшим, - каждое мгновение представляет в распоряжение человека «поперечный разрез» всемирного осуществления или становления - местонахождения чувственно-двигательных явлений. Но образ тела несводим к телу, понимаемому в качестве образа, ибо образ, в сущности, есть действие, которое производится телом. «То, что тело - мое, принадлежит мне, то, что я его чувствую каждое мгновение, наконец, то, что я есть я только посредством моего тела, - все это не вызывает интереса у Бергсона, - замечает В. Подорога в очерке «Понятие тела». - Для него важно в наблюдении за телом занять «периферийную» позицию, постичь его не из проекции сознания, единства Я или из внутреннего, экзистенциального переживания телесного опыта, а, напротив, извне, представить его в качестве «порога», «разреза», «центра», «мгновенной вырезки», т.е. совершенно определенным препятствием, которое пропускает через себя актуальные воздействия и отклоняет виртуальные»⁴⁰⁸. Бергсон понимает тело как особого рода экран, на котором воспроизводятся отображения актуальных, свершающихся

⁴⁰⁸Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. С. 14.

действий, проявлений, реакций, присущих данному виду телесности. Мир, увлекаемый потоком становления, не может быть ни чем иным, кроме как системой взаимодействующих между собою образов. И тогда наше тело есть лишь один из специфических образов, который способен занять центральное место в этом мире, стать особым экраном, через который протекает, дифференцируясь по своим протокам, рукавам, устьям, река «всемирного становления». В концепции А. Бергсона, таким образом, сформирован взгляд современной философии на тело как на центр трансформации действий, порог, где полученные индивидуальные впечатления избирают пути для превращения в соответствующие движения.

На возможные интерпретации проблем тела в философии конца 19-20 вв. оказало значимое воздействие миропредставление Ф. Ницше. Стремление к элиминации тела из разряда атрибутов человеческого бытия реализовалось в радикальном, пафосном, «стилежизненном» отказе Ницше от тела, как от моего «организма», как от «моего Тела», при одновременной интенсивнейшей эксплуатации его жизненных сил. Наступление клинической катастрофы собственного физиологического, клинического тела ускорялось Ницше экономиями и деформациями питания, существование его собственного тела блокировалось им разнообразными климатическими, фармакологическими и миграционными стратегиями. Желаемое, умерщвленное тело Ницше объективировалось как «тело-произведение»; как «тело-афористическое письмо»; как тело дионисийское, танцевальное, экстатическое; как тело, принципиально существующее за пределами органических форм человеческой телесности.

Что же дальше? Террористическая общественная практика отчужденного и самоотчужденного европейского общества, поведенческие модели кинизма, стоицизма, христианской жертвенности, индивидуальный выбор жизненного пути и творчества де Садом, философия Ф. Ницше - акцентировали в культуре мысль о том, что модель отношения индивида к себе как к телу задается и обуславливается в обществе нормативными телесными практиками, своеобразным «телознанием». Как правило, посредством процедур карательной анатомии, собственное тело, подвергшееся экзекуции; казнимое тело Другого - конституируют в практике XX века «дисциплинарное

социально-контролируемое тело». Допущенная либо отвоёванная степень свободы и суверенитета личности измеряется преимущественно практикой карательного типа в подавляющем большинстве примеров. Так, в условиях тоталитаризма тело располагается в фокусе «терапевтической политики» репрессивного государственного аппарата, деятельность которого является собой «анатомополитику» человеческих тел и «биополитику» населения - модель газовых камер Освенцима и режима ГУЛАГА.

Исчезновение экзистенциальной глубины и предельной эмоциональной нагруженности смерти в эпохи массового террора были правомерно истолкованы в истории философии и культуры как явления исключительной важности для психолого-политической репрезентации «обладателей тела»: в качестве действующих лиц - носителей суверенной воли, психологической индивидуальности и глубины они в массовом порядке больше не существовали. Обыденность массовой насильственной смерти людей заместила трагедию индивидуальной гибели человека, разрушения его уникальных души и тела, став событием поверхности, «края» мира.

Философия XX века, под влиянием ницшеанской теории телесного, в ипостасях философии Другого и философии экзистенциализма интерпретировала понятие «моего тела» в контексте базовых модальностей его существования: «присутствия-в-мире», «обладания собой», «интенциональности» - (направленности на мир). Экзистенциальная территория моего тела включила - не по собственному произволу - и тело Другого. Сформулированная в этом контексте идея зеркальной обратимости в мире, идея оптического обмена телом друг друга способствовали формированию образа и понятия тела.

В западной философии второй половины XX века «голос» становится термином, который обретает философскую размерность после выхода книги Ж. Деррида «Голос и феномен: введение в проблему знаков в феноменологии Гуссерля» (1967). Деррида называет голос тем элементом, чья феноменальность не имеет мирской формы, тем самым выступая условием выражения идеальности объекта. В голосе идеальное бытие конституируется, повторяется и выражается; голос не уменьшает присутствия и самоприсутствия в актах, которые на него направлены; феноменологический голос, по Деррида - и есть та

духовная плоть, что продолжает говорить и быть для себя настоящей – слушать себя – в отсутствии мира. Так понимается голос, переведенный в сферу феноменологии.

Но голос, в его телесной теплоте, жизненности; обладающий тембром индивидуальности, вскрывающий мелодичность, медлительность, искренность – либо, напротив, холодность, пронзительность, неискренность внутренних движений души, - обращает нас напрямую к подлинному прочтению человеческого лица, к телесности человека в целом.

Метаморфоза телесности до одной, пусть очень выразительной – гримасы – симптом эпохи постмодерна, эпохи «тела без органов». По определению Ж. Делеза, «основной признак тела без органов – не отсутствие всяких органов и не только наличие какого-то неопределенного органа, но в конечном счете временное и преходящее присутствие органов определенных». Органы интерпретируются постмодернизмом как принципиально временные, которые распределяются по телу без органов независимо от формы организма. Формы становятся случайными, а органы – суть произведенные интенсивности, потоки, пороги и т.п. Резюмируя свои идеи, Делез сводит их к оппозиции «белая стена – черная дыра». А именно, он противопоставляет «черную дыру» сознания, субъективности, чувств стене господствующих стереотипов. Само человеческое лицо видится Делезу воплощением этой оппозиции. Белые щеки и черные дыры глаз для него – это воплощение множественности мира в трех измерениях (астрономическом, политическом, эстетическом)⁴⁰⁹.

Приведем несколько фрагментов из работ Ж. Делеза и Ф. Гваттари, комментирующих схематизм эстетического подхода.

1. «...Иногда лица черными дырами проступают на стене; иногда они вытянутой в линию, свернутой стеной обрисовываются в дыре. Роман ужасов, но лицо и есть роман ужасов. Означающее определенно не выстраивает необходимую ему стену в одиночку; субъективность определенно не просверливает свою дыру сама по себе. Но и конкретные лица нельзя получить в готовом виде. Конкретные лица порождаются абстрактной машиной лицевости. Производя их, она одновременно

⁴⁰⁹Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. СПб., 2000. С. 108.

дает означающему его белую стену, субъективности – ее черную дыру...»⁴¹⁰.

2. «Нечеловеческое в человеке – вот что такое лицо изначально; оно от природы – крупный план, это лицо, с его неживыми белыми поверхностями, сверкающими черными дырами, с его пустотой и скукой. Лицо-бункер. Нечеловеческое до такой степени, что человеку, если есть у него какая-либо судьба, на роду написано бежать от лица, истребить лицо и олицетворения, стать незаметным, неприметным – не возвращаясь к животности и даже не обращаясь к голове, но путем поистине странных становлений, которые позволяют преодолеть стену и выбраться из черных дыр, которые и сами черты лица толкают вырваться из лицевой организации, не позволяя больше итожить себя лицом: веснушки, уносящиеся к горизонту, уносимые ветром волосы, глаза, которые вы пронизываете насквозь, вместо того чтобы видеть себя в них или в них заглядывать во время всех этих мрачных встреч означающих субъективностей лицом к лицу. «Я больше не смотрю в глаза женщины, которую держу в своих объятиях, но проплываю их насквозь – сначала голова, потом руки, ноги – и вижу, что за глазницами раскинулся целый неисследованный мир, мир будущности, и всякая логика отсутствует. ...Я проломил стену. ...Глаза мои бесполезны, они передают лишь образ известного. Все мое тело должно стать неослабным лучом света, двигаясь со все возрастающей скоростью, ни на миг не останавливаясь, не оглядываясь, не слабя... Поэтому я затыкаю уши, смыкаю глаза, закрываю рот». Тело без органов. Да, у лица великое будущее, но только при условии, что оно будет разрушено, истреблено на пути к азначающему и асубъективному»⁴¹¹. Делез и Гваттари призывают понять, что за лицом скрыто то, что его может производить – Не-Лицо, абстрактная машина с «рабочими частями»: белой стеной и черной дырой. Абстрактная машина производит лица, отправляясь от наиболее примитивного знака лицевой физиогномики по принципу «выбеливания». Белая стена лица есть выбеленная стена, на которой стерты все человеческие черты олицетворения и одухотворения. Таковой является маска, не имеющая взгляда и миметических гримас инди-

⁴¹⁰Deleuze G. Guattari F. *Mille plateaux*. P. 1980. P. 207.

⁴¹¹Deleuze G. Guattari F. *Mille plateaux*. P. 1980. P. 208-209.

видуальности, переключаящая наше тело в скорбь, праздник, боль, ужас, - минуя лицо и практику олицетворения.

6.2. Тело в русской философской традиции

Русская культура сформулировала собственное отношение к телу: здесь телесность не определяется в качестве первого слоя самобытия человека. Г.Д. Гачев в «Национальных образах мира» постоянно удивляется подчеркнутому отсутствию телесности в русском национальном образе мира. Болгарин, например, «слишком сильно ощущает земное бессмертие в телах детей, родни, матери и дома, - и мысль о бессмертии именно души, упование – ему не нужны»⁴¹², для него немыслимо греховное расчленение тела даже в посмертии, а для телесных ощущений имеется огромное количество синонимов. Русский же как бы изначально воспаряет над телесностью, взирает на мир и на телесность «духовными очами»: Рабле кажется непристойным, «Бай-Ганю» - дурно пахнет. Русские поэты любят описывать природу, но «от природы прямо скачок к духовной жизни, минуя человека как тело индивидуальное»⁴¹³.

О философии телесности писали В. Розанов, Д. Мережковский, Н. Федоров. На глубокую связь в обряде (от слова «обрядить», «облечь») духовного с душевным и телесным указывал А. Мень.

Значительное место в феноменологии телесного русская философия отводит понятию света. В этой ипостаси тело разводит свет освещающий и свет отраженный. Воспринимающее тело в предельном осуществлении и освещении призвано стать идеальной, абсолютно отражающей поверхностью. П.А. Флоренский, создавший свою физику прозрачности, подчеркивает оппозицию прозрачного - призрачного (по крайней мере, так полагает В. Подорога)⁴¹⁴. Нужно иметь тело, чтобы видеть, - вот что пытается сказать Флоренский. Видеть что? И каким должно быть это «тело»? Созерцающий глаз должен провидеть Смысл, сокрытый в произведении искусства. Этот путь - прохождения к смыслу - можно пройти, по Флоренскому, если

⁴¹²Гачев Г. Национальные образы мира. С. 105.

⁴¹³ Там же. С. 197.

⁴¹⁴Подорога В. Феноменология тела... С. 159

имеешь тело, которое проявляет себя в длительности события, и существует ровно столько времени, сколько длится событие: «то, что в трехмерном пространственном образе есть цветок в отношении всего растения, - в целостном четырехмерном образе того же растения как имеющего длительность во времени следует признать за временем цветения: и оно символически замещает все развитие растения»⁴¹⁵.

Что же мы понимаем под лицом? Лицо – самое ближайшее и самое человеческое, что существует в мире и что нас с ним связывает.

По Флоренскому, лицо герменевтично: оно множественно, ибо собирается из совокупности своих мгновенных изменений и толкований. На свету дня оно является зеркалом, в котором попеременно отражается то наше нарциссистское Я, то лицо Другого, которое мы «читаем», исходя из собственного опыта олицетворения. То же, что Флоренский называет «личной»⁴¹⁶ - это уже нечто иное, некое паразитарное образование на лице, «нарост», «скорлупа», маска, окаменевшая и пустая изнутри. Маска не имеет никакого отношения к выражению внутреннего состояния отдельной личности, она вообще не скрывает за собой или под собой некую личность, наоборот, маска – апофеоз выражения всего внешнего. Не случайно маска как нельзя лучше выражает специфику типажного лица, некоего социального, классового собирательного значения, коллективного «органического» облика. Ю.Н. Тынянов в очерке о Н.В. Гоголе вскрывает особенности художественных образов, созданных в поэме «Мертвые души»: «Характеры», «типы» Гоголя – и суть маски, резко определенные, не испытывающие никаких «переломов» или «развитий». Один и тот же мотив проходит через все движения и действия героя – творчество Гоголя лейтмотивно. Маски могут быть либо комическими, либо трагическими – у Гоголя два плана: высокий, трагический, и низкий, комический. Они обычно идут рядом, последовательно сменяя друг друга»⁴¹⁷.

⁴¹⁵ Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 195.

⁴¹⁶ Там же. С. 54-55.

⁴¹⁷ Тынянов Ю.Н. Поэтика. История литературы. Кино. М.: Наука, 1977. С. 202, 204.

Проблема тела, своеобразно понятого первородного греха, лежит в основе идеологии народных христиан. Ее суть составляет идея андрогина как пути к бессмертию. Их трактовка библейского сюжета грехопадения человека не отличается исключительностью. Простейший вывод, который делает из него вся народно-христианская традиция, это предельное ограничение сексуальной сферы, допустимой лишь как средство продолжения рода. Идеалом провозглашается, в духе дионисийства, освященный высшей религиозной идеей, ритуал формирования в экстазе кружения коллективного бесплотного тела, как высочайшего акта очищения. Смысл такого ритуала в создании почти физического ощущения отречения от индивидуального тела с его половой греховностью и приобщения к коллективному телу с его самодостаточностью и величию. Живое чувство общинного, коллективного единства как кульминация религиозного восхождения к абсолюту реализуется в сознании неязычества через сенсорику тела.

Советская культура тела становится явным продолжением этого идеала, когда народу предлагается эффект высшей религиозности через "сенсорику" единого социального тела страны? В.Д. Жукоцкий писал: "Образ преображенного тела становится лишь бытовой моделью великого преображения социального тела страны, освобожденной от мелких частнособственнических интересов, захваченной вихрем коллективного созидания действительного живого абсолюта Правды. Так, Сталин, в своем фантастическом кружении политика-тирана он создавал живой культ-образ самого абсолюта. Сам он осознал это лишь с потерей жены в 1932 году. Весь его смертный гнев был обращен против тех соратников, чей брак был наиболее счастливый (вспомним хотя бы Н.И.Бухарина), и не было надежды, что они добровольно от него отрекутся. Его фактическое окружение составили лишь те, кто готов был терпеть изгнание своих жен в ГУЛАГ: М.И.Калинин, В.М.Молотов и др. Высший смысл сталинской политики, нашел свое подтверждение в демонической сцене похорон Сталина"⁴¹⁸.

И как бы ни оценивалось тело в русской традиции: отрицалась ли его земная, плотская, тварная сущность, признава-

⁴¹⁸Жукоцкий В.Д. Маркс после Маркса. Нижневартовск: Изд-во «Приобье», 1999. С. 122.

лось ли оно в качестве «просветленного», «преобразованного», или, напротив, - первично-девственного, язычески-стихийного (но тоже «светлого»), - изгнать тело, телесность из жизни «я существую» невозможно, с этим согласны все мыслители. С другой стороны, и тело человека невозможно мыслить вне его душевных и духовных проявлений. Оно существует внутри целостной вселенной – человека как одно из ипостасей его единства.

ГЛАВА 7. Сверхчеловек Ф. Ницше и французская мысль второй половины XX века

7.1. Понятие сверхчеловека у Фридриха Ницше и его предшественников

Справедливо заметить, что понятие сверхчеловека появилось в философской мысли еще до Фридриха Ницше. Поэтому, прежде чем рассмотреть ницшеанское понятие, мы остановимся на некоторых идеях о сверхчеловеке, возникших в XIX веке.

Во-первых, можно отметить М. Штирнера (Каспар Шмидт), вышедшего из Берлинского Докторского клуба, как и К.Маркс, который своим трактатом "Единственный и его собственность" (1844 г.) произвел впечатление на публику, особенно в среде студенческой молодежи⁴¹⁹. Он стал первым ярким провозвестником "нового мира" абсолютных форм эгоизма и враждебности человека человеку. Если резюмировать положения Штирнера, они таковы.

"У врат нового мира стоит "богочеловек". Это завершение работы мыслителей просвещения по преодолению идеи Бога и его значимости в жизни человека. Отныне ясно, что человек убил Бога, чтобы стать ныне "единым Богом на небесах". Трансцендентный творец уничтожен, но потустороннее в нас стало новым небом, и оно призывает нас к новому сокрушению его: Бог должен уйти с дороги, но не нам уступил он путь, а Человеку. Как можете вы верить, что мертв богочеловек, пока не умрет в нем, кроме Бога, также и человек?"⁴²⁰

Как видим, не Ницше первым провозгласил "Бог умер", а его идейный предшественник Штирнер. Именно он констатировал историческое следствие эпохи Просвещения как факт: "человек убил Бога". По сути, в этом замечании Штирнер логически выводит ту реальность, которую мы наблюдаем сегодня во вселенском процессе безверия и цинизма. Штирнер предвосхищает специфику современной агрессии, войны человека

⁴¹⁹ Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков: Основы, 1994.

⁴²⁰ Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков: Основы, 1994. С. 144.

против человека в имя торжествующего эгоизма: "Восставая против притязаний и понятий современности, эгоист безжалостно совершает самое безграничное святотатство. Ничего ему не свято... Отрицатель святости направляет свои силы против богобоязненности, ибо страх Божий определил бы его отношение ко всему, что он продолжал бы считать святыней... Власть, мир, я - все принадлежит "человеку". Но разве я не могу провозгласить себя и господином, и посредником, и своим собственным Я? Тогда получается следующее:

Моя мощь - моя собственность.

Моя мощь дает мне собственность.

Моя мощь- Я сам, и благодаря ей я-моя собственность."⁴²¹

То есть, по Штирнеру, "Человек" - последний злой дух или призрак, самый обманчивый и вкрадчивый, самый хитрый лжец с честным лицом; он - отец всякой лжи. Человек как таковой и есть нынешний Бог, и прежняя богобоязненность теперь сменилась страхом человеческим. Как видим, "святой Макс" (выражение Маркса из "Немецкой идеологии") не желает признавать какой-либо святости и авторитета, кроме святости и авторитета своей Единственности.

По мнению В.Д.Жукоцкого, ницшеанский аморализм, поправление святынь и святости как таковой, культ "воли к власти" как "воли к мощи", ничем не сдерживаемый эгоизм, как центральный мировоззренческий принцип, - все это имеет своим истоком откровение от Штирнера. Жукоцкий пишет: "Прибавьте к нему немного биологической закваски, животных инстинктов агрессии и пола, почитания крупной собственности как гаранта моей единственности и моей силы, подкрепленной авторитетом "прусского солдата", стоящего на страже "белокурой бестии" и "расы господ" и вот уже по улицам Европы марширует националистически припомаженный либеральный идиот..."

Возможно, кому-то стало легче от того, что после второй мировой войны этот "франт" из черно-коричневого переделся в "смокинг" и прекрасно устроился в сытой Европе и в Америке, найдя, правда, внешне безобидную нишу "тихого эгоизма" в

⁴²¹ Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков: Основы, 1994. С. 148-159.

сфере банков, теневой экономики и финансовых спекуляций. Но в наше время он, кажется, вновь нашел себе поле, где можно разгуляться не на шутку, - "демократическая Россия"⁴²².

Вторым из философов, у кого дан апофеоз иррационального и взят человеческий индивид в его биологической определенности - тела и примитивных инстинктов, - это Артур Шопенгауэр. Кажется, он вступил в царство философии с единственным желанием - сокрушить гегелевскую твердыню рационализма и водрузить собственное знамя мистически понятой "воли к жизни", культ вселенской неустроенности. Для этого гегелевскому дедуктивному движению мысли от всеобщего к частному он противопоставляет индуктивный принцип от частного к всеобщему. В своем основном произведении "Мир как воля и представление" Шопенгауэр утверждает сущность мира как неразумную волю, слепую силу. Поскольку она действует иррационально, без всякой цели, то никакого успокоения найти невозможно. Это приводит к тому, что человека постоянно мучает чувство недовольства, неудовлетворенности. Поэтому жизнь - сумма мелких забот, погоня за удовлетворением насущных потребностей, а само счастье человека - недостижимо. Человек сгибается под тяжестью жизненных нужд, он постоянно живет под угрозой смерти и страшится ее. Позиция Шопенгауэра по отношению к жизни - пессимизм, во многом опирается на буддизм. "Всякая жизнь - страдание". "Жизнь нашего тела - это лишь хронически задерживаемое умирание". "В конце концов, смерть должна победить, ибо мы - ее достояние уже с самого рождения своего, и она только временно играет со своей добычей, пока не проглотит ее. А до тех пор мы с большим рвением и упорной заботой продолжаем свою жизнь, насколько это возможно, - подобно тому как возможно дольше и возможно больше раздувают мыльный пузырь, хотя знают наверное, что он лопнет"⁴²³. Каждый человек рождается, чтобы "повторить уже бесчисленное число раз сыгранную шарманочную пьесу. Каждый индивидуум, каждый человеческий облик и жизненный путь - только лишнее быстротечное сновидение

⁴²² Жукоцкий В.Д. Маркс после Маркса. Нижневартовск: Изд-во «Приобье», 1999. С. 31-32.

⁴²³ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т.1. М., 1900. С.321-322, 332-334.

бесконечного духа природы, вечной воли к жизни, - лишь мимолетный образ, который дух играя набрасывает на своем бесконечном свитке - пространстве и времени, сохраняя его нетронутым в течение сравнительно ничтожного срока, а затем, стирая, чтобы дать место новым образам"⁴²⁴. Жизнь каждого отдельного лица, взятая в целом и общем, в самых ее существенных отрицаниях, всегда представляет собой трагедию, но в своих подробностях она имеет характер комедии. "Ибо заботы и муки дня, беспрестанное поддразнивание минуты, желанья и страхи каждой недели, невзгоды каждого часа - все это ... сплошь являются сценами из комедии"⁴²⁵.

Для Шопенгауэра иррациональная природа человека исполнена ядовитых испарений ненависти и зависти, трусости и неблагодарства, ничтожества и мелкой суеты, жажды господства или подчинения. Значит, быть личностью по Шопенгауэру, это быть эгоистом: "я и эгоизм, это одно". Цитаты из разных текстов философа мировой скорби говорят сами за себя: "в сердце каждого из нас действительно сидит дикий зверь, который только и жаждет случая, чтобы посвирепствовать и понеистовствовать в намерении причинить другим горе и уничтожить их"⁴²⁶.

"Мы должны быть несчастны, и мы несчастны. При этом главный источник самых серьезных зол, постигающих человека, - это сам человек"⁴²⁷.

"Все революционные порывы, все стремления избавиться от традиционных установлений воплощают не что иное, как разнуздание звериной природы человека"⁴²⁸.

Неизбежность страданий, по Шопенгауэру, заключена в самом существе жизни. Но где же выход? "Быть или не быть?" - обращается философ к гамлетовскому вопросу.

⁴²⁴Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т.1. М., 1900. С.335.

⁴²⁵Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т.1. М., 1900. С.337.

⁴²⁶Шопенгауэр А. Полн. собр.соч. Т. 3. С.624; Там же. Т.2. С.530.; Там же. С. 198.

⁴²⁷Шопенгауэр А. Полн. собр.соч. Т. 3. С.599.

⁴²⁸Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. С.-По. С.227. Цит. по: Быховский Б.Э. Шопенгауэр. М., 1975. С.24.

В сущности, считает Шопенгауэр, за этим вопросом можно усмотреть такое рассуждение: "наше положение так горестно, что решительно надо было бы ему предпочесть совершенное небытие; и если бы самоубийство действительно сулило нам его, ... то его следовало бы избрать безусловно, как в высшей степени желательное завершение ...; но какой-то голос говорит нам, что это не так, что в этом не конец, что смерть не абсолютное уничтожение"⁴²⁹.

Может быть, тогда обратиться к иллюзии и стать оптимистом? Шопенгауэр отвечает: "Оптимизм ... представляется мне не только нелепым, но и поистине бессовестным воззрением, горькой насмешкой над невыразимыми страданиями человечества"⁴³⁰. Подобно буддистам Шопенгауэр избирает путь отказа от желаний и иллюзий, путь аскетизма, а следовательно, избавления от страданий. Отказ от желаний и воли означает отказ от мира (ибо, по Шопенгауэру, "без субъекта нет объекта"). "Нет воли - нет представления, нет мира. Перед нами ... остается ... только ничто". Так преодолевается индивидуальное в себе, укрощается воля к жизни, а вместе с ней и упраздняются все явления, порождающие страдания.

После этих работ Штирнера и Шопенгауэра молодому Фридриху Ницше оставалось лишь развить уже обозначенные ими идеи о сверхчеловеке.

Сверхчеловек был целью философии Фридриха Ницше, не случайно книга "Так говорил Заратустра", в которой дан его образ, является ключевой для всего творчества Ницше. Все произведения Ницше, написанные до и после нее, могут рассматриваться как ее экзегетика, истолкование. Не случайно и то, что написана она афоризмами и притчами, и как музыкальное произведение, обращена, прежде всего, к чувствам.

Заратустра сходит с гор, чтобы поведать миру, что ему открылась тайна: "Бог умер" и дело жизни теперь за сверхчеловеком. Нынешний человек, говорит Заратустра, есть "грязный поток", который нужно перейти, "мост" между животным и сверхчеловеком, "канат над пропастью", он есть переход и гибель. Ницше учит о последнем человеке, который живет лишь

⁴²⁹Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. С.-По. С.227. Цит. по: Быховский Б.Э. Шопенгауэр. М., 1975. С.426.

⁴³⁰Там же. С.426.

"маленькими удовольствиями", и в его сущности все столь ничтожно, ничтожнее червя...Такой человек не может быть "целью", он - только "мост" и "средство". На смену ему должен прийти сверхчеловек. Вот выдержки - тезисы Ницше:

* "Я учу вас о Сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно преодолеть. Что сделали вы, дабы преодолеть его?"

* "Человек - это канат, протянутый между животным и Сверхчеловеком, это канат над пропастью. Опасно прохождение, опасна остановка в пути, опасен взгляд, обращенный назад, опасен страх. Величие человека в том, что он мост, а не цель..."

* "Я не люблю того, кто не оставляет для себя ни единой капли духа, но жаждет быть всецело духом добродетели своей..."

* "Горе! Приближается время, когда человек уже не сможет пустить стрелу желания своего выше себя, и тетива лука его разучится дрожать. Я говорю вам: надо иметь в себе хаос, чтобы родить танцующую звезду. Я говорю вам: в вас пока еще есть хаос.

Горе! Приближается время, когда человек не сможет более родить ни одной звезды.

Горе! Приближается время презреннейшего человека, который не в силах уже презирать самого себя"⁴³¹.

Сразу заметим, что сомнительно видеть в биологической личности сверхчеловека; еще сомнительнее, чтобы это была коллективная личность человечества. Скорее всего, сверхчеловек Ницше это принцип, слово, логос или норма развития, зарисованная всеми яркими атрибутами личности. Гениальный человек своим существованием воплощает в поступке вечность. Разгадка этой тайны, которую стремится он познать, лежит не в области изменчивого и движущегося, а в бытии вечном, непреходящем, не могущем быть иначе. Мыслить сверхчеловеческое, значит мыслить сущее как волю к власти и вечное возвращение; мыслить самого себя как преодоление, превосхождение самого себя, в постоянном возвышении над

⁴³¹Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Часть первая. О дарящей добродетели, раздел 2 / Пер. К. А. Свасьяна // Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 53-54.

постоянно увеличивающейся угрозой сорваться в бездну, ибо, чем выше человек поднимается над собой, тем глубже становится бездна.

Проповедуемое Ницше господство означает духовное влияние, власть, приобретаемую над людьми, силою выдающихся личностных качеств. Оно означает, что "высокое хочет спуститься к власти", оно есть стремление к бескорыстному расширению духовной сферы своей личности, к такому воздействию на людей, на которое способны лишь сильные духом и которые испытываются со стороны подчиняющихся не как тягость и подавление их личности, а как даровое участие в духовных благах воздействующего". Это властолюбие и есть дарящая добродетель"⁴³². Ницшевская философия жизни была направлена на то, чтобы разбудить человека от сна обыденности и сказать ему: " Ты должен стать тем, кто ты есть " ("Веселая наука").

В то же время, его Сверхчеловек - это разрушитель, преступник и одновременно созидатель новых ценностей. Заратустра говорит: "Умерли все боги; теперь мы хотим, чтобы жил сверхчеловек". Его главная заповедь - люби дальнего, не щади ближнего, а падающего толкни. Для ее исполнения надо научиться любить себя самого любовью цельной и здоровой: "чтобы сносить себя самого и не скитаться всюду". Такое скитание - любовь к ближнему. Как разрушитель прежних ценностей, сверхчеловек Ницше нигилист. Но это ироничный нигилист, который рушит основания умершей культуры смехом, иронией. Убивают не гневом, а смехом, утверждает часто Ницше⁴³³, поскольку смех есть путь освобождения от всего, что сдерживает твою свободу в движении вперед. Смех есть убийца ценностей, освободитель от них. "Я смеялся над всем прошлым их и гнилым, развалившимся блеском его", - так говорит Заратустра⁴³⁴. Такой убивающий смех возможен для Ницше потому, что абсолютных, непреходящих добра и зла не существует, и добродетель суть самоутверждение жизни, ее становление, воля к власти. Быть добрым, по утверждению философа жизни, - болезнь: "Добрые не могут созидать: они всегда есть начало

⁴³²Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1990. С.10-12.

⁴³³Ницше Ф. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1990. С. 30.

⁴³⁴Там же. С. 141.

конца", "разбейте, разбейте добрых и праведных!", - проповедует Заратустра. Истина кроется по ту сторону добра и зла, поэтому и добродетель должна быть без морали. Сверхчеловек есть сила человека, поэтому он смеется как над слабыми и добрыми, так и над собственным страхом: "Я продолжал смеяться, тогда как мои ноги и сердце дрожали...". "Да, смех вызываете вы во мне, вы, настоящие!"

Заратустра не только живет со смехом, он и о смерти говорит, что она будет от смеха: "Поистине, моей смертью будет — задохнуться от смеха, глядя на пьяных ослов и слушая ночных сторожей, сомневающих в Боге". Этот смеющийся преобразенный человек для Ницше - "выздоровливающий" от гнета прежних ценностей, всего "тяжелого", "давящего", "черного", "душашего", от всего, чем жил прежде человек. Это - и есть образ сверхчеловека, освобожденного от всего "человеческого". Следовательно, смех становится эстетическим знаком человекобога: "Кто поднимается на высочайшие горы, тот смеется над всякой трагедией сцены и жизни".

Как смеются гомеровские боги на Олимпе, так смеются у Ницше люди, ставшие "богами", убившие своего Бога:" И все боги смеялись тогда, качаясь на своих сиденьях, и восклицали: "Разве не в том божественность, что существуют боги, а не Бог! Имеющий уши, да слышит"⁴³⁵. В этом смехе над божественным прочитывается "освобождение", названное Ницше нигилизмом. Нигилизм опасен, ибо он ведет к обесцениванию самой жизни. Поэтому Ницше предлагает возродить жизнь, создать новые ценности, такие как "вечное возвращение" и "воля к власти", то есть вернуться к дионисийскому порыву. Отчетливее всего это показано в последнем произведении Ницше "Антихрист".

Антихрист, по сути, есть пародирующий двойник Иисуса Христа. Он явится в последние времена, и, по видимости, будет выдавать себя за Спасителя, но, по сути, он станет губителем, уводящим от Бога. Идеи Ницше о том, что именно сверхчеловек заменит Христа, причем Христа как «его трактует великий инквизитор («приходил к избранным и для избранных», «Тебе

⁴³⁵ Ницше Ф. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1990. С. 131.

дороги лишь десятки тысяч великих и сильных») ⁴³⁶, очень верно интерпретирует В.К. Кантор: «... Великий инквизитор по сути дела обвиняет Христа в том, что Он – ницшеанский сверхчеловек. Но это явное передергивание, ибо, разумеется, как и показано в Евангелии, Христос приходил ко всем – и сильным, и слабым, бедным и богатым, но требовал полной отдачи себя и в этом смысле бедности перед Богом... всех звал за собой, но, безусловно, на крестный путь решились лишь немногие. Христос пробуждал чувство личности в каждом, совсем не у всех она пробуждалась, но оставался шанс для всех. То, что раздражало Ницше, что каждый в христианстве может воображать себя некой ценностью, <...> губительно для появления сверхчеловека, для воли к власти» ⁴³⁷.

В подтверждение своих выводов Кантор приводит слова Ницше из «Антихриста»: «Христианство обязано своей победой именно этому жалкому тщеславию отдельной личности, – как раз этим самым оно обратило к себе всех неудачников, настроенных враждебно к жизни, потерпевших крушение, все отрепья и отбросы человечества... Яд учения «равные права для всех» христианство посеяло самым основательным образом. Из самых тайных уголков дурных инстинктов христианство создало смертельную вражду по всякому чувству благоговения и почтительного расстояния между человеком и человеком, которая является предусловием для всякого повышения и роста культуры» ⁴³⁸.

Сверхчеловек Ницше обрел силу в философии XX века. Благодаря его воздействию на мир современной культуры, возторжествовал принцип "вечное возвращение", противопоставляющий личному спасению в христианстве - безличное бессмертие природного вещества; любовь к ближнему как главная заповедь христианства сменилась любовью к дальнему, при которой не щадится ближний; христианской святости как обожеанию противоречит сверхчеловек как человекобог. Христу про-

⁴³⁶ Цит. по: Кантор В.К. Достоевский, Ницше и кризис христианства в Европе конца 19 – начала 20 века // Вопросы философии. № 9. 2002. С. 62.

⁴³⁷ Кантор В.К. Указ.соч. С. 64.

⁴³⁸ Ницше Ф. Антихрист. Афоризм 667.// Ницше Ф. Соч. в 2т. М., 1990. Т.2. С. 667.

тивопоставляется Дионис, Богочеловеку - человекобог. Иными словами, христианству в качестве антитезы и в качестве "новых ценностей" выдвигается неоязычество.

В XX веке восстание Ницше против христианской морали, имевшее отнюдь не безобидные следствия, П. Шассар именует гуманизмом «поднимающейся жизни, зрелым гуманизмом, который он предложил европейцам своего времени, настоящего, будущего»⁴³⁹. С другой стороны, сам пафос гуманистического «обновления» социокультурной жизни людей, поиски иных форм рациональности, которые являются сегодня насущной необходимостью, явно сопровождаются ностальгией философов по образу ницшеанского сверхчеловека.

7.2. Сверхчеловек во французской философии второй половины XX века

Справедливо заметить, что не только философия Ницше, но и идеи Гелена, Портмана, Плесснера и Хайдеггера видятся французскому философу современности А. де Бенуа сотворцами того образа сверхчеловека, от имени которого им ведется борьба за «новый гуманизм», утверждающий ценности неоязычества. Именно возрождение языческих богов есть предполагаемый итог деяний сверхчеловека, созданного воображением де Бенуа и его соратников.

Сама возможность борьбы за «новый гуманизм», радикально нетрадиционную рациональность обеспечена, по мнению де Бенуа, тем обстоятельством, что человек самолично придает смысловую окраску представлениям об истории, которыми он обладает. Индивид рисуется им универсальным носителем смысла истории. При этом ницшеанское учение о пульсации жизненноволевых импульсов дополняется в его рассуждениях о многообразии смысловых миров герменевтикой Хайдеггера.

Подчеркивая, что человек — это прежде всего существо, творящее культурно-исторический мир, де Бенуа пишет: «Жизнь как «озабоченность» (*Sorge*) экстенсивна по отношению к себе, как говорит Хайдеггер, она, следовательно, не заполняет какого-либо временного заранее установленного кадра.

⁴³⁹Chassard P. Nietzsche, finalismeet histoire. P., 1977.P. 181.

Человек являет собою лишь проект. Само по себе его сознание — проект. Существовать означает экзистировать, проектировать себя... Историчность человека сопряжена с фактом того, что для него «прошлое», «настоящее» и «будущее» связаны в целостной актуальности, создавая три измерения, взаимно оплодотворяющие и трансформирующие друг друга». Де Бенуа отнюдь не стремится к построению последовательно аргументированной антропологии, ибо для него важно другое: его цель — выведение на арену истории существа, преодолевающего лимиты внешней природной и социальной обусловленности, способного низвергать мир устоявшихся, общепринятых ценностей, рациональных стандартов и созидать его по еще невиданным, необходимым ему канонам.

Философ убежден, что «творец» природы, человек являет собою также творца богов. Он соучаствует в Боге каждый раз, как он превосходит себя, каждый раз, как он достигает собственных границ лучшего и более сильного. Эта идея уже была схвачена Ницше под особым углом зрения вместе с темой — «столь часто плохо понимаемой — сверхчеловека»⁴⁴⁰.

Ломка мировоззренческих устоев европейской культуры, сложившегося в ней типа рациональности была призвана, подобно с философской программой де Бенуа и его единомышленников — взрастить сверхчеловека — носителя возрожденных языческих ценностей. Кто он — этот сверхчеловек? Не принесет ли его предполагаемое пришествие новые беды для человечества, и без того находящегося сегодня в достаточно сложной ситуации?

В романе Луи Повеля «Блумрок великолепный, или Завтрак сверхчеловека» портрет нарождающегося сверхчеловека дан автором не без доли иронии: маленький лысый индивид с цыплячьей шеей, в круглых очках, водруженных на нос, напоминающий клюв попугая, островки пуха на плохо выбритых щеках — все это едва ли хотя бы отдаленно напоминает гиганта грез Ницше, да и сам писатель характеризует его как помесь «эрудита из гетто», «лабораторного тролля» и «крысы из вавилонской библиотеки». И все же этот персонаж и представляет собою грядущего сверхчеловека. Писатель, несмотря на самоиронию и едкий сарказм, стремится к невозможной вере в ду-

⁴⁴⁰Benoist A. de. Comment peut-on etre pai'en? P. 219.

ховную мощь сверхчеловека, способную угнездиться в жалкой, отнюдь не героической плотской оболочке. И Жозеф Блумрок начинает поучать людей словами философских трактатов Самого Повеля.

Блумрок говорит: «Существуют Великие Превосходящие других. Мы хотим скрыть это вуалью. Но однажды новый Дарвин сорвет вуаль, и мы примем идею, что человечество неоднородно... Ах! Мы страдаем от патологического демократизма!»⁴⁴¹ А вот продолжение его идей: «Сегодня во всем, что для меня неприемлемо в цивилизации и прогрессе, я обнаруживая слово в слово христианское наследие первого столетия»⁴⁴². И еще: «То, что составляет подлинную религиозность, — природное и универсальное язычество»⁴⁴³.

Уже в этих, резко обрушенных на читателя героем Повеля фразах, нетрудно заподозрить неприятие традиционной основы гуманистического миропонимания — признания универсальной ценности человека: «Великие Превосходящие других» предстают возвышающимися над массой, неспособной к достижению сверхчеловеческого состояния, а их воспроизводство почитается главной целью общественной жизни. Блумрок, мечтающий о создании Института Честертона против идеологического загрязнения, вещает о неоднородности человечества, охотно признается в собственном антидемократизме.

Защищаемый им «сверхчеловеческий гуманизм», претендующий на тотальное отрицание христианского наследия и возрождения язычества, оказывается радикально невосприимчивым к принятию общечеловеческих ценностей.

Он твердит о своей вере не в человека, а в то сверхчеловеческое существо, которое рождается на руинах христианской культуры под влиянием реанимированного язычества.

Сама мысль о возможности «сверхчеловеческого гуманизма», появившаяся у Повеля под влиянием наследия Ницше, запечатлевает симптомы кризиса западноевропейской гуманистической культуры и создаваемого ею типа личности.

⁴⁴¹Pauwels L. Blumroch Padmirableou le dejeuner du surhomme.P., 1976. P. 48-49.

⁴⁴²Там же.

⁴⁴³Там же.

Модель повелевского сверхчеловека Блумрока была перенесена “новыми правыми” и на их политические установки, в частности, на их отношение к демократии. Парадоксальна сама апелляция поклонников Ницше из рядов «новых правых» к идее демократии: в свое время их философский кумир пытался освободить сверхчеловека от уз христианской морали и права, а они, вопреки антиэгалитарным декларациям, выводят его на суд масс, включают в орбиту регулирования юридических норм с присущим им формальным нивелированием всего исключительного, а значит, и «сверхчеловеческого», тем самым обрекают на возможное политическое фиаско. Сверхчеловек вводится в сферу “человеческого слишком человеческого”, против которого восстают «новые правые». Можно усомниться в том, что в новых социально-политических условиях Франции политический успех в ближайшее время ожидал Блумрока, но сочинения «новых правых», несомненно, влияют на идеологические направления консервативной окраски.

Тип сверхчеловека был создан и “новыми философами” Франции, к числу которых принадлежит очень популярный писатель В. Леви. В произведениях Леви часто поднимается вопрос о том, кто же в наши дни способен услышать глас нравственного закона, призывающего противостоять злу, этой все более нарастающей силе истории? Кому дано понять смысл библейских истин? Леви полагает, что эта роль может принадлежать только интеллектуалам. В философском романе «Дьявол в голове» Бенжамин, главный герой произведения Леви, символизирует собою крах левоэкстремистских идей, запечатлевшихся в истории и печальном финале его жизни. Автор живописует портрет юного сверхчеловека, который, перешагнув рубеж добра и зла, становится верным последователем теоретических клише неомарксизма, разделяет мысли Альтюссера и Лакана, делает их собственным жизненным кредо, пронесенным через май 1968 года, неудавшуюся попытку сближения с рабочим движением и террористическую деятельность. В итоге его ждет полное разочарование в идеалах молодости, ощущение «проигранной игры». После совершенного террористического акта вынужденный скрываться в Иерусалиме Бенжамин исповедуется случайно попавшему туда «новому философу», а затем кончает жизнь самоубийством. Выражая собственное разочарование в пройденном пути, приведшем к переоценке ценностей, он

вспоминает, что его и соратников по левотеррористическому движению роднило только «смутное товарищество во Зле — ни дружба, ни солидарность, ни на этот раз любовь и эротика...»⁴⁴⁴

Зло, служившее, по Леви, жизненной нитью героя, предстает перед его глазами в прозрении саморефлексии. Против этого зла борется автор, отождествляя леворадикальный бунт и фашизоидность, — зло и насилие оставляют за собой только руины и пепел, пустоту в душах их приверженцев. Но, обличая разгул бесовщины, он не оставляет веры в способность интеллектуалов противостоять ей.

«Интеллектуал, — пишет Леви, — это инстанция, без которой мир станет еще хуже. Интеллектуал — это столь же жизненно важный институт демократической культуры — возможно, даже более важный — как разделение властей, свобода манифестации или право протеста»⁴⁴⁵.

Однако Леви рисует интеллектуалов, так же ставших жертвой собственных предрассудков. Поэтому он призывает к формированию нового типа интеллигента, призванного руководствоваться высшими ценностями.

Неангажированный интеллектуал, согласно Леви, служит только истине и должен руководствоваться примером ветхозаветных пророков: «Я называю «апостольской» специфическую форму отношения к истине, которая, поскольку она осознает таковую в терминах абстрактной Универсальности, несет в себе всегда зародыш «тоталитарного искушения». И я называю «пророческой», напротив, совсем иную позицию, которая, поскольку она осознается в терминах Союза, то есть Универсальной единичности, всегда одушевляется мечтой об одиночестве и абсолютном индивидуализме»⁴⁴⁶.

Леви низвергает абстрактные универсальные истины, которые привели общество к смерти Бога. Но при этом писатель предписывает интеллектуалу самостоятельно, индивидуально судить об интересующих его явлениях, сопрягая истину и нравственно должное, помня о своей ответственности перед другими людьми. Но интеллектуала Леви отличают полное одиноче-

⁴⁴⁴Levy B.-H. *Le Diable entete*.P., 1984.P. 562.

⁴⁴⁵Levy B.-H. *Eloge des intellectuels*.P., 1987. P. 100-101.

⁴⁴⁶Levy B.-H. *Le testament de Dieu*.P. 174.

ство и абсолютный индивидуализм, которые едва ли смогут привести к изменению общества. Он рискует остаться непонятым и не услышанным, и его вполне справедливые слова могут безнадежно кануть в пустоту.

Таким образом, мессианиззм коллективного бунта сменяется у Леви мессианизмом индивидуального протеста, который уже не скрывает своих религиозных истоков. Библейский монотеизм называется им мыслью сопротивления, необходимой для интеллектуала нашей эпохи, в одиночку восстающего против царства зла⁴⁴⁷. Леви считает себя вправе сформулировать семь максим его поведения, сравнивая их с семью заповедями Ноя, почитавшимися древними евреями. При этом в своих трудах Леви постоянно подчеркивает, что интеллектуал обязан сегодня помнить о завете пророка Исаяи и видеть наиболее тяжкий грех в наименовании зла сего мира добром. Это означает, что в философии Леви вновь возвращаются библейские истины, то есть идеи вечного возвращения, которые вели Ницше, не утрачивают своей актуальности.

⁴⁴⁷Ibid. P. 201.

Заключение

Философия базельского гения Фридриха Ницше жива и по-прежнему актуальна. Поразительно, насколько точно философ очертил круг проблем, трагедий и крушений XX века. Это было его пророчеством или даром влиять на процесс культуры? Вопрос неоднозначный. Скорее всего, и то, и другое. Он без сомнения был пророком современного века, но дар слова, афористически меткого, глубокого и художественно емкого, доходил до сознания философов и литераторов разных культур и прорастал в их сочинениях, формируя калейдоскопический и сложный мир трагического XX века. Очертим некоторые выводы из повествования книги.

Во-первых. В творчестве Фридриха Ницше философы различных направлений XX века прочитали пролог к современной культурно-философской ориентации, выразившейся в тотальной утрате веры в человеческий разум и его всеисилие. Уже в ранней работе Ницше «Рождение трагедии или эллинство и пессимизм» (1872) проблема науки, разума рассматривается как опасная, подрывающая и подменяющая жизнь сила. Здесь звучит сакраментальная фраза Ницше: «...только как эстетический феномен бытие и мир оправданы в вечности». Что же касается современной культуры с ее ориентацией на технократическую позитивистскую науку, то, в контексте философии Ницше, она является глубоко враждебной жизни, так как опирается на искусственный, все схематизирующий разум, глубоко чуждый инстинктивной в ее основе жизни.

Во - вторых, ницшеанский Дионис оказал большое влияние на мирозерцание, которое в XX веке носит характер возвращения, в основных своих чертах, к дохристианской, языческой картине мира. В неоязыческой картине мира на первый план выдвигается трагическое как предчувствие войны, как категория, описывающая состояние метафизического страха (С.Кьеркегор), метафизического ужаса (М.Хайдеггер), метафизической "тошноты" П.Сартр), состояние отчаяния, одиночества и "заброшенности" в этот мир и неизбежности смерти, бессмысленной в отсутствии вечности.

Однако дионисийство является "фоном", на котором разворачивается трагедия человеческой жизни. Хаос, порожденный нигилизмом как "основным законом европейской истории"

(М.Хайдеггер), до конца не устраняется из новой картины мира и неклассического типа мышления, складывающихся в завершённом целом уже после второй мировой войны. Более того, этот хаос, становится конституирующей стороной нового мышления. Это хорошо показано у Ж. Делеза в его анализе логики смысла в рамках новой системы ценностей. Мышление становится маргинальным, пограничным, балансирующим на грани смысла и абсурда.

С другой стороны, была сформирована концепция нелинейной науки, согласно которой биологические и социальные конstellации относятся к классу самоорганизующихся систем, а потому моделирование методами синергетики их структурных и эволюционных характеристик позволило получить неплохие результаты, интересные в научном и практическом отношении.

Современный глобальный кризис в значительной мере был обусловлен отставанием научной методологии прогнозирования от практических потребностей. Во многом это объясняется тем, что принципы нелинейности мышления и методы нелинейной науки еще не получили адекватного применения в области гуманитарного научного знания, при исследовании проблем социально-культурной динамики.

В-третьих, во многих философских построениях современности (во Франции это «новые правые»: Луи Повель, А. Де Бенуа) Ницше предстает философом, который путем ниспровержения христианских ценностей приходит к иному типу гуманизма, закладывающему фундамент культуры грядущего. Очевидно, что идеи Ницше инициируют поиски освобождения человека от догматически выстроенной патриархальности, почивающей на лаврах лицемерных «истин». «Теоретический антигуманизм», выросший из критики европейской культуры, данной Ницше, стал своеобразной формой самоотрицания гуманизма, а сам философ стал духовным отцом многих философов XX века, которые отчаялись узреть торжество индивидуально-личностного начала в культуре наших дней и заявили об окончательной «смерти человека».

В-четвертых, критика Ницше христианства обращает внимание философов на смысл и значение этой религии в судьбе цивилизации. Не случайно замечание А. Тойнби, согласно которому становление, рост и падение цивилизаций не в

последнюю очередь связаны с логикой функционирования "высших религий". Это в немалой степени относится и к России, к ее цивилизационному надлому начала XX века, в основании которого доминирует религиозная тема, где восторжествовали почвенные боги. В "непостижимой" умом России язычество дополнилось иррационализмом во всем - в мысли, повседневной жизни, политике и экономике, была провозглашена правда жизни вне разума, и "нутряное" постижение ее смысла. Рассудочности, логике, «отвлеченному разуму» (И.В.Киреевский) снова противопоставлялась наша "душевная глубина и широта", ставшие предметом бесконечной гордости и самолюбования. Иррационализм стал уже давно российской повседневностью, нормой жизни. Не случайно некоторые поэты и писатели России искали пути ее возрождения на основаниях гуманизма, разума и классической философии. Так, реальность, утвердившаяся на почве бесчеловечного мифа, отрицавшего разум, была отвергнута Мандельштамом, искавшим опору именно в разуме. В статье «Девятнадцатый век» (1922) он сформулировал это: «Европеизировать и гуманизировать двадцатое столетие, согреть его телеологическим теплом, — вот задача потерпевших крушение выходцев девятнадцатого века, волею судеб заброшенных на новый исторический материк. <...> Теперь не время бояться рационализма. Иррациональный корень надвигающейся эпохи, гигантский, неизвлекаемый корень из двух, подобно каменному храму чужого бога, отбрасывает на нас свою тень. В такие дни разум энциклопедистов — священный огонь Прометея»⁴⁴⁸.

В-пятых, Ницше верил в идею «вечного возвращения», в то, что смысл есть повторение мгновения. Однако это повторение уже содержится в неуловимости мгновения, утверждая преходящесть настоящего и проходя вместе с ним, в утверждении, оставленном в самый момент своего движения. Это невозможная мысль, мышление, которое не удерживается в циркуляции мыслимого, мышление о смысле непосредственно нем самом, о его вечности как истине его преходящеости. Вот почему мысль о вечном возвращении - это мысль, определяющая начало современной истории, и вот почему нам следует

⁴⁴⁸ Мандельштам О. Слово и культура. М., 1987. С. 86.

повторять ее: лишь здесь и сейчас мы суть того мира, который торопится не иметь больше смысла, но быть самим этим смыслом. Эту идею Ницше прекрасно объяснил Жан-Люк Нанси: «Круговорот - или вечность - происходит во всех направлениях, однако его движение - это движение от одной точки к другой: его абсолютным условием является опространствование. От места к месту и от момента к моменту, не прогрессируя, не будучи линейным, от случая к случаю, являясь по самой своей сути случайным, он принципиально сингулярен и множествен. У него нет ни истока, ни окончательного завершения. Он есть изначальная множественность истоков и творение мира в каждой сингулярности: непрерывное сотворение в прерывностях отдельных проявлений.

Отныне мы - это другие мы, ответственные за эту истину, нашу как никогда доселе, истину этого парадоксального «первого лица множественного числа», которое осмысливает мир как опространствование и переплетенность стольких миров - земель, небес, историй - сколько есть воплощений смысла или пре-хождений присутствия. «Мы говорит - и мы говорим» - уникальное событие, чья единичность и единство заключаются во множественности»⁴⁴⁹. Так Нанси поэтично, в ницшеанском духе, выразил открытые в науке XX века синергетические принципы конструирования картины мира:

1. Принцип становления: главная форма бытия — не покой, а движение, становление. Эволюционный процесс имеет два полюса: хаос и порядок, деконструкция.

2. Принцип сложности: возможность обобщения, усложнения структуры системы в процессе эволюции.

3. Принцип виртуальности будущего: наличие спектра альтернативных паттернов в постбифуркационном пространстве-времени.

4. Принцип подчинения: минимальное количество ключевых параметров, регулирующих процесс происхождения бифуркации.

В-шестых, сбывается пророчество Ницше об утрате сегодня ценностей: морали, добродетели, сострадания, стыда.... Эта

⁴⁴⁹ Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск: И. Логвинов, 2004. С. 18.

утрата ведет, в конце концов, к утрате человечеством самого себя, к утрате мира и земли.

Вновь, обращаясь к Нанси, можно вопрошать: “Давайте же, наконец, поймем этот урок, может быть, мы, в конце концов, будем способны понять его, или даже, может быть, отныне нам невозможно ничего понять, кроме этого урока? И можем ли мы осмыслить землю и человека, которые были бы тем, что они суть, то есть не чем иным, как землей и человеком...”⁴⁵⁰.

Следующая цитата Нанси приводится целиком. Она точно выражает смысл происходящих сегодня трагических событий на Украине, в Ираке, в Сирии, во всем мире, находящемся в состоянии войны и самоуничтожения....

“Я хочу подчеркнуть дату, в связи с которой я пишу все это: летом 1995 года ничто не является более настоятельно необходимым (да и, по правде говоря, как можно этого избежать) для обозначения земли и людей, чем беспорядочный перечень имен собственных, таких как эти: Босния-Герцеговина, Герцег-Босна, Чечня, Руанда, Боснийские сербы, Тутси, Гутузы, Тигры освобождения Тамилана, Крайнские сербы, Казаман-ча, Исламский джихад, Бангладеш, Тайная Армия освобождения Армении, Хамас, Казахстан, Красные кхмеры, Воинствующая ЭТА, Курды, Движение за самоопределение, Сомали, Шииты, Либерия, Нигерия, Северная Лига, Афганистан, Индонезия, Сикхи, Гаити, Словацкие цыгане, Чиканос, Тайвань, Бирма, Ирак, Светлый Путь...Мы знаем, что в этом перечне едва ли можно было бы поставить точку, если бы мы задались целью составить список всех тех мест, групп, инстанций, представляющих собой театр и мишень кровавых конфликтов между идентичностями, о которых больше невозможно сразу с уверенностью сказать: являются ли они интранациональными, инфранациональными или транснациональными; являются ли они «культурными», «религиозными», «этническими», «историческими»; являются ли они законными и в соответствии с каким законом; являются ли реальными, мифическими или вымышленными; являются ли самостоятельными или же они «инструментализированы» совершенно иными группами политической, экономической и идеологической власти.

⁴⁵⁰ Указ.соч. С. 8.

Такова сегодня та «земля», на которой мы полагаемся «живущими», и чье имя Сараево станет именем-жертвой, то есть именем-свидетелем: таковы мы есть, мы, предполагаемые говорить мы, как если бы мы знали, что говорим и о ком говорим. Эта земля - все, кроме разделения (partage) человечества. Это мир, который не стремится составить мир, мир, страдающий от отсутствия мира и смысла мира. Это некий перечень: на самом деле, то, что здесь выступает на поверхность, это число, пролиферация полюсов притяжения и отталкивания. Это молитва - но молитва, полная страдания и потеря, жалоба, ежедневно рвущаяся из уст миллионов беженцев, депортированных, осажденных, искалеченных, голодающих, изнасилованных, отрезанных, исключенных, высланных и изгнанных. Я говорю о сострадании, но это не жалость, которая умиляется себе самой и из себя подпитывается»⁴⁵¹.

Сегодня война мира против мира продолжается. Время ли говорить о дарящей добродетели? Время услышать тревожный голос Фридриха Ницше и начать восстанавливать эту землю, которая давно кричит от нестерпимой боли от непоправимых утрат и крушений и ждет своего нового преображения....

⁴⁵¹ Нанси Ж.-Л. Указ.соч. С. 8-9.

Оглавление

Введение	3
ГЛАВА 1. Шестовизация философии Ф. Ницше	10
1.1. Личность Ф. Ницше и ее шестовизация	11
1.2. Анализ философии Фридриха Ницше в книге “Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь)”	34
1.3. Философия жизни Л. Шестова и Ф. Ницше	37
1.4. Философия трагедии Фридриха Ницше и Льва Шестова в книге «Достоевский и Ницше	46
1.5. Ницше и парадоксальная диалектика Л.Шестова	49
ГЛАВА 2. Дионис против Христа	59
2.1. Дионисийское самозабвение Ф. Ницше	59
2.2. Ф.Ницше и театр жестокости А. Арто	62
2.3 Дионис в социокультурном процессе России	68
2.4.Игра и российскоедионисийство.....	75
2.5.Федор Степун об актерской душе	80
ГЛАВА 3. Бунт и абсурд в философии XX века	84
3.1. Жажда жизни: Ф.М. Достоевский и Ф. Ницше в интер- претации Л. И. Шестова	85
3.2. Богоборчество Ивана Карамазова: Ф.М. Достоевский и Л.И. Шестов	90
3.3. В.С. Соловьев и Иван Карамазов Ф.М. Достоевского ...	95
3.4. Иван Карамазов в современной теологии	96
3.5.Бунт из подполья: Ф.М. Достоевский и Л. Шестов	100
3.6. Метафизический бунт Альбера Камю	109
ГЛАВА 4. Христианство и идея “смерти Бога” в филосо- фии XX века	114
4.1. Идея “смерть Бога” в философии Ф. Ницше	114
4.2. Идеи Ф. Ницше о смерти Бога и французская филосо- фия второй половины XX века	122
4.3. Противоречивое отношение к христианству в культуре Серебряного века	127

ГЛАВА 5. Принцип вечного возвращения и его философские формы	136
5.1. Концепт Ф. Ницше “вечное возвращение”	136
5.2. Вечное возвращение и иронизм Ф. Ницше	140
5.3. Дионис, демон, зеркало, хаос, безличие... ..	141
5.4. Вечное возвращение и симулякры как повторенное удвоение	145
5. 5. Вечное возвращение и образ зеркала в культуре	147
ГЛАВА 6. Современная культура как отказ от тела и телесности	154
6.1. От мыслимого тела к телу дионисийскому в западной культуре	154
6.2. Тело в русской философской традиции	160
ГЛАВА 7. Сверхчеловек Ф. Ницше и французская мысль второй половины XX века	165
7.1. Понятие сверхчеловека у Фридриха Ницше и его предшественников	165
7.2. Сверхчеловек во французской философии второй половины XX века	173
Заключение	179

В. А. Лезьер

Философия Фридриха Ницше в диалоге культурно-
философских интерпретаций XX века

Монография

Издательство Инфо-Да
Лицензия ИД №04720 от 08.05.2001
Главный редактор Сушков А. В.

Подписано в печать 30.10.2014. Заказ № 560
Формат 60x90 1/16. Гарнитура Times New Roman
Усл. печ. л. 11,6. Бум. кн.-журн.
Репрография. Тираж 320 экз.

ISBN 978-5-94652-463-6

Издательство Инфо-да
191186, Санкт-Петербург, наб. канала Грибоедова 27
Тел.: (812) 314-72-78

Отпечатано в «Центре оперативной полиграфии»
191186, Санкт-Петербург, наб. канала Грибоедова 27
Тел.: (812) 314-72-78