

УДК 141.4.009.14

**ВЕЧНЫЕ ВОПРОСЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ:
ОТ ДОСТОЕВСКОГО И НИЦШЕ К БОГОИСКАТЕЛЬСТВУ XX В.**

© 2018. *Н.Н. Емельянова*

ГОУ ВПО «Донецкий национальный университет»

В статье анализируется интерпретация вечных вопросов человеческого существования, актуализированных Ф. М. Достоевским, в концепциях известных русских мыслителей Серебряного века. Исследование проводится в контексте нигилистических идей Ф. Ницше, переосмысленных в соответствии с особенностями русского менталитета. Прослеживается преемственность экзистенциальных идей в отечественной и европейской философии.

Ключевые слова: Достоевский, Ницше, человек, Бог, нигилизм, добро, зло, экзистенциальное.

Вечные вопросы человеческого существования, актуализированные в свое время Ф. М. Достоевским, красной нитью проходят через труды известных русских мыслителей Серебряного века, а затем обретают новое звучание в нашу эпоху. Эти вопросы, касающиеся отношений человека с Богом, самим собой, другими людьми и миром в целом, осмысливаются также европейскими философами экзистенциального направления. В наши дни данные вопросы продолжают насыщаться иными формами и смыслами, но, в конечном счете, сводятся к общему кантовскому вопрошанию: «Что есть человек?». Как известно, решение этого вопроса у немецкого классика предполагает поиски ответа на три предшествующих: что я могу знать, что я должен делать, на что я могу надеяться? По сути, все известные русские религиозные философы пытались ответить на эти вечные вопросы, аккумулирующиеся, в конечном счете, в проблему смысла жизни. Поэтому актуальность темы, связанной с насущными проблемами человеческого бытия, не вызывает сомнения.

Проблема отношений человека с себе подобными и с Богом в контексте русской религиозной философии исследовалась и продолжает изучаться в трудах И. Ильина, Н. Струве, Н. Полторацкого, А. Лосева, А. Боголепова, А. Маилова, Н. Ильина, С. Аверинцева, А. Меня, О. Боковой, А. Кураева, А. Дугина и т. д. Переосмысление идей русской религиозной философии и, в то же время, развитие ее традиции осуществил С. Хоружий, создавший концепцию синергийной антропологии. Особенности русского и европейского нигилизма освещаются в работах Н. Данилевского, Н. Страхова, Г. Флоровского, Н. Бердяева, С. Франка, Л. Шестова, а также В. Визгина, К. Долгова, Ю. Каграманова, Т. Лютого, А. Нямцу, Р. Павельева, И. Сапарбаевой и др. Среди зарубежных исследователей особо следует упомянуть В. Виндельбанда, Д. Галеви, Ж. Делеза, А. Камю, В. Крауса, П. Кроссера, М. Хайдеггера, К. Ясперса и др. Глобальность проблемы обуславливает неисчерпаемость тематики и постановку вечных проблем в новых ракурсах и смыслах.

Целью работы является выявление преемственных связей отечественной и европейской экзистенциальной философии, в частности – идей Ф. Достоевского и Ф. Ницше, а также экстраполяция данных идей на проблему богоискательства XX века. Для достижения этой цели необходимо решить следующие задачи: проанализировать особенности нигилистического мироотношения Достоевского и Ницше, показать их влияние на мыслителей Серебряного века, проследить вариативность решения вечных

вопросов человеческого существования в отечественной и европейской философии XIX–XX вв.

Отметим, прежде всего, что экзистенциально-рефлективное миропонимание Ф. Достоевского было обусловлено особенностями русского национального характера. Показательно, что М. Унамуно назвал писателя истинным отцом русского нигилизма, подчеркнув при этом, что он был отчаявшимся, агонизирующим христианином [1, с. 350]. Соединив в себе глубокий скепсис, экзистенциальные метания духа, богоборчество и христианский оптимизм, Достоевский вобрал в себя пушкинскую широту души, но отказался от ее романтической щедрости, чтобы обратиться к тем самым «проклятым вопросам», которые на Западе точно так же терзали провозвестника новых ценностей Ф. Ницше. По этому поводу Э. Мунье писал, что Ницше возвестил европейский нигилизм, чтобы затем передать слово Достоевскому [2, с. 108]. На самом же деле именно в Достоевском Ницше видел мыслителя, оказавшего чрезвычайно сильное влияние на формирование его философской позиции. Об этом, в частности, писал С. Франк, подчеркивавший психологический онтологизм русской философии: «Чрезвычайная психологическая проницательность Достоевского, его талант проникать в тайные и темные бездны человеческой души, побудившие Ницше назвать этого писателя единственным учителем психологии наших дней, достаточно известны» [3, с. 483].

Сам Достоевский видел суть нигилизма в противоречивости индивидуалистического мировоззрения, которое могло обернуться против свободы личности. Писатель представлял в своих романах несколько типов русского нигилизма. Это и экзистенциально-интеллектуальный нигилизм Ивана Карамазова, и лакейский псевдонигилизм Смердякова, и разрушительный нигилизм одного из главных героев романа «Бесы» Петра Верховенского. Если два последних типажа, каждый по-своему, безболезненно отбрасывали идею Бога как излишнюю в их жизнеполагании, то Иван Карамазов воплощал в себе мучительные искания Бога, присущие самому Достоевскому.

Эти искания были свойственны и Ницше, беспокойно блуждавшему в нравственном вакууме и уподоблявшему европейскую мораль морали стадных животных. Перед ним стояли все те же вопросы: в чем состоит смысл жизни, не скрывается ли за добром зло, не является ли Бог выдумкой и ухищрением дьявола, что возвещает сама смерть Бога? Как и Достоевский, Ницше видел в современном ему демократическом движении не только форму упадка политической организации, но и форму измельчания человека. Призывая к честности как добродетели свободных умов, он восклицал: «Позаботимся же о том, мы, свободные умы, чтобы наша честность не сделалась нашим тщеславием, нашим нарядом и роскошью, нашей границей, нашей глупостью!... Каждая добродетель тяготеет к глупости, каждая глупость – к добродетели; «глуп до святости», говорят в России, – позаботимся же о том, чтобы не сделаться в конце концов от честности святыми и скучными! Разве жизнь не слишком коротка, чтобы скучать!» [4, с. 348]. Воспевая жизненную силу и протестуя против ханжеских добродетелей, Ницше настаивал на постоянном самопревосхождении.

Достоевский точно так же отвергал рабскую покорность, особенно отчетливо проявляющуюся в среде мелкого русского чиновничества, и приходил к сокровенному пониманию того, что «дело-то человеческое, кажется, и действительно в том только и состоит, чтоб человек поминутно доказывал себе, что он человек, а не штифтик!» [5, с. 117]. Счастье слабосильных существ, дарованное людям Великим Инквизитором в интерпретации русского писателя, и счастье невежественных

«моргающих» людей, описанное Заратустрой (счастье мухи, жужжащей на оконном стекле), означало одинаковое прозябание мелких душ, недостойное человека. Однако Достоевский, исходя из реалий российской жизни, предчувствовал и другую опасность – опасность идеи человекобога. Ироническое и, вместе с тем, трагическое изображение нигилистической бесовщины представило русское бунтарство и восстанием против устоявшегося миропорядка, и проявлением тоски по утраченному Богу.

Мятежный дух и русского, и немецкого мыслителя восставал против небожественности и неморальности мира, хотя сердцем оба они влеклись к Богу как воплощению истинной нравственности и гармонии. Ницше воспринимал мир как акт измученного и страдающего Бога, которого в итоге задушила жалость к порочному человеку: любовь к нему сделалась адом и, наконец, смертью. В притче о безумном человеке, бегавшем по рынку с фонарем и кричавшем: «Я ищу Бога!», Ницше обвиняет глумящуюся толпу в неслыханном преступлении: ей удалось убить Бога, оторвать землю от ее солнца: «Самое святое и могущественное Существо, какое только было в мире, истекло кровью под нашими ножами – кто смочит с нас эту кровь?» [6, с. 593]. Аналогия с Диогеном не случайна: поиски человека и поиски Бога фактически отождествляются. Заметим, что в свое время Г. Скворода, сплавив в единое целое процессы самопознания и богопознания, пришел к такому же выводу.

Образ Иисуса Христа вызывал в Ницше одновременно чувства протеста, мучительной любви и сострадания. Он считал Его «самым благородным человеком», чистым, как дитя («простецом»), для которого жизнь как опыт противилась любым формулам и догматам, а доказательством силы были внутренние вспышки света, духовное самоутверждение. Ницше сетовал, что рядом с Иисусом не было «своего Достоевского», который «сумел бы воспринять волнуемую прелесть такой смеси тонкости, болезненности и ребячливости» [7, с. 48]. Это не помешало Ницше сравнить Богочеловека с анархистом, призывавшим народ к протесту против господствующего порядка, которому в иные времена грозила бы Сибирь как политическому преступнику. В связи с этим вспоминается фрагмент из известного письма В. Белинского Гоголю, в котором он обвиняет писателя в мракобесии: «Что Вы подобное учение опираете на православную церковь – это я еще понимаю: она всегда была опорой кнута и угодницей деспотизма; но Христа-то зачем Вы примешали тут?... Он первым возвестил людям учение свободы, равенства и братства и мученичеством запечатлел, утвердил истину своего учения» [8, с. 283].

Любопытно, что Ницше и Белинский сходились в оценке Иисуса Христа как первого потенциального социалиста, хотя сам Ницше никогда не обвинял Его в посягательстве на политическую власть. Учение Христа о равенстве он считал заблуждением великого, но беззащитного человека, душа которого исполнилась дивной, фантастической жалости к человеческому страданию. Ницше называл Христа воплощенным евангелием любви, убежденным, что солнце одинаково всходит и над грешниками, и над праведниками. Он умер не ради искупления людей, а для того, чтобы показать, как надо жить, чтобы ощущать себя в вечности. Сама Его жизнь была единством Бога и человека, его радостной вестью. Однако традиционная нравственность противоречила учению Христа, призывавшего ненавидеть зло, а не того, кто его совершает.

Обращение Ницше к Достоевскому с его тонким психологизмом и мощным надрывом в описании человеческих страстей и страданий, в размышлениях о добре и зле далеко не случайно. Обоих мыслителей мучительно притягивала и отталкивала непостижимость божественного промысла, который в человеческом сознании мог

обретать форму произвола. «Вплоть до Ницше и Достоевского, – пишет А. Камю, – бунтарская мысль обращается только к жестокому своенравному божеству, которое без всякого убедительного довода предпочитает жертву Авеля дарам Каина, и тем самым провоцирует первое в истории убийство. Достоевский в воображении, а Ницше на деле безгранично расширяют поле бунта, и предъявляют счет самому богу любви» [9, с. 142]. Предвосхищая ницшевское антихристианство, Достоевский устами своих героев вопрошает Бога об онтологической сущности человеческих ценностей. Мучительный вопрос: «Если Бога нет, значит, все позволено?» разрешается, в конечном счете, преодолением скепсиса и единением с непостижимым могуществом нравственного абсолюта. По сути, происходит слияние идей теодицеи и антроподицеи.

Проблему взаимоотношений человека и Бога по-своему попытался решить В. Розанов, тяготевший как к мистицизму, так и к картезианству. Его называли «русским Ницше», хотя сам он от этого сходства отрекался. Тем не менее, ставя единичное неизмеримо выше всеобщего, Розанов, как и Ницше, утверждал абсолютную ценность жизни и воспевал ее природную силу. В современном христианстве он видел обезличенную догму, утратившую живой нерв сокровенного таинства и угнетающую человека апокалиптическими перспективами бытия. В поисках виновника нигилистического мировосприятия Розанов обратился к истокам христианства и сделал парадоксальное умозаключение: выбор Иисусом Христом безгрешности, то есть пассивного умозерцания, явился источником нигилизма: «Не нужно мира. Не нужно вообще «ничего»... Нигилизм. Ах, так вот где корень его!» [10, с. 31].

В этом неожиданном выводе Розанов как бы одновременно и соглашался, и полемизировал с Ницше, который осмысливал сущность и роль Иисуса Христа с экзистенциальной страстью вольнодумца. Так же, как и Розанов, Ницше отвергал в Богочеловеке отказ от активной воли к жизни, но, в отличие от русского философа, связывал духовную болезнь человечества с варваризацией чистого учения Христа. Отметим, что вывод Розанова о так называемой «пассивности» Христа как корне нигилизма весьма полемичен: «Ничто» Христа в контексте розановских рассуждений и «Ничто» нигилизма имеют разную смысловую окраску. Нигилизм основывает свою позицию на смерти Бога; «Ничто» нигилизма отвергает не только ценности обывательского сознания, но и метафизические ценности Абсолюта.

Для Н. Бердяева иерархическое противостояние единичного целому и личности человечеству означало не отрицание Абсолюта, а единение с ним на основе свободы, открывающей в бытии неисчерпаемость возможностей. Продолжая мысль Достоевского о том, что человек – это великая тайна, разгадке которой можно посвятить целую жизнь, он пришел к выводу, что человеческая личность еще более таинственна, чем мир в целом. Восставая, вслед за Ницше, против законнического морализма, стремящегося сделать человека автоматом добродетели, он считал, что необходимо радикальное нравственное изменение. Нельзя спастись изолированно, пробираться в Царство Божье, рассчитывая на свои заслуги. Рай невозможен для меня, писал он, если мои близкие будут в аду, если в аду будут Беме как еретик, Ницше как антихрист, Аристотель и Гете как язычники, грешный Пушкин: «Уж если я столь многим обязан Аристотелю или Ницше, то я должен разделить их судьбу, взять на себя их муку, должен освободить их из ада. Нравственное сознание началось с Божьего вопроса: «Каин, где брат твой Авель?» Оно кончится другим Божьим вопросом: «Авель, где брат твой Каин?» [11, с. 237]. Светлая жертвенность означала для Бердяева ту очистительную силу, которая способна преодолеть колдовское насилие апокалипсиса. Отказ от Бога как высшей ценности воспринимался им как отказ от

традиций просвещенного человечества, как извращенная русская апокалиптичность [12, с. 30].

Идеи, пронизывающие творчество Достоевского и Ницше, нашли оригинальное преломление в творчестве представителей русского символизма – Д. Мережковского, Л. Андреева, А. Белого и др. Так, Мережковский, обращаясь к творчеству Гоголя, герои которого нередко воплощали тип униженных и оскорбленных либо составляли когорту мошенников и держиморд, осмысливал жизненный принцип Хлестакова и приходил к вопросу: «Это освобождение от всех нравственных уз не превратится ли впоследствии в нищенское, карамазовское: «нет добра и зла, все позволено»? И здесь, и там – одно начало: крылья орла и крылья мошки борются с одними и теми же законами всемирного тяготения» [13, с. 220].

Думается все же, что фигуру Хлестакова трудно сопоставить с образами Заратустры или Ивана Карамазова. Освобождение Хлестакова от нравственных уз не имеет ничего общего с переосмыслением добра и зла героями Ницше и Достоевского. Если у них данный процесс сопряжен с мучительной душевно-интеллектуальной работой, то в лице Хлестакова на всеобщее обозрение выступила та степень душевной неразвитости, которая в условиях дремучего российского быта смогла аккумулировать необходимые атрибуты мнимой просвещенности. Если осознание смерти Бога Заратустрой или Иваном Карамазовым открывает им всечеловеческий уровень трагизма, то для гротескных героев Гоголя подобной проблемы вообще не существует. Тем не менее, Мережковский, протянувший узы от гоголевского героя к персонажам Ницше и Достоевского, обозначил их имморалистический полет удачной метафорой: действительно, перед нами в одном случае – крылья орла, в другом – крылья мошки.

Осмысливая угрозу, проистекавшую от сплоченной посредственности, определявшей ценностные установки больной России, Мережковский писал: «У голодного пролетария и у сытого мещанина разные экономические выгоды, но метафизика и религия одинаковые – метафизика умеренного здравого смысла, религия умеренной мещанской сытости» [14, с. 19]. Впадение человека в абсолютное мещанство Мережковский трактовал как отказ, ради чечевичной похлебки, от божественного голода и божественного первородства. Подобный гоголевскому черту, смешному и страшному в своем ничтожестве, дьявол в представлении Мережковского – это дух небытия, то есть «дух вечной середины, пошлости, плоскости: ведь пошлость и есть не что иное, как абсолютное небытие, которое хочет казаться абсолютным, единственным бытием» [14, с. 102]. Этот дух небытия, проповедуя рабскую свободу и ложную любовь к отечеству, замещает библию счетной книгой, а алтарь – прилавком. Однако от сытого мещанства до голодного зверства всего один шаг; злейшим из всех самодержавий может стать самодержавие «нового бога» – коллектива. Не принимая идей коллективизма и всеобщего равенства, Мережковский считал уничтожение Бога предпосылкой уничтожения личности. Его обращение к теме поверхности и плоскости в контексте проблемы кризиса духовности определенным образом предугадало философские тенденции постмодернизма.

Проблема богооставленности прошла сквозным мотивом и в творчестве Л. Андреева, осуществившего погружение в мир нравственной тьмы и интеллектуальных тупиков. Как и Ницше, Андреев переживал по отношению к личности Иисуса Христа сложную гамму чувств – любовь, преклонение, досаду, сочувствие. Но, желая внести живые краски в образ Христа, он изображал Его хохочущим над забавными рассказами Петра [15, с. 288], в то время как Ницше, напротив, с сожалением подчеркивал, что Иисус никогда не смеялся. Писатель

показывал враждебность толпы, считавшей Христа обманщиком и приходящей в ярость от его проповедей. Но, как и Ницше, он видел солнце одинаково встающим над добрыми и злыми; точно так же он обнаруживал после смерти Бога пустыню на новой маленькой земле: «Сегодня я видел бледное солнце. Оно смотрело с ужасом на землю и говорило: «где же человек?» Сегодня я видел скорпиона. Он сидел на камне и смеялся и говорил: где же человек? Я подошел близко и в глаза ему посмотрел. И он смеялся и говорил: «где же человек, скажите мне, я не вижу!» [15, с. 309-310].

Несомненное сходство этих строк с пассажами ницшевского Заратустры – еще одно убедительное свидетельство духовной связи немецкого мыслителя и российских философствующих писателей-декадентов. Однако русские символисты, подхватившие нигилистическую тематику, уже не демонстрировали мучительного экзистирования, связанного со смертью Бога. В их представлении мир, оставленный Богом, отдыхающим от земного несовершенства, не мог предложить человеку утешительного жизнеощущения. У того же Л. Андреева проблема богооставленности рассматривается в более мрачных и одновременно – более холодных красках.

Порыв к экзистенциальному мировосприятию и отход от него к философскому символизму проявился в творчестве А. Белого. От Ницше у него обозначились темы героя и толпы, одиночества, пророка-безумца, трагического искусства, дионисийства, вечности, экзистенциальных поисков распятого Спасителя, а также – одухотворяющего солнца и очистительного горного холода. Не замечая присутствия Бога в опустошенной душе, писатель видел себя распятым на стене своей комнаты-тюрьмы. Мир, охваченный предгрозовым томлением, предстал перед ним в виде лесов, завешенных дьявольской мглой, где человек с потерянным взглядом, стоящий на границе быта и бытия, в карточной игре с сатаной делает ставкой собственную жизнь. У Белого постоянно звучала тема одиночества, пронизанная мотивами горестной утраты веры в вечные ценности. В упадке культуры он усматривал провал эпохи, завершающей свой позитивно-исторический цикл. Для возвращения осмысленности существования писатель считал необходимым создать новый мир творчества. Этим миром, полагал он, необходимо раздавить творческие обломки, называемые бытием; задача ритма жизни, укрытого в творчестве, – оборвать небо и бросить его на землю в пропасть небытия [16, с. 170]. Искусству здесь отводилась роль новой религии свободного человечества, а художник предстал в образе вечного богоборца.

Продолжая идеи Ницше, Белый ставил в упрек современникам непонимание идей немецкого философа. По его мнению, эпоха, черпающая из Ницше, на самом деле черпает мимо него, а всевозможные популяризаторы лишь обстругивают Ницше и закапывают его, насильно заколоченного в гроб, не подозревая, что он живой [3, с. 189-190]. Русский писатель не воспринимал Ницше как теоретика или эстета, а видел в нем борца-анархиста, творца новых жизненных образов. Сильная индивидуальность означала для него бесстрашие духа, олицетворяющее подлинный героизм. Поэтому Белый ожесточенно обрушивался на Достоевского, видя в его творчестве фальшивые надрывы болезненного голоса, а в его героях – безответственных трактирных болтунов с испачканной душой [16, с. 196, 199].

Эти намеренно резкие оценки свидетельствуют о том, что Белый, в отличие от Ницше, не смог прочувствовать глубочайшую психологичность Достоевского, который на самом деле никогда не допускал в своем творчестве фальшивых нот. Скорее всего, здесь сыграла решающую роль приверженность Белого символизму: погруженность в мир символов заслонила от него экзистенциальную проникновенность того умонастроения, которое открывает в героях Достоевского целую гамму ужасов

существования. В этом смысле и Ницше, и Достоевский намного персоналистичнее, чем Белый, который больше тяготеет к творческой манере постмодерна с присущей ему философией поверхности. Его философская вера балансирует на грани христианского богоборчества и современного (даже, скорее, постмодерного) язычества с характерным для него ироническим типом мироотношения. Тоска по утраченному Богу здесь умело прячется под маской просвещенного декадентства.

Как видим, русские философы-ницшеанцы прошли путь от экзистенциально насыщенного нигилизма до изысканного декаданса. Бросив вызов утилитарным ценностям современности, они аккумулировали негативный европейский опыт в соответствии с потребностями собственного менталитета. В дальнейшем тема богоискательства была продолжена многими отечественными и зарубежными мыслителями, что в очередной раз подтверждает необходимость и значимость философской рефлексии относительно основ человеческого бытия.

Таким образом, вечные вопросы нашей жизни, неразрывно связанные с проблематикой богоискательства и решавшиеся, так или иначе, на протяжении столетий, порождают множественные варианты ответов – от идей Достоевского и Ницше до концепций религиозных философов XX века. Несомненно, в основе этих ответов должна лежать опора на такие же вечные, непреходящие ценности человеческой жизни – добро, истину, красоту, душевную щедрость, свободу духа, личностное самоутверждение.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Унамуно М. О трагическом чувстве жизни у людей и народов; Агония христианства / М. Унамуно / Пер. с исп.: Вступ. ст. Е. В. Гарадж. – К.: Символ, 1996. – 416 с.
2. Мунье Э. Персонализм / Э. Мунье / Пер. с фр.: Примеч. И. С. Вдовина. – М.: ИНИОН, 1993. – 130 с.
3. Франк С.Л. Русское мировоззрение / С.Л. Франк // Духовные основы общества / Сост. и авт. вступит. ст. П. В. Алексеев. – М.: Республика, 1992. – С. 471-500.
4. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше // Соч. в 2 т. – Т. 2. / Пер. с нем. Ю.М. Антоновского, Н. Полилова, К.А. Свасьяна, В.А. Флёровой: Сост., ред. и примеч. К.А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1990. – С. 238-406.
5. Достоевский Ф. М. Записки из подполья / Ф. М. Достоевский // Полн. собр. соч. в 30 т. – Т. 5. – Л.: Наука, 1973. – С. 99-179.
6. Ницше Ф. Веселая наука / Ф. Ницше // Соч. в 2 т. – Т. 1. / Пер. с нем. Я. Бермана, Г.А. Рачинского, К.А. Свасьяна, С.Л. Франка: Сост., ред., вступит. ст. и примеч. К.А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1997. – С. 491-719.
7. Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов. Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.П. Сартр / Пер. А. Михайлов, В. Бибахин, А. Яковлев, А. Руткевич, А. Санин. – М.: Политиздат, 1989. – С. 17-93.
8. Белинский В.Г. Письмо к Н.В. Гоголю / В.Г. Белинский // Собр. соч. в 9 т. – Т. 8. – М.: Художественная литература, 1982. – С. 281-289.
9. Камю А. Бунтующий человек / А. Камю // Философия. Политика. Искусство: сб. / Пер. с фр: Общ. ред., сост. и предисл. А.М. Руткевича. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
10. Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени / В.В. Розанов. – М.: Р.С., 1990. – 62 с.
11. Бердяев Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1993. – 384 с.
12. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского // Н. Бердяев о русской философии. / Сост., вступ. ст. и примеч. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. – Ч. 1. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – С. 26-149.
13. Мережковский Д.С. Гоголь и черт / Д.С. Мережковский // В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. – М.: Советский писатель, 1991. – С. 213-309.
14. Мережковский Д.С. Больная Россия / Д.С. Мережковский. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. – 272 с.

15. Андреев Л.Н. Иуда Искарот / Л.Н. Андреев // Избранное. – М.: Современник, 1982. – С. 258-314.
16. Белый А. Символизм и философия культуры / А. Белый // Символизм как миропонимание. / Сост., вступ. ст. и примеч. Л.А. Сугай. – М.: Республика, 1994. – С. 17-326.

Поступила в редакцию 22.10.2018 г.

**THE ETERNAL ISSUES OF HUMAN EXISTENCE: FROM DOSTOYEVSKY
AND NIETZSCHE TO THE GOD-SEARCHING OF THE 20th CENTURY**

N.N. Yemelyanova

In the article the interpretation of the eternal issues of human existence actualized by F.M. Dostoyevsky in the conceptions of famous Russian thinkers of the Silver Age has been analyzed. The inquiry is conducted in the context of F. Nietzsche's nihilistic ideas reinterpreted in accordance with the peculiarities of the Russian mentality. The succession of existential ideas in domestic and European philosophy has been traced.

Key words: Dostoyevsky, Nietzsche, Human, God, Nihilism, Good, Evil, Existential.

Емельянова Наталья Николаевна

Доктор философских наук, профессор,
профессор кафедры философии
ГОУ ВПО «Донецкий национальный университет».
e-mail: fianu48@mail.ru

Yemelyanova Natalia Nikolaevna

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Professor of the Chair of Philosophy
SCE HPE «Donetsk National University».
e-mail: fianu48@mail.ru