

Давыдов Ю. Н.

Д13 Этика любви и метафизика своеволия: Проблемы нравственной философии. — М.: Мол. гвардия, 1982. — 287 с, ил. В пер.: 75 к., 50 000 экз.

Книга доктора философских наук Ю. Н. Давыдова посвящена проблемам нравственной философии: страх смерти и смысл жизни, этический идеал и нигилизм, преступление и раскаяние и т. д. В книге рассматривается традиция этической мысли, восходящая к литературному творчеству Л. Толстого и Ф. Достоевского. Нравственная философия русских писателей противопоставляется аморализму Ницше и современных ницшеанцев, включая таких философов, как Сартр и Камю. Книга рассчитана на молодого читателя.

ББК 87.7
1МИ7

Рецензенты:

академик М. Б. Митин; доктор философских наук, профессор В. А. Карпушин; доктор философских наук, профессор И. К. Пантин.

© Издательство «Молодая гвардия», 1982 г.

Номер страницы следует за страницей – (прим. сканировщика)

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ..... 3

1. ДВА ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ (Толстой против Шопенгауэра)

Глава первая. Метафизика ужаса.....10

Феномен страха в западноевропейской философии и литературе XIX века. Лик Горгоны Медузы.

Глава вторая. Бытие перед лицом смерти.....30

Две формулировки вопроса о смысле жизни. Обесмысливание жизни в философии Шопенгауэра. Первые сомнения Толстого. Героизм отчаяния, абсурдное бытие и воинствующий гедонизм.

Глава третья. Страх смерти и смысл жизни.....49

Толстой критикует Шопенгауэра. Любовь как путь преодоления страха смерти. Критика воззрений Толстого в русле ницшеанской интеллектуальной ориентации.

Глава четвертая. «Смыслоутрата» при свете совести . 72

Сальеризм и проблема «смыслоутраты». Трагична ли «трагедия богооставленности»? Родион Раскольников и «тайна ницшеанского «сверхчеловека».

2. ДВА ВЗГЛЯДА НА МОРАЛЬ (Достоевский против Ницше и Сартра)

Глава первая. Преступление и гениальность.....86

Апология преступника у Ницше. «Гениальный» преступник и преступная «гениальность».

Оклеветанное раскаяние.

Глава вторая. «Мораль господ» и этика любви 111

Мир князя Мышкина — мир Иисуса Христа. Идиот как символ нравственных исканий человечества? Ренессанс как прибежище философского аморализма. Проблема «русского мужика» и России у Ницше.

Глава третья. Совесть и ее современные оппоненты . . 133

«Философия совести» Достоевского. Камю и Сартр в борьбе с совестью. Проблема вины у Карла Ясперса.

3. ДВЕ КОНЦЕПЦИИ НИГИЛИЗМА (Достоевский против Сартра и Камю)

Глава первая. Нигилизм и разврат (Ставрогин) . . . 160

Нравственная философия Толстого и Достоевского в рамках ницшеанской схемы нигилизма. Достоевский и Ницше о психологии нигилиста. Ницшеанская оценка ставрогинского нигилизма и ее противоположность оценке Достоевского. Достоевский и ницшеанская философия истории нигилизма.

Глава вторая. Нигилизм и самоубийство (Кириллов) . . 186

Кирилловский нигилизм в оценке Достоевского и Ницше, Столкновение нигилистических моментов с этическими в кирилловской «идее». Патологический и рациональный моменты метафизики Кириллова. Самоубийство в теории и самоуничтожение на практике.

Глава третья. «Сверхчеловек» и «человек абсурда» . . 215

Можно ли считать Кириллова «человеком абсурда»? В чем «педагогический» смысл самоубийства Кириллова? Легкомысленная идеализация ставрогинщины. Совпадает ли кирилловская «идея» с концепцией «логического самоубийцы»? Возможна ли нравственность без абсолюта?

Глава четвертая. Своеволие «я» и неизбежность «другого» : . . 239

Кающийся нигилизм и его суровые критики. Безуспешность попыток обосновать нравственность с помощью философии жизни. Онтология экзистенциалистской «смыслоутраты».

Вместо заключения. Нравственное возрождение и судьбы России.....257

ПРИМЕЧАНИЯ

Посвящаю моим детям и внукам

ПРЕДИСЛОВИЕ

Истекшее десятилетие отмечено в нашей стране значительным усилением интереса к философии. Философская литература не залеживается на книжных полках. И читают ее далеко не одни только профессионалы. Не говоря уж о физиках, с одной стороны, и литературоведах — с другой, к философии ощутили влечение психологи и социологи, историки и лингвисты. На страницах журналов, посвященных вопросам, казалось бы, очень далеким от абстрактного теоретизирования, все чаще появляются ссылки на классиков русской и мировой философской мысли. Книжки, посвященные далеко не самым элементарным проблемам философии, появляются в издательствах, специализирующихся на литературе для детей и юношества. Наконец, тени великих мыслителей тревожат даже наши менестрели и барды, — факт, свидетельствующий о том, что философия норовит выйти на площадь, хоть и не в своем собственном качестве, а в виде образов и ассоциаций, порождаемых таинственным словосочетанием «любовь к мудрости».

Для тех, чья профессия — философское просвещение людей (автор этих строк относит к ним и самого себя), возрастающий интерес к философии не может не восприниматься как воодушевляющий симптом. И не только потому, что говорить и писать о философии все-таки лучше в атмосфере заинтересованного к ней отношения, чем в атмосфере скуки и равнодушия. Интерес к философии за пределами профессионально-теоретической области — это симптом нравственных исканий народа, хотя и не всегда выливающийся в соответствующую форму. Ведь вопрос, с каким сегодня обращается читатель к философии, — это, как правило, вопрос о том, зачем живет человек, то есть вопрос о смысле жизни. И то, что сегодня понимается под «любовью к мудрости» в непрофессиональных кругах, — это прежде всего и главным образом нравственная философия с ее извечным стремлением к «оправданию добра».

3

Этим, кстати, непрофессиональный интерес к философии в 70-х (и в начале 80-х) годах отличается от интереса к ней в широких кругах интеллигенции в 60-е годы. Начиная с конца 50-х годов интерес к философии в нашей стране возрастал в обстановке, когда обозначился — ставший на долгое время притчей во языцех — спор «физиков» (шире — людей, ориентировавшихся на науку как высшую ценность) и «лириков» (людей, более ориентированных на ценности нравственного порядка). Причем вплоть до конца 60-х годов «физики» явно доминировали над «лириками». Это нашло свое отражение в тяготеющей подавляющей части молодежи на естественнонаучные факультеты, которое сопровождалось презрительным отношением ко всякой «гуманитарии». Потому и философский интерес, углублявшийся в широких кругах интеллигенции, носил на себе отчетливо выраженную «естественнонаучную» печать. Это был интерес к философии, понимаемой как «методология», наука о верных путях к истине, учение об истинном мышлении. Что же касается вопроса «Что есть истина?», то на него следовал автоматический ответ: истина — это то, к чему приходит наука, когда она руководствуется верной методологией: истинным, логически выверенным мышлением. Ответ, тем более автоматический, чем меньше замечалась тавтология, лежащая в его основе: истина — это то, что постигнуто на путях истинного мышления. Последнее же — это научно выверенное мышление, руководствующееся логикой, получившей строго научную форму. Как видим, нравственный аспект понимания истины, а тем самым и толкования философии, явно оказывался здесь как бы «ни при чем».

На рубеже 60—70-х годов, когда в споре «физиков» и «лириков» чаша весов явно склонилась в сторону последних и сфера гуманитарии, включающая как эстетическую, так и этическую области, как проблематику красоты, так и вопросы добра и зла, была «реабилитирована» в глазах общественности целиком и полностью, иное содержание приобрел также и философский интерес, ставший к тому же еще более широким. Становилось все более распространенным мнение, что наука сама по себе (и в особенности естественная) не может сделать человека лучше: она может лишь снабдить его, взятого таким, каков он есть, все более и более мощными орудиями власти и разрушения, не гарантируя от использования этих орудий в самых ужасающих целях. Вот тут-то и встала во весь рост проблема нравственности именно как философская проблема, которая ранее была отодвинута на второй план интересом к методологическому и теоретико-познавательному аспектам философии.

Но как только вековечный вопрос «Что есть истина?» обнаружил для нашей общественности не только логико-методологический, не только «гносеологический», но и нравственный аспект, связанный уже не столько с вопросом «что существует» и как это существующее правильно постичь, сколько с вопросом о том, что должно существовать и как это должно утвердить в межчеловеческих отношениях, иным стал и интерес к философии. Освоение философии, которое раньше было, так сказать, «экстенсивным», требующим все новой и новой «философской информации» — сведений о новейших философских тенденциях, концепциях, построениях и т. д., явно начало приобретать некоторые черты интенсивности, сосредоточения на небольшом круге философских проблем, глубочайшим образом связанных с человеческой жизнью.

4

В русле такой ориентации философского интереса приобрели свежесть новейшего открытия некоторые стародавние истины. Например: «Многознание не научает уму» — истина, звучащая отрезвляюще в ситуации изнурительной гонки за званием Эрудита. «Новое — это основательно позабытое старое» — истина, обнаруживающая бесплодность и бессмысленность попыток решать проблемы, над которыми тысячелетиями билось человечество, взывая к «самому последнему»

крику философской моды и не замечая при этом, что за «новой модой» неизменно следует «новейшая», за нею — «самоновейшая» и т. д. и т. п.; причем каждая из этих «мод» утверждает себя не иначе как на труп предшествующей.

Мало-помалу становилось очевидным, что в результате погони как за Модой, так и за Эрудицией, которая обнаружила свои катастрофические последствия уже к концу 60-х годов, хотя продолжалась она — но уже по затухающей кривой — еще и в 70-х годах, мы получили своего рода болезнь — «интеллектуальную диспепсию» (несварение желудка) и среди пишущей и среди читающей публики, в особенности молодой, философски не подготовленной. Однако в то же время возникли и надежды, что болезнь эта может быть преодолена на путях восстановления в правах нравственной философии, не только сосредоточивающей человека на немногих, зато самых важных проблемах, но и дающей ему необходимые ориентиры, позволяющие сопрячь теоретическое содержание этих проблем со своими основными жизненными устремлениями.

Впрочем, справедливость требует признать, что в «интеллектуальной диспепсии», поразившей околофилософские круги — как из числа пишущих, так и из числа читающих, — повинны не одни только охотники за Эрудицией и Модой. Немалую долю вины за эту эпидемию следует отнести и на счет распространенного предрассудка 60-х годов, нашедшего — как этого и следовало ожидать — и поэтическое выражение в словах популярного нашего барда: «Мы успели сорок тысяч всяких книжек прочитать. И узнали, что к чему и что почему, и очень точно». Увы! — «сорок тысяч всяких книжек», прочитанных человеком «по диагонали» (как же можно читать их в таком количестве, даже если десятикратно его уменьшить, учитывая степень «художественного преувеличения»), никогда еще не давали возможности узнать, «что почему, и очень точно». Наоборот: возникает новая проблема — как сориентироваться в атмосфере этого «информационного бума», как добраться до ясных и отчетливых истин, выбравшись из лабиринта взаимоисключающих утверждений, концепций, «философем»? Нельзя сказать: «Век просвещения кончился: все всё знают», — как ни заманчиво было бы выступить автором нового афоризма. Все знают слишком много, чтобы можно было назвать это действительным знанием, побуждающим к соответствующему поступку, а не простой ни к чему не обязывающей «информированностью», какой так приятно обмениваться в застольных разговорах. Потому-то и возникает проблема вторичного, так сказать, просвещения — просвещения, превращающего «осведомленность» о бесконечном множестве самых разнообразных вещей в подлинное знание о том немногом, без чего невозможно жить. А это и есть знание о жизни, взятой в ее нравственном измерении: жизнь, постигнутая сквозь призму абсолютного различения добра и зла.

5

Но как только мы начинаем рассматривать философию с такой точки зрения, мы неожиданно открываем для себя и лекарство от «интеллектуальной диспепсии», и проводника по лабиринту современных философских концепций, с которыми успели познакомиться (в погоне за «новыми», «новейшими» и «самоновейшими» идеями), но которые не сумели переварить, тем более что это требовало дополнительных усилий — и немалых. Лекарство заключается в том, чтобы выработать способность к установлению основополагающих моральных размежеваний, характеризующих современную философскую мысль точно так же, как они изначально характеризовали философию. Такой подход с неизбежностью сосредоточивает наше внимание на сравнительно небольшом круге жизненно важных философских проблем, побуждая соответственно сконцентрироваться на сравнительно небольшом числе фундаментальных философских произведений, прокладывающих основные пути человеческого, то есть нравственно ориентированного, мышления. Не менее важно и то, что, встав на этот путь, мы тут же встречаемся и с фигурой проводника — того, кто, подобно Вергилию, как он изображен у Данте, может провести нас по кругам ада, являемого нам в русле новейших тенденций современной философии, не подвергая риску заблудиться в нем. Этот проводник — русская классическая литература, которая в произведениях таких наших писателей, как Лев Толстой и Федор Достоевский, предстала одновременно и как классика нравственной философии, до сих пор не превзойденная ни «новой», ни «новейшей» философской модой, — будь это экзистенциалистская, структуралистская или неомарксистская мода.

Наряду с возрастающей потребностью в методологическом руководстве, которое обеспечивает нам философская Логика — диалектика и теория познания, дающие правильный подход к решению мировоззренческих проблем естествознания, гуманитарных наук и практической деятельности, — в наше время все большее значение приобретает этическая ориентация человека: как в самой реальной жизни, сотканной из межчеловеческих отношений, в сложнейшую ткань которых

вплетаются и отношения нравственные, так и в многообразных идеологических процессах, каковы, оказывается, также невозможно правильно понять, не учитывая их морального аспекта. Особенно нуждается в такой ориентации молодежь, еще не имеющая богатого жизненного опыта. Нравственное чувство и моральное сознание, если они развиты в правильном направлении, помогут ей избежать многих ошибок на жизненном пути. Неоценимую услугу в этом отношении может и должна оказать молодежи наша нравственная философия, уходящая корнями своими в народную традицию и получившая свое крайне плодотворное развитие уже в русле классической русской литературы.

Задача заключается в том, чтобы сомкнуть нравственные искания, обнаружившиеся в «подпочве» современного интереса к философии, с их традиционными российскими истоками, уходящими в нашу классическую литературу. Ибо именно в ней, в нашей литературе, которая изначально была и нашей философией, концентрировался нравственный опыт народа, выпадавший драгоценными кристаллами произведений, ставших классикой не только русской, но и мировой литературы. И, только освоив, аккумулировав в своем собственном духовном мире этот опыт, можно считать себя подготовленным для того, чтобы погрузиться в «собственно философскую» сферу. Без такой подготовки всякое философствование, в особенности же философствование этического порядка, неизбежно окажется беспочвенным, легковесным — «мозговой игрой». Философия вообще, а нравственная философия в особенности, вырастает из морального опыта народа и как бы «надстраивается» над теми произведениями, в которых этот опыт получает наиболее точное

6

свое выражение. У древних греков это были гомеровские «Илиада» и «Одиссея», у арабов — «Коран», у нас же — романы Толстого и Достоевского. Живя в России, невозможно найти иного пути к содержательному пониманию нравственно-философских проблем, чем тот, который проходит через русскую классику и всю опирающуюся на нее последующую традицию, продолжающуюся уже не только на почве художественной литературы, но и на ниве философии.

Между тем у нас. еще встречаются философские однодневки, авторы которых пытаются толковать о «философии культуры», ни разу в жизни не подержав в руках сочинения Жуковского, Пушкина или Тютчева, пишут о «проблемах нравственности», даже не заглянув в произведения Достоевского, рассуждают о «проблеме эстетического», не почитав Толстого. Стоит ли говорить, насколько «формализуется» при этом философская проблематика, утрачивая свой нерв, свою животворную душу — традицию, уходящую в нравственный опыт народа! Стоит ли говорить о том, какой вред приносят «философские работы», выполненные в этом ключе, читателю, особенно молодому, вызывая и поддерживая у него ложное представление о философии как «мозговой игре», не имеющей никакого отношения к его реальной жизни, которая всегда ведь — так или иначе — погружена в нравственную субстанцию народа, существует за ее счет.

Стремлению по мере сил противостоять этой тенденции формалистического выхолащивания философии, напомнив об иной — нравственно ориентированной — ее перспективе, и обязана своим возникновением предлагаемая книга. Речь идет о перспективе, в русле которой не только возникли идеи, поднявшие русскую философскую мысль на один уровень с западноевропейской, но и были сформулированы проблемы, над разрешением которых до сих пор бьется мировая философская мысль. Этим последним обстоятельством обусловлен «проблемный», или, как у нас любят говорить, «поисковый», характер книги. Она не только повествует о «решениях», обретенных на путях нравственных исканий русской классической литературы, но и напоминает о нерешенных проблемах философии нравственности, значимых отнюдь не только для одной нашей страны.

Центральное место в книге на этом общем проблемном фоне занимает нравственная философия Достоевского. Большая и очень интересная литература, вышедшая в нашей стране в 1981 году (и продолжающая выходить до сих пор) в связи с двойным юбилеем нашего великого писателя — 160-летием со дня рождения и 100-летием со дня смерти, еще раз засвидетельствовала, насколько современен он нам сегодня, какие высокие чувства вызывают его творения, на какие глубокие раздумья настраивают. Много, бесконечно много может дать Достоевский нашей сегодняшней молодежи, но при условии точного, верно ориентированного прочтения его произведений. Это последнее особенно важно иметь в виду, учитывая, как часто в зарубежном потоке юбилейной литературы о Достоевском встречаются совершенно безответственные «интерпретации» его творчества. Нашего русского писателя-моралиста до сих пор пытаются приспособить для того,

чтобы гальванизировать изжившее себя философское течение, — я имею в виду философию жизни (присовокупляя сюда и французский экзистенциализм).

Речь идет о продолжении «традиции», сложившейся на Западе с начала XX века, — привычке рассматривать российскую нравственную философию глазами Ницше — основоположника «линии» философского аморализма (не разобравшись при этом в истинной сути ницшеанских воззрений). «Традиция» эта получила поддержку и со стороны некоторых наших дореволюционных критиков и Литературоведов, например, Д. С. Мережковского, который вместо того, чтобы взглянуть на Ницше с позиций, достигнутых в русле русской нравственно-философской ориентации, наоборот, подверг погромной критике эту последнюю, опираясь на философский аморализм немецкого происхождения.

Результаты этого оказались достаточно прискорбными: единство нравственно-философской ориентации русской литературы было разрушено — Толстой был противопоставлен Достоевскому (в чем, как мы увидим, Мережковский зашел гораздо дальше своего западного учителя), причем автор «Идиота» был вообще «выведен» за пределы этой ориентации — с целью максимально приблизить его к автору «Заратустры». В этом виде Достоевский и был «ассимилирован» в ходе последующего развития западной философии. Так что неоднократные «ренессансы», которые переживало творчество Достоевского на Западе на протяжении нашего века, в плане философском сопровождалось одним и тем же исходом: все большим «обособлением» этого русского писателя-моралиста от нравственного устремления нашей литературы, все более решительным противопоставлением его Толстому и — соответственно — все дальше заходящим сближением его с Ницше-аморалистом.

Вот почему до сих пор остается весьма актуальной задача: противопоставить этой опасной тенденции, все еще лежащей камнем на пути, ведущем к верному прочтению Достоевского, его нравственную философию, ибо именно в ней наш писатель раскрывается одновременно и как пронзительный мыслитель, более ста лет назад объявивший беспощадную войну тому самому этическому нигилизму, который еще и поныне продолжает захлестывать буржуазное сознание Запада.

ДВА ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ Толстой против Шопенгауэра

Глава первая МЕТАФИЗИКА УЖАСА

Феномен страха в западноевропейской философии и литературе XX века
Феномен страха нельзя считать ни локальным или периферийным, ни поверхностным или мимолетным явлением культуры современного капиталистического Запада. Об этом говорит уже простой факт глубокой укорененности в ней целой отрасли «духовного производства», специализирующейся на извлечении «эстетического» и всякого иного эффекта из демонстрации ужасного и чудовищного — фильмы ужасов, пьесы ужасов, романы ужасов, «брутально» насильственного и садистски жестокого — театр жестокости, черный юмор. При этом речь идет совсем не об одном только массовом отсеке «индустрии сознания», в рамках которого производство патологических страхов (фобий) и направленное манипулирование ими автоматизированы и положены «на поток», а продукция, естественно, имеет стандартизированную и варварски примитивную форму. Бесконечные протесты западной общественности против этой продукции, растлевающей человеческие души, превращая их в нечто подобное элитовской «выжженной земле», неизменно заходят в тупик, так как обнаруживается, что протестующие возмущались лишь против надводной части айсберга.

В самом деле. Незадачливый поставщик бульварного чтива или зрелища, разрабатывающий «золотую жилу» кошмаров и ужасов, всегда вправе сослаться на своих вполне уважаемых

кровь» Страха. В свою очередь, литературные небожители имеют возможность, кроме объемистых папок с письмами «признательных читателей», предъявить в свое оправдание также и внушительный список глубокомысленных философов, психологов и социологов, чьи увесистые фолианты послужили источником писательских вдохновений, наводящих метафизический ужас на просвещенную публику.

Ну а что касается вышеупомянутых представителей ученого сословия, то любому из них ничего не стоит отвести упреки, возникающие в данной связи, простым мановением руки, указывающей на распахнутое окно. Взгляните, мол, на улицу — вот где творится настоящий кошмар, вот где происходит нечто воистину ужасное: жуткие убийства, поражающие своей полнейшей немотивированностью, молодежный вандализм и бандитизм, садистские групповые изнасилования, чудовищные в своем мазохизме сексуальные извращения, политический и бытовой терроризм и, наконец, угроза атомного самоубийства, нависшая над человечеством. Стоит ли удивляться, что в этой апокалиптической атмосфере вполне нормальные и уравновешенные люди начинают вести себя как сумасшедшие, обнаруживая в смятенной душе своей самые невероятные фобии! Стоит ли поражаться тому, что страх, восходящий, в конце концов, к извечному ужасу человека перед своей неизбежной смертью, играет в жизни людей в высшей степени значительную роль! А раз это так, то чего же хотите вы от нас, людей науки? Чтобы мы закрыли глаза на эту реальность, заставляющую современного человека метаться, подобно загнанному зверю? Сделали вид, что ее как бы и вовсе не существует, а все, что о ней говорится и пишется, — всего лишь очередное «заблуждение ума», игра больного воображения?..

Аргументация ведь довольно впечатляющая, во всяком случае, способная привести в смущение человека, не искушенного в психологических тонкостях теоретической полемики. А если придать ей «левый поворот», не совсем еще утративший на Западе деспотического авторитета моды, да намекнуть к тому же на космические ужасы «буржуазной цивилизации как таковой», то она уже и внушительна, по крайней мере, авторитетна. Тем более что с помощью удачно найденного «левого поворота» этой аргументации не так уж трудно представить в качестве «до конца последовательного» антикапитали-

ста и антибуржуазника не только отрешенного от жизни мыслителя, одержимого метафизическим ужасом смерти как своей больной, навязчивой идеей, но и первого попавшегося из самозванных уличных жрецов этого безрелигиозного массового культа — культа страха, столь же безысходного, сколь и панического. Ведь как один, так и другой разоблачают окаянный капитализм, выволакивая наружу его («пре») исподнее и делая предметом всеобщего обозрения первобытный страх, лежащий якобы в самой глубокой основе буржуазного индивидуализма (носителем которого оказывается уже «хитроумный Одиссей») и всего «капиталистического бытия». Причем второй делает, пожалуй, даже большее, чем первый, заставляя капитализм глядеться в зеркало своего собственного космического ужаса и щедрой рукой бросая в толпу потрясенных «функционеров позднекапиталистического общества» всю правду об их тайных (и — обязательно — «постыдных») страхах, в которых они боятся признаться даже самим себе.

Но вот незадача, бросающая первую тень сомнения на приведенную аргументацию, взятую в ее популярном «левом повороте». При рассмотренном образе действия с роковой неизбежностью достигается результат, диаметрально противоположный искомому, или, точнее, официально прокламируемому. В итоге «революционно»-разоблачительской активности данного типа общая эскалация страха в духовной атмосфере современного Запада ничуть не снижается, наоборот — резко возрастает. Страх, парализующий животворные истоки западной культуры и шаг за шагом толкающий ее по пути перерождения в свою собственную противоположность, в нечто поразительно близкое устрашающей культуре Карфагена (с центрирующим, внутренне организующим ее культом человеческих жертвоприношений и органически связанным с ним, являющимся его конечной целью нагнетанием атмосферы ужаса), — этот страх постоянно приобщает к своему «активу» и все филиппики, направленные против него, коль скоро обнаруживается, что за деле они только способствуют его дальнейшему укоренению и

распространению, и, стало быть, их истинный пафос интимно связан с ним.

12

Впрочем, приведенная аргументация обнаруживает свои слабые пункты и в иных своих версиях, далеких от наигранной «левизны». Надо сказать, что вообще эта аргументация звучала бы не только «впечатляюще», но и убедительно, если бы не совпадала по своему содержанию, не оказывалась тождественной с аргументами тех, кто просто-напросто делает деньги с помощью индустриального производства и массового распространения фобий, или тех, кто идеологически обслуживает этот аппарат, поставляя «систему аргументации», необходимую для рекламирования его товара. Уже одно это обстоятельство лишает рассматриваемую аргументацию большой доли убедительности, провоцируя вопрос о том, как же провести разграничительную черту между «фундаментальным исследованием», делающим вывод в пользу всемогущего Страх — этого последнего абсолюта, оставшегося у людей после «гибели богов», которую возвестил уже Рихард Вагнер, с одной стороны, и визгливо пошлой однодневкой очередного «поп»-кумира, погружающего своих недалеких читателей и почитателей в атмосферу кошмарной монструозности на том основании, что абсолютный Ужас — это единственно истинная реальность человеческого существования, с другой стороны.

Но главное, что затрагивает самый нерв аргументации нынешних вольных или невольных, просвещенных или непросвещенных защитников идеологии страха, — это любая попытка внимательно и непредвзято приглядеться к их козырной карте — апелляции к «самой жизни». Что такое эта самая «живая жизнь», исполненная всевозможных кошмаров и ужасов? Не сплетается ли она из великого множества человеческих поступков, то есть действий, совершаемых существами, обладающими, как правило, здравым умом и трезвой памятью? Так вот, если выбрать из этого океана поступков и проступков пусть даже самые устрашающие, превосходящие своей гнусностью меру человеческого воображения (им-то как раз бульварная пресса и склонна придавать чуть ли не мистическое значение, именуя «преступлениями века»), но все-таки вполне конкретные, эмпирически фиксируемые, то обнаруживается, что измерение, где они совершаются, расположено совсем не «по ту сторону» всякой культуры и философии и даже не «по ту сторону» добра и зла.

13

В конце концов, оказывается, что даже так называемые немотивированные убийства, характеризующиеся, казалось бы, одной сплошной спонтанностью, импульсивностью и стихийностью, не говоря уже о преступлениях преднамеренных или «запрограммированных» самим способом преступного поведения, вовсе не отделены непроходимой стеной от самосознания преступника, его рефлексии по поводу своей «экзистенциальной ситуации»; в особенности если взять акт преступления на фоне поведения его будущего «исполнителя», в связи с установками этого последнего на его «отношение к другому» (другим). Как ни парадоксально, здесь не исключена даже и «моральная» рефлексия. Правда, это рефлексия совершенно особого рода, но не так уж редко в ней прослушиваются и мотивы, напоминающие хитросплетения обесчестившей себя мысли Родиона Раскольникова или нагло откровенные софизмы Петра Верховенского. Гениальный русский писатель был прав. Всякое преступление, сколь бы гнусным и бессовестным оно ни было, все-таки нуждается в известном самооправдании, в том, чтобы в чьих-то глазах — пусть это будут, на худой конец, глаза самого же преступника, — оно выглядело не как подлость и пакость, а как «жесточкая необходимость», «отчаянная храбрость» или осуществление «высшего права». Факт, свидетельствующий о неотчуждаемости моральной рефлексии от человеческого сознания, даже если это нагло лгущее самому себе сознание закоренелого преступника: и здесь порок платит свою дань добродетели, совершая для этого своеобразную операцию «переоценки всех ценностей», а точнее — переименования всех имен.

Со своей стороны, социология и психология преступности также достаточно убедительно свидетельствуют о том, что любой бандит и убийца — это человек, отнюдь не пребывающий «вне» или «по ту сторону» морали вообще. Он также ищет или создает свою «мораль», а обретя ее, цепко за нее держится. Разумеется, это совершенно специфическая мораль: мораль преступного мира, преступной группы или, если преступник предпочитает жить и действовать в одиночку, сконструированная им самим для «внутреннего употребления» мораль «исключения». У этой морали есть свои постулаты, свои представления о добре и зле и свои способы их обоснования, вовсе не лишённые метафизического аспекта, сколь бы варварское выражение он ни получал на уровне «вербализации». Причем основная особенность «метафизики», лежащей в основе

преступной морали, заключается в том, что она с параноидальной настойчивостью решает одну-единственную задачу: представить весь мир так, чтобы на его фоне преступление уже как бы и не выглядело преступлением, а преступник — преступником. Тем самым в сознании преступника создается некий механизм, почти автоматически осуществляющий упомянутое нами переименование имен.

14

Здесь мы вновь сталкиваемся лицом к лицу с философией, так как оказывается, что никакая мораль, в том числе и преступная, не может пользоваться иной метафизикой, кроме той, что изобретается профессиональными философами, приобретает более или менее общезначимую форму в искусстве, а затем входит в сферу практически ориентированного обыденного сознания. В наш век такое проникновение философии в общее сознание осуществляется не иначе как через массовую культуру и соответствующие ей средства коммуникации. Вопрос состоит лишь в том, какую из множества конкурирующих друг с другом «метафизик» предпочтет именно преступное сознание, сознание насильника и убийцы, — какую ассимилирует оно в целях механизма «переоценки ценностей» или «переименования имен», а какую отвергнет как бесполезную для этих целей либо чуждую и враждебную им. И вот, если верить материалам внушительного числа следствий по делу о преступлениях персонажей, претендовавших на лавры кровавых геростратов XX века (а социология и психология преступности имеют возможность скорректировать их цинично-откровенные признания данными анкетных опросов преступников «средней руки»), то придется склониться в сторону следующего вывода. Большинство из них предпочитает тот «род метафизики», который выстраивается как гипертрофия и абсолютизация наиболее мрачных и устрашающих аспектов человеческого бытия, — мы назвали его «метафизикой ужаса». Знакомство с этой метафизикой чаще всего происходит через густо замешенную на ней продукцию бульварного искусства — все равно, знакомятся ли с нею в кино, по телевидению или каким-нибудь другим способом.

Круг замыкается. «Метафизика ужаса» ссылается на «ужасную жизнь», последняя же снова отправляет нас к «метафизике ужаса». Однако этому «роду метафизики» уже труднее доказать свою абсолютную непричастность к тому, что творится в самой жизни. Теперь это сделать, пожалуй, так же трудно, как трудно было Ивану Карамазову, постигшему, что в тайниках его аристократически гордой мысли, бросавшей вызов самому бо-

15

гу, вызревали, оказывается, смертоносные бациллы пошлой и низменной смердяковщины, доказать себе свою непричастность к убийству родного отца. Но перспектива публичного покаяния, предложенная Достоевским в качестве единственного способа, самопреодоления преступной мысли, выглядит вопиющим прекраснотушием применительно к современной «метафизике ужаса», скованной общей связью вины, круговой порукой с капиталистической «индустрией фобий». И здесь, где на одного совестливого Ивана Карамазова приходятся сотни петенок верховенских, философия будет до последнего вздоха доказывать свою абсолютную «невменяемость», то есть право оставаться бессовестной философией — философией, у которой в принципе невозможно пробудить совесть, это достоверное самому себе чувство вины. А те, кто до сих пор стремится представить Смерть единственным абсолютным, беспредельным Страхом перед нею — истинно человеческим отношением к бытию, чтобы иметь возможность сделать вывод в пользу принципиального «равноправия» добра и зла, они будут настаивать на том, что их философствование не имеет никакого, ровно никакого отношения к действительности. Вот почему сегодня, спустя всего тридцать семь лет после Нюрнбергского процесса, документально удостоверившего и засвидетельствовавшего интимную связь между определенным родом философствования и кошмарными преступлениями, являющимися простым «практическим приложением» его выводов, над умами многих западных интеллигентов по-прежнему тяготеет «проклятая неизвестность» по вопросу о взаимоотношениях между философией и действительностью. Вот почему до сих пор принимаются всерьез как нечто вполне убедительное попытки нынешних метафизиков страха доказать свое моральное алиби ссылками на «историю» — скажем, на то, что Каин убил Авеля еще до возникновения всякой философии, что она, стало быть, не могла, а значит, и не может иметь никакого отношения к человеческим поступкам, проступкам и преступлениям, и что бы она ни утверждала — это всего лишь игра чистого, то есть совершенно невинного ума, которая не имеет никакого отношения к житейской практике. Не прекращаются попытки обосновать «невменяемость» философии за счет лишения ее содержательной

серьезности, и того, что один из героев Достоевского назвал однажды «реализмом Действительной жизни» — осмысленности.

16

По этой причине до сих пор остается актуальной задача проанализировать философские истоки и метафизические предпосылки новейшей идеологии страха, сделав это с совершенно иных, нравственно-философских позиций, гораздо более близких к позиции морально чутких мыслителей, начиная с Толстого и Достоевского, исходивших из совершенной «вменяемости» всякой философии, из ее подотчетности людскому суду, в особенности когда она вообще не хочет признавать над собою никакого высшего суда. Разумеется, при этом мы не имеем права не делать существенных, коренных различий между философскими персонажами, аналогичными, например, Ивану Карамазову, с одной стороны, и Смердякову — с другой. Но, как нам представляется, водораздел обозначается здесь совсем не только в связи с тем, что первый совершил преступление — убил отца своего — мысленно, а второй сделал это «практически», выстроив предварительно свою моральную бухгалтерию с помощью софистической аргументации Ивана Карамазова. Не менее существенным критерием различия — применительно к специфически философскому аспекту аналогичной ситуации — является для нас тот факт, что первый оказался, наконец, способным признать радикальную виновность своей мысли и нашел в себе нравственные силы предстать с повинной перед людьми, сломив свою чудовищную гордыню, тогда как второй не нашел в пустой душе своей таких слов и способностей: сбежал в самоубийство, так и не признав над собою людского суда, убоявшись его.

Мы не будем забывать и того, что как раз этим поступком Иван Карамазов доказал и всю серьезность своего отношения к собственной мысли: она не была для него ни пустой игрушкой, ни салонным пижонством, ни демагогической фразой, и он готов был платить за нее полной мерой. Это и есть истинная мера пресловутой «экзистенциальности» философского мышления, о которой два-три десятилетия назад так много спорили на Западе. И мера эта в самом деле помогает нам выяснить, платил ли человек за свое мышление звонкой монетой собственной жизни, или оно было для него лишь модным костюмом, который снимается и вешается в шкаф после очередного рандеву. Кстати сказать, как раз учет этой меры позволяет отличить людей действительного мышления, людей, совершающих в философии то, что Гегель называл «путешествием за открытиями», от эпигонов — имитаторов мышления, разменивающих философские открытия на мелочь капризной моды, требующей нынче, чтобы раз в 10—15 лет, а то и чаще в западной философии появлялся новый «изм» — «иначе где же прогресс?».

17

Но, как известно, «путешествие за открытиями» никогда не было гарантировано от опаснейших случайностей. История Великих географических открытий знает множество примеров того, как одни путешественники погибали на чужбине, а другие возвращались домой с какой-нибудь неведомой болезнью и, умирая, оставляли ее в наследство своим потомкам как родовую вину. Пожалуй, нечто подобное происходило и с философскими путешественниками, в особенности теми из них, кого влекла к себе ночная страна смерти и смертного ужаса. Буржуазные мыслители все чаще забредали в эту мрачную и коварную страну, как раз по мере того, как заканчивалась эпоха Великих географических открытий и в области «внешней» географии человека, казалось, уже нечего было открывать, во всяком случае, это не представлялось теперь сопряженным с теми же опасностями, что раньше. И немногие из «первопроходцев» возвращались из своего путешествия с той же ясностью духа, с какой они отправлялись туда. Одни проводили весь остаток жизни на самой последней грани душевного заболевания, а другие кончали и полным «помрачением ума». Свой род душевного заболевания — заболевание смертью — они передали-таки потомкам-эпигонам. На рубеже XIX—XX веков мода на «помрачение ума» захватила власть а буржуазной философии, литературе и искусстве. Каждый, кто хотел стать властителем дум, давал понять, что он — сумасшедший, так как заглянул «за черту» (посетил тот самый остров Смерти, который до него открыли великие Безумцы). А отсюда лишь один шаг до «промышленного освоения» этого таинственного острова капиталистической «индустрией фобий», живущей репродукцией и массовым тиражированием модного душевного заболевания.

Так вот, об этой столь же печальной, сколь и поучительной истории — истории открытия буржуазной философией своего острова Смерти и смертной тоски, истории «освоения» его авангардистским сознанием, наконец, об оценке этого процесса с позиций нравственной

Лик Горгоны Медузы

Говоря об «открытии» Смерти западноевропейской буржуазной мыслью, мы, конечно же, не имеем в виду констатацию того самоочевидного факта, известного каждому, как правило, уже с ранних детских лет, что человек — конечное существо, подобное в этом отношении всем прочим живым телесным существам, что он смертен. В той или иной форме — в форме мифа, религии или философии — человечество всегда отдавало себе отчет об этом суровом факте, отводя ему вполне определенное и не такое уж незначительное место в культуре, — скелет, вооруженный косою, только один из великого множества образных способов символизации этого факта, выработанных различными народами за их многовековую историю. Но сколь бы пронизывающей, гипнотизирующей, поражающей воображение любого смертного ни была время от времени навещающая его мысль о том, что ему — увы! — не дано жить вечно, здоровая духоподъемлящая культура всегда находила эффективные средства справиться с нею: найти удовлетворяющие людей ответы на вопросы, возбуждаемые этой мыслью, сделать так, чтобы вездесущий персонаж с косою в костлявых суставах не выступал на авансцену человеческого сознания, не застил свет жизни.

С точки зрения такой культуры смерть неизменно предстала как хотя и неотъемлемый, непререкаемый, но все же лишь подчиненный, служебный момент целостности универсума, выполняющий в нем специфически «технические» функции, конкретно-индивидуальное содержание каковых определяется высшей инстанцией — богом или судьбою, абсолютом или Природой. Ни одна человеческая кончина не рассматривалась при этом как результат спонтанного произволения смерти, хотя это совсем не исключало у нее (то есть у ее олицетворения, рожденного наивной фантазией народа) и собственного рвения и азарта. На костлявой ноге смерти всегда угадывалась невидимая, но прочная цепь, которую держал некто, неизмеримо более могущественный и властный, чем она, всегда имевший возможность поставить эту кровожадную старуху на свое место — в сумрачный угол жизни, подальше от яркого солнечного света. Там и должна она была стоять в нетерпеливом ожидании, пока не исполнится срок, отведенный тому или иному конечному существу, — лишь после этого ей дозволялось прикоснуться к нему, дабы свершить неизбежное и необходимое, заранее и без нее решенное. И между прочим, как раз это ощущение «подконтрольности» смерти, сознание того, что действует она отнюдь не на свой страх и риск, а покорствуя высшей воле, сообщало ее облику некий оттенок приниженности и даже комизма — этой эстетической формы примирения с нею.

Вполне понятно, что такой персонаж не мог глубоко и надолго завладеть человеческим интеллектом: напряженно ищущая мысль быстро «проскакивала» через него, обнаруживая за его спиной гораздо более мощные силы, от которых зависела сама «конечность» и «смертность» человека и которые, следовательно, обуславливали и саму смерть. Обнаружив за исполнительной инстанцией законодательную, мысль теряла интерес к первой и тем с большей настойчивостью зывала ко второй, ища у нее разгадку смерти. Так преодолевался страх перед неистовой смертью, превращаясь в проблему смысла жизни. Схема, которой следовали в своем поступательном развитии и первобытная мифология, и народная религия, и нравственная философия образованных слоев общества. Живые, растущие культуры до-буржуазного прошлого, да и сама буржуазная культура, не ставили — не хотели и не могли ставить — вопрос о смертности и смерти человека иначе как в форме проблемы самой жизни — ее смысла и значения.

Для того чтобы такое отношение к смерти сменилось иным, чтобы она была, так сказать, открыта заново и предстала в совершенно ином облике — уже не как служанка высших сил, а как самовластная госпожа, как единственное абсолютное божество, — необходимо было весьма существенное, далеко идущее изменение мирозерцания, мироощущения и самой жизни людей. Для того чтобы индивид воспринимал смерть таким образом, он должен был совершенно особым способом, совсем иначе, чем это было в традиционных обществах (и на самых ранних этапах становления буржуазной формы человеческой жизни), осознавать самого себя и свою кончину. Чтобы смерть превратилась в его глазах в единственно достоверный Абсолют — негативный, в отличие от всех прежних позитивных абсолютов, «микрокосмос» конечного, неизбежно

партикулярного существования индивида должен был не просто подняться на уровень «макрокосмоса» универсальной жизни, но и полностью заслонить его: тогда-то гибель этого «микрокосмоса» с необходимостью представляла как поистине космическая катастрофа, перед лицом которой все утрачивает свой смысл.

20

Важнейшим, определяющим моментом такого мироощущения необходимо становилась не просто утрата веры в бога, но полная утрата веры в какие бы то ни было общезначимые идеалы и ценности вообще, в какие бы то ни было абсолюты... кроме Смерти, которая и занимала их место по принципу «свято место пусто не бывает». Человек, взятый в качестве «вот этого» — конечного: частного, одностороннего и ограниченного индивида, — должен был осознать себя своим единственным кумиром, своим собственным идеалом, своей высшей и последней ценностью. Себе, любимому, должен был он воскурять фимиам, приносить жертвы и петь восторженные религиозные песнопения — только при таком самоощущении и самосознании он мог прийти к устрашающему выводу о том, что над ним есть только одна высшая инстанция, одна абсолютная власть — власть Смерти. Вывод ошарашивающий, тем более что он возник как столь же непредвиденный и неожиданный, сколь и закономерный и даже фатально необходимый, результат эгоистического самоутверждения и неизбежно вытекающего отсюда самообожествления.

Этому новому богу, ужасающему полнейшей слепотой своих пустых глазниц, должен был отныне молиться в душе своей эгоистический индивид, утративший одного за другим всех своих богов, растерявший все идеалы, которые некогда воодушевляли человечество. Ему теперь ничего уже не оставалось, как нацепить на это столь же слепое, сколь и беспощадное, божество все те соблазнявшие его «регалии», которые он некогда содрал с повергнутых кумиров и разбитых икон, чтобы нацепить на себя самого. Таким образом, факт человеческой «конечности», с которым по-своему справлялась каждая из великих культур прошлого, выдвинулся на передний план. Смерть стала солировать на сцене человеческого сознания, привлекая напряженное внимание индивида, завораживая его рассудок, усыпляя нравственное чувство, парализуя волю, — она и впрямь начинала походить на Горгону Медузу, от одного взгляда на которую человек окаменевал, превращаясь в мертвый слепок с самого себя.

21

Так совершалось в буржуазной философии, мало-помалу вступавшей теперь на «лесную тропу» декаданса, открытие «новой земли», откуда никто не возвращается, «острова смерти», смертной тоски и невыразимого ужаса. И хотя сам по себе этот факт совсем не означал еще радикальной переориентации западной мысли в целом, не означал ее полного отказа от своих великих традиций — традиций Платона и Аристотеля, Спинозы и Декарта, Лейбница и Канта, Фихте и Гегеля (наоборот, поначалу полемика с иными умонастроениями вела к активизации и дальнейшему развитию традиционных направлений и школ философии), — он накладывал тяжелую, роковую печать на всю интеллектуальную атмосферу Запада. «Петушиное слово» было сказано, и чем больше сама европейская действительность воспроизводила людей, не желающих знать ничего, что возвышалось бы над их убогой конечностью и партикулярностью, поскольку это нарушало бы их и без того неустойчивое равновесие с самим собой, тем громче звучало оно, вызывая все более широкий отклик и побуждая защитников высоких традиций западной культуры вставать в оборонительную позицию, ища сомнительных компромиссов.

В переводе на более земной, социологический язык этот процесс переосмысления западноевропейской культурой своего отношения к смерти означал следующее. Чтобы человек начал воспринимать свою собственную кончину на совершенно апокалипсический манер — как «скончание времен», «светопреставление», не означающее при этом последующего перехода в иной мир и оттого тем более безысходное и жуткое; как абсолютный конец, за которым уже ничего нет: одна лишь безмолвная пустота, небытие, — он должен обладать совершенно специфическими качествами и жизненными установками, совсем нехарактерными для людей добуржуазных и раннебуржуазных социально-культурных форм. Человек этот должен сознавать и чувствовать себя абсолютно одиноким в мире, он уже не может ощущать свои природно-социальные связи, свои душевные привязанности, свои духовно-культурные определения как нечто неотъемлемое от него, непосредственно достоверное, имеющее внутреннее отношение к подлинности и аутентичности его существования. Его кровно-родственные узы — отношение к родителям и дальним родственникам, его семейные привязанности — отношение к жене, детям, внукам, его душевно-духовные связи —

отношение к друзьям, к своему поколению, к современникам вообще, наконец, его традиционно-культурные зависимости — отношение к более отдаленным предкам и потомкам, — все это утрачивает для него свое живое содержание, свое поистине одухотворяющее значение: формализуется, принимает форму чего-то совершенно необязательного, внешним образом навязанного, если не чуждого и враждебного.

23

Речь идет о человеке, возникающем в результате того процесса буржуазно-капиталистического «расколдовывания» и «рационализации» мира, дегуманизации и овеществления всех межчеловеческих отношений, на который обратили внимание еще авторы «Манифеста Коммунистической партии».

«Буржуазия, повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения. Безжалостно разорвала она пестрые феодальные путы, привязывавшие человека к его «естественным повелителям», и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного «чистогана». В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость и поставила на место бесчисленных пожалованных и благоприобретенных свобод одну бессовестную свободу торговли...

Буржуазия лишила священного ореола все роды деятельности, которые до тех пор считались почетными и на которые смотрели с благоговейным трепетом. Врача, юриста, священника, поэта, человека науки она превратила в своих платных наемных работников.

Буржуазия сорвала с семейных отношений их трогательно-сентиментальный покров и свела их к чисто денежным отношениям» [1].

«...Производство, основанное на капитале, — развивает К. Маркс ту же мысль в другой работе, — ...создает систему всеобщей эксплуатации природных и человеческих свойств, систему всеобщей полезности; ...и нет ничего такого, что вне этого круга общественного производства и обмена выступало бы как нечто само по себе более высокое, как правомерное само по себе» [2].

24

Так вот: когда человек, возникший в результате универсализации этого процесса, его проникновения во все поры европейской культуры, душевной жизни людей и их быта, произносит ницшеанское «Бог — умер», эти слова получают в его устах совершенно особый — глобальный, всеобщий смысл. Речь идет о признании того, что человек утратил все абсолюты, а вместе с ними и все связи, все привязанности, все обязательства по отношению к чему бы то ни было, находящемуся вне его. Речь идет о признании того, что этот индивид, этот «микрокосм» превратился в совершенно замкнутую, абсолютно «беззаконную» монаду, у которой в отличие от Лейбницева монады полностью утрачена вера в «предустановленную гармонию», обеспечивающую ее внутреннее родство с другими монадами: батисфера, взятая в момент, когда оборвался вдруг трос, крепко связывавший ее с кораблем и сохранявший от падения на дно океана.

Стоит ли повторять, что перед лицом смерти такой человек не может предположить, что его переживет нечто существенное, устойчивое, заслуживающее серьезного отношения. Все свое он унесет с собою в пустоту небытия, а то, что не было им самим, тождественным его «самости», не представляется ему ни ценным, ни истинным, ни субстанциальным. Но тем более ужасающим будет сознание, с которым он встретит свою кончину: сознание того, что воистину «все кончено» — эти слова приобретают здесь совершенно буквальный смысл абсолютной катастрофы, метафизической аннигиляции бытия. Это кажется на первый взгляд чем-то очень похожим на солипсизм — эгоистическую теоретико-познавательную позицию, с точки зрения которой весь мир существует лишь в сознании «вот этого» познающего субъекта (и благодаря его познавательной активности). Но есть одно крайне важное обстоятельство, отличающее рассматриваемый нами тип сознания от солипсистского, во многих отношениях и в самом деле глубоко ему родственного. Дело в том, что для человеческого типа, интересующего нас в данном случае, смерть, даже его собственная, отнюдь не выступает как порождение его собственного сознания. Наоборот: она для него нечто

единственно серьезное и непреложное, существующее за его пределами. Она единственная «объективная реальность», с абсолютной достоверностью, интимнейшим образом данная ему, причем данная в самом глубоком и адекватном переживании — в переживании беспредельного ужаса и отчаянной безнадежной тоски.

26

Для индивида, в душе которого вытоптано, вырвано и выжжено все, что могло бы истинным образом привязать его к другому человеку (другим вообще), смерть оказывается единственным подлинным «другим». Лишь к этому «другому» он относится всерьез, не формально, без острабяющей дистанции и иронической рефлексии, всем существом своим постигая, что этот последний притязает на само его бытие. Отсюда болезненная приверженность к этому «другому», замороженность им, вновь и вновь возвращающая к нему трепещущую мысль, которая в конце концов начинает даже испытывать своеобразное наслаждение (Платон назвал бы его «сложным», то есть неистинным), имея дело с тем, что целиком и полностью исключает, обесмысливает ее. В этом единственном случае такой человек оплачивает наконец все те счета, которые он не хотел оплачивать, когда отказывался от обязательств перед другими людьми; когда боялся отдать себя другому человеку, страшась утратить свою свободу, которая, как теперь выясняется, была лишь чисто негативной свободой, то есть воистину опирающейся на ничто — оно-то теперь и приняло облик его собственной смерти. Все те житейские страхи, волнения и тревоги, что сберег этот «метафизический» эгоист, боясь растратить свою индивидуальность на окружающих его солюдей, он слагает теперь к костлявым ступням последнего своего божества — своей смерти, принявшей в его глазах вид Абсолюта: конечной инстанции, через отношение к которой обретает смысл (вернее — бессмысленность, ибо это ведь негативный абсолют, все превращающий в буквальную противоположность) и человеческое существование, и сама жизнь... Здесь уместно сделать две уточняющие оговорки. Во-первых, совершенно очевидно, что охарактеризованный тип сознания, «кристаллизация» которого в историко-социологическом плане совпадает с вполне определенной фазой в эволюции буржуазной цивилизации, развивающейся уже на своей собственной основе, не представляет собой феномен, вообще невиданный в европейской и мировой культуре. Тенденция в аналогичном направлении и раньше заявляла о себе с большей или меньшей решительностью — причем не только до Нового времени, но и после (вспомним маньеризм в искусстве и литературе второй половины XVI — первой половины XVII века, где она обозначилась достаточно определенно) [3]. Как правило, тенденция эта возникала в кризисные, переходные исторические периоды, когда рушился один уклад человеческой жизни, один тип связей лю-

26

дей друг с другом, но еще не успевал утвердить себя другой, идущий ему на смену. Если при этом разрыв элементарных межчеловеческих взаимосвязей заходил достаточно далеко, становилась типичной фигура «аутсайдера», с точки зрения которого традиция, вырастающие из нее нравственные императивы, культура как оформление жизни в некоторую целостность в све определенных идеалов и ценностей — все это представлялось мертвым и чуждым, а потому лживым и ханжеским, чему он противостоял в одиночку, на свой страх и риск.

Во-вторых, типичность определенной исторической фигуры совсем не тождественна ее массовости и вовсе не гарантирует ее устойчивого и непреходящего характера. Как раз наоборот, в условиях добуржуазных общественных форм фигура «аутсайдера» была характерна именно как временная и преходящая, существующая на фоне не только разлагающегося старого, но и становящегося нового уклада жизни, а главное — на фоне того, что оставалось еще неповрежденным, неразложенным, здоровым в сфере простейших межчеловеческих взаимоотношений. Вот почему «аутсайдерство» не могло еще выработать мирозерцания, вполне адекватного своему собственному бытию. Утратив веру в незыблемость традиционных ценностей и идеалов, «аутсайдер» тем не менее не до конца доверял своему собственному безверию: ему решительно противоречил факт существования огромного числа людей, не только свято веривших в свои абсолюты, но и всерьез стремившихся построить свою жизнь в соответствии с ними. Да он и сам был подчас не прочь отказаться от своего постыдного «аутсайдерства» и обрести веру, что и происходило время от времени, когда набирала силу новая вера, не гнушавшаяся «аутсайдерами».

Одним словом, «аутсайдер» оставался фигурой, существовавшей как бы в «междумириях», подобно богам Эпикура, между различными укладами, традициями, культурами, наконец, фазами их эволюции или различными эпохами, обреченными сменить одна другую. Как фигура переходная

и в этом смысле обреченная, как носитель сознания, не вполне еще закосневшего в себе — неуверенного, разорванного, раздвоенного с самим собой, «аутсайдер» не лишен был даже известной доли драматизма и эстетической привлекательности. Но именно то, что обеспечивало эстетическую привле-

27

кательность этому своеобразному историческому типу, как раз и препятствовало распространению — и вширь и вглубь — его интеллектуального влияния, воздействия на умы. Реальную почву, в которой этот «человек ниоткуда» мог обрести, наконец, полное тождество с собой, дающее возможность выработать последовательное выражение соответствующей позиции в мировоззрении, в которой он мог наконец укорениться и превратиться из временной и переходной фигуры в фигуру постоянную, год от года набирающую силу, создал лишь капитализм, причем не на ранней, а на довольно развитой зрелой фазе своей эволюции.

Речь идет о той фазе эволюции буржуазного общества, на которой капитализм достиг далеко идущих, необратимых результатов в деле радикальной трансформации естественных, стихийно сложившихся согласно Марксовой характеристике [4] отношений людей друг к ДРУГУ. превратившей их в совокупность искусственно стимулируемых и столь же формальных, сколь и абстрактных «контактов», бесконечно возрастающих в количественном, но так же много теряющих в качественном, смысловом отношении. Как раз по мере углубления и глобализации этого процесса вчерашний «аутсайдер», поначалу ощущавший себя настоящим «исключением», «несвоевременным» человеком и апеллировавший лишь к людям самого отдаленного будущего, стал чувствовать, что он не так уж и одинок. Он (а вернее — его последователь, «аутсайдер» следующего поколения) нашел хотя и довольно узкую, однако год от года растущую интеллектуальную среду, она назвала себя впоследствии элитой. А еще некоторое время спустя теоретические и художественные представители этой элиты, продолжавшие по традиции ощущать себя бунтарями-одиночками и «несвоевременными людьми», неожиданно увидели себя окруженными толпой восторженно внимающих им «многих, слишком многих».

В XX столетии «аутсайдеров» было уже столько, что как-то неудобно стало называть их этим именем. Действительными «аутсайдерами», в особенности в среде литературно-художественной интеллигенции, оказывались скорее люди, противоположные первым по своему мирозерцанию и жизненным установкам. А во второй половине нашего века либерально настроенные, которых теперь тенденциозно называют консерваторами, философы, социологи и культурологи констатировали факт су-

28

ществования так называемой враждебной культуры, ведущей свою родословную от таких именитых «аутсайдеров» прошлого, как маркиз де Сад, Артур Шопенгауэр и Фридрих Ницше. Надо сказать, что идеологи «враждебной культуры», устанавливающие именно такую «связь времен», правы, по крайней мере, в одном отношении: она действительно продолжает линию «переоценки всех ценностей», обозначенную в произведениях названных авторов. Продолжает, несмотря на то, что сегодня стало ясным, как никогда раньше: под этой «пронзительной» формулой неизменно скрывалось простое признание философствующими «аутсайдерами» того прискорбного факта, что все прежние, все традиционные идеалы и ценности для них мертвы, а предложить новых они не в силах. Вот и остается под видом «творчества нового», «создания небывалого» заниматься двусмысленным делом: паразитировать на разрушении того, что было накоплено долгим и трудным опытом человеческого развития и воплотилось в («постылой») культурной традиции, одновременно и разрушая ее, и живя за счет разрушаемого — только за его счет. Это, кстати, и есть единственно возможная для последовательного и принципиального «аутсайдера» форма существования в культуре, чьи абсолюты не имеют для него абсолютной ценности, ничего не говорят ни его сердцу, ни его уму: он «заброшен» в мир этой чуждой ему культуры для того только, чтобы разложить ее изнутри, заразив трупным ядом своего всеразъедающего неверия.

Глава вторая БЫТИЕ ПЕРЕД ЛИЦОМ СМЕРТИ

Две формулировки вопроса о смысле жизни

Если человек не утратил еще веры в высокое предназначение человеческого рода, то проблему смысла жизни, навещающую его в трудные времена, он все-таки склонен формулировать позитивно, в форме вопроса: «Зачем я живу?» Ведь сама внутренняя структура этого способа вопрошания имеет целеустремленную, то есть, во всяком случае, не безвольно-пассивную позицию. Она предполагает цель как что-то находящееся за пределами «микромира» индивидуальной жизни человека, спрашивающего о ее смысле. Она изначально ориентирует его на поиск какой-то высшей цели — идеала, абсолюта, — найдя которую он смог бы ответить на волновавший его вопрос. Ибо человек — это целеполагающее и сознающее свои цели существо, и только в соотношении с высшей, конечной целью, к которой сознательно устремлена его собственная жизнь, он может вразумительно ответить на вопрос о ее смысле. Наоборот, человек, в принципе неспособный поверить в возможность существования чего-то более высокого или просто — более важного, более существенного, чем его собственная, беззаветно любимая самим собою персона, а потому лишенный стремления к высшим целям человеческого существования и самодовольно убежденный в их полнейшей «ложности», «иллюзорности», «эпифеноменальности», чаще всего склонен ставить вопрос о смысле жизни совсем иначе. Он предпочитает спрашивать: «Почему я живу?», сразу же разводя на разные полюса «меня» («я») и «мою жизнь» и молчаливо предполагая, что эта последняя все-таки останется «моей» жизнью и сохранит все человеческие характеристики, даже будучи освобожденной от моего «я», а вместе с тем и от человеческого сознания вообще, — операция, с помощью которой я освобождаюсь и от всякой ответственности за свою собственную жизнь, поскольку она оказывается моей уже как бы только «номинально».

30

В самом деле, вопрос «почему я живу?», предложенный вместо вопроса «зачем я живу?» как его альтернатива, при более внимательном рассмотрении обнаруживает некий элемент двусмысленности: он обращен к «я», но касается того, что не находится во власти этого «я», будучи за пределами его досягаемости; по форме он относится ко мне, живущему, а по содержанию — к кому-то другому, кто увидит во мне нечто мне неподвластное и недостижимое, чтобы потом довести это до моего сознания.

В этом и заключается двусмысленность вопроса, заданного в форме «почему?». «Я», исключаящее (по определению) всех «других», задает себе вопрос, на который не может ответить и на который должен ответить кто-то «другой», доведя затем ответ и до сведения вопрошающего «я». А потом оказывается, что вопрос этот вовсе не является моим. Он и не обо «мне самом», и не о том, что является «моим»; это вопрос о том, что во мне является «другим» и существует для «другого», с его точки зрения, с его познавательной позиции. Значит, он может быть либо результатом моей полной самоутраты, моего полного «отчуждения» от самого себя, либо простым следствием навязывания его мне кем-то «другим», имеющим свои, а не мои цели и задачи.

Но все-таки: что же такое наличествует в «моей жизни», что в самой внутренней структуре рассматриваемого нами вопроса предполагается, как мы убедились, существующим «вне» и независимо» от меня самого (от «я»)? Поскольку в содержании этого вопроса мы имеем дело лишь с двумя элементами — «я» и «живу» — и поскольку в самом «я», то есть в нашем сознании и самосознании это «что» не дано, во всяком случае, не присутствует как присущее самому этому «я», поскольку его, стало быть, следует искать в другом элементе — в том, что я «живу», в моей «жизни», являющейся как бы уже и не моей, поскольку из нее ведь «отмыслено» мое сознание, а разве жизнь без моего сознания это моя жизнь?

31

В рамках вопроса «почему?» проблема смысла жизни сразу же перемещается из плоскости человеческой свободы и ответственности в нечеловеческую плоскость: в сферу фатальной (ибо она не находится ни в каком отношении к человеческому в самом человеке) необходимости и соответственно абсолютной безответственности. От устремленного вперед и ввысь и потому

одухотворяющего, духоподъемляющего вопроса о сознательно избираемых и сознательно утверждаемых целях человеческого существования индивида поворачивают вспять — к вопросу о том, что как бы толкает его «в спину»; о том, что не является в нем человеческим началом, но почему-то должно определять его именно как человека; о том, что он вообще не может признать за нечто высшее в себе, ибо оно действует как раз в обход всего того, что он мог бы признать в себе за достойное почтения и уважения.

Такова логика жизни и ее мировоззренческого осмысления.

Тот, кто не хотел свободно отдать себя во власть чего-то более высокого, чем он сам, взятый в его неизбежной конечности, односторонности и частичности, волей-неволей оказывается вынужденным покориться чему-то низшему, примитивному, существующему в нем, а потому принимаемому человеком за «свое исконное», но существующее так, что оно вообще не зависит от человека и не имеет никакой связи с его подлинно человеческими определениями.

Практически все это означало снятие (отнюдь не диалектическое) самого вопроса о смысле жизни. Жизнь, взятая безотносительно к индивиду и действительно человеческому в нем, требовалось принять и даже признать за нечто высшее на одном том лишь основании, что она — жизнь. И сделать это нужно было, невзирая на то, представляется ли она человеку хорошей или плохой, отвечающей его представлениям о подлинно человеческом или не отвечающей, желательной для него как самосознательного существа или нежелательной. Ибо постулировалось, что человек всегда «желает» жить, безразлично как, жить как можно дольше, — все равно, признается ли он себе в этом или нет. Желание жить сильнее человека, и сам он — простой исполнитель этого всемогущего желания, а то, с каким сознанием он это делает, в каких словах произносит его, не столь уж и существенно.

32

Обесмысливание жизни в философии Шопенгауэра

Когда устраняется проблема смысла жизни, неизбежно возникает другой вопрос — вопрос о смысле и значении смерти. Он и выступает на передний план, вне зависимости от того, хотели ли этого те, кто устранял проблему смысла жизни, или не хотели. Этот вопрос и был центральным в философии Шопенгауэра, после того как он доказал (разумеется, в рамках своего собственного философского построения), что жизнь индивида, да и жизнь всего человеческого рода, не имеет ровно никакого смысла, так как представляет собой лишь «явление» для нас в рамках неизбежно индивидуального сознания, темной и совершенно бессмысленной Воли, желающей только одного — желать, то есть желающей лишь самое себя. Ведь «явление» (то есть в конечном счете метафизическая иллюзия) абсолютно бессмысленной Воли — это, если можно так выразиться, бессмыслица, возведенная в квадрат.

Перед лицом подобной абсурдности, помноженной на саму себя, она-то и была одним из важнейших постулатов и в то же время выводов шопенгауэровской системы, вопросом могло стать лишь одно-единственное: как же все-таки освободиться от этой бессмыслицы, абсолютной в своей беспросветности? А поскольку эта последняя и есть «жизнь», в ее шопенгауэровском толковании, постольку вопрос должен быть уточнен следующим образом. Как избавиться от этой самой «жизни», учитывая, что за узкими и тесными стенами этой абсурдной темницы («индивидуальная жизнь», взятая во всей ее ограниченности «принципом индивидуализации») располагается совершенно необозримое пространство ничем не ограниченного абсурда (сама Воля — это бессмысленное желание жить и желать желания жизни). Как убежать из одной тюремной камеры, то есть покончить все счеты с индивидуальной жизнью — умереть для нее, но в то же время не попасть в неизмеримо более обширную темницу, погрузившись в бессмысленную пучину самой Воли, — как она существует не в «явлении», а в себе самой.

33

Иначе говоря, вопросом вопросов становится: как умереть по-настоящему, подлинно, воистину — и для своей собственной вдвойне бессмысленной жизни, и для универсальной Воли к жизни, непрестанно рождающей все новые и новые индивидуальные проявления этой Воли, одно бессмысленней и кошмарней другого? Словом, хотел ли того сам Шопенгауэр или не хотел, но фактическим, реальным и — главное — действенным результатом, увенчавшим его философскую систему, оказалась специфическая формулировка проблемы смерти. Им была сформулирована

проблема «истинности» смерти, «подлинности» небытия, понятого как небытие вечно живущей Воли, — эта проблема сменила традиционный в западной культуре вопрос об истинной жизни, который был дискредитирован тем, что сама жизнь была объявлена предельным воплощением всякой неистинности. Так был открыт заново — для нового сознания, буржуазного сознания XIX, а в особенности XX веков — пустынный и чахлый «остров смерти». Он и впрямь оказался только островом в бушующем океане бессмертной Воли, вечно раздираемой на части неизбывным вожделением к себе самой. Это «открытие» оказало влияние на культуру капиталистического Запада — независимо от того, какое решение дал сам философ поставленной им проблеме в своем крайне монотонном и противоречивом теоретическом построении, изложенном, однако, ясным и прозрачным языком, не лишенным изящества.

Как и следовало тому быть, учитывая, что Шопенгауэр принадлежал к первому поколению «аутсайдеров» буржуазной цивилизации, его основной труд «Мир как воля и представление» не сразу встретил понимание и признание. Читатель шопенгауэровских книг появился лишь три десятилетия спустя после первой публикации этого произведения, однако же сразу обнаружил бурную тенденцию количественного роста. Вот какое впечатление произвела шопенгауэровская философия на одного из самых вдумчивых и образованных читателей — великого русского писателя Льва Николаевича Толстого, познакомившегося с произведениями Шопенгауэра как раз в наиболее кризисный период своей духовной эволюции, который сопровождался трагическим ощущением утраты смысла жизни.

«Не нынче — завтра придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей. Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся — раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать? Как может человек не видеть этого и жить — вот что удивительно! Можно жить только, покуда пьян жизнью; а как протрезвишься, то нельзя не видеть, что все это — только обман, и глупый обман! Вот именно, что ничего даже нет смешного и остроумного, а просто — жестоко и глупо» [1].

34

«Прежний обман радостей жизни, заглушавший ужас дракона (речь идет о «драконе смерти». — Ю. Д.), уже не обманывает меня. Сколько ни говори мне: ты не можешь понять смысла жизни, не думай, живи, — я не могу делать этого, потому что слишком долго делал это прежде. Теперь я не могу не видеть дня и ночи, бегущих и ведущих меня к смерти. Я вижу это одно, потому что это одно — истина. Остальное все — ложь» [2].

«Семья...» — говорил я себе; но семья — жена, дети; они тоже люди. Они находятся в тех же самых условиях, в каких и я: они или должны жить во лжи, или видеть ужасную истину. Зачем же им жить? Зачем мне любить их, беречь, растить и блюсти их? Для того же отчаяния, которое во мне, или для тупоумия! Любя их, я не могу скрывать от них истины, — всякий шаг в познании ведет к этой истине. А истина — смерть» [3].

«Искусство, поэзия?..» — Долго под влиянием успеха похвалы людской я уверял себя, что это — дело, которое можно делать, несмотря на то, что придет смерть, которая уничтожит все — и меня, и мои дела, и память о них; но скоро я увидел, что и это — обман. Мне было ясно, что искусство есть украшение жизни, заманка к жизни. Но жизнь потеряла для меня свою заманчивость, как же я могу заманивать других?» [4]

Мы еще вернемся специально к вопросу о том, каким образом Лев Толстой преодолел этот свой кризис, подвергнув убедительной критике и решительно отвергнув, самые глубокие предпосылки шопенгауэровской философии — той самой, что была для русского писателя не только способом мировоззренческого осознания этого опаснейшего кризиса, но и своеобразной формой его усугубления, вирусом, обострявшим болезнь, загоняя ее все дальше в глубь организма — в глубь сознания, в глубь заболевшей души. Пока же толстовская «Исповедь» важна для нас как ярчайшее свидетельство того, как тот самый кризис, симптомом и ферментом которого была шопенгауэровская философская конструкция, должен был переживаться — и действительно переживался — людьми, чуткими к восприятию практически жизненных «кореллятов» абстрактных и отвлеченных философем.

35

Как видим, кошмарное ощущение того, что «я держусь за ветки жизни, зная, что неминуемо ждет дракон смерти, готовый растерзать меня, и не могу понять, зачем я попал на это мучение» [5], не способствует ни укреплению нравственного самосознания человека, ни активизации культурно-творческой деятельности. Наоборот, змеиный взор этого многоголового чудовища обладает способностью парализовать нравственное сознание и творческую волю индивида.

Единственное, к чему остается способным человек, загипнотизированный неотступно преследующим его кошмарным видением смерти, — это способность к разоблачительству: выворачиванию наизнанку, ерническому сведению к низшему и примитивному, глумливому сбрасыванию с пьедестала всего, чему он когда-либо поклонялся, что он когда-либо принимал за нечто высшее. Речь идет о своеобразной «игре в ничто», заключающейся в сбрасывании в бездну Небытия всех истинно человеческих определений. Созерцая, как они исчезают там, индивид, загипнотизированный «драконом смерти», испытывает нечто вроде облегчения («Все там будем!..»), впрочем, облегчения временного и иллюзорного.

Любопытно, что этот вариант, который приняли как «модус» своего существования довольно многие из последователей Шопенгауэра на Западе, не представлялся Толстому заслуживающим сколько-нибудь серьезного внимания, когда он напряженно и мучительно размышлял о возможных путях «выхода» из своей кризисной духовной ситуации.

«Я нашел.., — вспоминает впоследствии писатель свои душевные метания кризисной поры, — что... есть четыре выхода из того ужасного положения, в котором мы все находимся.

Первый выход есть выход неведения. Он состоит в том, чтобы не знать, не понимать того, что жизнь есть зло и бессмыслица...

Второй выход — это выход эпикурейства. Он состоит в том, чтобы, зная безнадежность жизни, пользоваться покамест теми благами, какие есть...

Третий выход есть выход силы и энергии. Он состоит в том, чтобы, поняв, что жизнь есть зло и бессмыслица, уничтожить ее...

Четвертый выход есть выход слабости. Он состоит в том, чтобы, понимая зло и бессмысленность жизни, продолжать тянуть ее, зная вперед, что ничего из нее выйти не может» [6].

36

Первые сомнения Толстого

Лев Толстой искренне признается, что больше всего ему импонировал третий выход — «выход силы и энергии», то есть самоубийство, однако что-то мешало ему покончить с собой. Причем этим «что-то» не было, по мнению писателя, ни бессмысленное желание жить (как раз ощущение бессмысленности жизни, коль скоро оно было осознано, — оно-то соблазняло его к самоубийству), ни страх смерти: последний опять-таки скорее побуждал покончить счеты с жизнью, чтобы скорее прервать, прекратить ее — по принципу: «Лучше ужасный конец, чем ужас без конца». Этим «что-то» было ощущение какой-то внутренней порочности, нравственной ущербности владевшего им умонастроения. «Теперь я вижу, — констатирует автор «Исповеди», — что если я не убил себя, то причиной тому было смутное сознание несправедливости моих мыслей. Как ни убедителен и несомненен казался мне ход моих мыслей и мыслей мудрых (Толстой обычно упоминает в аналогичной связи прежде всего Шопенгауэра, а затем Соломона, Будду и т. д. — Ю. Д.), приведших нас к признанию бессмыслицы жизни, во мне оставалось неясное сомнение в истинности исходной точки моего рассуждения» [7].

Само же это ощущение, в свою очередь, черпало свои силы — даже перед лицом «предельной ситуации» отчаяния, владевшего Толстым, — из не пересохшего еще живительного источника — непосредственного, не разъединенного скептической рефлексией, нравственного чувства народа — с его глубочайшей убежденностью в том, что «худо быть человеку единому», и, стало быть,

решения, принимаемые человеком так, как если бы он был совсем один на свете, — это всегда неистинные, безнравственные решения. Именно та нравственно-духовная атмосфера России второй половины XIX века, которую вульгарная социология, замешенная на плоском «технологическом прогрессизме», так спешит списать за счет российской «культурной отсталости», как раз и оказалась причиной того, что Лев Толстой, заболевший модной в те годы на Западе «болезнью смерти», не погиб от нее, не сошел с ума и не утратил своих творческих сил. Хотя, как мы сможем убедиться далее, для многих, далеко не бесталанных представителей западной культуры «заболевание смертью» сопровождалось трагическим исходом: вспомним хотя бы Фридриха Ницше, у которого эта болезнь явно была и симптомом и ферментом тяжкого душевного недуга, закончившегося полным помрачением ума.

37

В Западной Европе, где с каждым годом углублялся бурный и всеохватывающий процесс формализации и рационализации, овеществления и отчуждения всех человеческих отношений к природе, людей друг к другу, наконец, каждого к себе самому, уже почти не осталось ничего, что могло бы удержать интеллектуала, «человека культуры», от погружения на самое дно кризиса: «заболевания» смертью, которая, превращаясь в навязчивую идею, выжигает в душе индивида все, что могло бы питать его веру в осмысленность жизни, да и его собственного существования. Неумолимый процесс взаимного обособления людей друг от друга — усугубляющейся «атомизации» общества, где явно господствовала тенденция превратить его в бессмысленный конгломерат абсолютно чуждых друг другу «эгоистов», — не только не давал заболевшему никакой опоры в борьбе против своего тяжкого недуга, но, наоборот, укреплял именно болезнетворные душевно-духовные импульсы: все то, что усиливало болезнь, превращая ее в хроническую или ведя к отмиранию всех человеческих свойств души.

Вот почему в такой атмосфере интеллектуал, заболевший «болезнью смерти», не находил в себе душевных сил, дающих возможность противостоять коварной логике этого недуга, навязывающей совершенно особое отношение ко всему окружающему, а главное — к самому этому недугу. Вот почему здесь заболевшему ничего не оставалось, как перебирать, примеривая их к самому себе, те самые варианты «выхода» из ситуации «бытия перед лицом смерти», которые автор «Исповеди» осознал в конце концов как ложные и заводящие в безысходный тупик.

Героизм отчаяния, абсурдное бытие и воинствующий гедонизм

Психопатология неоднократно наталкивалась на один и тот же весьма знаменательный факт. Пока у больного, страдающего каким-нибудь тяжким телесным недугом, еще есть надежда на излечение, его очень часто навещают тревоги по поводу возможной неизлечимости заболевания. Как только до его сознания каким-то образом доходит, что его болезнь действительно, в самом деле неизлечима и он уже явно обречен, больной вдруг

39

забывает о всех своих прежних страхах, обнаруживая даже склонность посмеиваться над ними. Он начинает воспринимать симптомы, неопровержимо свидетельствующие о том, что приближается летальный исход, как признаки начинающегося выздоровления. Нечто аналогичное можно наблюдать на примере философской авантюры одного из самых выдающихся учеников Шопенгауэра, далеко превзошедшего учителя остротой и яркостью своего дарования, — базельского мыслителя Ницше. Дело в том, что он воспринял как якорь спасения, как выход из кризиса, как способ излечения европейского человечества именно те моменты шопенгауэровской философии, которые сами являли собой наиболее очевидные признаки его начинающегося заболевания, были важнейшими составляющими болезненного синдрома западноевропейской культуры. Шопенгауэровская «метафизика ужаса» показалась автору «Рождения трагедии из духа музыки» тем великим открытием — обретением абсолютно достоверной истины, опираясь на которое можно будет наконец вернуть европейскую культуру к ее здоровым истокам.

Даже в самый поздний период своей идейной эволюции, когда он уже решил, что покончил с шопенгауэровской «романтикой» и «метафизикой», Ницше все еще формулирует свою основную проблематику в том виде, как она открылась ему под впечатлением книги «Мир как воля и представление».

«Необходимо ли, — спрашивает он в своем позднем предисловии к «Рождению трагедии» («Опыт самокритики», 1886), — пессимизм есть признак заката, поражения, неудачи, усталого и ослабленного инстинкта? — как это было у индусов, как это есть, по всей видимости, у нас, «современных» людей и европейцев? Существует ли пессимизм силы? Интеллектуальное предрасположение к жестокому, ужасному, злему, проблематичному в существовании, проистекающему из избытка, бьющего ключом здоровья, из полноты наличного бытия? Исполненная искушений храбрость острейшего взгляда, который требует ужасающего, как врага, достойного врага, на котором он может испытать свою силу? на котором он хочет учиться тому, что такое «страх»?» [8]

40

«...Откуда должно было... возникнуть... требование безобразного, доброкачественная суровая воля древних эллинов к пессимизму, к трагическому мифу, к образам устрашающего, злого, загадочного, рокового в основе наличного бытия, — откуда должна была возникнуть трагедия? Быть может, из легкости, из рвущегося через край здоровья, из чрезвычайной полноты? И какое значение имеет тогда, выражаясь физиологически, то безумие, из которого выросло как трагическое, так и комическое искусство, дионисическое безумие? Как? Быть может, безумие не необходимо является симптомом вырождения, упадка, перезрелой культуры? Быть может, существуют... невроты здоровья» [9].

Хорошо, точно, честно — не в пример будущим его эпигонам — формулировал свою проблему Ницше, которому до окончательного погружения в безумие оставалось всего три года. Или он со своими невротическими фобиями, со своими учащающимися приступами помрачения ума, перемежаемыми столь же болезненной эйфорией, со своей безысходной замороженностью всем ужасным, чудовищным, безобразным, о чем нашептывает ему разгоряченная фантазия, — это абсолютно нормальный человек, во всяком случае, более нормальный, чем те «многие, слишком многие», кому недоступны эти экстравагантные переживания. Или он и в самом деле безнадежно больной человек, принявший наиболее болезненные и болезнетворные из движений своей души и своего интеллекта за выражение «рвущегося через край здоровья». Чтобы почувствовать себя здоровым, безнадежно больному человеку нужно было переименовывать все имена, «переоценивать» все ценности, прибегая к этой процедуре вновь и вновь, продлевая ее до бесконечности, так как она оказывалась единственным способом, с помощью которого этот человек мог удержаться на гладкой поверхности бодрствующего («дневного») сознания, а стало быть — и воспроизвести свою человеческую жизнь.

Либо здоров он, Фридрих Ницше, и тогда вся европейская культура и цивилизация (начиная с кеварного Сократа, который, по его мнению, убил древнегреческую трагедию) находится в состоянии умопомрачения, болезненной деградации умственных и душевных сил. Либо безнадежно болен он сам, а не культурная традиция Европы, ведущая свое начало как раз от Сократа и Платона, ассимилированных вначале европейским средневековьем, а затем и Новым временем.

41

В предельной заостренности, крайней напряженности ницшеанской постановки вопроса, как она дана в позднем «Опыте самокритики», явственно ощущается близость последней фазы душевного заболевания базельского философа, — близость, ставящая разум больного мыслителя в «предельную», так сказать, ситуацию, на грань, за которой он кончается, уступая все свои права Небытию... разума. Отсюда — вся абсолютность ницшеанского «или — или»: или я (абсолютно здоров), или мир. Однако та же роковая альтернатива чувствуется и в подтексте «Рождения трагедии» — книги, написанной за 15 лет до «Опыта самокритики», хотя здесь она формулируется, по крайней мере, в той же степени под влиянием философии Шопенгауэра, в какой и под воздействием личного душевного опыта, а потому ей недостает еще истинной чистоты и недвусмысленности.

Истинную тайну и исток, действительный «нерв» ницшеанского «Рождения трагедии» образует та же самая проблема, что в кризисную пору надолго выбила из привычной жизненной колеи Льва Толстого: как справиться с мыслью о смерти, коль скоро она превратилась в навязчивую идею, обесмыслившую все содержание человеческого существования, саму жизнь как таковую? Однако в отличие от российского писателя, считавшего одно время единственно последовательным

выходом из этой ситуации — «выходом силы и энергии» — самоубийство, и в противоположность Шопенгауэру, убежденному, что одним самоубийством не спастись и что нужно «убить» саму бессмертную Волю к жизни, порождающую и саму жизнь, и страх смерти, молодой Ницше рассуждал иначе. Он уже тогда, в свои 27 лет, считал невозможным избавиться от навязчивой мысли о смерти, равно как и от поддерживающей в индивидах эту мысль Воли к жизни.

Поэтому ему ничего не оставалось, как предложить перспективу существования, одержимого Волей к жизни, но одержимого так, что последняя лишь усиливала страх перед смертью — по принципу: чем сильнее Воля к жизни, тем кошмарнее и ужаснее страх смерти. Речь шла о том, что жить в одно и то же время, как бы «не зная» о смерти, а потому и «не страшась» ее, и зная о ней, о ее беспощадности и неумолимости, а потому страшась ее так, как не страшится никто другой. Именно таким образом согласно Ницше относились к смерти древние греки, и для того, чтобы выдержать кошмар такого существования, не утратить вкус и Волю к жизни, они и создали свою трагедию: искусство, трансцендирующее страх смерти на путях полного погружения в него и исчерпания его «до дна».

42

У классической трагедии — трагедии Эсхила и Софокла — существовало, если верить молодому Ницше (позже он был не во всем с ними согласен), два орудия периодического «заклятия» смерти и возрождения грека, склонного от смирения возрождаться к новой активности, к новому служению Воле, — «дионисийское» и «аполлонийское» начала, характеризующие различные устремления искусства вообще, однако в трагедии существовавшие бок о бок. Первое из этих начал помогало «избыть» древнему греку страдания кошмарного бытия между безудержной Волей к жизни и неизбывным страхом смерти, принуждая его «бросить взгляд на ужасы индивидуального существования». Но не с его собственной, индивидуальной точки зрения, а с точки зрения самой «первосущей» Воли, в темном лоне которой объединяются возникновение и уничтожение, жизнь и смерть и где отсутствует различие между добром и злом, добродетелью и преступлением. Человек, отказавшийся от своей индивидуальности, а вместе с тем и от поверхностного «дневного» сознания и растворившийся в бесконечном и безмерном океане Единого, тоже испытывает страдания и муки, но это уже не муки партикулярного интеллекта с его мелочным разделением на жизнь и смерть, доброе и злое, а муки самой Воли, которая испытывает мучения не от недостатка, а от избытка — от рвущейся через край «плодовитости», которая никогда не достигает своей последней цели: полного самоосуществления, абсолютного тождества с собою.

Однако, пишет автор «Рождения трагедии», опасность этого способа «избывания» страха смерти и связанного с ним ощущения бессмысленности жизни, которое и в самом деле дает индивиду «метафизическое утешение», состоит в том, что он заключает в себе «летаргический элемент» [10], — ведь речь идет об отключении индивидуального сознания, о деперсонализации индивида. Когда человек пробуждается от своего «дионисического опьянения», — а в это состояние его погружает хор, коллективный аспект трагического действия, — он с еще большим отвращением воспринимает свою индивидуальную жизнь, исполненную всяческих лишений и страданий и обреченную на неизбежную смерть; иначе говоря, с ним происходит то, что обычно случается с человеком в состоянии похмелья, особенно если это похмелье после глубокого наркотического отключения индивида от его сознания: результатом подобных состояний оказывается «аскетическое, отрицающее волю настроение» [11].

43

Тут и вступает в свои права «аполлонийское» начало искусства, с помощью которого человек возрождается к активной жизни и служению Воле уже как индивид — конкретное воплощение «*principii individuationis*». Аполлон, являющийся в противоположность «хтоническому» Дионису носителем этого принципа, дает индивиду «истинное спасение и освобождение», но не как Дионис, открывающий ему путь к Единому — «к сокровеннейшему ядру вещей», а совсем иным способом: с помощью иллюзии создавая прекрасные образы неистинного, ложного, лживого.

«...Дионисический человек, — рассуждает Ницше, — представляет сходство с Гамлетом: и тому и другому довелось однажды кинуть верный взгляд на сущность вещей, они познали, — и им стало противно действовать; ибо их действие ничего не может изменить в вечной сущности вещей, им представляется смешным и позорным обращенное к ним предложение направить на путь истинный этот мир, «соскочивший с петель». Познание убивает действие, для действия необходимо

покрывало иллюзии — вот наука Гамлета... Истинное познание, взор, проникающий в ужасающую истину, получает здесь перевес над каждым побуждающим к действию мотивом как у Гамлета, так и у дионисического человека. Здесь не поможет никакое утешение... В сознании раз явившейся взорам истины человек видит теперь ужас и нелепость бытия...» [12]

Чтобы тем не менее побудить такого человека к действию, нужна красивая ложь: аполлоновское искусство, «знающее» и «не знающее» о своей радикальной лживости, не желающее иметь дело ни с чем, кроме своих прекрасных образов спокойной гармонии и ничем не омрачаемой радости, — искусство, которому одинаково враждебны и истина и добро, ибо то и другое препятствуют его извечному стремлению к Гармонии и Красоте. Только это аполлоновское искусство, набрасывающее на ужасную истину бытия оболстительное «покрывало майи», может оправдать существование и мир в глазах человека: то и другое оправдывается лишь как «эстетический феномен» [13] — больше они не имеют никакого оправдания.

44

Если учесть этот вывод ницшеанского рассуждения, а также то, что на протяжении всей последующей эволюции Ницше шаг за шагом все больше отказывался от идеи дионисического искусства «метафизического утешения» (где ему чудились теперь отзвуки шопенгауэровской резиныции и квиентизма) [14] в пользу легкого и ветреного, поверхностного и беззаботного «аполлоновско-го» искусства — искусства самообожествления индивида, взятого во всей его индивидуальности и конечности» [15], искусства «наслаждения собою» людей, которые были восхитительно поверхностны именно «в силу своей глубины», — если учесть все это, придется согласиться: в приведенной выше толстовской классификации этот «выход» из абсурдной ситуации замороженности смертью был бы обозначен не иначе как «выход эпикурейства».

«...Зная безнадежность жизни, пользоваться покамест теми благами, какие есть, не смотреть ни на дракона (смерти. — Ю. Д.), ни на мышей (они символизируют здесь время, непрерывно подтачивающее «куст жизни», за который держится человек, висящий над пропастью небытия. — Ю. Д.), а лизать мед (житейских благ и удовольствий. — Ю. Д.) самым лучшим образом, особенно если его на кусте попало много» [16].

Конечно, ни сам Ницше, смотревший на «наслаждение жизнью» сквозь призму своей обостряющейся болезни, ни «дионисический человек» — этот плод лихорадочной и тоскующей фантазии безнадежно одинокого человека, который ни с кем не мог разделить свою душевную муку, — ни тог, ни другой не могли на деле последовать рекомендациям базельского философа. Им никак не удавалось стать настолько «глубокими», уподобившись «гениально поверхностным» грекам, чтобы начисто «забыть» о смерти, обесмысливающей жизнь и парализующей волю к действию. Оба каждую секунду помнили о ней, были прикованы к видению Смерти, как Прометей к скале, — и страх смерти выполнял при этом роль орла, выклевывающего печень. Вот почему эпикурейство «дионисического человека» было столь brutальным и агрессивным, воинствующим и садистским: оно влекло его к таким «экстравагантным» удовольствиям, которые позволяли «забыть» о смерти как раз потому, что сами были смертельными и смертоносными, — прибегая к ним, можно было и в самом деле «забыть» о смерти, в то же время «не забывая» о ней, «забыть», не обманывая себя ложным, неистинным забвением.

45

Это был совершенно своеобразный гедонизм — наслаждение индивида самим собой, своими собственными, ничем не ограниченными и как раз предполагающими эту «неограниченность», ликвидацию всяких запретов и «табу» жизненными проявлениями, балансировало на грани «самозачеркивания», превращения в давно уже нараставшую истерику, нервный срыв — все то, что имеет своим результатом ставрогинские «карнавалы». Отсюда тот особый трагический, демонический, дьявольский отсвет, который падал на самый плоский, самый пошлый, самый низменный гедонизм, когда его касался своей лихорадочной мыслью больной Ницше — аскет, распятый на кресте своей поистине «сумасшедшей идеи», своего безумного желания стать пророком Антихриста, если не самим Антихристом [17].

Плоское позитивистское «эпикурейство» получало наконец свою «возвышенную» цель, свой «героический» смысл, когда объявило себя не просто безразличным к морали (имморальным), но антиморальным, усматривающим в любом проявлении морали и моральности своего главного,

своего самого ненавистного, самого коварного и подлого Врага. Это было действительно открытие, сравнимое по своему значению для последующего эволюционирования культуры буржуазного Запада разве лишь с открытием маркиза де Сада: гедонизм и пошленькое пристрастие к «клубничке» неимоверно вырастают в собственных глазах, пробуждая одновременно вялые потенции «эпикурейца», грозящие вот-вот угаснуть, если найти им Врага и воодушевить идеей «борьбы не на жизнь, а на смерть» с этим могучим (а главное — коварным: как же иначе!) Врагом. Открытие, которое, будучи «утилизированным» много десятилетий спустя, принесло капиталистическим «евнухам промышленности» колоссальные дивиденды, а своим «культурным» (вернее, антикультурным) результатом имело возникновение на Западе так называемой «враждебной культуры», имеющей в качестве своего главного, основного, да и в конечном счете единственного врага все ту же мораль, неизбывное стремление человека руководствоваться в своей жизни принципами, основанными на различении добра и зла.

46

Однако к этому нам еще предстоит вернуться, а пока нам важно установить парадоксальную, однако вполне реальную связь между «трагическим эстетизмом» Ницше (осознанным им как принципиальный аморализм), с одной стороны, и достаточно плоским и пошлым гедонизмом (который Толстой предпочитает называть «эпикурейством») — с другой, — связь, обнаруживающуюся именно перед лицом смерти: в способе реакции на суровый факт «смертности» индивида. Здесь, кстати, и кроется довольно простая разгадка того, почему гедонизм посленицшевского периода так часто надевал на себя импозантные одежды «трагического эстетизма», а главное — почему при этом содержание и форма, казалось бы, такие различные, такие не совместимые друг с другом, сплетались до их полной нерасторжимости — до полной невозможности угадать за демонической внешностью «трагического эстета» (ну, скажем, Оскара Уайльда) выродившегося и порядком поистосковавшегося потомка шекспировского Фальстафа.

Да, Ницше, загнанный в угол своей неизлечимой болезнью и готовый принимать как благо, как дар небес любое проявление «здоровой» (то есть не больной, не сопровождающейся мучениями) жизни — все равно, какая бы она ни была, каким бы содержанием ни наполнялась, то есть обожествивший и демонизировавший простую «живучесть», — этот мыслитель, чья фантазия и чей недуг делали одно и то же дело, помрачая его разум и душу, вряд ли хотя бы отдаленно представлял, сколь пошрое, сколь фанфаронское применение получают его антихристовы озарения. Ведь после него достаточно было самому мелкому гнуснику, самому заурядному пакостнику — такому заштатному собрату Федора Карамазова — объявить, что он не просто гнусничает и пакостничает, а борется против самого бога — как носителя высших моральных принципов, — и в тот же миг происходит потрясающая метаморфоза: морщинистый лоб разглаживается, блудливый глаз утрачивает неопрятный сальный оттенок, брызгающая ядовитой слюной болтливость заменяется напряженной задумчивостью и таинственной молчаливостью — и на месте мелкого «сладолюбивого насекомого» возникает совсем иной образ. Высокое чело, покрытое неестественной бледностью, горящий и в то же время сумрачный взгляд человека, побывавшего «за чертой» (конечно же, абсо-

47

лютно запретной, табуированной самим богом). В общем, Николай Всеволодович Ставрогин! И — пошла писать губерния! Раствитель? Нет: что вы — Богоборец! Убийца? Нет: опять же Богоборец! Предатель? Нет: и этот Богоборец! Подлец? Что вы, как вы могли такое подумать?! Богоборец он! За идею подличает! Вы думаете, ему легко! Вот сами попробуйте — тогда увидите... Разве это не истинная «переоценка всех ценностей»? Подонки и уголовники, подлецы и мерзавцы — все вмиг исчезли: остались одни Богоборцы. Это ли не великое открытие! — кстати сказать, чего уж вовсе не ожидал недалекий автор «Воли к власти», — обнаруживающее поистине невероятные возможности и для криминальной статистики: сколько преступлений можно объявить как бы уже и несуществующими, списав их в рубрику «богоборчество».

Однако, прежде чем мы перейдем к описанию всех этих парадоксальных превращений, которые претерпела в западноевропейском (и, как видим, не только западноевропейском) сознании идея «смыслоутраты», возникающей перед лицом смерти, посмотрим, какие аргументы выдвигал против этой идеи Лев Николаевич Толстой.

Глава третья СТРАХ СМЕРТИ И СМЫСЛ ЖИЗНИ

Толстой критикует Шопенгауэра

В своей «Исповеди» Толстой подробно, шаг за шагом, описывает те сомнения насчет справедливости шопенгауэровского тезиса о бессмысленности жизни, которые возникли в его душе после кратковременного увлечения философией Шопенгауэра. В конце концов эти сомнения оформились в виде трех тезисов.

1. «Я, мой разум — признали, что жизнь неразумна. Если нет высшего разума (а его нет, и ничто доказать его не может), то разум есть творец жизни для меня. Не было бы разума, не было бы для меня и жизни. Как же этот разум отрицает жизнь, а он сам творец жизни? Или, с другой стороны: если бы не было жизни, не было бы и моего разума, — стало быть, разум есть сын жизни. Жизнь есть все. Разум есть плод жизни, и разум этот отрицает самую жизнь. Я чувствовал, что тут что-то неладно» [1].

2. «Мое знание, подтвержденное мудростью мудрецов, открыло мне, что все на свете — органическое и неорганическое — все необыкновенно умно устроено, только мое одно положение глупо. А эти дураки — огромные массы простых людей — ничего не знают насчет того, как все органическое и неорганическое устроено на свете, а живут, и им кажется, что их жизнь очень разумно устроена!» [2] «И мне приходило в голову: а что как я чего-нибудь еще не знаю?» [3]

49

3. «Никто не мешает нам с Шопенгауэром отрицать жизнь. Но тогда убей себя — и не будешь рассуждать... А живешь, не можешь понять смысла жизни, так прекрати ее, а не вертись в этой жизни, рассказывая и расписывая, что ты не понимаешь жизни... Тебе скучно и противно, так уйди» [4]. «Ведь в самом деле, что же такое мы, убежденные в необходимости самоубийства и не решающиеся совершить его, как не самые слабые, непоследовательные и, говоря попросту, глупые люди, носящиеся со своей глупостью, как дурак с писаной торбой?» [5]

Эти сомнения, вытекавшие из противоречия между рассудком, говорившим о бессмысленности, и бытием, свидетельствующим, что сам он тем не менее живет, побудили Толстого сделать вывод о том, что есть нечто более истинное, чем его абстрактно-теоретический «разум», — он назвал это «сознанием жизни» [6], то есть сознанием, находившимся в соответствии с фактом его бытия. «...Эта-то сила, — пишет автор «Исповеди», — и вывела меня из моего отчаянного положения и совершенно иначе направила разум» [7]. Опираясь на это непосредственное «сознание жизни», не отъединявшее, а, наоборот, воссоединявшее его с человечеством, жившим ранее и продолжающим жить, утверждая тем свое бытие, писатель умозаключает: «Искать этого смысла жизни мне надо не у тех, которые потеряли смысл жизни и хотят убить себя, а у тех миллиардов отживших и живых людей, которые делают жизнь и на себе несут свою и нашу жизнь» [8].

Но таким образом сама проблема «смысла жизни перед лицом смерти» получила новый поворот. Становилось очевидным, что вывод о «бессмысленности» жизни, сделанный из факта человеческой смертности, был сделан по меньшей мере поспешно. Прежде необходимо было доказать, почему до сих пор в человечестве не побеждала идея «бессмысленности» жизни — ведь люди были смертны и раньше, а тем не менее они не только жили, но и сознавали осмысленность своего существования, благотворность того, что было дано им в качестве их бытия. А это значит, что нужно было, не вставая на точку зрения капрала, считающего, будто он один шагает в ногу, а вся рота идет не в ногу, сперва задаться вопросом: идет ли в ногу сам этот капрал? И если не идет, то почему так получилось? Иначе говоря, если некто, утверждающий, что жизнь абсолютно бессмысленна и гнусна, тем не менее продолжает жить точно так же, как жили до него и живут при нем миллиарды людей, вовсе не считающих ее таковой, то возникает вопрос: почему, по какой причине возникло у него подобное убеждение?

«Мне только показалось сначала, — рассуждает Толстой, — что знание дало положительный ответ — ответ Шопенгауэра: жизнь не имеет смысла, она есть зло. Но, разобрав дело, я понял, что ответ не положительный, что мое чувство только выразило его так. Ответ же строго выраженный, как он выражен и у браминов, и у Соломона, и у Шопенгауэра, есть только ответ неопределенный, или тождество: $0 = 0$, жизнь, представляющаяся мне ничем, есть ничто. Так что знание философское ничего не отрицает, а только отвечает, что вопрос этот не может быть решен им, что для него решение остается неопределенным» [9]. И тем более насущной становится необходимость ответить на вопрос: почему же вышеупомянутый капрал пришел к выводу, что лишь он один идет в ногу, а вся рота — нет?

Оказывается, речь идет вовсе не о точном философском знании, а о некотором роде веры: одни верят в то, что жизнь не имеет смысла, а другие не верят в это и, наоборот, считают ее исполненной смысла. Поскольку же вера первых находится в разительном контрасте не только с убеждением абсолютного большинства человечества, но и с их собственной жизнью, с фактом их бытия, от которого они так и не отказались на протяжении многих-многих лет, поскольку именно она должна быть подвергнута сомнению в первую очередь, а не вера тех, для кого жизнь обладает всей полнотой смысла.

«И я понял, — пишет Толстой, — что вера этих людей — не та вера, которой я искал, что их вера не есть вера, а только одно из эпикурейских утешений в жизни. Я понял, что эта вера годится, может быть, хоть не для утешения, а для некоторого рассеяния раскаивающемуся Соломону на смертном одре, но она не может годиться для огромного большинства человечества, которое призвано не потешаться, пользуясь трудами других, а творить жизнь. Для того чтобы все человечество могло жить, для того чтоб оно продолжало жизнь, придавая ей смысл, у них, у этих миллиардов, должно быть другое, настоящее знание веры. Ведь не то, что мы Соломоном и Шопенгауэром не убили себя, не это убедило меня в существовании веры, а то, что жили эти миллиарды и живут и нас с Соломонами вынесли на своих волнах жизни» [10].

В связи с этим Толстой переадресовывает упрек людей, чей страх смерти обесмыслил для них саму жизнь, этим самым людям. Когда они говорят, что жизнь — злая бессмыслица, заслуживающая лишь уничтожения, то какую жизнь имеют они в виду — не свою ли собственную (которая затем «проецируется» на жизнь «вообще»)? «Я понял, — пишет Толстой, — что истину закрыло от меня не столько заблуждение моей мысли, сколько самая жизнь моя в тех исключительных условиях эпикурейства, удовлетворения похотям, в которых я провел ее. Я понял, что мой вопрос о том, что есть моя жизнь, и ответ: зло, — был совершенно правилен. Неправильно было только то, что ответ, относящийся только ко мне, я отнес к жизни вообще: я спросил себя, что такое моя жизнь, и получил ответ: зло и бессмыслица» [11].

Главное, что делало весомым возражение Толстого Шопенгауэру, заключалось в том, что в качестве «объекта критики» он взял не «другого», а самого себя. Критика шопенгауэровского пессимизма была одновременно самокритикой Толстого, пережившего — и изжившего — философию Шопенгауэра «изнутри». Причем условием освобождения Толстого от «завороженности» смертью, обесмысливающей жизнь, бытие вообще, было именно резкое обособление от прежней установки, которую он полубессознательно разделял вместе с немецким философом (и некоторыми из россиян, модничавшими своим пессимизмом): мы — «хорошие», а жизнь — «плохая», мы, считающие жизнь бессмыслицей, «хороши», а все остальные, кто так не считает, «плохи», — изначально безнравственная, бессовестная, бесчестная установка, не преодолев которую нельзя было не то что решить для себя проблему осмысленности жизни, но и правильно ее поставить. Здесь, как видим, нравственный переворот оказался условием выхода из теоретического тупика — как это и до Толстого случалось со многими мыслителями.

«Я понял, — признает Толстой (и не надо думать, что это такое уж легкое признание. — Ю. Д.), — что для того, чтобы понять смысл жизни, надо прежде всего, чтобы жизнь была не бессмысленна и зла, а потом уже — разум для того, чтобы понять ее. Я понял, почему я так долго ходил около такой очевидной истины, и что если думать и говорить о жизни человечества, то надо говорить и думать о жизни человечества, а не о

жизни нескольких паразитов жизни. Истина эта была всегда истина, как $2 \times 2 = 4$, но я не признавал ее, потому что, признав $2 \times 2 = 4$, я бы должен был признать, что я нехорош. А чувствовать себя хорошим для меня было важнее и обязательнее, чем $2 \times 2 = 4$. Я полюбил хороших людей, возненавидел себя, и я признал истину» [12]. Главное для русского писателя заключалось в том, чтобы отказаться от точки зрения «мы» («хорошие») и «они» («плохие») в применении к народу, среди которого — и во многом, очень многом — за счет которого живешь. Оказывается, эта точка зрения поражает болезнью не только нравственность, извращая ее и превращая в нечто самопротиворечивое и фальшивое, но и теоретическое мышление — особенно когда речь идет о коренных философских проблемах, располагающихся вокруг гамлетовского «быть или не быть?».

Цель умозаключений, по всей линии выстраивающихся против шопенгауэровского пессимизма, приобретала у Толстого следующий вид. Русский писатель считает неверным такой подход к оценке жизни, когда она рассматривается как нечто, находящееся «вне» оценивающего ее человека, «по ту сторону» его собственной жизни, «безотносительное» к качеству и содержанию этой индивидуальной жизни. Жизнь, которая дается «в удел» каждому человеку, — это благо (каким является всякое бытие в противоположность небытию), это дар, благотворный уже сам по себе. А если человек превращает свою жизнь в нечто, что он расценивает как бессмысленное и злое, то повинна в этом не жизнь сама по себе, а прежде всего он сам, превративший благо в зло.

Источник такого превращения Толстой видит в исполненной всякой неправды отъединенности индивидуальной жизни от жизни народа, шире — человечества. Причина этой отъединенности видится писателю в отпадении от общего процесса «добывания», то есть постоянного воспроизведения этой жизни, каковое, по его убеждению, есть и призвание и долг каждого человека: деятельное выражение благодарности за тот дар, что он получил. Воспроизводя жизнь свою в суровом и нелегком труде, который «труден» точно так же, как трудно любое участие в реальном процессе, любое опосредствование действительного течения жизни, человек учится «изнутри» постигать осмысленность жизни, ее ритмичность, ее законосообразность, ее необходимость, включая и необходимость индивидуальной человеческой кончины.

Именно конечность человека обуславливает непреложность нравственных законов, которым он должен подчиняться. Представление об осмысленности жизни дается человеку как награда за серьезное к ней отношение. Человек, всерьез стремящийся воздать своей жизни за то благо — бытие, которое он получил вместе с нею, сам того не замечая, приходит к нерушиму убеждению в осмысленности жизни. А это убеждение, в свою очередь, дает ему силы, чтобы сносить все трудности, все тяготы повседневного существования, не впадая в отчаяние и уныние.

Но это осмысленное отношение к жизни уже не предстает как нечто «партикулярное»: вот «я», а вот «жизнь», и у «меня» с «нею» хорошие отношения. Жизнь потому и предстает для человека исполненной смысла, что отношение к ней раскрывается для него через отношения к окружающим его людям, ко всем «другим». Осмысленность этого отношения выражается для Толстого в формуле: «Не причиняй другим того, чего не хочешь, чтобы они причинили тебе», или другое выражение того же самого: «Поступай по отношению к другим так, как хочешь, чтобы они поступали по отношению к тебе». Осмысленность эта, как видим, неотделима от той большой и суровой ответственности, которая возлагается таким образом на человека. Она есть воздаяние за праведность его отношения к другим людям. Гораздо легче тысячу раз произнести приведенную этическую формулу, чем один раз всерьез поступить в соответствии с нею, не считая при этом, что совершаешь подвиг самопожертвования.

Точно так же, как, воспроизводя в повседневном труде свою «материальную жизнь», человек бессознательно приходит к выводу о ее «осмысленности», так же как и о неслучайности своего присутствия в мире, — он же, воспроизводя вновь и вновь свои отношения с другими людьми, реализуя в своем общении с другими моральные принципы, сколь бы сложным и трудным это подчас ни было, приходит к убеждению в абсолютности нравственных принципов, а следовательно, и в осмысленности жизни в целом. Приходит еще до того, как начинает философствовать о смысле жизни. Словом, и здесь убеждение в том, что жизнь имеет смысл, дается человеку как награда за осмысленную жизнь.

Однако и это еще не все. Живя среди людей, разделяя с ними нелегкий труд по ежедневному, ежечасному, ежеминутному воссозданию этой жизни (сохранение того, что было даровано как бытие), человек учится любить людей: всем существом своим понимая не только «необходимость», «неизбежность» другого человека, но и глубокую осмысленность, благодатность этого факта: бытия другого человека. Опять-таки еще до того, как он начинает осознавать это, человек — коль скоро он не отъединен от других искусственным, ненормальным, аморальным образом — принимает свое отношение к «другому» (к «другим») как внутреннее отношение своего собственного бытия: он не мыслит своего бытия вне отношения к «другому» («другим»). Он воспринимает себя не как некую «безоконную монаду», самодовлеющий «атом», нечто «уникальное» настолько, что вообще исключается его соизмеримость с чем бы то ни было другим, от него отличным, а, наоборот, как открытость «другому» («всем остальным»).

Здесь обнаруживается неделимость жизни (бытия) как дара, который дается всем людям вместе, хотя каждый из них несет за него совершенно индивидуальную, то есть ни с кем не разделяемую, ответственность. Только «незамкнутый» человек, открытый «другому» («другим»), способен воистину оценить и сохранить этот дар, раскрыв и утвердив его высокий смысл, тогда как человек «закрытый» начинает с искажения смысла, дарованного ему, а потому и приходит к выводу о бессмысленности жизни. Замкнувшись в своей индивидуальности, он воспринимает смерть с безграничным, невыразимым ужасом.

Наоборот: для того, кто «открыт» другому (другим) в своем самом сокровенном, кто не мыслит себя без другого, кто еще с раннего детства привык мыслить себя «вместе» с другими, бессознательно принимая таким образом бытие не как свою «личную собственность», но как нечто, дарованное людям всем вместе, кто, следовательно, действительно любит других — в истинно нравственном смысле, для того смерть перестает быть чем-то абсолютно непереносимым, поражающим его неизлечимой болезнью. Постигнув через эту любовь смысл жизни, он верно постигает и смысл смерти — и чем глубже он постигает этот смысл, тем меньше трепещет перед нею. Смерть перестает мучить его своей бессмысленностью.

Внутренне постигнув, что жизнь есть нечто неизмеримо более широкое и глубокое, чем то, что он переживает, проживает, изживает в качестве таковой, любящий человек всем своим существом чувствует: она не кончается с его собственной кончиной. Те, кого он любит, остаются жить, а в них — и он сам; и чем больше тех, кого он действительно любит, тем больше его — общей с ними — жизни остается и после его смерти. Людей этого типа Толстой и противопоставляет «своему кругу», видя в них черты, которые недоступны тем, кто не способен «творить жизнь», «придавая ей смысл» [13].

«В противоположность тому, что чем мы умнее, тем менее понимаем смысл жизни и видим какую-то злую насмешку в том, что мы страдаем и умираем, — пишет Толстой, — эти люди живут, страдают и приближаются к смерти с спокойствием, чаще же всего с радостью. В противоположность тому, что спокойная смерть, смерть без ужаса и отчаяния, есть самое редкое исключение в нашем круге, смерть беспокойная, непокорная и нерадостная есть самое редкое исключение среди народа. И таких людей, лишенных всего того, что для нас с Соломоном есть единственное благо жизни, и испытывающих при этом величайшее счастье, — многое множество... И все они, бесконечно различные по своему нраву, уму, образованию, положению, все одинаково и совершенно противоположно моему неведению знали смысл жизни и смерти, спокойно трудились, переносили лишения и страдания, жили и умирали, видя в этом не суету, а добро» [14].

Пытаясь в одном слове выразить то, что одновременно и придает смысл жизни, и составляет ее сокровенный смысл, Толстой произносил всегда одно и то же: любовь — как источник нравственной связи человека с миром и людьми, его окружающими. Любовь как этический принцип означает, по убеждению русского писателя, прежде всего бережное и благодарное отношение человека к своему бытию, понятому как дар — дар высшей любви. Потому бытие предстает в глазах Толстого не как пустой и бессодержательный эмпирический факт, который еще только предстоит «наполнить» смыслом — точка зрения неокантианцев, но как факт нравственный: благо. Такое отношение, в свою очередь, предполагает непосредственное, идущее из глубины человеческого существования постижение бытия как абсолютной целостности и единства, и,

следовательно, хотя и переживаемое каждым из существующих людей как его дар, как нечто, дарованное именно ему, — в смысле ответственности за него, однако принадлежащий ему вместе с другими. Ведь стоит только «отмыслить» от моего бытия бытие всех других людей, как тут же исчезнет и мое собственное бытие.

56

По этой причине моя благодарная любовь к бытию, которое непосредственно раскрывается мне во мне самом, с тою же непосредственностью переживается мною как любовь к другим людям, участвующим в «моем» бытии точно так же, как я участвую в «их» бытии, — еще один способ постижения «всеединства», бытия, непосредственно доступный, однако, лишь тому, кто (в силу неестественных, ненормальных и, следовательно, безнравственных обстоятельств индивидуального развития) не был оторван от жизни тех миллионов и миллионов людей, которые своим повседневным трудом и своим постоянным общением друг с другом оберегают дарованное всем людям благо: бытие человечества.

Эта идея, которая все глубже и глубже осознавалась Толстым, открывшись ему на рубеже 1880—1890-х годов, легла в основу его последующего литературно-художественного творчества — здесь она выверялась и уточнялась на материале живых человеческих судеб.

Любовь как путь преодоления страха смерти

В таких произведениях Л. Н. Толстого, как «Смерть Ивана Ильича», «Записки сумасшедшего», «Хозяин и работник», «Окончание малороссийской легенды «Сорок лет», изданной Костомаровым в 1881 году» и ряде других, эта идея была повернута своей наиболее драматической стороной. Толстой показал невыносимый страх смерти как выражение бессмысленности жизни человека, им одержимого, и преодоление этого страха на путях прорыва человека, отгороженного этим страхом от других людей, — к этим «другим». Прорыва, который согласно Толстому дается только любовью. С ее помощью человек обретает сознание истинного смысла жизни, равно как и осознание того, что его панический, леденящий душу и парализующий ее страх перед смертью был лишь иным выражением бессмысленности его — «безлюбой» — жизни; к что не сам этот страх отгораживал его от других людей, а, наоборот, его изначальная отгороженность от них — его неспособность полюбить их — была истинной причиной этой настороженности, обрекшей человека на полнейшую «завороженность», «загипнотизированность» видением своей собственной смерти, разрушительных процессов его тела, толкающих человека в объятия небытия.

57

Пока человек отъединен от других людей, пока он живет безлюбой жизнью, ощущая жизнь как нечто, данное только ему, чем он обладает на правах собственности — частной собственности, которая не может и не должна быть «разделена» с другими в акте искренней любви-самоотдачи, в которой раскрывается единство и «неделимость» бытия, — он согласно Толстому неизбежно подвержен тем состояниям, которые с такой невыносимой болезненностью переживались людьми Броде Ивана Ильича Головина или автора «Записок сумасшедшего».

«Я не спал... Мне страшно было встать, разгулять сон и сидеть в этой комнате страшно. Я не встал и стал задремывать... Я был опять так же пробужден, как на телеге. Заснуть, я чувствовал, не было никакой возможности. Зачем я сюда заехал. Куда я везу себя. От чего, куда я убегаю? Я убегаю от чего-то страшного и не могу убежать. Я всегда с собою, и я-то и мучителен себе. Я, вот он, я весь тут. Ни пензенское, ни какое именье ничего не прибавит и не убавит мне. А я-то, я-то надоел себе, несносен, мучителен себе. Я хочу заснуть, забыться и не могу. Не могу уйти от себя... Я вышел в коридор, думая уйти от того, что мучило меня. Но оно вышло за мной и омрачало все. Мне так же, еще больше страшно было. «Да что это за глупость, — сказал я себе. — Чего я тоскую, чего боюсь». — «Меня, — неслышно ответил голос смерти. — Я тут». Мороз подрал меня по коже. Да, смерти. Она придет, она вот она, а ее не должно быть. Если бы мне предстояла действительно смерть, я не мог испытывать того, что испытывал, тогда бы я боялся. А теперь я не боялся, а видел, чувствовал, что смерть наступает, и вместе с тем чувствовал, что ее не должно быть. Все существо мое чувствовало потребность, право на жизнь и вместе с тем совершающуюся смерть. И это внутреннее раздирание было ужасно. Я попытался стряхнуть этот ужас... Красный огонь свечи

и размер ее, немного меньше подсвечника, все говорило то же. Ничего нет в жизни, а есть смерть, а ее не должно быть... Я лег было. Но только что улегся, вдруг вскочил от ужаса. И тоска, и тоска, такая же духовная тоска, какая бывает перед рвотой, только духовная. Жутко, страшно, кажется, что смерти страшно, а вспомнишь, подумаешь о жизни, то умирающей жизни страшно. Как-то жизнь и смерть сливались в одно» [15].

58

А вот переживания Ивана Ильича, осознавшего, что он неизлечимо болен и что в ближайшем будущем ему предстоит умереть: «Он пытался возвратиться к прежним ходам мысли, которые заслоняли для него прежде мысль о смерти. Но — странное дело — все то, что прежде заслоняло, скрывало, уничтожало сознание смерти, теперь уже не могло производить этого действия» [16]. «И что было хуже всего — это то, что она отвлекала его к себе не затем, чтобы он делал что-нибудь, а только для того, чтобы он смотрел на нее, прямо ей в глаза, смотрел на нее и, ничего не делая, невыразимо мучился» [17]. «Он шел в кабинет, ложился и оставался опять один с нею. С глазу на глаз с нею, а делать с нею нечего. Только смотреть на нее и холодеть» [18].

И эта пытка — пытка смертью, которой, как мы видели, был подвергнут не только знавший о своей безнадежной болезни Иван Ильич, но и вполне здоровый автор «Записок сумасшедшего» (имеется в виду тот, кого Толстой представляет нам в качестве этого автора, хотя и наделяет его многими из своих собственных переживаний, о которых поведал в своей «Исповеди» и дневниковых записках), продолжалась до тех пор, пока человек ощущал себя один на один со «своей собственной» смертью. А было это всего-навсего лишь другой формой понимания им жизни — бытия вообще — исключительно как «своей собственной», данной ему, и только ему: переживание, целиком и полностью отделявшее «вот этого» индивида от всех «других», абсолютно «безлюбое» переживание. И кончилась эта пытка лишь в тот момент, когда такому человеку — этой «беззаконной монаде» — удалось наконец прорваться к другим, «прорубить окно» из своего герметически замкнутого бытия к бытию с другими и в других.

Вот как происходил этот переворот у Ивана Ильича, которого главный вопрос его жизни — вопрос о смысле жизни вообще — застал лишь на смертном одре, получив «превращенную форму» вопроса о бессмысленности смерти, обесмысливающей и всю предшествующую ей жизнь. «Все три дня, в продолжение которых для него не было времени, он барахтался в том

черном мешке, в который просовывала его невидимая непреодолимая сила. Он бился, как бьется в руках палача приговоренный к смерти, зная, что он не может спастись; и с каждой минутой он чувствовал, что, несмотря на все усилия борьбы, он ближе и ближе становился к тому, что ужасало его. Он чувствовал, что мучение его и в том, что он всовывается в эту черную дыру, и еще больше в том, что он не может пролезть в нее. Пролезть же ему мешает признание того, что жизнь его была хорошая. Это-то оправдание своей жизни цепляло и не пускало его вперед и больше всего мучило его.

Вдруг какая-то сила толкнула его в грудь, в бок, еще сильнее сдавило ему дыхание, он провалился в дыру, и там, в конце дыры, засветилось что-то. С ним сделалось то, что бывало с ним в вагоне железной дороги, когда думаешь, что едешь вперед, а едешь назад, и вдруг узнаешь настоящее направление.

«Да, все было не то, — сказал он себе, — но это ничего. Можно, можно сделать «то». Что же «то»?» — спросил он себя в вдруг затих. (...).

...Тут он почувствовал, что руку его целует кто-то. Он открыл глаза и взглянул на сына. Ему стало жалко его. Жена подошла к нему. Он взглянул на нее. Она с открытым ртом и с неотертыми слезами на носу и щеке, с отчаянным выражением смотрела на него. Ему жалко стало ее.

«Да, я мучаю их, — подумал он. — Им жалко, но им лучше будет, когда я умру». Он хотел сказать это, но не в силах был выговорить. «Впрочем, зачем же говорить, надо сделать», — подумал он. И указал жене взглядом на сына и сказал:

— Уведи... жалко... и тебя...

И вдруг ему стало ясно, что то, что томило его и не выходило, что вдруг выходит сразу... Жалко их,

надо сделать, чтобы им не больно было. Избавить их и самому избавиться от этих страданий. (...).

Он искал своего прежнего привычного страха смерти и не находил его. Где она? Какая смерть? Страха никакого не было, потому что и смерти не было» [19].

60

Вся эта сцена потрясает своей внутренней достоверностью: здесь нет ничего надуманного. Человек, лежащий на смертном одре, мучимый безысходным страхом смерти, освобождается от этого мучения в тот момент, когда ему — самому ли или с помощью близких его — удается разорвать окостеневшую скорлупу своего «я», одичавшего перед лицом смерти. Он вдруг всем существом своим постигает, что и «другие» могут страдать и действительно страдают, причем страдают, сострадав ему, его мучениям. Смерть, как что-то отъединяющее умирающего от остальных, разверзающее непреодолимую пропасть между ним и «всеми остальными», — а тем самым лишь доводящая до последовательного вывода его' изначальную «дистанцированность» от людей, неспособность пробиться от «я» — к «ты», «мы», к «они», — эта смерть и впрямь исчезает для человека, прорвавшегося к «другому» («другим») хотя бы и на смертном ложе. Она перестает его завораживать, он перестает ее бояться, ибо понимает: жизнь не кончается вместе с ним, она продолжается в его близких и любимых, а с ними, в них — живет и он.

Так, согласно Толстому смерть как бессмыслица, как зло побеждается любовью, сообщающей осмысленность даже индивидуальной человеческой кончине. Это и означают последние слова Ивана Ильича: «Кончена смерть... Ее нет больше» [20]. Смерть, которая мучила его больше всего, была олицетворением его собственного эгоистического, «безлюбного» существования, герметически замкнутого на себя. Страх смерти был болезненной «проекцией» существования одичавшего «я», в котором все человеческое пожиралось обезумевшим инстинктом самосохранения: «я», которое вообще «забыло» о том, что на свете существуют «другие», «уничтоженные» этим «я» только за то, что им не предстояло умереть с сегодня на завтра. Нужно было вспомнить о них — вспомнить по-настоящему, приняв их в себя изнутри, пережив их горечь, их тревогу, их боль. Тогда кошмар всемогущей Смерти исчез: осталась жизнь, бытие — как дар человечеству, который не перестает быть даром оттого, что каждому человеку предстоит умереть.

Критика воззрений Толстого в русле ницшеанской интеллектуальной ориентации
В толстовской постановке вопроса о смысле жизни существенно важную роль играет исходная предпосылка, согласно которой вопрос этот не может быть правильно поставлен как вопрос «одиночки», штирнеровского «единственного», или, говоря более современным языком, «атомизированного человека». Дело в том, что само бытие этого человека, коль скоро оно переживается им как

61

его — «исключительная» (и «исключающая» всех «других») — собственность, нечто оторванное и обособленное от бытия «остальных» людей, представляется русскому писателю чем-то глубоко неистинным. А раз это так, то и ответ, который может дать человек, отправляясь от этого своего бытия, неизбежно будет ложным, если он будет отнесен к бытию вообще, бытию как таковому. Ложный хотя бы уже потому, что для «одиночки», «монады», «единственного» не существует главного в бытии: его целостности, его «неделимости», его «всеединства». И в этой своей постановке вопроса Толстой глубоко традиционен, поскольку в ней нашла свое выражение нравственная установка народа, не мыслящего себе бытие иначе как данным всем людям, всему «миру». В этом отношении Толстой очень близок Достоевскому, который здесь даже более традиционен, чем автор «Смерти Ивана Ильича».

Одна из важнейших проблем, волновавших Достоевского, была проблема «почвы» и оторванности от нее значительной части российского образованного общества. Отсюда возникает у него и проблема нигилизма, поставленная русским писателем с такой широтой и размахом, что Фридриху Ницше, который также наткнулся на проблему «европейского нигилизма» и извлек из нее целую философию истории (она была развита затем О. Шпенглером и М. Хайдеггером и другими философами XX века), было чему поучиться у автора «Бесов».

Проблема смысла жизни, как ставит ее Толстой, и проблема нигилизма, как формулирует ее Достоевский, уходят своими истоками в одну и ту же народную традицию.

Нигилизм, с точки зрения Достоевского, — это прежде всего такое состояние человеческого сознания, которое возникает при утрате человеком ощущения осмысленности жизни, уверенности в том, что бытие вообще имеет какой бы то ни было смысл. Причину утраты смысла жизни автор «Бесов» видит в потере нравственных абсолютов, каковая сама, в свою очередь, является результатом отрыва от почвы, на которой согласно Достоевскому только и держатся эти абсолюты, — от нравственной жизни народа. Ведь ни один народ, по убеждению русского писателя, не может жить, не опираясь на моральные абсолюты. В этом существенно важном моменте точка зрения Достоевского ближе всего со-

прикасалась с толстовской: подчас даже кажется, что Толстой заимствовал ее у автора «Бесов». Гарантированные всю нравственной жизнью народа нравственные абсолюты, по убеждению Толстого и Достоевского, воспринимаются в качестве таковых и каждым человеком, коль скоро он еще связан с этой жизнью. Однако стоит только оторваться ему от этой нравственной субстанции, как он утрачивает и веру в абсолютность своих абсолютов. Жизнь его теряет высший смысл, и он становится нигилистом, по крайней мере, в возможности. А когда возможность станет действительностью — это лишь вопрос времени и обстоятельств.

Пока речь идет об общей постановке вопроса о смысле жизни, позиции Толстого и Достоевского представляются едва ли не тождественными, хотя первого при этом волнует один аспект проблемы («обесмысливание» жизни и страх смерти), а второго — другой («обесмысливание» жизни и неизбежность преступления). Но когда каждый из этих русских писателей начинает уточнять, что он понимает под нравственной субстанцией народной жизни, «гарантирующей» для каждого индивида «абсолютность» его абсолютов, веру в осмысленность бытия, их пути расходятся. Если для Достоевского эта субстанция раскрывается прежде всего как национальная, то для Толстого она прежде всего социальная. Первого более всего интересовала принадлежность его персонажей к русскому народу, второго — принадлежность к русскому народу. Первый оценивал каждого из своих персонажей в зависимости от его самоотождествления с национальной традицией, второй — в зависимости от включенности его в трудовой уклад. Если для одного нравственная перспектива России была тесно связана с ее будущим в качестве государства и народа, утверждающих национальную идею, то для другого она была связана с будущим народа, утверждающего свою моральную идею как социальную, а свою социальную идею как моральную. Тот срез народной жизни, который берет Толстой, характеризуется слиянием — вплоть до их полной неразличимости — нравственного и социального аспектов человеческого существования. Поскольку же он считал, что эта ткань народной жизни неуничтожима, что она будет существовать до тех пор, пока перед человечеством остается задача трудового воссоздания, «творчества» жизни, поскольку он был убежден, что его понимание смысла жизни не утратит своего значения и в будущем, хотя, быть может, число людей, не участвующих в непосредственном процессе жизнетворчества, и возрастет.

64

Имея в виду это убеждение Толстого, очень трудно согласиться с трактовкой, которую дал толстовскому пониманию смысла жизни и смерти немецкий социолог Макс Вебер, оказавший значительное влияние на западноевропейскую философию XX века.

«Его размышления, — говорил Макс Вебер о Толстом в своем докладе «Наука как призвание и профессия», прочитанном зимой 1918 года, — все более сосредоточивались вокруг вопроса, имеет ли смерть какой-либо смысл или нет. Его ответ таков: для культурного человека — нет. И именно потому «нет», что жизнь отдельного человека, жизнь цивилизованная, включенная в бесконечный «прогресс», по ее собственному внутреннему смыслу не может иметь конца, завершения. Ибо тот, кто включен в движение прогресса, всегда оказывается перед лицом дальнейшего прогресса. Человек умирающий не достигает вершины — эта вершина уходит в бесконечность. Авраам или какой-нибудь крестьянин в прежние эпохи умер «стар и пресытившись жизнью», потому что был включен в органический круговорот жизни, потому что жизнь его по самому ее смыслу и на закате его дней давала ему то, что могла дать; для него не оставалось загадок, которые ему хотелось бы разрешить.

Напротив, человек культуры, включенный в цивилизацию, постоянно обогащающуюся идеями, знанием, проблемами, может «устать от жизни», но не может пресытиться ею. Ибо он улавливает

лишь ничтожную часть того, что все вновь и вновь рождает духовная жизнь, притом всегда только что-то предварительное, неокончательное, а потому для него смерть — событие, лишенное смысла. А так как бессмысленна смерть, то бессмысленна и культурная жизнь как таковая — ведь именно она своим бессмысленным «прогрессом» обрекает на бессмысленность и саму смерть. В поздних романах Толстого эта мысль составляет основное настроение его искусства» [21].

65

Многое в этом рассуждении близко к истине, но в целом нельзя признать его верным. Здесь дано не изложение концепции Толстого, а ее толкование, причем такое, при котором она могла бы войти в структуру построения самого Макса Вебера, выступив очередным аргументом в его пользу. И чем более отличной была задача веберовского построения от того, что составляло пафос нравственно-религиозных исканий Толстого, тем больше искажалась при этом толстовская мысль. В отличие от того, что приписывает ему немецкий социолог, Толстой вовсе не выводил бессмысленность смерти из факта все большей и большей включенности человечества в «бесконечный прогресс» — прогресс техники, науки и т. д. Смерть представляла бессмысленной для того или другого представителя «образованных классов», фигурировавшего в толстовских произведениях, вовсе не потому, что он в отличие, скажем, от библейского Авраама вплоть до конца дней своих имеет перед собой массу загадок, задаваемых человечеству — и ему в том числе — непрерывным развитием техники, науки, культуры. Если Толстой указывает на это развитие, то только для того, чтобы подчеркнуть одну и ту же мысль: не здесь раскрывается человеку смысл его жизни (а следовательно, и смерти), а в живом, непосредственном отношении людей друг к другу, то есть в нравственной сфере, где только и возможна истинная любовь человека к человеку. Больше всего, по убеждению русского писателя, тесному непосредственному общению людей, сызмальства воспитывающему в них нравственное отношение друг к другу, способствует традиционный трудовой уклад народа — как русского, так и любого другого. Потому-то для людей, не оторвавшихся от этого уклада, и нет ничего неестественнее представления о бессмысленности жизни (равно как и смерти). Для тех же, кто оторвался от этого уклада, от включенности в непосредственный процесс воссоздания жизни — а к их числу Толстой относит в первую очередь праздных людей из «образованных классов», — проблема смысла жизни превращается в поистине драматическую, нередко приводящую человека к выводу о полнейшей бессмысленности жизни.

Однако это вовсе не означает для русского писателя, что «культурный человек», как называет Макс Вебер представителя «образованных классов», вообще не способен прийти к постижению смысла жизни и признанию осмысленности смерти. Совсем наоборот: на примере такого вполне культурного человека, как «член судебной палаты Иван Ильич Головин», Толстой убедительно доказывает диаметрально противоположное. И дело здесь не просто в ошибке Вебера, свидетель-

66

ствующей о неверном толковании немецким социологом одной из идей Толстого, взятых в соотнесении с его творчеством. В конце концов никто не гарантирован от ошибок. Дело в том, что, как подчеркивает сам Вебер, речь идет не об одной из многих толстовских идей, но о мысли, которая «составляет основное настроение его (Толстого. — Ю. Д.) искусства» [22], а в этом случае любая ошибка приобретает совершенно особый — принципиальный — смысл.

Увлеченный стремлением доказать, что в сфере современной науки нечего искать ответа на вопрос о смысле жизни, Вебер соблазнился при этом благоприятной возможностью в доказательство своего исходного тезиса сослаться на Толстого. Однако в контексте веберовского теоретического построения Толстой прозвучал так, будто согласно его убеждению для современного «культурного человека» вообще закрыта перспектива обретения смысла жизни (особенно же осознания осмысленности смерти). Тезис, который от собственного имени не решался утверждать даже сам Вебер, несмотря на его достаточно скептический подход к этому вопросу. И когда затем уже от своего собственного имени Вебер начинает разговор о том, в каких формах и для какого типа людей еще возможно сохранение убежденности в осмысленности жизни и соответственно смерти, возникает ложное впечатление, будто это говорится вопреки Толстому, который был якобы гораздо более радикальным отрицателем перспективы смыслоутверждающей жизни, чем этот немецкий социолог.

Причина такого недоразумения, особенно поразительного, если иметь в виду обычную пронизательность и глубокомыслие Вебера, заключается в том, что сам он не выявил, не

«тематизировал» для себя сферу, которая согласно русскому писателю является единственно смыслообразующей сферой человеческого существования. Он лишь отчасти затрагивает эту сферу, перечисляя области, где возможно еще сохранение смысла, когда говорит о «некоторых молодежных союзах», выросших «в тени последних лет» [23], об «узких общественных кругах», где еще возможно личное общение [24], о «братской близости непосредственных отношений отдельных индивидов друг к другу» [25]. Но, даже оставляя в стороне тот факт, что, например, об этой «братской близости» говорится так, как будто у Толстого вообще ничего не было сказано по этому поводу (тезис о том, что русский писатель считал невозможным существование смысла жизни для «культурного человека», так и сохраняется на протяжении всего веберовского рассуждения), здесь более существенно другое.

67

Вебер нигде не связывает эти формы человеческого общения с тем субстанциальным процессом, который Толстой в одних случаях называл «добыванием» (или поддержанием), в других «творчеством» (воссозданием) жизни. Процесс, который, по убеждению русского писателя, и обеспечивает нравственную непреложность, а тем самым истинную серьезность простейшим межчеловеческим отношениям, ибо это отношения по поводу того, «быть или не быть» жизни, сохраняться ей далее или не сохраняться. По этой причине Вебер не осознает здесь в той мере, в какой это сознает и утверждает русский писатель, связь, слиянность простейших межчеловеческих отношений с нравственными отношениями. Между тем именно в этой слиянности и раскрывается для Толстого смысл человеческой жизни, поскольку она оказывается немислимой без любви: без любовного и благодарного утверждения одним человеком бытия другого человека.

Поистине глубокая мысль! И как много в ней истинно этического пафоса, так созвучного искренним этическим исканиям, — а ведь именно ими всегда характеризовалось молодое поколение. Вот где та «архимедова точка», опираясь на которую молодой человек, стремящийся к подлинно нравственной жизни, может (и должен) последовательно, шаг за шагом, «выстраивать» свои отношения к окружающим его людям, и не только «родственно» близким ему.

С перспективой сохранения этой элементарной, клеточной структуры человеческого общества Толстой связывает перспективу сохранения в человечестве убежденности в осмысленности жизни, веры в нравственные абсолюты. А все иные социокультурные процессы, о которых идет речь в докладе Вебера, русский писатель оценивает с точки зрения этой перспективы. При этом одна часть этих процессов представляется ему «нейтральной» к субстанциальной, нравственной сфере человеческого бытия, и он вовсе не собирается соотносить ее с вопросом о смысле жизни, а тем более искать здесь «нового ответа» на него. Зато другая часть этих

68

процессов представляется ему разрушающей нравственную субстанцию народа, разъедающей элементарную структуру межчеловеческих отношений и потому заключающей в себе большую опасность. Перед лицом этих тенденций Толстой задается вопросом о том, каким образом оградить человечество от намечающейся здесь перспективы обесмысливания человеческого существования.

На этот вопрос он предлагает тот же ответ, к какому пришел после долгих блужданий Томас Манн, которого никто уж не заподозрил бы в недооценке «культурного прогресса» (этот упрек все время чувствуется между строк веберовских рассуждений, когда они касаются Толстого). «Ибо сказано: бди и бодрствуй! Не всякий склонен трезво бодрствовать; и вместо того, чтоб разумно печься о нуждах человека, о том, чтобы людям лучше жилось на земле и среди них установился порядок, что дал бы прекрасным людским творениям вновь почувствовать под собой твердую почву и честно вжиться в людской обиход, иной сворачивает с прямой дороги и предается сатанинским неистовствам. Так губит он свою душу и кончает на свалке с подохшей скотиной» [26].

«Честно вжиться в людской обиход» — это как раз то, что согласно Толстому необходимо не только «прекрасным людским творениям», но и самим людям. Однако русский писатель целиком согласился бы с выводом автора «Доктора Фаустуса», что есть только один путь такого «вживания»: прорыв к другому в любви. Ведь когда любовь «запрещена», как запретил ее Черт молодому композитору Адриану Левверкюну, неизбежна полная утрата смысла творчества, смысла жизни — и утрата представления о смысле в самой голове: безумие Адриана Левверкюна,

повторяющее безумие Ницше, также отвергнувшего любовь.

Веберовская неспособность понять перспективу сохранения нравственной народной субстанции, которая поддерживала бы веру в осмысленность человеческой жизни даже в «культурном человеке», «включенном в цивилизацию, постоянно обогащающуюся идеями, знаниями, проблемами» [27], имела едва ли не символический смысл. В лице Макса Вебера, чей доклад произвел огромное впечатление на целое поколение западноевропейских философов и социологов, западная интеллигенция «запрещала» для себя перспективу, пред-

69

ложенную русским писателем. Этот социолог, не избежавший общей «за мороженности» научно-техническим прогрессом, парализовавшей нравственные искания его среды и его эпохи, в конечном счете считает единственно достойной — он называет ее «мужественной» [28] — перспективу, радикально отличную от той, что предлагает русский писатель: перспективу жизни под знаком «войны богов» — противоборства различных абсолютов, — из которых нельзя избрать ни одного, не оскорбляя тем самым «всех остальных богов» [23]. А это не что иное, как перспектива нигилизма, от которой пытались предостеречь человечество и Толстой и Достоевский: ведь там, где абсолютов (богов) много, ни один из них уже не является абсолютным. Так что жизнь под знаком «войны богов» — это жизнь без абсолютов, под «опустевшими небесами».

Об этом гораздо больше, чем Толстой, рассказал Достоевский в «Записках из подполья», «Преступлении и наказании», «Бесах», «Братьях Карамазовых». Здесь были все варианты существования без веры в абсолютность нравственного абсолюта и истинность моральной правды. И везде обнаруживался один и тот же корень этого существования, обреченного на неизбежный «проигрыш»: отрыв от нравственной субстанции народа. «В записке Князя об изнасиловании, — пишет Достоевский в одном из предварительных набросков к «Бесам», где, по мысли писателя, в качестве предельного выражения нигилизма должно было предстать изнасилование Ставрогиним девочки-подростка, — есть место: «Все это я сделал как барин, как праздный, оторванный от почвы человек (формулировка вполне тождественная толстовской. — Ю. Д.). Хотя и соглашаюсь, что главное было в моей дурной воле, а не от одной среды. Конечно, никто (первый вариант начала этой фразы: «мало кто». — Ю. Д.) не делает таких преступлений; но все они (оторванные от почвы) делают то же, хотя и поменьше, пожиже. Многие и не замечают своих пакостей и считают себя честными...» [30]

Этой сути дела и не почувствовали в нравственной философии, заключенной в романах Достоевского и Толстого, те западные писатели, публицисты и мыслители, для которых нигилистическая перспектива, прорисованная в докладе Макса Вебера, представала не как нечто «судьбически» суровое и грозное, таящее в себе самые ужасные катаклизмы, но как что-то едва ли не «освобождающее», обещающее «культурному человеку» нечто вроде «морального алиби» и, следовательно, наконец-то раскрывающее ему врата в ренессансную Телемскую обитель с ее знаменитым: «Делай что хочешь!»

70

И тут вновь становится актуальным первый вопрос, которым задался Толстой, когда почувствовал внутреннюю, хотя и глубоко скрытую, «неправду» людей, живущих с сознанием того, что жизнь — злая бессмыслица: а кто они — те, что живут с этим сознанием? Кто они — те, что придают смысл своей жизни (ибо ведь живут! и живут как раз с помощью этого сознания!) на путях утверждения ее полнейшей и абсолютнейшей бессмысленности?

Так снова встает вопрос о раскрытии «смыслоутраты» в свете человеческой совести.

Сальеризм и проблема «смыслоутраты»

В заголовке вводной главы книги «В поисках утраченного смысла» [1], основными персонажами которой являются французские писатели и публицисты ницшеански-экзистенциального толка Мальро, Камю и Сартр, ее автор С. Великовский использовал слова, вложенные Пушкиным в уста Сальери: «Правды нет — и выше». Тем самым, хотел этого С. Великовский или не хотел, он бросил тень известного «сальеризма» на размышления французских писателей нашего века о «смерти бога» и «утрате смысла» существующего. Более того, таким образом идея «богоутраты», которой согласно автору книги одержимы эти писатели экзистенциальной ориентации, с самого начала была введена в контекст наших отечественных попыток эту «мысль разрешить», а если и не введена, то, по крайней мере, сопряжена с ним. Предположение, в пользу которого говорит и тот факт, что книга начинается цитатой из «Войны и мира», где Пьер Безухов, которого Толстой также испытал искусом «смыслоутраты», размышляет о мире, «завалившемся» в его глазах так, что «остались одни бессмысленные развалины». Вопреки переживанию открытия и даже откровения, каким сопровождалось у французских экзистенциально настроенных писателей обретение идеи отсутствия «высшей правды» и смысла существующего вообще, она — мы уже убедились в этом — была не так уж нова. Не был ее первооткрывателем и вдохновителем этих писателей Ницше. Во всяком случае, уже автор «Моцарта и Сальери» не просто столкнулся с этой идеей,

72

но и попытался дать ей свое решение, исполненное как художественной ясности, так и философской глубины. Этим он положил начало целой серии проникновенных художественных анализов психологии персонажей, утративших ощущение осмысленности земного существования перед лицом «молчащих небес». Причем гениальные эксперименты Достоевского с его раскольниковыми, шатовыми и ставрогинскими, на которые порой ссылаются сами французские экзистенциалисты, были, как видим, не единственными и не первыми, а скорее последними в этой серии. И здесь создатель «Преступления и наказания», «Братьев Карамазовых» и «Бесов» опирался на основательную литературно-философскую традицию.

Пушкин, пользуясь современным словоупотреблением, «задал парадигму» решения вопроса о том, есть ли «высшая правда» или ее нет, существует ли смысл жизни, не сводимый к своеволию отдельного человека, или не существует. Теорему «смысла» он доказывал методом «от противного»: позволим персонажу, пришедшему к убеждению, что «правды нет — и выше», действовать, исходя из него; не будем ограничивать его в своих поступках, коль скоро они соответствуют логике такого убеждения, и посмотрим, что из этого получится. Характерно, что Сальери, одержимый мыслью о богооставленности мира, в котором Моцарту, этому «гуляке праздному», дано создавать произведения божественной силы и глубины, сразу же делает вывод, который в последующем сделает и Раскольников у Достоевского, и Гарин в «Завоевателях» Мальро, и Калигула из одноименной пьесы Камю, и Орест в «Мухах» Сартра. Он... убивает другого человека.

Поверив в то, что правды не существует ни на земле, ни на небесах, Сальери хочет утвердить свою собственную правду. И не только утвердить ее для себя, но и предписать ее как закон «другому». И не только предписать ее этому «другому», но и судить его на основании этого закона. Наконец, не только судить его на подобном основании, но и выносить ему приговор — приговор окончательный, не подлежащий никакому обжалованию, — им же, Сальери, и приводимый в исполнение.

73

В общем, едва успев поверить в богооставленность мира, этот метафизик зависти, возраставший на ней целую философию, торопится присвоить одному себе божественные прерогативы, совершая нечто вроде мародерства по отношению к богу, им же самим и признанному мертвым (ибо что иное могут означать слова «правды нет — и выше»? Только то, что «там» уже никого нет, кто мог бы утвердить высшую правду). Отныне он, Сальери, хочет единолично, без оглядки на молчаливые небеса решать, что есть истина, а что — ложь, что следует считать добром, а что — злом, предписывая свое решение «другому». Причем это предписываемое им решение несет в себе неизгладимую печать мелкой зависти, которая не становится крупнее от того, что она возводится в

род метафизики и подается не более и не менее чем как принцип всеобщего законодательства, на основании какового Сальери будет казнить или миловать «другого».

Однако, судя по пушкинскому тексту, отравление Моцарта оказывается не только первой, но и последней «сверхчеловеческой» акцией Сальери, присвоившего себе право, принадлежащее некогда одному лишь богу, — право решать вопрос о том, «быть или не быть» другому человеку. Ведь сальеристское убийство — это не убийство на войне или на дуэли, где одному вооруженному человеку противостоит другой человек и где окончательное решение вопроса о том, какой из противоборствующих сторон «быть», а какой «не быть», определяется не одним-единственным участником противоборства. Это и не казнь на основании судебного приговора, опять-таки выносимого не одним-единственным человеком, но опирающегося на решение целого ряда людей, которые, в свою очередь, опираются на законы, отражающие правосознание народа и его правотворческие способности. Разумеется, как в первом, так и во втором случае мы отвлекаемся от всяческих злоупотреблений, так как они ведь относятся «по ведомству» сальеризма и подпадают под категорию злодейского убийства.

Но если все это так, то убийство, совершенное Сальери, может быть квалифицировано лишь двояким образом: оно — либо «сверх»-, либо «недо»-человеческое деяние. А значит, именно в самом этом «деянии», как в зеркале, должно было открыться Сальери: кто же он — «сверх»- или «недо»-человек? То есть, пользуясь романтическими категориями, которые Пушкин приписал сальеристскому складу мышления, — «гений» Сальери или «злодей»? Воистину: «по делам узнаете их» да и самих себя тоже); и для того чтобы Сальери познал себя, ему нужно было совершить лишь один-единственный поступок, находящийся в соответствии с его «самым последним» убеждением.

74

Правда, вторая сторона метафизической альтернативы, изначально содержащаяся в вопросе, заданном Сальери самому себе, не сразу открылась и ему самому. Его всегда интересовало только одно — «гений» он или нет, а что означает это «нет», как оно в действительности расшифровывается, — его не интересовало. Вопрос о том, «гений» он или «не-гений», был для него совершенно равнозначен гамлетовскому «быть или не быть?», вопрос же о том, в какой форме «не быть», его уже не волновал, это было ему совершенно безразлично. В этом-то и заключалась ирония судьбы, в силу которой ему не было дано знать того, что имело самое прямое, самое решающее отношение к основному вопросу его жизни: не является ли он злодеем? Кто он, кроме своего всепожирающего стремления утвердить себя в качестве гения, вырвав силой «священный дар» у небес, переставших быть для него священными, у бога, замолчавшего для него и отвернувшего от него свой лик?

Должны были прозвучать слова Моцарта, сказанные им за долю секунды до того, как Сальери привел в исполнение свой приговор, бросив яд в бокал человека, не сомневавшегося ни в его дружбе, ни в его гениальности, — «гений и злодейство — две вещи несовместные», — чтобы в темной душе убийцы начало прорасти смутное подозрение насчет роковой зависимости мучительной для него проблемы (его собственной) гениальности от другой, не имеющей, казалось бы, вообще никакого отношения к первой. Речь шла о проблеме, имеющей нравственный смысл. Она касалась не отношения гениального творца к самому себе, к своему творчеству, а его отношения к «другому» — будь он «слепой скрипач в трактире» или тоже «гений» — однако такой, что «недостойн сам себя», а значит, взят уже не как гений, а как человек, причем из тех, о ком сказано: «И среди людей ничтожных мира, быть может, всех ничтожней он».

75

Мысль об этой роковой зависимости должна была оформляться в нечто более или менее ясное и отчетливое лишь по мере осознания Сальери низкой, злодейской природы содеянного им, то есть вместе с пробуждением совести, наступившим в момент очной ставки преступления с самим собой. Совесть могла заговорить в душе человека, одержимого демоническим культом гениальности, лишь на его языке, приняв форму подозрения, невольно закравшегося в его душу. В глубине этого подозрения относительно «несовместности» гения и злодейства таился вывод, убийственный для Сальери; обратиться к нему совесть на ином языке, он просто-напросто не услышал бы ее голоса. И убийце открылся сокровенный, к нему лично обращенный смысл фразы, как бы случайно оброненной Моцартом по поводу совсем другого человека: если гений и злодейство

«несовместны», то он, «Сальери гордый», не гений. «Молчание небеса» заговорили. Голос высшей правды прозвучал. Подлое и низкое убийство не осталось неотмщенным. Преступление обрело наказание в себе самом — схема, которая с такой неподражаемой проникновенностью будет разработана Достоевским в «Преступлении и наказании». Нужно было поставить Сальери лицом к лицу с его собственным злодеянием, чтобы он разом постиг бесконечную низменность своих тайных помыслов и — главное — их абсолютную несовместимость с его собственным представлением о гении и гениальности. Пока Сальери находился во власти своей идеи — идеи самочинного восстановления «справедливости», общезначимость (и, следовательно, справедливость) которой уже ничто не гарантирует, — он целиком отдавался рассудочно постигнутой «логике» этой идеи, которая лишь скрывала от него ее тайный смысл. Эта «идея»-страсть должна была найти свое воплощение. Только тогда мог открыться Сальери ее не только формально-логический, но и нравственный (точнее — безнравственный) смысл, скрывавшийся в ее темных глубинах. Только увидев выношенную им идею «во плоти», без рефлексивно-рассудочной драпировки, Сальери постигает наконец, какая страсть была на деле его высшей страстью и, следовательно, кто он есть в действительности.

Трагична ли «трагедия богооставленности»?

Пушкин не только понял губительную возможность «смыслоутраты», таящейся уже в романтическом культе гениальности. Поэт проанализировал и «психо»-логику этого крайне двусмысленного, исполненного темных соблазнов чувства, тмеченного не столько тоской по «умершему богу» и не столько даже возмущением по поводу отсутствия «высшей правды», сколько сатанинской гордыней, толкающей индивида все дальше и дальше по пути самообожествления.

77

Этот убедительный психологический эксперимент с одним из ранних предшественников ницшеанского «сверхчеловека» в литературе XIX века, виртуозно проведенный Пушкиным, заряжает нас изрядной долей скептицизма по отношению к тому, как переживается «смыслоутрата» в рамках французской экзистенциальной романистики, в особенности если брать ранние произведения Мальро, Сартра и Камю. У них переживание менее всего отрефлектировано, а потому предстает в более чистом виде. Во всяком случае, мы не торопились бы верить на слово ни экзистенциалистской французской критике с ее потрясающей способностью «обжить» все, что угодно, ни запоздалым высказываниям самих упомянутых авторов в тех случаях, когда слышим от них об очень уж «трагическом» переживании «богооставленности» героями ранних экзистенциалистских романов, да и самими их авторами: о «гнете бытийной «смыслоутраты» [2], об «измаявшемся безбожии» [3].

Имея в виду пушкинского Сальери, мы говорим не столько о драме «измаявшегося безбожия», сколько о драме самоубийственной гордыни, обернувшейся низкой завистью и гнусным злодейством. Поэтому у нас меньше оснований поверить в «трагедию богооставленности», переживаемую якобы Гариным из «Завоевателей» Андре Мальро (это с его-то заповедью: «Руководить. Определять. Принуждать. Жизнь в этом?»), или Гецем из сартровской пьесы «Дьявол и господь бог» (это он-то, с «легкостью необыкновенной» убивающий направо и налево — сперва для того, чтобы утвердить одну свою «правду», а затем — диаметрально противоположную?!).

Надо отдать справедливость С. Великовскому: он дает нам в руки богатый материал, чтобы мы не поверили его утверждению, будто «самочувствие такого рода насквозь трагично...» [4]. Факты, которыми снабжает нас автор этой книги, заставляют нас усомниться и в том, не столь уж случайном для нее тезисе, согласно которому источник «пантрагических» переживаний и поступков экзистенциалистских героев безверия — это одновременно и утрата ими веры в бога, и «неокончателность» этой утраты [5], а не тщеславно-суетное стрем-

78

ление «сверхчеловеков» поступать в отношении «обыкновенных», «средних» людей так, как если бы имели божественную власть над ними, право распоряжаться их жизнью и смертью. Ведь если, как убедил нас Пушкин, таким образом пытались поступать уже отдаленные предшественники этих «героев безверия», причем еще в те времена, когда «на трагическое еще не лег полностью «гнет бытийной «смыслоутраты» [6], то что приходится ожидать от «героев» иных времен, когда это

«полновесие» осуществилось?..

Есть, правда, один «нюанс», существенно отличающий пушкинского Сальери — предтечу ницшеанского «сверхчеловека» от французских отпрысков этого последнего, рожденных в русле экзистенциальной интеллектуальной романистики. Экзистенциальным «героям неверия» решительно чужда и малейшая доля той рефлексии, имевшей свой истинный источник в угрызениях дотоле молчавшей совести, которую вышло в душе Сальери осознание истинного смысла совершенного им злодейского убийства «другого». Как правило, они «гробят» совсем даже и не одного, а многих «других». Причем каждое из этих убийств, совершенных ими без зазрения совести и без малейшего сомнения в его «оправданности», как бы молчаливо утверждает их в своем праве делать следующее.

Различие между этими ницшеанскими установками, на почве которых и родился французский экзистенциалистский роман, так и не освободившийся до конца от своего «родимого пятна», с одной стороны, и глубоко нравственным пафосом, изначально одушевлявшим большую русскую литературу в решении той же проблемы «убийства» — с другой, предстает особенно разительным, когда мы обращаемся к роману Достоевского «Преступление и наказание», в котором тема пушкинского Сальери получает дальнейшее углубленное развитие, разрастаясь в целостную философию совести.

Родион Раскольников и «тайна ницшеанского «сверхчеловека»

В самой общей схеме «Преступления и наказания» воспроизводится парадигма, обретенная Пушкиным в ходе его «драматического исследования» (так он был склонен рассматривать свои «маленькие трагедии») феномена сальеризма. Но каждый элемент этой парадигмы рассматривается Достоевским как бы через микроскоп, и

79

в результате на месте «маленькой трагедии» появляется большая, сама, в свою очередь, распадающаяся на бесконечный ряд «маленьких трагедий». Вот эти основные элементы, каждый из которых высвечивает особый аспект сознания индивида, желающего утвердить себя в качестве «сверхчеловека», находящегося «по ту сторону» нравственных норм и моральных законов, значимых, по его убеждению, лишь для «обыкновенных» людей, но отнюдь не для «необыкновенных»:

1. Предпосылка сознания этого типа — все то же убеждение насчет полнейшего отсутствия «высшей правды», возникающее при виде несправедливостей, творящихся вокруг, и усиливаемое личными невзгодами и неурядицами, иначе говоря, вывод о том, что «правды нет — и выше», делается на основе констатации факта отсутствия ее «на земле».

2. Отсюда стремление утвердить эту «правду» самому, так сказать, на свой страх и риск, и стало быть — как свою собственную, личную правду; «мою» правду я хочу предложить взамен отсутствующей — как на земле, так и на небе.

3. Но как только я начинаю размышлять о том, как бы мне осчастливить человечество, утвердив среди людей мою правду, я замечаю, что кое-какая правда меж людьми все-таки обретается.

4. Итак, я прихожу к заключению, что, с одной стороны, есть я со своей правдой (разумеется, высшей), а с другой — «обыкновенные» люди с их кое-какими правденками, не выдерживающими, на мой взгляд, «строго логического» анализа, — например, то же самое «не убий», которое ведь попирается на каждом шагу, а потому гроша ломаного не стоит.

5. Вот тут и начинается «арифметика», о которой так много говорит Достоевский как в подготовительных работах к «Преступлению и наказанию», так и в тексте самого романа. Моя «высшая правда» сталкивается с общечеловеческими «правденками», и я прикидываю, в какой мере я могу принести их в жертву, облагодетельствовав этой ценой человечество.

В голове Раскольникова возникают «мысли» (они же — «помыслы»), аналогичные тем, которые он услышал из одного разговора, случайным свидетелем которого оказался как раз в тот момент,

когда начал соблазнить себя на преступление.

80

«...С одной стороны глупая, бессмысленная, ничтожная, злая, больная старушонка, никому не нужная и напротив, всем вредная, которая сама не знает, для чего живет, и которая завтра же сама собой умрет...

С другой стороны, молодые, свежие силы, пропадающие даром без поддержки, и это тысячами, и это всюду! Сто, тысячу добрых дел и начинаний, которые можно устроить и поправить на старухины деньги, обреченные в монастырь!.. Убей ее и возьми ее деньги, с тем чтобы с их помощью посвятить потом себя на служение всему человечеству и общему делу... За одну жизнь — тысячи жизней, спасенных от гниения и разложения. Одна смерть и сто жизней взамен — да ведь тут арифметика!» [7]

Совершенно верно констатирует С. Великовский в уже цитированной нами книге, что дальше подобного «историцистского счетоводства» не двигалась мысль французских последователей Раскольникова в середине нашего века. Совершенно аналогично (с некоторыми нюансами, на которые опять же справедливо указывает автор книги «В поисках утраченного смысла») звучит «итоговое» рассуждение в сартровской пьесе «Дьявол и господь бог», объединяющее двух прежних антиподов — Насти и Геца.

«Ты принесешь в жертву двадцать тысяч крестьян, чтобы спасти сто тысяч», — подает Настя свой совет Гецу, приглашая его командовать повстанческим войском, где дисциплину предстоит налаживать с помощью обмана и казней («для острастки»). «Арифметики от истории XX века в сходных случаях ведут счет покрупнее — на миллионы, а то и сотни миллионов... Есть дело, начальник и прочие, пешки, прозрел вслед за Настей Гец-релятивист» [8]. Себя этот «релятивист»-убийца, само собой, ни в единый момент своей жизни не мыслил иначе как «начальником», имеющим право распоряжаться жизнью и смертью «других», «обыкновенных» (уже в силу одного того, что они — «другие», а он — это он). А мысли этот «герой неверия» себя иначе, в числе тех бесконечно малых величин, которые растворились в континууме его глобальной арифметики, сама эта арифметика могла бы оказаться иной.

Дело, однако, не только в этом. Суть в том, что «арифметика», дальше которой так и не двинулась сартровская мысль не только в ранних, но и вполне зрелых произведениях философа, отражала самый первый — внешний и поверхностный — слой мятущегося

81

сознания Раскольникова. Это был простейший способ грохотом «больших чисел» заглушить совесть («Сотни, тысячи, может быть, существований, направленных на дорогу; десятки семейств, спасенных от нищеты, от разложения, от гибели, от разврата, от венерических больниц, — и все это на ее деньги»), ибо сам того не сознавая, но именно ее голоса завтрашний преступник боялся больше всего на свете: потому-то так судорожно, так истерически «спешил» со своим преступлением.

Как раз для того, чтобы подчеркнуть внешне-формальный, не отражавший истины творившегося в душе Раскольникова характер этих софистических рассуждений, не раз приходивших на ум герою «Преступления и наказания», Достоевский вложил их в уста случайно подслушанного постороннего человека. Речь шла о софизмах, ставших расхожей монетой и как раз оттого-то и звучавших успокоительно-убеждающе. Когда же наступил момент раскаяния, побудившего убийцу с ясностью и отчетливостью осознать истинные мотивы своего преступления, кульминационным пунктом которого был разговор с Соней Мармеладовой, Раскольников даже не вспомнил о своей «арифметической» аргументации.

При свете совести из тьмы смятенного сознания на поверхность выплывает совершенно другой мотив, имеющий своим источником совсем не человеколюбивые стремления (опровергаемые, кстати, уже самим фактом убийства «другого») и представляющий в совсем ином виде первоначально декларированное желание «осчастливить человечество», роднящее Раскольникова с некоторыми из сартровских персонажей. Этот мотив, сближающий героя Достоевского также и с пушкинским Сальери, заключается в стремлении Раскольникова «самостийно» утвердить себя в

качестве гения, правда, не художественного, а политического, государственного. «...Я хотел Наполеоном сделаться, оттого и убил...» [9]

«Гениален он или нет?» — так формулирует Достоевский в одной из предварявших роман записных книжек вопрос, терзавший Раскольникова и до преступления, и после него. Но если для «Сальери гордого» убийство Моцарта мотивировалось в конечном счете стремлением оградить свой «гений» от разрушительного воздействия творческой силы, бесконечно более могучей, нежели его собственная, то для Раскольникова, исполненного той же бесчеловечной гордыни, убийство приобретало известную самоцельность. Это был для него единственно возможный способ доказать самому себе собственную гениальность.

82

«...Я захотел, Соня, убить без казуистики, убить для себя, для себя одного! — признается Раскольников в самых тайных своих помыслах, впервые представших для него во всей ясности и отчетливости, быть может, лишь в этот момент истинного покаяния. — Я лгать не хотел в этом даже себе! Не для того, чтобы матери помочь я убил — вздор! Не для того я убил, чтобы, получив средства и власть, сделаться благодетелем человечества. Вздор! Я просто убил; для себя убил, для себя одного: а там стал ли бы я чьим-нибудь благодетелем, или всю жизнь, как паук, ловил бы всех в паутину и из всех живые соки высасывал, мне, в ту минуту, все равно должно было быть!.. Мне надо было узнать тогда, и поскорей узнать, вошь ли я, как все, или человек? Смогу ли я переступить или не смогу! Осмелюсь ли нагнуться и взять или нет? Тварь ли я дрожащая или право имею...» [10]

Бот она, та потрясающая глубина нравственной рефлексии, которая осталась недоступной экзистенциалистским трубадурам ницшеанского «сверхчеловека», пытавшимся обрядить его в пышную тогу «благодетеля человечества». Вот она, истинная, а не подложная интеллектуальная совесть, которой никогда не могли достичь ни Ницше, ни Сартр, желавшие представить себя единственно последовательными борцами против «дурной веры» («нечистой совести») в XX столетии. В свете интеллектуальной совести Достоевского становится совершенно очевидным: знаменитые «метафизические опыты», которые производит экзистенциалистское «я» в целях утверждения «абсолютности» своей «свободы», это всегда опыты, на самом-то деле осуществляемые этим «я» не над самим собою, а над «другим»: экспериментирую над «другим», чтобы понять, «кто я есть».

Так тренируются «высшие натуры», «господа будущего», «законодатели и установители человечества» (лексикон «статейки» Раскольникова), приучаясь устанавливать различие между — непременно гениальным — «я» и — обязательно бездарным — «другим», привыкая смотреть на этого последнего как на материал истории, объект разнообразных импровизаций ничем не детерминированной экзистенции (она же — сартровское «ничто», «небытие»). Не этим ли своим «подтекстом» так долго привлекал экзистенциализм парижскую богему?..

83

То, что сказал Раскольников, исповедуясь Соне Мармеладовой, открылось ему отнюдь не на путях столь же абстрактной, сколь и формальной рассудочной рефлексии (все та же «математика»), которой так много в философских трактатах Сартра, причем как раз там, где он безуспешно пытается опуститься с небес отвлеченного мышления на грешную землю. Все это открылось Раскольникову в угрызениях совести, пробудившихся в результате отнюдь не убогого в своей «мозговой» односторонности арифметического «просчета вариантов», а в итоге столкновения сжигающей его «идеи-страсти» с ее собственным воплощением: преступной мысли — с фактом преступления, убийством двух людей. Тут и пробуждается совесть, освобождаясь от многообразных тенет софистической рассудочной мысли, ибо она — прозвучавший в душе человека голос самой сути дела, голос истины, открывающейся в прямом контакте, в «очной ставке» с самой реальностью.

Как видим, вместе с вопросом о смысле жизни, смысле человеческого бытия перед нами предстал целый узел проблем нравственной философии, теснейшим образом связанных друг с другом. В их числе — вопрос о преступлении; вопрос о вине и раскаянии; вопрос об убийстве «другого» и «само»-убийстве; наконец, вопрос о нигилизме и сопряженный с ним вопрос о судьбах современной цивилизации. Теперь, после того как мы установили их взаимосвязанность, их

сопряженность друг с другом в рамках самого общего вопроса нравственной философии — вопроса о смысле жизни и моральном абсолюте, в свете которого человеческая жизнь обретает свой смысл и «горизонт», мы получаем возможность рассмотреть каждую из этих проблем в отдельности. Причем рассмотрение это будет опять-таки вестись в аспекте двух противостоящих друг другу перспектив: той, что раскрывается в нравственной философии, выработанной в лоне русской литературы, опирающейся на нравственные искания и моральную традицию русского народа, с одной стороны, и той, что предлагает Ницше и следующее за ним ницшеанство XX века, с другой.

84

ДВА ВЗГЛЯДА НА МОРАЛЬ Достоевский против Ницше и Сартра

Глава первая ПРЕСТУПЛЕНИЕ И ГЕНИАЛЬНОСТЬ

Апология преступника у Ницше

В посмертно опубликованных материалах и фрагментах Ницше имя Достоевского появляется впервые в тексте, относящемся либо к самому концу 1886-го, либо к началу 1887 года, и сразу же появляется в крайне знаменательной связи. «NB! (подчеркивает для себя немецкий философ значение этого фрагмента. — Ю. Д.). Вернуть злему человеку чистую совесть — не это ли является моим произвольным стремлением?» [1] — спрашивает Ницше и уточняет вопрос: «А именно злему человеку, поскольку он — сильный человек?» [2]. И тут же в скобках добавлено: «При этом привести суждение Достоевского о преступниках из тюрем» [3]. Русский писатель «сопряжен» здесь с идеей, которая составляла основной пафос немецкого философа, подспудно направлявший все его творчество, и чем дальше — тем более решительно: «Злой человек» (он же преступник) — это «сильный человек», а потому его необходимо освободить от угрызений совести.

Совесть согласно Ницше не должна мучить «злого человека», коль скоро он совершил то или иное преступление. Оно простое проявление того факта, что индивид, его совершивший, — «сильный человек», а потому не может не преступать «норму» — нравственную или правовую, ибо она создана по мерке «средних», то есть «слабых», людей. А чтобы доказать основную посылку, лежащую в основе этого рассуждения, — что «злой человек» или преступник, всегда «сильный человек», — для этого немецкий философ считает необходимым привести авторитетное суждение Достоевского как автора «Записок из мертвого дома», которые произвели сильнейшее впечатление на Ницше.

86

Не менее характерна и следующая мысль, связанная с только что приведенным рассуждением, хотя и вынесенная в особый фрагмент: «Угрызение совести: признак того, что характер не равен поступку. Существуют угрызения совести даже по поводу добрых дел: по поводу их необычности, того, что выделяет их из старой среды» [4]. Эта мысль существенна не только в том смысле, что подтверждает наше первое впечатление, согласно которому ницшеанская идея «возвращения» злему человеку (преступнику) «чистой совести» означала не что иное, как «освобождение» его от «угрызений совести», но и в другом отношении.

Во-первых, Ницше пытается «формализовать», если можно так выразиться, понятие «угрызение совести», освободив его от связи с нравственным содержанием поступка. Ведь если верить немецкому философу, угрызение совести возникает вне зависимости от того, добрый это поступок или злой, а только в зависимости от того, «привычный» он или «необычный». Во-вторых, такое толкование угрызений совести оказывается лишь переходом к утверждению, что человеку вообще нельзя вменять в вину его действия, и, стало быть, тем меньше они дают основания для каких-либо угрызений совести, так как истоки этих действий и их результаты теряются в общем «процессе», в который они вплетаются. «Ближайшая предыстория действия, — утверждает Ницше, развивая мысль о «формальном» характере угрызений совести до вывода об их бессмысленности вообще (в философско-теоретическом смысле), — относится к этому действию: но чем дальше позади лежит предыстория, тем шире объем ее содержания: единичное действие есть

одновременно звено в цепи гораздо более всеобъемлющих позднейших фактов. Процессы более кратковременные и более долговременные не должны разъединяться» [5].

Мы не будем пока комментировать теоретическое содержание этого последнего отрывка, тем более что он слишком фрагментарен и имеет здесь характер скорее «заявки» на определенную тему, чем ее содержательного раскрытия. Для нас важнее констатировать, что уже с самого начала имя Достоевского появляется в размышлениях Ницше на пересечении тем, важнейших как

87

для русского писателя, так и для немецкого философа: темы преступления и психологического типа преступника, темы раскаяния, угрызений совести, нравственного самоочищения человека и т. д. Причем уже здесь совершенно отчетливо проступает основная тенденция немецкого философа, решительно противостоящая пафосу творчества Достоевского: стремление «развести» преступление и раскаяние по разным линиям, прорыть между ними пропасть, а затем, доказав «бессодержательность» понятия «раскаяние», и вовсе избавиться от него.

Тема преступления, в связи с которой вновь всплывает имя Достоевского, получает свое дальнейшее развитие у немецкого философа в рамках довольно большого фрагмента, написанного осенью 1887 года. В нем буквально с первой строки отчетливо прослеживаются мотивы «Записок из мертвого дома», однако подвергнутые тщательной «селекции» и совершенно тенденциозному истолкованию. Он начинается словами: «Преступление подпадает под понятие: «Восстание против общественного порядка» [6], которые вызывают ассоциацию с «Записками», где преступник характеризуется как человек, «восставший на общество» [7]. Ницше делает вывод из своего первого утверждения: «восставший» — не «наказывается»: его «подавляют» [8]. Эти слова можно сопоставить со словами, сказанными героем-рассказчиком из «Записок»: «...Преступник, восставший на общество, ненавидит его и почти всегда считает себя правым, а его виноватым» [9].

Но если рассказчик в «Записках из мертвого дома» дистанцируется от этой точки зрения, все время подчеркивая, что он лишь «свидетельствует» о психологии преступника, то Ницше прямо встает на точку зрения этого последнего, делая ее отправным пунктом своего понимания преступления. «Восставший может быть человеком, вызывающим жалость и презрение: но в восстании самом по себе нечего презирать — быть восставшим против общества нашего типа — это само по себе еще не может снизить ценности человека. Имеются случаи, когда такому восставшему следовало бы воздать почести потому, что он ощущает в нашем обществе нечто, против чего необходимо вести войну: когда он пробуждает нас из дремотного состояния» [10].

88

Учитывая эту миссию преступника, можно согласно Ницше оставить в стороне, рассматривать как несущественное тот реальный вред, который приносится им «единичному» человеку, включая и убийство этого «единичного» человеческого существа. Это ведь «не противоречит» главному и основному: тому, что «весь инстинкт» преступника «пребывает в состоянии войны против всего общества» [11], превращая любое его преступление (сколь бы чудовищным оно ни было — это обстоятельство вовсе не волнует немецкого философа) в «чистый симптом» [12]. Но что же это за «симптом», ради которого не только надо закрыть глаза на конкретное содержание преступления, но даже «воздать почести» самому преступнику? Этот симптом того, что преступник, как «сильный человек», вообще несовместим с обществом, рассчитанным на человеческое «стадо», состоящее из «усредненных», «маленьких» людей. А потому преступление — это не вина преступника и даже не беда, не несчастье его. Это, если верить Ницше, свидетельство превосходства преступника над человеческой «серятиной», знак его особого аристократического достоинства. Читатель «Записок», очевидно, вспомнит, что точно такой же была и точка зрения Газина — персонажа этого повествования, который производил на героя-рассказчика «самое отвратительное» впечатление — и не только потому, что Газин попал в острог за садистское убийство малолетних детей [13].

«Понятие наказания, — развивает далее Ницше свою мысль, — необходимо свести к понятию: подавление восстания, мероприятия по защите от подавленных (полное или частичное заточение). Но нельзя посредством наказания выражать презрение (даже к такому, как Газин, который, по словам рассказчика из «Записок», «режет маленьких детей из удовольствия резать, чувствовать на своих руках их теплую кровь, насладиться их страхом, их последним глубинным трепетом под самым ножом»?! — Ю. Д.). Преступник, — аргументирует немецкий философ свое достаточно

сомнительное утверждение, — это, во всяком случае, человек, который рискует своей жизнью, своей честью, своей свободой, — человек мужества» [14]. Здесь опять-таки возникает ассоциация с фрагментом из «Записок»: «Один убил по бродяжеству, осаждаемый целым полком сыщиков, защищая свою свободу, жизнь (слово «честь», возникшее у Ницше, здесь, разумеется, отсутствует. — Ю. Д.), нередко умирая от голодной смерти...» [15] Но этот «один» противопоставляется преступнику дру-

15

гого типа (для иллюстрации мысли о «неравенстве наказания», формально звучащего как наказание «за одни и те же преступления» [16]), причем «другой», которому противопоставляется здесь первый, — это и есть отвратительно-гнусный Газин. У Ницше же два диаметрально противоположных человеческих типа слились в один — тип преступника «как злого», то есть «сильного», человека, который заслуживает («философского») почитания уже за одно это; а ведь Газин и впрямь обладал «ужасной силой» [17] и напоминал герою «Записок» «огромного, исполинского паука, с человека величиною» [18].

«Нельзя, — продолжает Ницше, — принимать наказание в качестве покаяния или в качестве сведения счетов, как будто существуют меновые отношения между виной и наказанием, — наказание не очищает, так как преступление не грязнит» [19]. Здесь опять-таки крайне любопытно сопоставить приведенный отрывок с размышлениями героя «Записок из мертвого дома». В них можно уловить если не источники, то импульсы некоторых из рассуждений немецкого философа, которые дали совершенно иные мыслительные результаты, поскольку для Ницше главное заключалось в апологетике преступления и преступника, сколь бы чудовищным оно ни было. Подчас даже крадывается подозрение, что чудовищные, из ряда вон выходящие преступления импонировали ему даже больше, чем преступления «средние» и «обычные», — ведь в них тоже было что-то от «усредненности», которую философ так ненавидел.

Герой-рассказчик из «Записок» отмечает, говоря о преступниках: «...В продолжение нескольких лет я не видал между этими людьми ни малейшего признака раскаяния, ни малейшей тягостной думы о своем преступлении... большая часть из них внутренне считает себя совершенно правыми» [20]. Однако в противоположность Ницше, считавшему, что так оно, собственно, и должно быть, ибо они действительно «совершенно правы» — правом «сильных», герой «Записок» вовсе не считает такую закоренелость во зле нормальным человеческим состоянием и стремится разгадать «тайну» этой закоренелости. Иногда он готов склониться к тому, что преступник укореняется в неистинном сознании своей правоты потому, что он «уже потерпел... наказание (от общества. — Ю. Д.), а через это почти считает себя очищенным, сквитавшимся» [21], — слова, отголосок которых звучит в последнем из приведенных отрывков из Ницше, не допускающего возможность подобного понимания отношения между преступлением и наказанием ни для самого преступника, ни для теоретика-философа.

90

Есть у героя произведения Достоевского и рассуждение о том, что, «конечно, остроги и система насильственных работ не исправляют преступника; они только его наказывают и обеспечивают общество от дальнейших покушений злодея на его спокойствие» [22] — констатация печального факта, из которого Ницше, как мы видели, сделал весьма экстравагантный вывод. Согласно этому выводу преступника следует рассматривать как пленного «инсургента», которому нужно отдавать все воинские почести, не выражая по отношению к нему никакого общественного презрения.

Преступник согласно Ницше не может закончить «заключением» мира с обществом. Это было бы возможным лишь в том случае, если бы он не принадлежал к особой расе — «расе преступности» [23]. А поскольку он принадлежит к ней, то «война» против него ведется «еще до того, как он совершил нечто враждебное» [24]. Первая операция, которая совершается над ним, коль скоро общество оказывается в состоянии сделать это, — «кастрирование его» [25]. Словом, люди, приспособленные для жизни в обществе, и люди, неспособные жить, не преступая его законы и нормы, — это две различные расы. Если от первых общество вправе требовать выполнения своих нравственных и юридических установлений, то вторым оно не имеет права предъявлять этого требования. Оно может против них только «воевать», как против своих («заклятых») врагов, оно может «подавлять» их, как повстанцев. Однако, по утверждению философа, они не заслуживают общественного презрения, сколь бы низкие, гнусные и подлые преступления они ни совершали.

Ту же мысль немецкий философ пытается аргументировать и с другой ее стороны, стараясь во что бы то ни стало «отделить» преступника против моральных и правовых установлений от его преступления, касающегося, как правило, совершенно конкретных — «единичных» — людей. Стремление «преступить» выражает согласно Ницше суть дела, а то, в чем оно найдет свое выражение, не столь важно. Более того: это не всегда адекватный, зачастую совсем неадекватный способ реализовать изначальное стремление «преступить», нарушить норму, закон, принцип, абсолют, выйти за рамки заранее положенной «меры».

91

«Не следует, — утверждает Ницше, — засчитывать преступнику как его порок ни то, что относится к его плохим манерам, ни то, что связано с низким уровнем его интеллекта. Нет ничего более обычного, чем то, что сам он понимает себя неверно: а именно не осознается его бунтующий инстинкт, его мстительность деклассированного — недостает начитанности; то, что под впечатлением страха, неудачи своего преступления он клеветает на себя и бесчестит себя, — эти обстоятельства дела совсем не принимают во внимание там, где вычисляются психологически преступника, подчинившегося непонятому им влечению и подтащившего свой поступок под ложный мотив при помощи побочной линии действия (скажем, при помощи грабежа, в то время как влечение это лежит у него в крови. — Ю. Д.)» [26].

Стараясь смягчить то впечатление, которое производит на людей конкретное преступление, взятое во всей его изменности, и сосредоточить внимание читателя на «высшем», так сказать, смысле преступления «как такового», Ницше протестует против того, чтобы «обсуждать ценность человека по отдельному поступку» [27] (для этого философа поступок — дело, деяние — это одновременно и проступок, преступление). Против такого подхода, по утверждению Ницше, «предостерегает Наполеон» [28], вернее, пример Наполеона, на совести которого, как об этом говорил еще Родион Раскольников из «Преступления и наказания», было достаточно много преступных «поступков». Немецкий философ считает, что «совсем уж несущественными» являются поступки, относящиеся к «поверхностному рельефу» событий [29], вне зависимости от того, как они должны расцениваться с этической точки зрения — как преступные или как добродетельные.

«Если человек нашего типа, — аргументирует он свою мысль, — не имеет на совести никакого преступления, например, никакого убийства — о чем это говорит? О том, что у нас отсутствовала пара обстоятельств, которые способствовали бы этому преступлению. А если бы мы его совершили, то что означало бы это для нашей ценности? Снизилась бы наша ценность, если бы мы совершили пару преступлений? Наоборот: ведь не каждый в состоянии совершить пару преступлений. Собственно, следовало бы презирать нас, если нас не счи-

92

тают способными при (соответствующих) обстоятельствах убить человека. Почти во всех преступлениях одновременно выражаются свойства, которые не должны отсутствовать ни у одного мужчины» [30]. В общем, людям, не совершившим преступления, не только запрещается, как мы видели, презирать преступников, сколь бы гнусные и низкие преступления они ни совершали. Более того: им рекомендуется перенести это презрение на самих себя, поскольку, скажем, они не обнаруживают в себе способности, например, к человекоубийству. Таков пафос приведенного ницшеанского рассуждения.

И вот как раз в этом — едва ли не кульминационном — пункте ницшеанской апологетики преступления и преступника вновь возникает в тексте имя Достоевского, тень которого Ницше явно тревожила уже с самого начала рассматриваемого экскурса. «Достоевский, — пишет немецкий философ, — не был не прав, когда говорил о заключенных того сибирского острога, что они образуют сильнейшую и ценнейшую составную часть русского народа» [31]. Здесь опять-таки чувствуется явная подтасовка, поскольку автор «Записок из мертвого дома», во-первых, далеко не всех заключенных считал преступниками в ницшеанском смысле — людьми, одержимыми влечением к преступлению «как таковому», а во-вторых, и среди тех, у кого на совести действительно были тяжкие преступления, проводил существенные различия, в силу которых иные оказывались вообще за гранью всего человеческого, а другие не причислялись ни к «сильнейшим», ни тем более к «ценнейшей» части русского народа.

Общее стремление Достоевского заключалось в том, чтобы показать, что даже в мрачном сибирском остроге, среди преступников, встречаются, как и во всяком народе в целом, люди сильные и слабые, более честные и менее честные, совестливые и вовсе бессовестные, деятельные и ленивые, словом, более «ценные», если пользоваться ницшеанским словоупотреблением, и менее «ценные». Стремление это явно диссонировало с общим выводом Ницше, обнаруживая в каждом конкретном случае его апелляции к Достоевскому, предельную тенденциозность и односторонность немецкого философа.

93

Что же касается данного конкретного случая, то здесь ссылка на авторитет Достоевского как человека, которому преступный мир был знаком вовсе не по одним только душеспитательным романам, была для Ницше трамплином, обеспечивающим переход к выводу философско-исторического порядка. «Если у нас, — пишет Ницше сразу же после ссылки на свидетельство Достоевского о российских преступниках и, таким образом, как бы в упрек Европе, — преступник представляет собой плохо вскормленное и захиревшее растение, то это бесчестит наши общественные отношения; во времена Ренессанса преступник процветал и сам себе добывал собственный род добродетели, — конечно, добродетель в ренессансном стиле — честь (virtu) — добродетель, свободную от моральности (moralina)» [32]. Немецкий философ клеймит свою эпоху, когда наверх способны подняться лишь те люди, о которых не говорят, как о преступниках, «с презрением» [33]. «Моральное презрение», то есть осуждение человека с точки зрения нравственных абсолютов и норм поведения, по утверждению философа, является «гораздо большим унижением и приносит гораздо больше вреда, чем любое преступление» [34].

На фоне больших и малых, индивидуальных и массовых преступлений, которыми изобилует наш век, эта «тоска по преступлению» выглядит какой-то кошмарной иронией, если не считать все это фантастической глупостью, возникающей в результате отрыва философствования от нравственной жизни народа. И ответить на все это можно тоже только иронически: «Нам бы ваши заботы, господин учитель!» Существеннее, однако, здесь другое — то, что за всей этой ницшеанской речью, исполненной тоски по «настоящему преступлению» и «подлинному преступнику», как ее задний план, как фон проступает образ Ренессанса — эпохи, которая предстает как некая «Телемская обитель» для преступников: малых и больших, титулованных и безымянных, которым не был закрыт путь «наверх», невзирая на всю их подлость и низость, на всю гнусность и чудовищность совершенных ими преступлений.

Ницше — адвокат преступления «как такового» — предстает здесь одновременно и как обожатель и апологет Ренессанса — эпохи «великих» преступников и гнуснейших преступлений. И в этом проявилась не только верная историческая интуиция немецкого философа, правильно почувствовавшего исторический «коррелят» своей философии, но и завидная последовательность, отсутствующая у его эпигонов, которые ухитряются сочетать обожание Ренессанса с проповедью морали и нравственности.

94

«Гениальный» преступник и преступная «гениальность»

В третий раз обращается Ницше к свидетельству Достоевского именно как автора «Записок из мертвого дома» в одном из больших фрагментов, включенных им в книгу «Сумерки богов». Любопытно, что здесь то же самое место, которое в только что рассмотренном отрывке занимал Ренессанс, тогда как Наполеон упоминался лишь попутно, отводится именно этой — «ренессансной» — по утверждению Ницше, фигуре, вынесенной на историческую сцену французской революцией 1789—1793 годов. Фрагмент начинается словами, которые можно считать и его заголовком: «Преступник и что ему родственно». «Преступный тип», или «тип преступника», определяется здесь как «тип сильного человека при неблагоприятных условиях», как «сильный человек, превращенный в больного человека» [35]. «Больным» же он становится, по заверению философа, в силу отсутствия вокруг него обстановки «дикости», то есть «определенной, более свободной и более опасной природы и формы существования», в рамках которой все, что используется как оружие нападения и защиты в соответствии с «инстинктом сильного человека», утверждается в своем «праве» [33] (так что господствующим «правом» оказывается «право сильного»).

Дело в том, что эти добродетели «сильного», то есть «злого», человека были не только обесценены в связи с развитием общества (утверждением нравственных норм и моральных принципов), но и объявлены вне закона в той мере, в какой на место права сильного приходили иные общественные регуляторы. Его «жизненные влечения» были искажены, они переплелись и срослись с «угнетающими» их аффектами, с «подозрением, страхом, бесчестьем» [37], а это влекло за собой «физиологическое вырождение» [38]. То, что «сильный человек» мог бы лучше всего делать в обстановке окружающей его дикости, что было его излюбленным делом, — все это он должен был теперь делать тайно, с длительным напряжением, осторожностью, хитростью; да и сам он становится от этого «малокровным» [39]. А так как этот вчерашний «сильный человек», ставший теперь «малокровным», все время пожинает в качестве плодов своих инстинктов лишь опасность, преследования, «роковую участь», его собственное чувство обращается против этих инстинктов — он ощущает их как нечто фатальное [40]. «Общество, — заключает Ницше свою мысль, — наше ручное, усредненное, кастрированное общество, — является таким, в котором естественно выросший человек, спустившийся с гор или вернувшийся из морских приключений, необходимо вырождается в преступника» [41].

95

Тут и возникает в рассуждении Ницше, исполненном меланхолии и тоски по безвозвратно ушедшему прошлому, где господствовало «право сильного», иначе говоря, кулачное право, имя «гения»: Наполеон. Этот гений, в котором согласно Ницше возродился ренессанский дух, засвидетельствовал своей судьбой, что необходимость вырождения «естественно выросшего человека» в преступника не абсолютна, эта необходимость только «почти необходима» [42], ибо есть случаи, когда такой человек являет себя более сильным, чем общество, и «корсиканец Наполеон — самый знаменитый случай» такого рода [43]. И здесь опять-таки следует ссылка на «свидетельство Достоевского».

Ссылка на русского писателя тем более «важна» в глазах немецкого философа, что это был «единственный психолог», у которого, как пишет тут же Ницше, он «кое-чему научился». «Он принадлежит к прекраснейшим счастливым случаям моей жизни, даже в большей степени, чем открытие Стендаля» [44]. «Этот глубочайший человек, — пишет далее философ, — который был десятки раз прав, презирая поверхностных немцев, воспринял совершенно иначе, чем ожидал он сам, сибирских острожников, среди которых он долго жил, сплошь тяжких преступников, для которых не было больше никакого возврата в общество, — [убедившись], что они как бы вырезаны из лучшего, прочнейшего и ценнейшего дерева, которое вообще выросло на русской земле» [45]. Причем свидетельство это, как подчеркивает Ницше, существенно важно именно «для проблемы, которая здесь обнаруживается» [46], проблемы «генетической», так сказать, связи — и родственности — преступника и гения.

«Давайте обобщим этот случай, — приглашает Ницше своего читателя, — давайте подумаем о натурах, у которых по каким-то причинам отсутствует социальное согласие, которые знают, что они не воспринимаются как добродетельные, полезные, этакое чувство чанда-лы, которую расценивают не как равную, но как вытолкнутую, недостойную, оскверненную. Все такие нату-

96

ры имеют отсвет подземного на мыслях и действиях; от него каждый становится бледнее, чем тот, на существование которого проливается дневной свет. Но почти все формы существования, которые мы отличаем, жили прежде под этим наполовину могильным дыханием: тип ученого, художник, гений, свободный дух, артист, купец, великий открыватель...» [47] На всех этих человеческих типах, если верить Ницше, почил «могильный», «подземный», «подпольный» дух преступления, дух отверженности, поскольку все они неизбежно выходили за этические, юридические и политические рамки общества, все они нарушали нравственную «меру», а потому объявлялись неприкасаемыми, чандалой, низшей кастой. И наоборот, в качестве «высшего» человеческого типа объявлялся защитник моральных принципов и нравственных абсолютов — священник. А поскольку он до сих пор имеет значение такого «высшего типа», постольку «каждый полноценный тип человека», то есть преступный тип, остается «обесцененным».

Вопрос в ницшеанской формулировке стоит так. Либо реабилитируется преступление «как таковое», как нарушение «границы» и «меры», совершаемое ради самого этого нарушения, и тогда

будут реабилитированы все вышеупомянутые человеческие типы, — но для этого должен быть объявлен чандалой, неприкасаемым любой, кто выступает от имени моральных принципов и нравственных абсолютов, и прежде всего тип священника. Либо преступление не реабилитируется, и объектом общественного презрения остается преступник, «гений», как преступающий любую меру и границу, а в его лице и любой другой «первооткрыватель» — будь это ученый, художник или изобретатель. Нравственные нормы, моральные установления продолжают сковывать «сильных людей», способствуя их вырождению в банальных нарушителей закона и порядка. Впрочем, Ницше не теряет надежды: «Придет время — я обещаю это, — когда он (имеется в виду священник, но не как вероучитель, а именно как проповедник нравственных абсолютов. — Ю. Д.) будет расцениваться как самый низкий (человеческий тип. — Ю. Д.), как наш чандала, как самый лживый, самый неподобающий род человека...» [48]

97

Но суть дела для немецкого философа не только и даже не столько в принципе преступления как такового. Решение вопроса о преступлении в глазах Ницше является производным от проблемы преступника как физиологического, а не мировоззренческого и даже не психологического типа — «сильного», потому что «злого», я «злого», потому что «сильного». Встав на точку зрения «сильного», то есть «злого», то есть «преступного» человеческого типа, немецкий философ хочет быть выразителем не только его идеологии или психологии, но выразителем его физиологии, его основного соматического устремления. Речь идет об устремлении, в силу которого человек соответствующего физически-телесного типа должен с необходимостью действовать по «законам джунглей», согласно «праву сильного» — «кулачному праву», в какой бы сфере он ни оказался — в области практически жизненной или в заоблачных высях интеллектуального творчества.

Поэтому и модель «гения» выстраивается немецким философом по образцу деятельности человека, находящегося, по его мнению, ближе всего к реальности именно в таком — «физиологическом» — смысле, по образцу деятельности политика-полководца, и прежде всего — по образу и подобию Наполеона, представляющего для Ницше наиболее полным воплощением «ренессансного» принципа — принципа «воли к власти», ничем не ограниченной и желающей только одного — своего непрерывного возрастания, возрастания во что бы то ни стало, любой ценой.

Согласно Ницше отношение «гения» к обществу, где господствует «усредненный» тип «маленького», «доброего», «добродетельного» человека, до тех пор, пока «гению» не удастся овладеть обществом, скрутить его, подчинив себе, ничем, по сути дела, не отличается от отношения к нему преступника: «структурно» это одно и то же отношение. Этот тип отношения в тем большей степени свойствен политическому «гению», будущему «цезарю», потенциальному Наполеону. «Я обращаю внимание на то, — пишет Ницше, — как еще теперь, при мягчайшем правлении нравов, которое когда-либо существовало на земле, по крайней мере в Европе, всякая необычность, всякое долгое, слишком долгое существование под спудом, всякая непривычная форма существования приближается к тому типу, который осуществляет преступник. Всякая новация духа известное время имеет бледный и фатальный знак чандалы на челе: не потому, что эта новация должна была бы так восприниматься, но потому, что она сама чувствует ужасную

98

пропасть, которая отделяет ее от всего обычного и пребывающего в чести. Почти каждый «гений» знает как состояние своего развития — «катилиническое существование», чувство ненависти, мстительности и бунта против всего, что уже есть, что более не становится... Катилина — предварительная форма существования каждого цезаря» [49].

Преступление против существующего, как видим, совершается любым «гением» — от философского до художественного, от художественного до политического — не потому, что это существующее плохо или неудовлетворительно, а просто потому, что оно «уже есть». Тем самым оно мешает «гению» реализовать себя, «самоосуществиться», развернуться «вовне». Он ведь еще не состоялся, ему еще нужно добыть место под солнцем, а для этого нужно разрушить то, что уже «стало», уже «состоялось». Вот причина, по которой все, что «есть», для «гения» плохо уже само по себе, а потому должно быть взорвано. И Катилина — этот люмпен, одержимый «волей к власти», стремлением «подняться наверх» во что бы то ни стало и чего бы это ни стоило окружающим, этот еще не состоявшийся «цезарь», который тем более достоин почитания, что он

еще не состоялся, а потому полон разрушительной энергии, — вот прообраз, вот «прафеномен» всякого «гения», в какой бы области творчества он ни выступал.

Так выстраивается перед нами ряд «великих», «гениальных» преступников, находящихся и в генетическом, и в типологическом, и в физиологическом родстве с персонажами из «Записок из мертвого дома», в том числе и самыми отвратительными из них: римские «цезари», цезари-преступники ренессансной эпохи, Наполеон — воспоминание о прежних и «модель» новых цезарей. Во главе всего этого ряда — как «предформа» всякого гениального, то есть цезаристского, цезаристского, то есть гениального существования, — поставлен цезарь-уголовник Катилина. На фоне всего этого длинного ряда становится более понятным то, что Ницше разворачивает в «Сумерках богов» как свое «понятие гения» [50].

99

«Возьмем случай Наполеона, — иллюстрирует Ницше это свое «понятие». — Франция времен революции, а еще более дореволюционная Франция, была порождена человеческим типом, противоположным наполеоновскому, и вот она породила также и Наполеона. И так как Наполеон был иным, наследием более сильной, более медленно созревавшей, более древней цивилизации, чем та, которая распадалась в пух и прах во Франции, он стал ее господином, он единственный был здесь господином. Великие люди — необходимы, время, в которое они появляются, — случайно; то, что они почти всегда становятся господами над своим временем, имеет причину лишь в том, что они — более сильные, что они — более древние, что их приход подготавливался более давно. Между гением и его временем существует отношение, подобное отношению между сильным и слабым, так же как и между старым и молодым: всегда относительно более юным, слабым, незрелым, ненадежным, инфантильным» [51].

Словом, все говорит за то, чтобы «гений» овладел доставшейся ему эпохой, как старый, испытанный в боях римский легионер или испанский конкистадор овладевает юной пленницей. И уж, конечно, эта перспектива не обещает пленнице ничего хорошего.

«Опасность, — продолжает Ницше с каким-то мрачным восторгом, — которая таится в великих людях и временах, является чрезвычайной; изнурение всякого рода, бесплодие приходят следом за ними. Великий человек есть конец; великая эпоха, например Ренессанс, — это конец. Гений — в произведении, в поступке — это неизбежно мот-расточитель: в том, что он растрачивается (пуская по ветру не только себя самого, но и «свою» эпоху. — Ю. Д.), — его величие» [52]. Не к себе только, но ко всем его окружающим, к близким и дальним, живущим во время, которое он считает «своим», то есть своей собственностью, этот «гений», этот «великий человек» относится воистину как грабитель. В этом и заключается истинная причина внутреннего родства «гения» в ницшеанском понимании и «преступника» — опять-таки в понимании немецкого философа. Здесь Ницше был столь же последователен, сколь и откровенен. Тот, кого Ницше считает «гением», — это действительно преступник, ничем не отличающийся по «типологической структуре» своей, по отношению к окружающим и всему миру от тех, что были изображены в «Записках из мертвого дома», включая и самых низких, самых отвратительных, самых омерзительных его обитателей.

101

Оклеветанное раскаяние

Учитывая сознательно и откровенно провозглашенное немецким философом тождество «гения» и «злодейства», не без основания осознаваемое самим Ницше как совершенно точное выражение «ренессансной» точки зрения на человека и его «творческую сущность», совсем нетрудно предположить, как этот философ должен был относиться к раскаянию, которое у Достоевского неизменно располагается на полюсе, противоположном преступлению, и осознается как единственная до конца последовательная альтернатива преступному сознанию. Отношение немецкого философа к раскаянию определено и точно выражается в его фрагменте, датированном февралем 1888 года, который имеет характерное название: «Против раскаяния и его чисто-психологического толкования» [53]. Этот фрагмент интересен для нас, так как в нем всплывает фигура автора «Записок из мертвого дома», причем «свидетельство Достоевского» используется как аргумент... против раскаяния.

С самого начала фрагмента Ницше стремится «разоблачить» раскаяние, опорочить, осмеять его. Прежде всего раскаяние для него — болезненный признак неспособности человека «справиться со своим переживанием» м. Рассуждая так, мы должны были бы слова Бориса Годунова: «И мальчики кровавые в глазах» [55] из пушкинской драмы рассматривать не как положительное свидетельство пробуждающейся совести, а как патологический симптом: симптом слабости человека, неспособного «овладеть» своими переживаниями, подчинив их своей воле.

Так же мы должны были бы расценить и то, что согласно исповеди Ставрогина [56] происходило с ним после самоубийства изнасилованной им девочки: «Я увидел перед собою (о, не наяву! если бы, если бы это было настоящее видение!), я увидел Матрешу, исхудавшую и с лихорадочными глазами, точь-в-точь как тогда, когда она стояла у меня на пороге и, кивая мне головой, подняла на меня свой крошечный кулачок. И никогда ничего не. являлось мне столь мучительным! Жалкое отчаяние беспомощного десятилетнего существа с несложившимся рассудком, мне грозившего (чем? что оно могло мне сделать?), но обвинявшего, конечно, одну себя! Никогда еще ничего подобного со мной не было. Я просидел до ночи, не двигаясь и забыв время. Это ли

102

называется угрызением совести или раскаянием?.. Вот чего я не могу выносить, потому что с тех пор представляется мне почти каждый день. Не само представляется, а я его сам вызываю и не могу не вызывать, хотя и не могу с этим жить. О, если б я когда-нибудь увидел ее наяву, хотя бы в галлюцинации!» [57]

Однако любопытно, что Ставрогин здесь, как бы предвосхищая первый же ницшеанский аргумент против раскаяния, толкуемого философом как неспособность человека «справиться с переживанием», специально подчеркивает: «Не само представляется, а я его сам вызываю и не могу не вызывать». Это значит, что речь идет не о «переживании», с которым не может справиться воля преступника, а о самой этой воле, осознанной воле, которая вновь и вновь пробуждает в человеке одно и то же «переживание». Корни раскаяния согласно Достоевскому уходят гораздо глубже, чем хотел бы немецкий философ. Речь идет не о противоречии между волей и «переживанием», которое, по Ницше, характеризует «слабый» человеческий тип, а о раздвоении самой воли, которая, как оказывается, не так монолитна и не так глуха к различию добра и зла, как это представлялось философу «сверхчеловека».

Что же касается Ницше, то он вовсе не хочет углубляться в проблему раскаяния, удовлетворяясь самым поверхностным, а потому и самым вульгарным толкованием его на манер душевной болезни, имеющей, однако, чисто физиологические корни. «Это растравление старых ран, это самопогружение в презрение к самому себе и сокрушение о себе есть болезнь, тем более что из нее не может возникнуть «здоровье души», но возникает лишь ее новая болезненная форма...» [58] — утверждает немецкий философ. Те же состояния «избавления», которые достигаются на путях христиански толкуемого раскаяния как награда за его искренность и за искупительный подвиг, суть, по Ницше, не что иное, как «простые видоизменения одного и того же болезненного состояния, — истолкования эпилептического кризиса под знаком определенной формулы, которую дает не наука, но религиозное безумие» [59].

Таким образом, ясен второй тезис ницшеанского рассуждения о раскаянии, второй аргумент против него: раскаяние — это болезнь, болезнь «эпилептоидного типа» (так как разрешается она в «эпилептическом кризисе»), и лечить, следовательно, должна ее не мораль,

103

а наука. Последняя должна поступать здесь так же, как она поступает в случае других душевных болезней, имеющих физиологическое происхождение, например, в случае той же эпилепсии, взятой в чистом виде, не замутненной различными этическими ассоциациями.

«Рассуждая на болезненный манер (а именно с моральной точки зрения, предельное выражение которой Ницше видит в христианстве. — Ю. Д.), хорошо, если больны» [60], то есть испытывают угрызания совести, раскаиваются и т. д. Но с точки зрения научной, на которой пытается утвердиться Ницше в борьбе с раскаянием, «мы причисляем теперь большую часть психологического аппарата, с которым работает христианство (имеются в виду формы осознания

чувства раскаяния и способы искупления совершенного преступления. — Ю. Д.), к формам истерии и эпилептоидности» [61]. Иначе говоря, если верить немецкому философу, вместо того чтобы лечить первые же угрызения совести как начинающуюся болезнь, представляющую собой разновидность эпилепсии, мораль способствует углублению этой болезни, доводя человека до настоящего припадка падучей (акт окончательного раскаяния), ибо таков «психологический аппарат», находящийся в распоряжении морали. А таков он по той причине, что всякая мораль согласно Ницше уже «по определению» есть христианская мораль, и никакая иная. Последняя же, по мнению философа, сама есть продукт болезни и физической деградации людей.

«Вся практика восстановления душевного здоровья, — пишет Ницше, — должна быть полностью преобразована. Она должна быть снова утверждена на физиологической основе». Но с точки зрения физиологической, «угрызение совести» как таковое — это «препятствие выздоровлению». Мораль же, стремящаяся довести угрызения совести до раскаяния, хочет «стимулировать, с помощью новых действий и возможно быстрее, возникновение хронического недуга самоистязания...» [62].

На этом моральном, этическом самоистязании и основана согласно Ницше «психологическая практика церкви и сект» (призывающих людей к раскаянию в совершенных ими преступлениях. — Ю. Д.), которая «должна быть разоблачена как вредная для здоровья» [63]. Это самый главный упрек немецкого философа по адресу религиозно ориентированной морали и морально ориентированной религии.

104

Что же касается «состояния «покая», к которому приходит человек в результате искреннего раскаяния и честного стремления искупить свое преступление на деле, то и оно, по утверждению философа, далеко от того, чтобы вызвать к нему «доверие с точки зрения его физиологического смысла» [64]. Поскольку голос «физиологии» является для немецкого философа решающим, постольку он делает окончательный и безапелляционный вывод в пользу «здоровья» преступника — против его «раскаяния», грозящего нарушить его нормальные физиологические отправления.

Отсюда возникает третий основной тезис филиппики Ницше «против раскаяния и его чисто психологического толкования». «Являются здоровыми, если потешаются над серьезностью и усердием, с какими какой-то пустяк нашей жизни гипнотизировал нас таким образом (то есть вызывая у нас угрызения совести. — Ю. Д.), если при угрызениях совести чувствуют нечто подобное тому, что чувствует камень, когда его грызет собака, — если стыдятся своего раскаяния» [65].

Здесь Ницше вновь тревожит тень автора «Записок из мертвого дома», и все с той же целью: с помощью «свидетельства Достоевского» утвердить позицию и установку закоренелого преступника по отношению к раскаянию как единственно достойную — потому что «здоровую» в физиологическом смысле. «Прошлая практика, чисто психологическая и религиозная, — пишет философ, — ориентировалась лишь на изменение симптома: она считала человека излеченным, когда он простирался перед крестом и клялся, что будет добрым человеком... Однако преступник, который с известной угрюмой суровостью твердо несет свою судьбу, а не клеветает на свой поступок после того, как он совершился, имеет больше душевного здоровья... Преступники, вместе с которыми Достоевский жил в остроге, все без исключения были несломленными натурами, — не являются ли они в сотню раз более ценными, чем «сокрушенный» (то есть сокрушающийся о своих проступках и преступлениях. — Ю. Д.) христианин?» [66]

105

Эта ссылка на Достоевского — автора «Записок из мертвого дома» — знаменательна во многих отношениях. Во-первых, мы узнаем из нее, в каком смысле Ницше считал сибирских преступников сделанными из «самого ценного» [67] материала. Пожалуй, больше всего подходит под эту категорию персонаж из «Записок» Орлов — «злодей, каких мало, резавший хладнокровно стариков и детей, — человек с страшной силой воли и с гордым сознанием своей силы. Он повинился во многих убийствах...» [68].

«Я пробовал с ним заговорить об его похождениях, — повествует герой-рассказчик «Записок». — Он немного хмурился при этих расспросах, но отвечал всегда откровенно. Когда же понял, что я

добираюсь до его совести и добиваюсь в нем хоть какого-нибудь раскаяния, то взглянул на меня до того презрительно и высокомерно, как будто я вдруг стал в его глазах каким-то маленьким, глупеньким мальчиком, с которым нельзя и рассуждать, как с большими... В сущности, он не мог не презирать меня и непременно должен был глядеть на меня как на существо покоряющееся, слабое, жалкое и во всех отношениях перед ним низшее» [69].

Характерное свидетельство: главная особенность преступников этого типа — их крайнее высокомерие, взгляд на себя как на существа «высшие»; а источник этого — воистину элитарного сознания — убежденность в том, что и в самом деле обладаешь неким свойством, которым действительно не обладают «низшие» человеческие существа: полным отсутствием совести, органической неспособностью к раскаянию. Вот оно, простейшее средство осознать себя «сверхчеловеком». Забудь про совесть, утрать способность к восприятию угрызений совести, осознай раскаяние как свойство людей либо «слабых» и «жалких», либо просто «поврежденных» умом. И тогда поднимешься не только до уровня Орлова, но и до недостижаемо «сверхчеловеческих» высот садиста-детоубийцы Газина. Он тоже считал себя «выше всех остальных», и в его лице было «что-то высокомерно-насмешливое и жестокое» [70]. Причиной этого высокомерия было все то же: отсутствие свойства, принадлежащего всем «низшим» человеческим существам, — совести, способности чувствовать угрызения совести и переживать раскаяние. Одним словом, утрать совесть, сознай эту свою утрату как преимущество перед «обыкновенными смертными» — вот ты и «сильный человек», вот ты и «сверхчеловек». Только «сверх» ли? Может, просто «недо-человек», животное в человеческом облике?

106

Во-вторых, в приведенном отрывке из Ницше обнаруживается с особой резкостью, насколько немецкий философ был некорректен в отношении текста «Записок» и авторской идеи, в них заключенной. Достоевский вовсе не утверждал, что все обитатели «мертвого дома» из числа тех, на совести которых действительно было преступление, не испытывали никаких угрызений совести и не «сокрушались» по поводу содеянного ими. Можно подумать, что Ницше вообще не заметил свидетельства героя-рассказчика «Записок» Александра Петровича Горянчикова, согласно которому и среди самых тяжких преступников, то есть людей, повинных в убийстве, существует две категории. «Вот, например, человек образованный, с развитой совестью, с сознанием, с сердцем. Одна боль собственного его сердца, прежде всяких наказаний, убьет его своими муками. Он сам себя осудит за свое преступление беспощаднее, безжалостнее самого грозного закона. (Примером такого человека и был для Достоевского сам А. П. Горянчиков — персонаж, которым мы обязаны писательской фантазии ничуть не в большей степени, чем всеми другими персонажами «Записок». — Ю. Д.) А вот рядом с ним другой, который даже и не подумает ни разу о совершенном им убийстве во всю каторгу» [71].

Кстати, как раз в данной связи следовало бы вернуть немецкому философу, обратив против его утверждения аргументацию, примененную им для защиты «истинно преступного» мотива, который не всегда якобы осознается человеком, совершающим конкретное преступление. Как раз по поводу впечатления насчет полного отсутствия раскаяния у тяжких преступников, причем всех без исключения, которое сложилось у Ницше после прочтения «Записок», можно было бы сказать: «Не следует засчитывать преступнику как его порок ни то, что относится к его плохим манерам, ни то, что связано с низким уровнем его интеллекта» [72]. Ибо как раз в силу всего этого преступник далеко не всегда сам (не говоря уже об окружающих) осознавал то, что, по сути дела, переживалось им как раскаяние, как угрызения пробуждавшейся совести, — здесь ведь тоже можно было бы сказать: «недостает начитанности», причем с гораздо большим основанием, чем это было сказано у Ницше. Если же учесть это обстоятельство, равно как и то, что отсутствие разговоров об угрызениях совести и раскаянии среди обитателей «мертвого дома» еще вовсе не означает отсутствие таковых, по крайней мере, у части преступников (ведь то, что Горянчиков ни с кем не говорил о своем раскаянии, вовсе не означало, что он не раскаивался), тогда вопреки немецкому философу можно будет констатировать факт существования всех этих переживаний, по крайней мере, у части сибирских острожников, и не такой уже незначительной.

107

В этом случае пришлось бы признать нечто, не так уж далекое от угрызений совести, раскаяния, и в таких, например, словах убийцы своей жены, имевших характер повествования о делах давно минувших дней: «Она как закричит, кровь-то как брызнет, я нож бросил, обхватил ее руками-то

спереди, лег на землю, обнял ее и кричу над ней, ревмареву; и она кричит, и я кричу; вся трепещет, бьется из рук-то, а кровь-то на меня, кровь-то — и на лицо-то и на руки так и хлещет, так и хлещет» [73].

Вот какие воспоминания, кошмаром терзающие совесть, скрывались под пеплом напускной «бесшабашности», под защитной маской «злобности» и «агрессивности», под надежным щитом «угрюмости» и «свирепости», под наигранно-напускным «отсутствием раскаяния» или обиженно-раздражительным сознанием своей «правоты» — словом, под всеми теми внешними проявлениями, которые соответствовали строжайшим каторжным «правилам хорошего тона». Между тем именно они, эти неписанные «правила», и были совершенно некритически приняты немецким философом за суть дела, за точное выражение внутреннего состояния преступников.

И дело здесь не только в наивности немецкого интеллигента, которому никогда в жизни не приходилось иметь дело с живым преступником и для которого «Записки из мертвого дома» явились в этом смысле истинным откровением. Дело тут и в «бессовестности» самой концепции, которая с воистину преступной последовательностью побуждала автора, ее сотворившего, но к ней же и попавшего в плен, просто-напросто «не замечать» ни одного факта, который был бы «неудобен» для концепции. Так что в результате ницшеанское толкование раскаяния оказалось даже не выражением преступного сознания вообще, но идеологизацией сознания преступников определенного типа — тех, кого даже каторжники считали «отпетыми».

103

Если же взять ницшеанскую концепцию преступления в целом, то, учитывая ограничения относительно ее «приложимости», которые приходится вводить в нее в итоге сопоставления с реальностью «мертвого дома», ее можно считать лишь выражением «сознания» и поведения тех обитателей сибирской каторги, которые воплотились для Александра Петровича Горянчикова в фигуре Разина — этого «паука, с человека величиною» [74].

Аналогичная фигура, полностью соответствующая концепции Ницше, особенно если взять ее на фоне ницшеанской апологетики «дикости», вырисовывается перед нами и в связи с рассказом Горянчикова о «знаменитости» преступного мира — «бывшем атамане разбойников», которого ему довелось увидеть в Тобольске: «Тот был дикий зверь вполне, и вы, стоя возле него и еще не зная его имени, уже инстинктом предчувствовали, что подле вас находится страшное существо. ...В том ужасало меня духовное отупление. Плоть до того брала верх над всеми его душевными свойствами (вот она, ницшеанская всепобеждающая «физиология»! — Ю. Д.), что вы с первого взгляда по лицу его видели, что тут осталась только одна дикая жажда телесных наслаждений, сладострастия, плотоугодия. Я уверен, что Коренев — имя того разбойника — даже упал бы духом и трепетал бы от страха перед наказанием, несмотря на то, что способен был резать даже не поморщившись» [75].

А вот еще один вариант того же типа: «На мои глаза, во все время моей осторожной жизни, А-в стал и был каким-то куском мяса, с зубами и с желудком и с неутолимой жаждой наигрубейших, самых зверских телесных наслаждений, а за удовлетворение самого малейшего и прихотливейшего из этих наслаждений он способен был хладнокровнейшим образом убить, зарезать, словом, на все, лишь бы спрятаны были концы в воду. Я ничего не преувеличиваю; я узнал хорошо А-ва. Это был пример, до чего могла дойти одна телесная сторона человека, не сдержанная внутренне никакой нормой, никакой законностью (то есть «свободная» от чувства вины и раскаяния, которые Ницше считает «эпилептоидными». — Ю. Д.). И как отвратительно мне было смотреть на его вечную насмешливую улыбку. Это было чудовище, нравственный Квазимодо. Прибавьте к тому, что он был хитер и умен, красив собой, несколько даже образован, имел способности. Нет, лучше пожар, лучше мор и голод, чем такой человек в обществе!» [76] — вот реальная оценка Достоевским тех, кого Ницше старается спасти от общественного презрения, найдя для них их собственный «род доблести» — ренессансную «честь».

109

Так обрисовываются перед нами два принципиально различных типа мирозерцания — мировоззрения, между которыми пролегает пропасть и которые никак не могут быть объединены друг с другом вопреки усилиям всех ницшеанцев прошлого и настоящего. Противоположность между ними сводится в данном случае к совершенно лапидарной формуле. Для Достоевского

преступление — это болезнь, а раскаяние — выздоровление или по меньшей мере путь к нему. Для Ницше все наоборот: преступление — это «норма», это «здоровье», раскаяние же — это болезнь, и болезнь не только душевная, но и физиологическая, свидетельствующая о глубоко зашедшем «физическом» вырождении человека. Можно ли совместить эти утверждения? Можно ли «синтезировать» их? Здесь — «или — или», вызывающее к нашему нравственному решению, которое невозможно скрыть никакими теоретическими софизмами. И тот, кто делает здесь выбор, должен принять на себя всю полноту ответственности и за теоретические, и за практические результаты этого выбора.

Глава вторая «МОРАЛЬ ГОСПОД» И ЭТИКА ЛЮБВИ

Мир князя Мышкина — мир Иисуса Христа

Учитывая ненависть и презрение, которые неизменно вызывали у Ницше простейшие, полубессознательные проявления нравственного отношения к миру, связанные с чувством вины, угрызениями совести, переживанием раскаяния, можно представить себе, как должен был откосяться немецкий философ к морали, вырастающей на основе этих «стихийных» проявлений человечности, осмысляющей их, приводящей их в систему и резюмирующей в виде совокупности норм и правил человеческого поведения. Мораль, возникающая из элементарных нравственных побуждений человека, сохраняющая органически нерасторжимую связь с ними, — а именно такой она представлялась Достоевскому, — была не просто «одним из» многочисленных объектов ницшеанской разоблачительной критики, но — без всякого преувеличения — самым главным, самым основным объектом яростного, клопочущего нескрываемой ненавистью «разоблачительства», цель которого не только опровергнуть теоретически, но и осмеять, опозорить, уничтожить. И естественно, в этом своем устремлении Ницше не мог не столкнуться с Достоевским уже, так сказать, впрямую, тем более что, яснее и яснее осознавая противоположность творческих устремлений русского писателя «самым потаенным» его инстинктам, немецкий философ все-таки не мог обойтись без того «ценнейшего», по его выражению, «психологического материала» [1], который содержался в произведениях писателя, и при осмыслении морально-этической проблематики в целом, то есть в аспекте философии нравственности.

111

Путь размышлений Ницше о природе морали, на котором он с такой же отчетливостью почувствовал потребность вновь обратиться к произведениям Достоевского, с какой ощутил идущее из самых глубин своего мироощущения «отталкивание» от решения моральных проблем, предложенного русским писателем, был достаточно извилист.

Рассуждая о «европейской морали», в которой наибольшую его неприязнь вызывал призыв к состраданию, проповедь любви к ближнему, немецкий философ приходит к выводу, что это содержание морали, превращающее ее в мораль «маленького», то есть «доброе», то есть «слабое», то есть «физиологически выродившегося» человека, имеет своим источником христианство. В христианстве, считает Ницше, вообще нет ничего, кроме этой больной и болезнетворной, вырожденческой и «декадентской» морали, составляющей его суть, образующей его сокровенное ядро. Все остальное в христианстве лишь выражение на другом языке, в иных формах все той же сути. А так как согласно Ницше возникновение «европейской морали» совпадает таким образом с возникновением христианства, постичь тайну этой морали, а вместе с тем тайну прогрессирующего вырождения — «декаданса» — европейского человечества, обязанного якобы своей «деградацией» именно морали любви и сострадания, — значит постичь тайну христианства, «тайну Христа» как морального символа.

Размышляя над проблемой морального символа христианства, немецкий философ опять приходит к необходимости обратиться к произведениям Достоевского. Дело в том, что, попытавшись постичь христианство исторически, «единственно в зависимости от той почвы, на которой оно выросло» [2], а самого Христа — как определенный «психологический тип» [3], который можно было бы

«вычитать» из Евангелий, взятых как известная совокупность документов и свидетельств, Ницше столкнулся с немалыми трудностями. «Сознаюсь, — писал философ в работе, вышедшей на русском языке под названием «Антихрист», — что немногие книги читаю я с такими затруднениями, как Евангелие. Эти затруднения иного рода, чем те, разъяснением которых ученое любопытство немецкого духа отпраздновало один из своих незабвенных триумфов. Давно прошло то время, когда

112

и я, подобно каждому молодому ученому, с мудрой медленностью утонченного психолога смаковал творение незабвенного Штрауса [4]. Тогда мне было двадцать лет: теперь я слишком серьезен для этого. Какое мне дело до противоречий «предания»? Как вообще можно называть легенды о святых «преданием»? Повествования о святых представляют собой самую двусмысленную литературу, какая только вообще существует: применять к ним научный метод, потому что, кроме них, нет никаких документов, кажется мне прямо предосудительным — это просто ученая праздность...» [5]

Для решения этой трудности Ницше обращается к произведениям Достоевского. Там, где не помог Штраус — основоположник «научного» подхода к Евангелиям, должен был помочь автор «Униженных и оскорбленных». Достоевский должен был облегчить немецкому философу постижение мира, в котором возникла христианская мораль, равно как и «психологический тип Иисуса» [6]. Дело в том, что знакомство с такими произведениями, как «Униженные и оскорбленные», «Бесы», «Записки из подполья», и некоторыми другими повестями и рассказами Достоевского [7] привело философа к убеждению, согласно которому русский писатель «жил в мире, где возможно христианство, где Христос может возникнуть каждое мгновение» [8]. Поэтому и возникла у Ницше идея понять раннее христианство, «одержимое» пафосом сострадания и любви к ближнему и утверждавшее новую мораль, через произведения Достоевского — по аналогии с той атмосферой и теми «психологическими типами», которые царили в романах, повестях и рассказах русского писателя. Познать психологию «маленького человека», внутренний мир «униженных и оскорбленных», который с такой проникновенной глубиной раскрывал русский писатель, — это и значило, по убеждению Ницше, проникнуть в психологический механизм возникновения морали «доброты», то есть «слабого», человека, которая ввергла «европейское человечество» в процесс углубляющегося вырождения и «декаданса», поскольку она вытеснила единственно истинную, как утверждал немецкий философ, языческую «мораль господ».

113

Этот подход Ницше к решению вопроса о происхождении европейской морали со всей отчетливостью проявился уже в большом фрагменте «Моя теория типа Иисуса», в котором сконцентрирована одна из важнейших идей его будущей книги «Антихристианин. Опыт критики христианства» (1888). Главное внимание сосредоточено здесь на характеристике общества, для которого Иисус предстал как основоположник новой морали, вочеловечившийся нравственный абсолют; на реконструкции духовной атмосферы, в которой осмыслялась моральная символика, воплотившаяся не только в словах, но и в поступках, в судьбе Христа. Задача, которую поставил перед собой Ницше, заключалась в том, чтобы доказать два тезиса. Первый — общество, окружавшее Иисуса, находилось на столь низком и примитивном «духовном уровне», оно характеризовалось настолько далеко заходящей тупостью в отношении к окружающему и такой «абсолютной слепотой по отношению к самому себе» [9], что в принципе не способно было адекватно воспринять фигуру Иисуса, не огрубив и не извратив, не истолковав ее совершенно превратным образом. Второй — тем не менее существовало нечто общее между Христом и окружающей его человеческой массой: печать болезненности, физиологического вырождения, лежавшая как на нем самом, так и на толпившихся вокруг него людях. Это общее и воплотилось в христианской, то есть европейской, морали.

«Как жаль, — восклицает Ницше, — что в этом обществе не было своего Достоевского: в действительности вся история (возникновения христианства. — Ю. Д.) больше всего годится для русского романа — своей болезненностью, трогательностью, отдельными чертами сублимированной странности, посреди низменно распутного и грязно-вульгарного... (как Мария Магдалина)» [10]. Эта мысль, которая затем неоднократно повторяется в ницшевских фрагментах, обрастая новыми подробностями, образует некоторый эмоционально-смысловой центр ницшеанского «видения» истории возникновения христианства — как морально ориентированной

религии, выражающей нравственные устремления «доброе», то есть «маленького», то есть «слабого», человека и представляющей разновидность рабской морали. Начиная с рассматриваемого фрагмента, Ницше не щадит ни сил, ни эмоций, чтобы изобразить окружение Христа в самом мрачном свете, представив в качестве характеристик составляющих его людей «болезненную, не знающую меры чувствительность», «баловство вместо какого бы то ни было разума», отсутствие «малейших следов духовности», малейших следов «дисциплины и строгости в голове», равно как и каких бы то ни было следов «добросовестности» [11]. Еще дальше заходит это ницшеанское устремление во фрагменте «Мнимая молодость», непосредственно примыкающем к только что рассмотренному.

114

«Ошибаются те, — пишет Ницше о среде, окружавшей Иисуса и воспринимавшей его моральные заповеди, — кто мечтает увидеть здесь наивное и юное существование народа, который поднимается против старой культуры... Ничего не понимают в психологии христианскости, когда принимают ее как выражение восходящей народной молодости и усиления расы. Наоборот: это типичная форма декаданса; моральная изнеженность и истерия усталого и утратившего цель, больного конгломерата населения. Это диковинное общество, которое собралось здесь вокруг мастера в деле соблазнения народа, целиком принадлежит, собственно говоря, русскому роману: здесь совершается рандеву всех нервных болезней... отсутствие задач, инстинктивное чувство, что все, собственно, уже кончилось, что ничто не имеет больше никакой цены...» [12] Как видим, филиппики Ницше по поводу общества, в котором возникло христианство, рикошетом обращаются против российского общества, каким увиделось оно немецкому философу сквозь призму произведений Достоевского. Причем на эту «проекцию» наложилась крайняя неприязнь, испытываемая философом по отношению к христианскому «морализму».

Свою итоговую формулировку эта тенденция разоблачающего «постижения» или «постигающего» разоблачения возникающей «европейской морали», осуществляемого на основе «очной ставки» раннехристианского общества и российского общества времен Достоевского, получает уже в самой книге «Антихрист» (точнее — «Антихристианин»), стадии подготовки которой получили отражение, в частности, и в рассмотренных фрагментах. «Тот странный и больной мир, в который вводят нас Евангелия, — мир словно из русского романа, где как будто происходит rendez-vous отбросов общества, нервных страданий и «детского» идиотизма, — во всяком случае должен был огрубить тип (речь идет об огрубляющем восприятии типа Иисуса. — Ю. Д.)... Пророк, Мессия, будущий судья, моралист, чудотворец, Иоанн Креститель — все это поводы, чтобы обознаться в типе... Можно пожалеть, что вблизи этого интереснейшего декадента не жил какой-нибудь Достоевский, то есть кто-нибудь, кто умел бы ощутить захватывающую прелесть такой смеси возвышенного, больного и детского» [13].

115

Любопытный парадокс. Говоря о каторжниках, изображенных Достоевским в «Записках из мертвого дома», Ницше ни разу не употребил словосочетание «отбросы общества». Когда же речь заходит о людях, мечтающих о восстановлении пошатнувшихся абсолютов, одержимых нравственными исканиями, склонных оценивать происходящее вокруг них с точки зрения морали, тотчас появляются эпитеты, какие немецкий философ запрещал себе в отношении самых «отпетых» преступников, которых он стремился «защитить» от общественного презрения. Философ начинает говорить о «низменно распутном», «грязно вульгарном», об отсутствии «малейших следов духовности» и «добросовестности» и прочих характеристиках «отбросов общества». Вот где ницшеанская «переоценка всех ценностей» предстает со всей полнейшей наглядностью!..

Поскольку же в обоих случаях, когда Ницше обращается к «свидетельству Достоевского» — и в случае проблемы преступления (и «психологического типа» преступника), и в случае проблемы морали (и «психологического типа» искателя нравственной Правды), речь заходит об одном и том же русском народе, постольку образ этого народа явно начинает двоиться в сознании немецкого философа. Тот же самый народ, представший в сознании философа один раз в «ренессансном» образе преступника, утверждающего свою собственную «доблесть» (измеряемую степенью «виртуозности» ограбления, насилия или убийства), а другой раз в «раннехристианском» облике «униженного и оскорбленного» искателя высшей нравственной Правды, выступает в текстах Ницше сперва под знаком «плюс», а потом под знаком «минус». Точно так же, как немецкий философ не жалел самых радужных красок там, где он чувствовал в русском человеке

«ренессансного» преступника — нереализовавшуюся возможность Цезаря Борджиа или Наполеона, теперь он не жалеет самых мрачных тонов и саркастических интонаций, так как обнаружил вдруг в нем человека из окружения Иисуса: человека, исполненного столь живого и такого горячего нравственного устремления, какие уже представлялись невыносимыми в людях европейской цивилизации.

116

Идиот как символ нравственных исканий человечества?

Однако у автора книги «Антихристианин» был еще один, более конкретный резон для того, чтобы сгущать краски, характеризуя раннехристианское общество, а заодно и русское общество, как оно предстало в романах Достоевского. Поступая таким образом, Ницше не только давал понять своему читателю, на какой гнилостной, изъеденной всяческими болезнями и извращениями почве возникают обычно нравственно-религиозные искания, но и подготавливал почву для доказательства важнейшего тезиса своей книги, согласно которому окружение Христа не могло реалистически взглянуть на своего Мессию, а потому просто не понимало, с кем в действительности оно имеет дело. Люди, следовавшие за своим вероучителем, «даже не видели», если верить Ницше, реальных черт предмета их «сектантского почитания»: его «оригинальные», часто «мучительно-странные черты» [14], в которых причудливо переплеталось «утонченно-болезненное» с «патологически-инфантильным». Вот почему немецкий писатель сетует, что рядом с этим «интереснейшим декадентом» не было человека, одаренного пронизательностью Достоевского. Дело в том, что, как пишет Ницше в одном из своих фрагментов с любопытным названием: «Иисус: Достоевский», русский писатель был единственным, кто «разгадал Христа» [15]. Прежде всего, утверждает немецкий философ, Достоевский «инстинктивно уберегся от того, чтобы представить этот тип с вульгарностью Ренана» [16]. «...В Париже верят, что Ренан страдает слишком большой утонченностью!.. — иронически восклицает Ницше. — Но можно ли впасть в более глупую ошибку, чем сделав гения из Христа, который был идиотом? Облыжно превратив Христа, представлявшего противоположность героического чувства, в героя?» [17] Вот в чем, оказывается, заключалась тайна основоположника «европейской морали», которую не могли разгадать ни люди, его окружавшие, ни филолог и писатель Ренан: человек, с именем которого связывают «европейскую мораль», не был ни гением, ни героем, он был идиотом. Вывод, для которого у Ницше, разумеется, не было «текстуальных» оснований и который он мог сделать, лишь спародировав идею (и название) одного из романов Достоевского — «Идиот». Само собой разумеется, окарикатурив ее так, что при этом все те ассоциации, благодаря которым

117

представление о душевнобольном, «юродивом» неизменно сопрягалось с эпитетом «блаженный», «божий человек», получали негативный уничижительно-разоблачительный акцент. И все это сделано с одной-единственной целью: для того, чтобы объявить идиотизмом всякую мораль, человеческую нравственность как таковую.

Этот тезис, правда уже без ссылки на Достоевского, хотя и с не меньшей категоричностью, Ницше повторяет и в другом своем фрагменте — «Тип Иисуса». «Иисус — противоположность гения: он — идиот. Чувствуется его неспособность понимать реальность: он движется в кругу пяти-шести понятий, которые он слышал раньше и постепенно понял, то есть ложно понял — в них он имеет свой опыт, свой мир, свою истину, — остальное ему чуждо. Он говорит слова, какими пользуется каждый — он понимает их не как каждый, он понимает лишь свои пять-шесть расплывающихся понятий» [18]. В окончательном тексте, вошедшем в книгу «Антихрист», слово «идиот» отсутствует, на его месте стоит многозначительное отточие: «И какое недоразумение представляет собою слово «гений»! Все наше понятие, наше культурное понятие «ум» не имеет никакого смысла в том мире, где живет Иисус. Строгость психолога заставляет сказать, что здесь было бы уместнее совершенно другое слово...» [19]. Зато дальше идет детальное «описание» того типа душевного (и физиологического) недуга, которым, по Ницше, страдал основоположник «европейской морали» и из которого, по утверждению философа, возник основополагающий принцип этой морали — принцип любви.

Любовь — этот краеугольный камень «европейской морали» — выводится немецким философом из присущей якобы Христу половой недоразвитости и связанной с нею патологической боязни

соприкосновения с эмпирически-чувственным миром. «Нам известно состояние болезненной раздражимости чувства осязания, которое в этом случае содрогается от каждого прикосновения, от каждого дотрагивания до твердого предмета» [20]. Следствием этой «крайней способности к страданию и раздражению, не желающей вообще более, чтобы к ней «прикасались», так как она слишком глубоко чувствует всякое прикосновение», Ницше считает «инстинктивную ненависть к реальности» [21], характеризовавшую, по его утверждению, творца новой морали — «морали рабов». Отсюда итоговая «дедукция» этического принципа люб-

118

ви: «Инстинктивное исключение всякого нерасположения, всякой вражды, всяких границ и дистанций в чувстве: следствие крайней способности к страданию и раздражению, которая ощущает каждое сопротивление, каждую необходимость сопротивляться, уже как невыносимое неудовольствие (т. е. как нечто вредное, как нечто несоветуемое инстинктом самосохранения) и видит блаженство лишь в том, чтобы не сопротивляться более никому и ничему, ни бедствию, ни злу, — любовь, как единственная, как последняя возможность жизни» [22].

Так развенчивает, подвергая разоблачающей «физиологической редукции», немецкий философ тот этический принцип, под знаком которого совершались нравственные искания не только в период возникновения христианства, но и в России Толстого и Достоевского. Любовь как этический принцип оказывается здесь выражением полнейшей физиологической деградации, проявлением совершеннейшего «идиотизма», имеющего «соматические» корни, — вот почему Ницше расценивает ее как краеугольный камень «европейского декаданса», растянувшегося на многие века вырождения «европейского человечества».

Круг ницшеанского толкования генезиса «европейской морали», таким образом, замыкается: патологические черты общества, охваченного нравственными исканиями, поисками моральной Правды, находят свой аналог в чертах душевной болезни, физиологического вырождения того, кто, с точки зрения этого общества, воплощал в себе эту Правду, олицетворял нравственный абсолют. Тем самым Ницше дает понять своему читателю, чего стоит «абсолютность» любви как краеугольного камня европейской этики. Если в одной части рассматриваемых фрагментов упор делается на «психопатию» раннехристианского общества, а в другой — на «невротичность», «эпилептоидность» [23] и прочие нервно-психические недуги выразителя нравственно-религиозных устремлений этого общества, то теперь — по мере приближения к итоговым формулировкам, вошедшим в книгу, — оба эти аспекта сливаются воедино: чтобы «пролить свет» на фундаментальный принцип «европейской морали».

119

В фрагменте «Психологическая ошибочность на картинах Рафаэля», по-видимому, замыкающем ряд тех заготовок к книге «Антихрист», в которых ранее христианство рассматривалось сквозь призму произведений Достоевского, слияние этих двух аспектов рассмотрения представлено особенно выразительно. Рассуждая по поводу картины Рафаэля «Положение во гроб» (1507), Ницше пишет: «Женщина с нормальной секрецией не имеет никакой потребности в спасении. То, что все эти удачные и благополучные натуры (имеются в виду женщины, оплакивающие Христа. — Ю. Д.) вечно скорбят о том, анемичном святом из Назарета, идет против истории природы. Здесь подходил бы другой внешний облик: такой, каким его знает Достоевский, — трогательные, испорченные и искривленные уроды с присущими им идиотизмом и экзальтацией, с любовью...» [24]

Как видим, любовь снова возникает здесь как заключительная характеристика длинного ряда элементов, долженствующих обозначать физиологическое вырождение людей определенного типа: «анемичный святой», «испорченные и искривленные уроды», «идиотическая» экзальтация, или «экзальтированный» идиотизм.

Чтобы избежать неверных толкований (в духе примитивного атеизма двадцатых годов), специально подчеркиваем: христианство вызывало яростные филиппики Ницше вовсе не в собственно религиозном своем аспекте, в котором немецкий философ отказывал христианству, считая его религией, выродившейся в мораль, а именно — и только — в нравственном аспекте, как тип нравственно ориентированного мирозерцания. Религию Ницше не только допускает, но и приветствует, когда речь идет о боге, объявляющем свой народ «избранным», а потому ставящем

его «по ту сторону добра и зла», коль скоро встает вопрос об отношении этого «избранного народа» к другим народам — о том, истреблять их или не истреблять ради его «самореализации». Но коль скоро бог этот утрачивает мощь вслед за своим народом, обнаружившим недостаток силы для «самореализации» за счет других народов, и начинает больше внимания обращать на упорядочение отношений внутри своего народа, то есть предстает в облике строгого учителя нравственности, — он тут же утрачивает благосклонность немецкого философа.

120

«Противоестественная кастрация бога, низводящая его до бога только добра, была бы здесь нежелательна. Злой бог так же нужен, как и добрый: ведь собственным существованием люди обязаны вовсе не терпимости, не человеколюбию... Что это был бы за бог, который не знал гнева, мести, зависти, насмешки, хитрости, насилия? Которому были бы, может быть, вовсе не знакомы восхитительные *ardeurs* победы и уничтожения? Такого бога не поняли бы: на что он... В самом деле, нет другой альтернативы для богов: либо они являются волей к власти — и до тех пор будут народными богами, либо бессилием к власти — и тогда становятся добрыми...» [25]. Первых Ницше готов принять и приветствовать, вторых — ненавидит всеми силами своей души, считая, что это уже не боги в теологическом смысле этого слова, а моральные принципы и то, чему они учат, имеет гораздо меньше отношения к теологии, чем к области этики, к нравственной сфере.

Как видим, и здесь главный объект ницшеанской критики не религия, а мораль; не религиозность морали, а моральность религии — вот что вызывает его патологическую ненависть.

Впрочем, и из того, чему учат «истинные» боги, не «деградировавшие» еще до уровня нравственных принципов жизнедеятельности «доброто», то есть «маленького», то есть «слабого», человека, Ницше тоже готов извлечь известную «мораль». Но это мораль совершенно особого рода, стоящая «по ту сторону» добра и зла в их традиционно-европейском смысле. «Не довольство, а больше власти; не мир вообще, а война; не добродетель, а доблесть (добродетель в стиле Ренессанса, свободная от морали на добродетель)» [26] — вот основные принципы этой «морали». «Слабые и неудавшиеся должны погибнуть: первое положение нашего человеколюбия. И надо еще помочь им в этом» [27] — вот важнейший вывод из этих принципов.

Отсюда и ненависть к христианству, ненависть, вовсе не озабоченная собственно теологическим аспектом этого учения (в связи с проблемой христианства вопрос этот вовсе не интересует Ницше, ибо не с ним он сопрягает суть дела): «Что вреднее какого бы то ни было порока? — Деятельное сострадание ко всем неудавшимся и слабым: — христианство...» [28] Как видим, здесь вовсе нет борьбы между атеизмом и религией. Здесь воюют две «морали»: традиционная мораль и антимораль, также склонная подчас называть себя «моралью» — «моралью господ», понятной как мораль «сильных», то есть «злых», то есть «гениально-преступных» людей. «В более узкой сфере так называемых моральных ценностей, — пишет Ницше в эпилоге своего памфлета «Казус Вагнера», — нельзя найти большую

121

противоположность, чем противоположность между моралью господ и моралью христианского понимания ценностей: последнее возникает на совершенно больной почве (Евангелия демонстрируют нам в точности тот же самый физиологический тип, который изображают романы Достоевского), мораль господ («римская», «языческая», «классическая», «ренессансная»), наоборот, возникает как тайный язык удачливых, восходящей жизни, воли к власти как принципа жизни» [29].

Ренессанс как прибежище философского аморализма

Констатируя глубочайшую «противоположность» ценностей, пророком которых он считает самого себя, и ценностей, утверждаемых автором «Униженных и оскорбленных», «Идиота» и «Бесов», Ницше отдает себе полный отчет в том, что речь здесь идет ни больше и ни меньше как о двух противостоящих друг другу всемирно-исторических тенденциях. С одной стороны, это тенденция, уходящая своими корнями в древнеримский, а затем возрожденческий «цезаризм», с другой — тенденция, возникающая из отрицания римского «цезаризма», которая, в свою очередь, была подвергнута отрицанию цезаризмом возрожденческим. «Понимают ли в конце концов, хотят ли

понять, чем был ренессанс? — спрашивает Ницше. И отвечает: — Переоценкой христианских ценностей, попыткой, предпринятой со всеми средствами, со всеми инстинктами, со всем гением, доставить победу противоположным ценностям, аристократическим ценностям» [30].

Как видим, вопрос ставится не в теологической плоскости, но именно в плоскости этических ценностей, в плоскости войны двух моралей: морали «маленьких» и «слабых» людей, то есть «рабов», и морали «больших» и «сильных» людей, то есть «господ». Так предстает для немецкого философа суть дела: «сильный человек», то есть преступник, — скажем, типа Цезаря Борджиа или Сигизмунда Малатесты, всеми правдами и неправдами стремящийся «подмять» под себя как можно больше «маленьких людей», дабы обеспечить себе жизнь «земного бога», уже не удовлетворяется простым фактом ничем не сдерживаемого господства над подданными. Кроме лавр завоевателя и покорителя, наводящего ужас на покоряемых, ему нужны еще иные лавры.

123

Судя по устремлениям немецкого философа — апологета людей подобного типа, им хотелось бы, чтобы одновременно они считались и морально достойными людьми, и более того — носителями не «обычной», земной, а именно «высшей», «божественной» морали: ни больше и ни меньше. «Земным богам» вроде Малатесты, насилувавшего даже своих собственных детей, не взирая ни на пол их, ни на возраст, оказывается (если верить Ницше), не дают покоя лавры святых. И чтобы удовлетворить и эту их прихоть — самую извращенную из всех «ренессансных» прихотей, — их «апологет» переименовывает свои имена — это и есть переоценка своих ценностей: убийство из-за угла называет «героизмом», подлое отравление — «доблестью», изнасилование — «волей к жизни», гнусное интриганство — «честью». И все это для того, чтобы, сплетя из этих поддельных цветов свой венок «господской морали», возложить его на голову самого низкого из преступников, объявив его «сверхчеловеком», человеком истинно «божественной» морали.

«До сих пор была только эта великая война, — пишет Ницше, имея в виду войну между «моралью рабов» и «моралью господ», кульминацией которой считает именно Ренессанс, — до сих пор не было более решительной постановки вопроса, чем вопроса Ренессанса, — мой вопрос, его вопрос — : не было также никогда и более принципиальной, более прямой, строже веденной по всему фронту и на центр формы атаки! Напасть в решающем пункте, в центре самого христианства, тут возвести на трон аристократические ценности, то есть внедрить их в инстинкты, в самые глубоко лежащие потребности и желания там сидящих» [31]. Так представляется ренессансная эпоха немецкому философу с точки зрения интересующей его сути дела. Борьба шла за этический, а не за теологический принцип, за определенный тип «морали», а не за или против существующего вероучения, за то, чтобы утвердить совершенно определенный образ жизни, противостоящий тому, который получил свое освещение в определенной этической традиции. Поскольку этот образ жизни уже победил, уже утвердился в среде высшей католической иерархии, постольку, считает Ницше, совершилось «преодоление христианства в его центре» [32], несмотря на то, что чисто теологическая и религиозно-обрядовая сторона во многом оставалась еще неприкосновенной.

124

По убеждению немецкого философа, «мораль господ» была близка к тому, чтобы одержать окончательную победу над «моралью рабов», низвергнув ее с пьедестала, отведя ей затем подобающее место в гетто, куда должны быть загнаны все «маленькие», то есть «добрые», то есть «слабые», люди. «Мне видится возможность, — мечтательно рассуждает Ницше, — обладающая совершенно сверхземным очарованием и красочностью; мне кажется, что она блистает всеми ужасами утонченной красоты, что в ней воплощено искусство, столь божественное, столь чертовски-божественное, что тщетно искать в течение тысячелетий второй такой возможности; я вижу зрелище, столь богатое смыслом, вместе с тем столь изумительно парадоксальное, что все боги Олимпа имели бы повод к бессмертному смеху — Цезаря Борджиа в качестве папы... Понимают ли меня?..» [33]

Таким финалом должно было закончиться Возрождение, если бы история развивалась в духе ницшеанских «литературных мечтаний». Не было никакой нужды опровергать теологические постулаты христианства, более того — следовало бы сохранить всю его религиозно-обрядовую сторону, которая так сильно развита в католицизме. И конечно, ни за что не следовало бы отказываться от принципа непогрешимости папы. Достаточно было одного-единственного: посадить на папский престол того, кого даже Я. Буркгардт, испытывавший слабость к Ренессансу,

склонен был сравнить с сатаной («...поведение папы приняло поистине сатанинский характер, когда он, с течением времени, подчинился влиянию сына Чезаре» [34]) «абсолютного злодея» [35] Цезаря Борджиа. Тогда можно было бы считать, что окончательная победа «господской морали» над «рабской» обеспечена.

Ну как тут не вспомнить аналогичное «мечтание»... незабвенного Петеньки Верховенского! «Знаете ли, — говорит он, обращаясь к Ставрогину, — я думал отдать мир папе... Папа вверх, мы кругом, а под нами шигалевщина... А старикашка согласится мигом. Да другого ему и выхода нет...» [36] Надо сказать, что эта наша ассоциация возникла здесь не совсем случайно. Дело в том, что Ницше не только читал «Бесы» Достоевского, но и достаточно тщательно законспирировал этот роман в аспекте его философско-теоретического содержания! Наиболее подробные выписки он делал как раз из упомянутого разговора Петеньки Верховенского со Ставрогиным, а весь фрагмент, касающийся «обращения в

125

нигилизм» самого папы римского, переписал почти целиком — слово в слово. Если же учесть, что все это делалось как раз в тот период, когда у Ницше формировалась идея «Антихриста», ища своего итогового выражения в новых и новых фрагментах, многие из которых затем вошли в книгу, то мы имеем полное право допустить, что «чертовски-божественное» зрелище «возможности», которую уже «тщетно искать в течение тысячелетий», возникло в воображении Ницше не без участия того впечатления, которое произвел на него приведенный отрывок из «Бесов». Осознал ли он это со всей ясностью и отчетливостью или не осознавал, но в Верховенском он явно должен был почувствовать «родственную душу». Об этом говорит также и то, с каким явно благожелательным вниманием он отнесся и к другим аналогичным соображениям этого «беса» [37].

Но, к великому сожалению и крайней досаде немецкого философа, «чертовски-божественный» спектакль, подготовленный «титанами» типа Борджиа и Малатесты и близкий к своему завершению, был сорван. И сорвал его немецкий «мужик» — монах Лютер. Факт, одно воспоминание о котором вызывает у Ницше приступ безумной ярости и презрения по отношению к своим соотечественникам, поддержавшим этого защитника «морали рабов» в его бунте против папского Рима с утверждавшимися там «аристократическими ценностями».

«Вместо того, — негодует философ, — чтобы с глубочайшей благодарностью понять ужасающе-чрезмерное, которое совершилось, — преодоление христианства в его резиденции, — [Лютер] извлек из этого спектакля лишь пищу для своей ненависти... Не христианство восседало уже на троне папы! Но жизнь! (Ср. «иллюстрацию» из Буркгардта: «Насилие приняло такие размеры, когда последствия становятся опасными и для самих угнетателей. Средства, пущенные в ход против знатных фамилий в Риме и династий в Романье, превзошли жестокостью и вероломством знаменитые в своем роде примеры Арагонской династии в Неаполе; в искусстве лгать и притворяться также никто не мог сравниться с Борджиа» [38]. — Ю. Д.) Но триумф жизни! Но великое Да всем высоким, прекрасным, безумно смелым вещам! (Ср. еще одну «иллюстрацию»: «Наконец, нельзя вообразить ничего ужаснее образа действий Чезаре, когда он сеет смерть вокруг, убивая брата, зятя, родственников и царедворцев, едва только ему пока-

126

жется, что кто-нибудь из них приобретает милость папы или вообще почему-либо может стать ему помехой» [39]. А ведь это пишет историк, которого не мог бы упрекнуть в неточности даже сам Ницше, уважавший Бурк-гардта едва ли не более всех других современных ему историков! — Ю. Д.)... А Лютер вновь восстановил церковь: он атаковал ее... Ренессанс — событие без смысла, великое Напрасно! — А эти немцы, — во что они нам обошлись! Напрасно — это всегда было произведением немцев. — Реформация; Лейбниц; Кант и так называемая немецкая философия... Они мои враги, признаюсь, эти немцы...» [40]

Проблема «русского мужика» и России у Ницше

И вот теперь в ряду этих «антиренессансных» фигур — Лютер, идеологи немецкой Реформации,

Лейбниц, Кант, классики немецкой философии XIX века — появляется новая. Она не только равновелика самой крупной из названных, но, если верить ницшевским характеристикам, гораздо более значительна: по глубине выражаемого ею нравственного пафоса и по мощи, по размаху стоящего за этим пафосом народного устремления. Фигурой этой является Достоевский. Уже из приведенного выше видно, что русский писатель вызвал особое уважение немецкого философа не только потому, что он был «великим психологом», но и потому, что Ницше ощущал великую силу, стоящую за его спиной.

Сила эта как бы «двоилась» в представлении философа: то она представала перед ним в облике «несокрушенного» (и «несокрушимого») преступника, выкованного из самого «прочного» («здорового») материала; то она виделась ему в образе «униженного и оскорбленного» человека, сама «униженность» и «оскорбленность» которого была для Ницше лишь выражением его физиологической деградации и возникающего отсюда нервно-психологического «декаданса». Но в обоих случаях он чувствовал, что эта сила есть сила русского мужика, к которому он также чувствовал что-то вроде невольного уважения, подчас очень сильно диссонировавшего с его осознанным устремлением.

127

В этом смысле довольно показательно следующее высказывание Ницше, особенно многозначительное в устах мыслителя, считавшего, что музыка — это единственное, что придает смысл жизни. «Русская музыка с трогательной наивностью обнажает душу мужика, более низкого люда. Ничто не говорит сердцу больше, чем ее ясные напевы, которые, если взять их вместе, оказываются печальными напевами. Я обменял бы все благополучие Запада на русскую манеру печалиться. — Но как получилось, что господствующие классы России не представлены в ее музыке? Достаточно ли сказать, что «злые люди не имеют песен»?..» [41] Если мы вспомним, что «злые люди» для Ницше — это «сильные люди», на защите которых он неизменно стоял, то можно представить, сколь глубоко должен был бы озадачить философа этот парадокс. Шутка сказать: у мужика было то, с помощью чего он мог придать смысл своей жизни, а у господствующих классов России — не было. Парадокс, для решения которого Шпенглер создал во втором томе «Заката Европы» целую философию русской истории.

Не менее определенно невольное уважение к русскому мужику звучит и в другом позднем фрагменте Ницше. Противопоставляя отвлеченному теоретизированию «о» жизни, «по поводу» нее, нашедшему свое выражение в античной «философии добродетели», истинную философичность, демонстрируемую «маленьким человеком» в реальной повседневной действительности, Ницше отмечает: «...В жизненной практике, в доброте, во взаимной поддержке маленькие люди выше их («философов добродетели». — Ю. Д.): суждение примерно такое же, как и то, что Достоевский или Толстой утверждают о своих мужиках: они философствуют на практике, они обладают более сердечным способом освоиться с неизбежным» [42].

Немецкий философ готов отдать должное «маленькому» человеку, в особенности когда он предстает в образе русского мужика, в котором он чувствует определенную силу. А силу Ницше очень уважает. В конечном счете он признает и того и другого лишь в качестве средства, инструмента, «машины», хотя и одаренной интеллектом. «Чтобы быть общественной пользой, колесом, функцией, — рассуждает философ, — для этого существует природное предназначение: не общество, а тот вид счастья, на которое только и способно большинство людей, делает из них интеллигентные машины. Для посредственного быть посредственным — счастье...» [43]

128

И тем большую неприязнь, тем больше агрессивных эмоций вызывает у Ницше мораль как «реакция маленьких людей» [44], этих «посредственностей» (о которой он вспоминает сразу же вслед за тем, как решил воздать им должное как истинным «философам на практике»), — так оценивает философ их стремление придать нравственный смысл собственному существованию. В принципе любви, лежащем в основе их морали, Ницше подозревает «высшее чувство власти» [45], переживаемое мужиком и «посредственностью», и спешит разоблачить, опорочить, уничтожить его, сведя к «декадентским» реакциям. «Следует понять», предупреждает философ, что в этом случае идет речь «не о человеке вообще, но об определенном типе человека» [46], поскольку, очевидно, «злые», то есть «сильные», люди не относятся к тем, кому любовь сообщает это «чувство»: ведь для них эту роль играет ненависть. Затем он пытается «докопаться» до той

обязательно «темной», «низменной», — ибо светлой реальности для него не существует, — «изнанки», которая скрывается за изначальным, простейшим и в то же время самым глубоким морально-религиозным переживанием, резюмируемым в словах: «Мы божественны в любви, мы стали детьми бога, бог любит нас и совсем ничего от нас не хочет, кроме любви» [47]. Прежде всего согласно философу эти слова означают, что «вся мораль, всякое послушание и действие не вызывают такого чувства мощи и свободы, какое вызывает любовь». Это чувство вытекает из убеждения, что «из любви не делают ничего дурного», поэтому из любви делают больше, чем делали бы из послушания и добродетели» [48]. Однако именно здесь, по Ницше, и «ощущается стадное счастье, чувство общности в большом и малом, живое чувство единства как сумма чувства жизни» [49]. Таким образом, общинно-стадное существование, «помощь и заботливость и полезность друг другу пробуждают далеко идущее чувство мощи» у «маленьких людей»: «очевидный успех, выражение радости подчеркивают чувство мощи». Не отсутствует при этом и чувство гордости — гордость общиной, местопребыванием бога, «избранностью» [50]. Но все это, если верить философу, исключительно «стадные» переживания, содержание которых патологично: «Фактически человек еще раз переживает повреждение личности (аналогично тому, как «повреждаются умом». — Ю. Д.): на этот раз он называет свое чувство любви богом» [51].

129

Пробуждение этого чувства, считает Ницше, должно переживаться как нечто идущее «извне» личности, которая таким образом как бы раздваивается: «как состояние восторга, речь кого-то другого, «благая весть» [52]. Новым в осознании этого чувства как морального является то, что состояние любви не позволяет приписывать самому переживающему человеку: «Он мнит, что перед ним якобы шествует бог, и в нем он становится якобы живым» [53]. Так любовь как высший принцип морали «дедусируется» философом в качестве эманации «стадного чувства», приводящего к патологической «порче» личности, к ее шизофреническому раздвоению. Тайна любви, осознаваемая не только в качестве индивидуального чувства, но и как высший нравственный принцип, разоблачается путем превращения ее в изначальный психопатологический симптом, сообщающий якобы характер психического заболевания всей системе морали, возведенной на основе этого принципа. Что же касается «чувства могущества», которое испытывает индивид, когда ощущает свою приобщенность к этому нравственному абсолюту, то оно предстает таким образом не более и не менее как симптом мании величия «маленького человека», переживаемой, как правило, коллективным, общинным образом.

В общем, хотя Ницше и пытался воздать должное русскому мужику и в аспекте его «практической философии» (способность стоически и в то же время «сердечно» переносить жизненные невзгоды), и в аспекте того, что можно бы считать «метафизическим духом» этой житейской мудрости (народные песни), — но коль скоро обнаруживалось, что мужик этот исповедует мораль «маленького человека» с принципом любви в качестве краеугольного камня, — немецкий философ не жалел усилий, чтобы доказать болезненно-«декадентский» характер этой «моральной идиосинкразии» [54]. Если в качестве обитателя «мертвого дома» мужик вызывал у Ницше одни лишь положительные эмоции, то в качестве искателя нравственной Правды, в качестве человека, испытывающего прилив духовных сил в соборном единении во имя Любви, тот же самый мужик вызвал у немецкого философа одни лишь приступы отвращения, разрешающиеся в саркастическом «разоблачительстве».

130

Да и как же иначе. Ведь из-за спины заклятого преступника из «мертвого дома» философу виделся манящий образ итальянского Ренессанса, обещающий нечто подобное и для России. В исполненном же нравственных терзаний искателе Правды, беспощадном прежде всего к самому себе, Ницше явно предчувствовал новый — российский — вариант Реформации, «мужицкий дух», который обещал проявить себя в еще большей степени, чем в ненавидимой им немецкой, лютеровской Реформации.

Перед лицом этой второй перспективы образ России начинает расплываться в глазах немецкого философа. Русский народ со своими нравственными исканиями включается им в общий поток общеевропейского «декаданса». В том потоке перед взором Ницше сливаются и фигуры тех, в чьем творчестве нравственные искания русского народа нашли наиболее глубокое свое осмысление и яркое воплощение, — двух таких самобытных и непохожих друг на друга писателей, как Достоевский и Толстой. В данной связи они фигурируют в размышлениях философа лишь под

одной-единственной рубрикой: «Религия сострадания». Доказательству «декадентского» характера этого морального умонастроения философ посвящает основные свои усилия, видя в нем истинный исток и тайну «европейского нигилизма». И теперь, когда Ницше поминает в связи с проблемой «сострадания» имя Достоевского, он одновременно имеет в виду также и Толстого. И наоборот: имя последнего неизменно вызывает в его ассоциативном мышлении представление о первом.

«Великое сострадание» Достоевского делало его (так же, как и Толстого) выразителем чувств и настроений тех, кому он сострадал — «маленьких людей», презираемых и ненавидимых немецким философом. Это были, по убеждению Ницше, как раз те, кто неизменно составлял базу религиозных движений, направленных — что было и вовсе неприемлемо для него — на утверждение поколебленных моральных абсолютов. Познать психологию «маленького человека», стихийно влекущегося к морально ориентированной религиозности и, в частности, к христианству как специфически европейской форме морали, — это означало для философа постичь тайну главного врага того самого «сильного», то есть «злого», то есть «преступного», человека, на которого он сделал свою ставку. И, как видим, едва ли не основным источником, из которого Ницше черпал сведения о психологии «маленького человека», в конечном счете оказывались произведения все того же Достоевского.

131

Причем самое важное здесь заключалось в том, что Достоевский дал картину души «маленького человека», взятого в эпоху, когда он пребывал в состоянии напряженных нравственных исканий, сравнимых, по мнению немецкого философа, лишь с теми напряжениями морального сознания, какие привели к возникновению христианства. Этим моральным терзаниям «маленького человека» соответствовали внутренние коллизии Достоевского-художника. Это обстоятельство и делало, по убеждению Ницше, русского писателя настолько близким к Иисусу — в понимании немецкого философа, — что подчас эти две фигуры как бы отождествлялись в его сознании. «Иисус: Достоевский» — так называется один из важнейших фрагментов Ницше, посвященных данной теме.

Но как раз в эти моменты на передний план выступает теневая сторона «амбивалентного» отношения Ницше к Достоевскому (и Толстому) как выразителям идеи сострадания: ненависть.

А вот итоговый вывод Ницше — его окончательное «решение» проблемы сострадания, являющейся для него лишь иной формулировкой проблемы любви, взятой в ее этическом аспекте. Здесь «русский морализм» уже не отделяется от общеевропейского. «Повинуясь инстинкту жизни, следовало бы в самом деле поискать средства произвести прокол такому болезненному и опасному накоплению сострадания, какое представляет собою Шопенгауэр (и, к сожалению, также весь наш литературный и артистический декаданс от С.-Петербурга до Парижа, от Толстого до Вагнера): чтобы оно лопнуло... Нет ничего более нездорового в нашей нездоровой современности, чем христианское сострадание. Здесь быть врачом, здесь быть неумолимым, здесь действовать ножом — это наше дело, это наш вид человеколюбия, это делает нас философами, нас, гипербореев!» [55]

Довольно соблазнительный способ стать философом. Откажись от сострадания, от любви, а заодно и от совести и раскаяния — и ты уже философ. И надо сказать, что перед этим соблазном не устояли ницшеанцы XX века — и прежде всего Сартр и Камю, которым дело философии увиделось как преступление, условием которого является отказ от этики любви и сострадания, и, уж конечно, от раскаяния.

132

Глава третья СОВЕСТЬ И ЕЕ СОВРЕМЕННЫЕ ОППОНЕНТЫ

«Философия совести» Достоевского

Достаточно сравнить ницшеанскую концепцию происхождения европейской морали, толкуемой как воплощение «декаданса» и «нигилизма», с тем, что пишет о совести Достоевский, чтобы понять, какая пропасть разделяет нравственную философию русского писателя и «теоретический

аморализм» немецкого философа. Однако в рамках этого сопоставления не обойдем вниманием одно принципиально важное обстоятельство. У Достоевского голос совести, хотя и идущий из самых интимных глубин индивидуальной человеческой души и потому говорящий с нею только на языке переживаний, представлений и понятий, значимых для нее, звучит для нее как нечто «объективное», не зависящее от ее воли и желаний. В этом смысле понимание совести, которым мы обязаны русской классической литературе, коренным образом отличается от позитивистских представлений о ней как о чем-то эфемерном, бессильном и уж во всяком случае — бесполезном (утилитаристское представление, за пределы которого не вышли не только Ницше, но, как мы увидим далее, французские экзистенциалисты, сделавшие третиrowание совести одним из своих модных амплуа). У автора «Преступления и наказания» — в этом истинный смысл его философии совести — совесть находится в нерасторжимом союзе с тем, что Достоевский чаще всего называет «натурой», находя в ней поддержку и опору. Эта идея вообще непостижима не только для ницшеанства, но и следующей в его русле французской интеллектуальной романистики. Чтобы понять, что означает этот союз, вспомним любопытное рассуждение следователя Порфирия Петровича:

133

«...Остроумие, по-моему, великолепная вещь-с; это, так сказать, краса природы и утешение жизни, и уж какие, кажется, фокусы может оно задавать, так что где уж, кажется, иной раз угадать какому-нибудь бедненькому следователю, который притом и сам своей фантазией увлечен, как и всегда бывает, потому, тоже ведь человек-с! Да натура-то бедненького следователя выручает-с, вот беда! А об этом и не подумает увлекающаяся остроумием молодежь, «шагающая через все препятствия» (как вы остроумнейшим и хитрейшим образом изволили выразиться). Он-то, положим, и солжет, то есть человек-то-с, частный-то случай-с, incognito-то-с, и солжет отлично, наихитрейшим манером; тут бы, кажется, и триумф, и наслаждайся плодами своего остроумия, а он хлоп! да в самом-то интересном, в самом скандалезнейшем месте и упадет в обморок... Солгал-то он бесподобно, а на натуру-то и не сумел рассчитать. Вон оно, коварство-то где-с! Другой раз, увлекаясь игривостию своего остроумия, начнет дурачить подозревающего его человека, побледнеет как бы нарочно, как бы в игре, да слишком уж натурально побледнеет-то, слишком уж на правду похоже, ан и опять подал мысль!.. Да ведь на каждом шагу этак-то-с!.. Зеркало натура, зеркало-с, самое прозрачное-с! Смотри в него и любуйся, вот что-с!»¹

Натура предстает здесь в качестве исконной противницы мозговых и отвлеченных, остроумнейших и наихитрейших умственных игр преступника. Она изначально серьезна и органически не приемлет той мертвой, безжизненной лжи, которую пытается навязать ей заболевший, помрачившийся совестью интеллект. Сам человек, в котором занедужил дух, исполнившийся нечеловеческой гордыни, может считать себя стоящим бесконечно выше обычной житейской правды «обыкновенных» людей. Но его натура не подчиняется ему в осуществлении его ложной идеи; и когда эта последняя запрещает ему говорить правду, затворяя его уста, натура находит свой способ все-таки произнести слова правды, побуждая высказаться саму человеческую плоть. Жест одушевленной плоти, страдающей от неправды, навязываемой ей помраченным разумом, — это неслышный еще даже самому преступнику, так как он не хочет ничего знать о нем, но уже внятнй — сочувствующему — «другому» голос совести, упрямо и настойчиво пробивающей себе дорогу в потрясенное, мятущееся сознание.

134

Но быть может, в данном случае идет речь всего-навсего о «естественной правдивости» человека, воспитанного хорошими, добрыми людьми? И не стоит искать за нею «метафизический фон», целую философию? Вряд ли. Вспомним случайный разговор, подслушанный Раскольниковым в период, когда он еще только вынашивал мысль о преступлении.

«— Конечно, она недостойна жить, — заметил офицер, — но ведь тут природа.

— Эх, брат, да ведь природу поправляют и направляют, а без этого пришлось бы потонуть в предрассудках. (...)

— Нет, ты стой; я тебе задам вопрос. Слушай!

— Ну!

— Вот ты теперь говоришь и ораторствуешь, а скажи ты мне: убьешь ты сам старуху или нет?

— Разумеется, нет! Я для справедливости... Не во мне тут и дело...

— А по-моему, коль ты сам не решаешься, так нет тут никакой и справедливости!» [2]

Вот образец действительно экзистенциальной постановки вопроса. Проверь истинность своей идеи не другой, сколь бы заманчиво она ни выглядела, а своей натурой. Попробуй сам осуществить ее, а потом прислушайся, что скажет тебе сама твоя натура. А может, и прислушиваться-то не придется, все сразу станет ясным, обнажится до дна. Раскольников в отличие от услышанного им досужего рассуждателя так и поступил. Не успел еще смысл содеянного дойти до его сознания, которое отчаянно сопротивлялось именно постижению этого смысла, а натура уже сказала свое «нет!» гнусному убийству. Она продолжала упрямо твердить свое «нет!», выражая его то одним, то другим чисто телесным способом, до тех пор пока Раскольников не поклялся всенародно в совершенном злодеянии. Главная идея «смыслоутраты», мысль об отсутствии «высшей правды» и соответственно вывод о «праве» гениального новатора учредить свой закон над «обыкновенными» людьми — все это не могло заглушить голоса совести, идущего из глубин человеческой «натуры», из человеческого сердца.

В конце концов с Раскольниковым произошло то же самое, что и с его предшественником — пушкинским Сальери. Перед лицом своего собственного преступления, совершенного на общем фоне ощущения утраты нравственных абсолютов — ощущения, побудившего будущего преступника возомнить себя провозвестником истинного смысла жизни, Раскольников мало-помалу осознает, что он и в самом деле «убил принцип», однако совсем не тот, в который он метил первоначально. Целил он в принцип «не убий!», дабы утвердить свое право — «право гения» — стоять по ту сторону добра и зла, а попал в само это «право», в лежащую в его основе предпосылку, согласно которой различие добра и зла есть якобы нечто совершенно субъективное, существующее лишь для «обыкновенных» людей, так что каждый новый «необыкновенный» человек волен переопределить это различие заново. Он убеждается, что различие добра и зла не такая уж «субъективная» вещь.

Когда Раскольников размышляет: «Я не человека убил, я принцип убил!», а в следующей же фразе оговаривается: «Принцип-то я и убил, а переступить-то не переступил, на этой стороне остался» [3], он, по сути дела, признает, что принцип «не убий!» убить ему не удалось. Принцип этот сохранил всю полноту своего значения, по крайней мере, для одного человека — Родиона Раскольникова. До убийства, в то время когда его совесть была заглушена софистически-рассудочной трескотней, ему действительно казалось, что для истинных «мастеров жизни», к каким он причислял и себя, этот принцип не имеет никакого значения. Получилось, следовательно, нечто диаметрально противоположное тому, что хотел Раскольников: в акте убийства ему открылось не отсутствие «высшей правды», не относительность различия добра и зла, не ничтожность принципа «не убий!», а совсем наоборот: присутствие «высшей правды», абсолютность различия добра и зла, непреложность извечного «не убий!».

Правда, поначалу «сатанинская гордыня» Раскольникова, использующая в своих целях рассудок, сбитый с толку расхожими софизмами, всячески противится этому выводу. «Идейный» убийца готов скорее признать, что он не гений, чем поставить под вопрос свою «идею»-страсть. Ведь тем самым обесмысливается и само убийство, стоившее ему стольких мучений и терзаний, и все относящиеся к преступлению

136

события получают уже не демонический, а карикатурно-фарсовый характер. Однако все «самообвинения» Раскольникова, с помощью которых он хочет защитить свою «идею», принеся себя ей в жертву, рикошетом бьют по самой этой идее: она начинает обнаруживать свою немощь. «Разве я старушонку убил? Я себя убил, а не старушонку! Тут так-таки разом и ухлопал себя, навеки!.. А старушонку эту черт убил, а не я...»

То, что Раскольников после этих слов все-таки остался жить, а не убил себя, было убедительным свидетельством того, что «идея» эта явно утратила для него свой экзистенциальный характер, перестала быть его всепоглощающей страстью. Теперь уж не та идея, вступившая в союз с

«сатанинской гордыней», а одна лишь эта гордыня мешала ему согласиться со словами Порфирия Петровича: «А вы ведь вашей теории уж больше не верите...» [4] Оказавшись же один на один с совестью, голос которой зазвучал теперь так явственно, что его уже не мог заглушить неистовый вопль «идей»-страсти, гордыня не могла победить: вопрос об окончательной победе над нею становился делом времени, где решающую роль призвана играть «натура» — залог «будущего воскресения» Раскольникова, «будущего нового взгляда на жизнь» [5].

«Столкновение с действительностью и логический выход к закону природы и долгу» — вот в соответствии с замыслом Достоевского «главная анатомия романа» [6]. Ощущение «смыслоутраты» предстает здесь как утрата совести, а преодоление этого умонастроения — как ее пробуждение, «воскресение» из мертвых. Таков глубинный пласт романа Достоевского. Таково истинное течение совершающегося в духе Раскольникова, которое диаметрально противоположно движению тех стихий сознания, что оказались под определяющим влиянием «теоретически раздраженного сердца».

В свете этой истины, полностью раскрывающейся лишь в итоге романа, когда все в нем происшедшее предстает как завершенное и исполненное смысла целое, идея «смыслоутраты», на фоне которой совершается преступление одного из первых «героев безверия» в литературе XIX века, предстает уже совершенно иначе, чем при чтении первых частей «Преступления и наказания». Ее место в структуре подлинных мотивов действий и передвижений Раскольникова как бы переопределяется.

137

Теперь становится совершенно очевидным, что идея-переживание «смыслоутраты» не была изначальной, первичной даже, с точки зрения ее значения в качестве фона, на которой развернулись события, связанные с преступлением. Как признается Раскольников в своей исповеди перед Соней, и признается не сразу, а лишь в тот момент, когда вдруг понимает, что и исповедь эту он начал с вранья, истинным источником преступления было то, что он был «самолюбив, завистлив, зол, мерзок, мстителен, ну... и пожалуй, еще склонен к сумасшествию» (под «сумасшествием» здесь точнее было бы понимать не помрачение разума, а помрачение совести, хотя и не без помощи разума, запутавшегося в рассудочной казуистике. — Ю. Д.). Принципиальная значимость этих слов действительно раскаявшегося преступника удостоверяется и самим Достоевским, так резюмировавшим свои размышления о «главной анатомии» своего будущего романа: «После болезни и проч. (когда совесть говорила еще «бессознательным языком «натуры», страдающей плоти. — Ю. Д.). Непременно поставить ход дела на настоящую точку и уничтожить неопределенность, т. е. так или этак объяснить все убийство, и поставить его характер и отношения ясно. Гордость, личность и заносчивость» [7].

В общем, не «смыслоутрата» была реальным фоном, на котором произошло убийство, а «гордость сатанинская» [8]. Она-то и была истинным источником «теоретического раздражения» сердца, то есть софистически-казуистического помрачения совести, и всех тех «идей»-страстей, что возникли в результате этого в сознании Раскольникова, включая и фоновую «идею»-переживание «утраты высшей правды». Коварное чувство отсутствия нравственных абсолютов, прозоцирующее человека на роковые попытки предписать «другому» свой собственный принцип, — это отнюдь не результат констатации «общего состояния мира», как выразился бы Гегель. Это следствие проекции на «весь мир» частных переживаний индивидуального сознания: сознания болезненно самолюбивого, злобно-мстительного и завистливого, как определил его сам Раскольников. Речь идет о человеке, рассуждающем по принципу: если нельзя «схватить бога за бороду» — значит, его и не существует, значит, в мире нет никакого смысла и здесь можно поступать согласно заповеди «Телемской обители» — «делай что хочешь».

138

И если всерьез продумать урок, преподанный нам автором «Преступления и наказания», «смыслоутрата» — это трагедия, возникающая не в присутствии «мертвого бога», а перед лицом мертвой, или — в лучшем случае — омертвевшей совести. Причем — это трагедия не для того, у кого умерла совесть, а для «других». Это трагедия для тех, совесть у кого сохранилась и для кого жизнь не утратила своего смысла, а абсолюты — своей незыблемости. Ведь если нет такого сознания, то нет и трагедии. Она превращается в жалкую карикатуру на саму себя, в бессмысленный фарс.

Камю и Сартр в борьбе с совестью

Если вспомнить, какую колоссальную роль играет в творчестве Достоевского идея совести, нельзя будет не поразиться отношению к соответствующей проблематике французской интеллектуальной романистики левоэкзистенциального толка. У экзистенциально ориентированных авторов, считающих себя учениками Достоевского и не упускающих случая помянуть его «всуе», угрызения совести либо вообще отсутствуют в структуре переживаний их героев «предельной черты», либо фигурируют как нечто случайное, привходящее и, во всяком случае, совершенно несущественное, либо, наконец, оказываются предметом безжалостного разоблачения и саркастического осмеяния. В этом модном занятии, кстати, своим героям неоднократно помогали и сами авторы, выступавшие с погромными филиппиками против совести в своих философских эссе (Камю) и ученых трактатах (Сартр). А это значит, что если экзистенциалистские поклонники Достоевского и были продолжателями традиций, имеющих определенное отношение к творчеству русского писателя, то в совершенно своеобразном смысле. Они продолжали линию не автора «Преступления и наказания», а одного из персонажей этого романа — Раскольникова, да и то взятого в период, впоследствии осужденный им самим, когда он находился во власти «наполеонизма». Раскольников, но не только не раскаявшийся, а даже не ведающий, что такое раскаяние, с презрением отвергавший всякие попытки вывести разговор на эту тему, — вот отправной пункт французской интеллектуальной романистики экзистенциального типа. Достоевский — «минус» совесть, то есть превращенный в стопроцентного ницшеанца, апологета идеи «сверхчеловека», стоящего «по ту сторону добра и зла», — вот каким был «интегрирован» наш великий писатель в рамках экзистенциалистской интеллектуальной романистики.

139

Однако чем же не угодила французским экзистенциалистам эта самая совесть? Чтобы понять, что думают и говорят о ней герои экзистенциальных французских романов, послушаем, как рассуждают о совести их авторы. Обратимся к С. Великовскому, который концентрирует эти рассуждения в немногих строках, отчетливо выявляющих суть дела. Характеризуя одно из важных мест «Мифа о Сизифе», он пишет: «Под замолкнутыми небесами, где все повергнуто в неупорядоченность, управляется слепым случаем, «иерархия ценностей бесполезна», потому что у нее нет точки отсчета — освещающей первосущности. Любой выбор, следовательно, оправдан, лишь бы осознавалось это «отсутствие». Конечно, «все позволено — не означает, будто ничего не запрещено» (?), и философ (имеется в виду Камю. — Ю. Д.) «не рекомендует преступлений, это было бы ребячески глупо, но он устанавливает никчемность угрызений совести». Ивану Карамазову, по этой логике, быть может, не стоило подбивать Смердякова своими рассуждениями на убийство отца, но раз уж так получилось, то сходить с ума — и вовсе напрасно» [9].

Кстати, один из героев неведения Камю — Мерсо из «Постороннего» — поступает в точном соответствии с подобной рекомендацией. Почти случайно пристрелив человека — как ту самую «вошь», о которой так много у Раскольникова, — этот воистину «посторонний» среди людей не испытывает ни малейшего раскаяния перед лицом содеянного им. Причем Мерсо не только не испытывает никакого раскаяния, отстаивая тем самым свой взгляд на «другого» как на «вошь». Он настаивает на «праве» не испытывать никаких угрызений совести по поводу человекоубийства как на чем-то абсолютном, как на той «последней вере», которая, по мнению самого Камю, и дает право утверждать, что это — «единственный Христос, какого мы заслуживаем». Шутка сказать — ведь за эту веру он идет на казнь!

140

Правда, автор, желая заставить нас сочувствовать этому новоявленному Христу, идущему на крест за право не испытывать ни малейшего раскаяния по поводу совершенного им бессмысленного убийства, явно хочет побудить нас совершить элементарную логическую ошибку. Ведь если, как лихорадочно выкрикивает «посторонний» накануне казни, «все — все равно, ничто не имеет значения... Что мне смерть других... раз мне предназначена одна единственная судьба» [10], то почему мы должны еще кому-то сочувствовать?! Попадись любой из нас на пути разморенного жарой Мерсо вместо несчастного араба — любого ухлопал бы он точно так же: как «вошь», по поводу убийства которой просто дико, абсурдно испытывать какие-то «угрызения». Не потому ли сострадать ему, что он честно заявляет, что человек человеку — «вошь»! И не отстаивает ли он на

самом-то деле не свое право на «интеллектуальную честность», а право «избранного», «необыкновенного» давить этих «вшей», не испытывая ни малейших угрызений совести?

Вспомним мысль, как наваждение, преследовавшую Раскольникова: «Нет, те люди не так сделаны; настоящий властелин, кому все разрешается, громит Тулон, делает резню в Париже, забывает армию в Египте, тратит полмиллиона людей в московском походе и отделяется каламбуром в Вильне; и ему же, по смерти, ставит кумиры, — а стало быть и все разрешается. Нет, на таких людях, видно, не тело, а бронза!» [11] «Прав, прав «пророк», когда ставит где-нибудь поперек улицы хор-р-рошую батарею и дует в правого и виноватого, не достаивая даже и объясниться! Повинуйся, дрожащая тварь, и — не жалея, потому — не твое это дело!..» [12]

Так вот, когда читаешь «Постороннего», не забывая этих горячечных размышлений Раскольникова о «мастерах жизни», возникает вполне законный вопрос: а не из того ли же теста сделан и Мерсо, которого Камю с потрясающим легкомыслием предлагает нам в качестве единственно достойного нас Христа. Не поставил ли бы этот «пророк», не угоди он в тюрьму, а займись он, для примера, политикой, первым делом «хор-р-рошую батарею» поперек улицы, да и не стал ли бы он «дуть» всех подряд, «не достаивая даже объясниться»?

Во всяком случае, последующие метаморфозы, происшедшие с молодыми поклонниками Камю (и героя его «Постороннего»), немалая часть которых «испробовала» себя в бессмысленных террористических акциях, жертвой коих так часто оказывались ни в чем не повинные люди, свидетельствуют о том, что подобные предположения вовсе не являются праздными или необоснованными.

141

Правда, автор «Мифа о Сизифе» — в изложении С. Великовского — спешит нас успокоить: для «абсурдного человека» «важно не прожить жизнь лучше, а пережить побольше»; «настоящий момент и смена настоящих моментов — вот идеал абсурдного человека...» [13]. Тем самым нам дается понять, что мы имеем дело с чем-то вроде «гедонистического» варианта «сверхчеловека», а не с существом, одержимым ницшеанской «волей к власти». Однако если «сверхчеловеческая» гедонистичность не смогла удержать нашего «постороннего» от одного убийства, то где гарантия того, что она удержит его от второго, десятого, сотого?

Между прочим, маркиз де Сад и его поклонники, нашедшие понимание и в лоне левого экзистенциализма, извлекали « продолжают извлекать наиболее сильные «переживания» именно из актов зверского убийства, стремясь «пережить побольше», любясь мучительной агонией своих жертв. Как быть с этим неоднократно проверенным вариантом? В общем, когда вместо нераскаявшегося Раскольникова нам предлагают кого-то вроде нераскаявшегося Свидригайлова, подобная замена обещает нам мало утешительного. И уж совершенно очевидно то, что если и применим здесь в каком-то отдаленном смысле эпитет «трагический», то он окажется прилагательным не к слову «гуманизм», а к слову «гедонизм».

Если автор «Мифа о Сизифе» презрительно пнул ногой угрызения совести по причине их полнейшей никчемности, то Сартр в своей пьесе «Мухи», вышедшей год спустя после названного камюсовского эссе — в 1943 году, обрушился на чувство раскаяния по диаметрально противоположной причине. Не без основания считавший ее последним прибежищем человеческого стремления к нравственному абсолюту, Сартр вел «тотальную войну» с совестью как с последним оплотом власть предержащих. Как видим, аргументация экзистенциально ориентированных французских авторов против чувства вины и раскаяния различается весьма существенно, однако суть дела — непримиримая вражда к совести — остается при этом неизменной. Это и побуждает задуматься о том, так ли уж важны в данном случае различные аргументы и логические выкладки: «Карфаген должен быть разрушен» — и все тут.

142

А будет ли разрушать его «абсурдный человек» вроде Мерсо или, скажем, Орест, считающий себя освободителем отечества, — это уже не так важно. Важно разделаться, наконец, с этой осточертевшей «ханжой» — ход мысли, в присутствии которого возникает еще один вопрос: что же в конечном счете важнее для того же Ореста — освободить свой город от рабства или себя от совести?

Обратимся, однако, к тексту «Мух» Сартра, учитывая, что его анализ занимает значительное место в неоднократно упоминавшейся нами книге С. Великовского. Учтем так же и то, что серьезное внимание уделено «Мухам» и в книге М. Кисселя «Философская эволюция Ж.-П. Сартра» [14], который, подобно своему коллеге по изучению французского экзистенциализма, не обходит в своем анализе пьесы принципиальной для нее темы совести и раскаяния.

«Как и Матье в «Дорогах свободы», — пишет М. Киссель, имея в виду незавершенную тетralогию Сартра, — Орест начинает свой собственный путь... с убийства. Он решает убить свою мать и ее любовника, чтобы отомстить за смерть отца. Но что его делает свободным? Ведь Эгисф и Клитемнестра тоже пролили кровь, но от этого они не стали свободными, наоборот, они согнулись под тяжестью своего преступления, и мухи (символ угрызений совести, терзающих смердящую грехом душу) облепили Аргос, превратившийся в печальный город, город плача и публичного покаяния. Нет, свободным делает отсутствие покаяния, и, следовательно, отсутствие апелляции к «верховному суду», кто бы этот суд ни вершил — бог, «природа» (излюбленная абстракция просветителей XVIII века) или человек. Признание себя неподсудным (ничему, в том числе и голосу собственной совести. — Ю. Д.) — вот что делает свободным» [15]. От всего мы освободились, да забыли освободиться от последнего господина, так как он находится уже не «вне», а «внутри» нас, давая свои распоряжения голосом нашей совести, идущим из самого сердца. Это обстоятельство и использовали земные владыки для того, чтобы возвести на нем свою собственную диктатуру, от которой мы, стало быть, не сможем освободиться до тех пор, пока не вырвем из души своей совести.

143

Задача Ореста до его преступления, следовательно, формулируется точно так же, как она формулировалась Раскольниковым: дело не столько в том, чтобы убить тирана — убийцу отца, а заодно и свою собственную мать, сколько в том, чтобы «убить принцип». Однако, наученный «горьким опытом» Раскольникова, автор «Мух» хорошо понимает: принцип-то можно и убить, да вот преступить его гораздо труднее: не ровен час — останешься «по сю» его сторону, а не «по ту». Значит, суть дела в том, чтобы убить саму субстанцию, питающую этот принцип и обеспечивающую всю полноту его значимости для преступника как раз в тот самый момент, когда ему кажется, что он прикончил-таки наконец этот принцип. Суть в том, чтобы убить совесть, вытравить из души своей даже малейшие намеки на раскаяние перед лицом содеянного. Только тогда ты и сможешь стать истинным «мастером жизни», способным освободить самого себя, а тем самым и все человечество или хотя бы свой собственный город.

Логически этот ход рассуждения может показаться вполне безупречным. А если вспомнить ту ситуацию, когда были впервые поставлены «Мухи» — поверженная Франция, немецкие оккупанты на улицах Парижа, — то можно понять, почему этот ход мысли был воспринят французами как безупречный не только в логическом, но и в этическом отношении. Правда, это скорее было свидетельством морального состояния французской публики, исполненной справедливой ненависти к захватчикам, чем «этоса» самой пьесы Сартра. Но это уже другой вопрос.

Не может быть сомнения в том, что и в самом тексте есть достаточно оснований для того, чтобы понять позицию Ореста так, как она представлялась М. Кисселю: «Это позиция странствующего рыцаря добра и справедливости, без всякой для себя корысти ведущего войну со злом ради блага людей. Орест напоминает и Дон-Кихота, одного из прекраснейших представителей этой породы героев, и немножко рыцаря Ланцелота из пьесы нашего замечательного драматурга Евгения Шварца «Дракон» [16]. Словом, почти «рыцарь бедный» из той пушкинской баллады, что так нравилась Достоевскому.

144

И все-таки подобная оценка позиции героя «Мух», в которой М. Киссель ощущает даже нечто вроде преодоления безбрежного экзистенциалистского индивидуализма [17], не представляется нам убедительной. Это происходит прежде всего потому, что в этой оценке не чувствуется учета тех уроков, которые преподал нам автор «Преступления и наказания». А ведь именно он был едва ли не самым главным, хотя и не названным, объектом полемики со стороны «нераскаявшегося Раскольникова» — Ореста. По этой причине мы гораздо более склонны прислушаться к тем сомнениям, которые вызывает позиция абсолютной свободы, учрежденной на трупе убиенной

совести, у автора книги «В поисках утраченного смысла».

«В самом деле, — пишет С. Великовский, — коль скоро личность «отлучена», предоставлена самой себе, то на что же ей положиться и чем наполнить свою свободу? Не исчерпываются же ее устремления сплошными «нет» — «нет» Эгисфу, «нет» Электре, «нет» горожанам, «нет» Юпитеру, «нет» природе? С другой стороны, откуда взяться «да», раз все окрест чуждо и свободе не на что опереться, нечем нравственно питаться (подчеркнуто мною. — Ю. Д.) и не к чему стремиться, кроме единственно самой себя» [18]. Автор этого рассуждения, на наш взгляд, гораздо ближе к истине, вскрытой Достоевским в ходе исследований истинных мотивов преступления Раскольникова и в общем-то признанной и Сартром в его трактате «Бытие и ничто», хотя и получившей у него диаметрально противоположную оценку: свобода, которой взыскует Орест, вожделеет лишь самое себя. А если это ее вожделение на какой-то момент и совпадает со стремлением к свободе кого-то из «других», так это дело случая.

Вот почему в отличие от М. Кисселя мы не склонны так уж быстро верить на слово Оресту, когда он говорит, обращаясь к жителям Аргоса: «...Люди, я люблю вас, я убил ради вас. Ради вас...» [19]. Ведь как тут не вспомнить слова раскаявшегося Раскольникова: «Не для того я убил, чтобы, получив средства и власть, сделаться благодетелем человечества. Вздор! Я просто убил; для себя убил, для себя одного: а там стал ли бы я чьим-нибудь благодетелем или всю жизнь, как паук, ловил бы всех в паутину и из всех живые соки высасывал, мне, в ту минуту, все равно должно было быть!» [20] И не боязнь ли Ореста открыть нечто подобное и в мотивах своего собственного подвига делала его таким непримиримым врагом всякого раскаяния?

145

Как бы то ни было, но именно эта «нерешенность» относительно последних мотивов убийства, совершенного Орестом, тень двусмысленности, невольной брошенная на эти мотивы Сартром — философом «абсолютной свободы» индивида, стоящего «по ту сторону» совести и раскаяния, сыграла злую шутку с сартровской пьесой, принятой с восторгом в качестве антифашистской манифестации. Как справедливо констатирует исследователь западной драматургии А. Гозенпуд, «в других конкретных условиях «Мухи» Сартра могли прозвучать (и звучали) отнюдь не как произведение антифашистское. Эта трагедия в ФРГ истолковывалась как пьеса, чуть ли не утверждающая свободу от этических норм» [21].

Скажем определеннее: сартровские «Мухи» были приняты, что называется, «с удовлетворением» и теми из бывших национал-социалистов, которые ни в чем не хотели раскаиваться, — теми, кто ничего не забыл, но ничему и не научился. А почему бы и нет: ведь они тоже утверждали свою «абсолютную свободу», и, разумеется, не без того, чтобы это произошло за счет «другого» («других», исчисляемых миллионами!). Вот почему есть смысл сопоставить сартровское понимание совести, вины и раскаяния с тем, которое в послевоенный период было предложено философом Ясперсом — одним из тех честных и проницательных немцев, которых не на шутку тревожило как раз то, что вчерашние пособники гитлеровцев норовят любыми правдами и неправдами избавиться от чувства вины.

Проблема вины у Карла Ясперса

Книга Ясперса «Вопрос о вине», вышедшая в Цюрихе в 1946 году, любопытна для нас не только потому, что появилась как раз в то время, когда в Западной Германии с неизменным успехом ставились «Мухи» Сартра, но и потому, что ее автор также принадлежит к числу мыслителей экзистенциального типа. Однако он никогда не называл себя экзистенциалистом, чем дальше, тем более решительно настаивая на том, что его экзистенц-философия — это нечто принципиально иное, нежели то, что предлагает французский экзистенциализм. Почему? Это, наверное, и прояснится, если мы сравним толкования вины Ясперса и Сартра.

146

Вина и ответственность — это основная тема, с которой Ясперс вошел в немецкое, да и вообще в европейское экзистенциальное сознание первого послевоенного десятилетия. Он выдвинул эту тему в центр обсуждения, так как был убежден, что все немцы, жившие при Гитлере в Германии, и — что еще более существенно — каждый из них в отдельности, взятый «наедине с самим собой»,

со своей совестью, в той или иной мере повинны в кошмарных преступлениях, которые творили гитлеровцы. Пусть решение о конкретной степени виновности одних из них подлежит военному, о виновности других — гражданскому, о виновности третьих — политическому, о виновности четвертых — моральному суду, о вине пятых — суду совести, который вершит личность над собой. Пусть одни должны быть наказаны в соответствии с юридически зафиксированными законами, другие подвергнуты морально-политическому остракизму, третьи осудят себя сами. Но каждый должен понести свое наказание, приняв на себя свою долю ответственности за злодеяния, творимые при нем, а подчас и прямо на его глазах.

«За поступки, которые я совершаю как отдельная личность, я несу моральную ответственность, — пишет Ясперс, — причем эта форма ответственности распространяется на все мои действия — политические, военные и т. д. Высшей инстанцией, вменяющей мне эти действия в моральном плане, является совесть и люди, находящиеся со мной в коммуникации (мои друзья, близкие, все, кто интересуется моей душой). И наконец, метафизическая вина, которая делает каждого ответственным за все несправие в мире, в особенности за преступления, совершенные в его время и с его ведома. Если я не сделал все, что мог, чтобы уничтожить эти преступления, значит, я их соучастник. Даже то, что я живу в то время, когда это происходит, есть уже моя вина. В этой ситуации мы должны выбирать: или без надежды на успех, без цели, безусловно, отдать свою жизнь, или остаться в живых, предпочесть вину...» [22]

Метафизическая вина связывается здесь с тем, что на языке Сартра, усвоенном им у Хайдеггера, называется «заброшенностью» человеческого существования — существования человека, который с самого начала застаёт себя в мире, выбранном не им самим, однако достаточно жестко обуславливающим всю суровую непреложность ситуаций, в каких он оказывается. Но если Сартр, особенно периода его «Бытия и ничто» и «Мух», склонен подчас делать отсюда вывод, что человек, «заброшенный» в чуждый ему мир, несет всю полноту ответственности не столько за него, сколько за себя, в нем оказавшегося, за подлинность и аутентичность своей свободы, то у Ясперса дело обстоит иначе.

147

Сколь бы враждебным и чуждым ни представлялся мир человеку, но так как он в нем живет (а ведь он мог бы и перестать «быть» в нем, покончив с собой), он так или иначе, прямо или косвенно, сознательно или бессознательно, явно или тайно, но все-таки примиряется с его радикальным «несовершенством». В этом его «метафизическая вина». Даже если он вступил в борьбу с какими-нибудь из наиболее вопиющих и чудовищных проявлений изначального несовершенства мира, ему все равно приходится оставлять неприкосновенными какие-то другие из мирских пороков, он это делает хотя бы потому, что сам неизбежно конечен, и «нельзя объять необъятного». Как пишет Ясперс в другой своей работе, «любая жизненная ситуация не идеальна, и если своим бытием я допускаю условия этой жизни, следовательно, принимаю ее, и это уже делает меня виновным» [23].

Нетрудно заметить, что из факта «экзистенциальной свободы» человека Ясперс делает вывод, диаметрально противоположный тому, что делает автор «Мух». Экзистенциальное переживание свободы оказывается у немецкого философа тождественным переживанию вины, ответственности и раскаяния. Первым экзистенциальным актом оказывается вовсе не сартровская попытка «бегства» от того, что «не мною создано», не моей свободой «положено» в этом мире (попытка, кончающаяся «крушением», а потому провоцирующая новые и новые поползновения бежать: теперь уже от себя вчерашнего, ибо, как было замечено в данной связи, «трагедия такой свободы, выбросившей за борт вместе с верой в «священное» доверие к любым сущностям, — в ее бегстве от собственной тени, в ее боязни задержаться хоть на миг и опредметить себя, отлиться хоть в какой-то закон» [24]).

В противоположность этому у немецкого экзистенц-философа речь идет о принятии на себя вины за наличное состояние мира и раскаянии по поводу собственного радикального несовершенства. Во всяком случае, так видится Ясперсу решение проблемы экзистенциального «начала» в свете событий, приведших Германию «на дно» отчаяния. Задача заключается не в том, чтобы, подобно Оресту, просто «перечеркнуть» все прошлое и начать все сначала, как если бы этого прошлого вовсе и не существовало или оно в каждый данный момент было простой «проекцией» сартровского способа «эк-

зистирования», то есть «выхода из себя» в порыве к «будущему». Вся трудность, весь трагизм проблемы заключаются в том, чтобы принять на себя всю полноту вины и ответственности за это прошлое, двинуться дальше, шаг за шагом изживая и преодолевая его в искреннем переживании раскаяния, в свете которого по-новому перестраивается вся человеческая жизнь.

Читатель «Мух» хорошо помнит, что герой этой пьесы, убивая Эгиста и Клитемнестру, не только мстит за своего отца, злодейски погубленного ими, и не только освобождает жителей Аргоса от тирана и его пособницы. Совершая тягчайшее преступление — матереубийство, Орест осуществляет и некую символическую акцию. Приняв на себя всю кровь, пролитую в этом городе, он освобождает его жителей от страха и честного покаяния. Он делает их свободными в экзистенциалистском смысле, демонстрируя им, что нет никакой силы, возвышающейся над человеком, что творец нравственных норм, нарушение коих вызывает у (экзистенциалистски не просвещенного) индивида муки совести и раскаяния, — он сам, имеющий власть отменить эти нормы сегодня с той же легкостью, с какой сотворил их вчера (посрабив заодно и свое вчерашнее покаяние). Сравнив эту установку с установкой Ясперса и зафиксировав их коренную противоположность, естественно попытаться объяснить ее противоположностью ситуаций, в которых оказались, с одной стороны, автор «Мух», активный участник Сопrotивления немецкой оккупации Франции, а с другой — автор «Вопроса о вине», немецкий интеллигент, один из тех немцев, кто считал военный разгром гитлеровской Германии с последующей оккупацией ее войсками Объединенных Наций единственно реалистической перспективой спасения страны и народа от нацизма.

Однако дело отнюдь не только в коренном различии ситуаций, но и в коренном различии подходов к их оценке, которое отразилось как в «Мухах» Сартра, так и в «Вопросе о вине» Ясперса. Сама основа пьесы Сартра, сама ее философская концепция была такова, что позволяла идентифицировать себя с ее «экзистенциальным героем» не только участнику французского Сопrotивления, но и вчерашнему немецкому оккупанту, которому довелось сегодня испытать участь гражданина оккупированной страны. Понять эту «метафизическую» основу сартровской пьесы мы можем, лишь сделав следующий шаг и углубившись в рассмотрение тех фундаментальных категорий философии существования, различие понимания которых Сартром и Ясперсом обусловило коренное расхождение в их трактовке вины, совести и раскаяния.

Герой Сартра не может и не должен чувствовать раскаяния за свои поступки, коль скоро он совершает их. Он опирается на одну лишь свободу (тождественную, по Сартру, «ничто», «небытию») по той причине, что в сфере аутентичного «экзистенциального акта» для него вообще не существует прошлого (даже если оно понято по Сартру как результат «выбора», только что совершенного, но в том-то и беда, что уже совершенного этим героем). Ведь прошлое — это уже, «по определению» автора «Бытия и ничто», есть нечто, относящееся к «в-себе (-бытию)» *, при котором человек, определяемый Сартром как «для-себя (-бытие)» **, просто-напросто присутствует, не проникая в него, но зато и не пуская его в область своей собственной экзистенциальной свободы. А если и пускает, то только в форме его собственной противоположности, а именно в виде «небытия», «ничто».

Для экзистенциалистского героя нет прошлого. Он, если хотите, человек ниоткуда, из небытия, ничто. Потому и существовать («экзистировать») он может, лишь вновь и вновь отрицая то, что предстает как его прошлое: как бесконечная вереница отрицаний, пересмотров, перечеркиваний своего собственного прошлого, по отношению к которому он не испытывает никаких обязательств, кроме негативных. Только таким образом экзистенциалистский герой Сартра и может «положить» себя в качестве абсолютно свободного, утвердить себя в качестве «сверхчеловека», не имеющего над собою никакой более высокой инстанции, никакого закона — все равно нравственного ли он или религиозного, социального или политического порядка.

* Вспомним ницшеанское «ставшее».

** Вспомним ницшеанское «становление».

Война экзистенциалистского героя со своим собственным прошлым (не говоря уже о прошлом страны, народа, нации, которые есть не что иное, как «фактичность», подлежащая отрицанию) — это лишь одна из форм его богоборчества, поразившего его как навязчивая идея. Это только один из многообразных способов утвердить себя «абсолютным образом», то есть так, как если бы экзистенциалистский герой воистину сам стал богом, но стал — с ясным сознанием своей радикальной «небожественности», своей «конечности», обусловленности разнообразнейшими «данностями» в «фактичностях» — этими «мышеловками» экзистенциальной свободы. Получается, что мы имеем дело с совершенно своеобразным божеством — божеством, претендующим на соответствующие прерогативы на одном-единственном основании: по причине своего «абсолютно достоверного» знания, что бога (и вообще каких бы то ни было абсолютов) не существует, а, следовательно, новоявленное божество не имеет никаких обязательств ни перед ним и ни перед чем.

Прервем на минуту нить нашего изложения и попробуем вспомнить: не напоминает ли нам этот сартровский ход рассуждения что-то знакомое?

«Бог и человечество основали свое дело не на чем другом, как на самих себе. И Я также утверждаю Мое дело на Мне: Я так же хорош, как и Бог. Я также все Мое, Я также Единственный.

И если, как вы утверждаете, Бог и человечество имеют в себе так много, чтобы быть всем во всем, то и Я чувствую в Себе так же много. Я не буду жаловаться на свою «пустоту». Я — Ничто в смысле пустоты, Я — творческое Ничто, — Ничто, из которого Я делаю все, как создатель.

Прочь со всем, что не все Мое! Вы думаете, что Мое дело должно быть, по крайней мере, «хорошим»? Что такое хороший и дурной! Я сам, ведь, Мое дело, а Я ни хорош, ни дурен. Ни то ни другое не имеет для меня смысла».

Это из вступления к книге Макса Штирнера «Единственный и его собственность», которое имеет характерный заголовок: «В основание своего дела я положил Ничто» [25]. А вот что написано в трех самых последних абзацах штирнеровской книги:

«О Боге говорят: «именем нельзя назвать тебя». Это относится ко мне: ни одно понятие не выразит меня, ничто, выдаваемое за мою сущность, не исчерпает меня: это — только названия. О Боге говорят, что Он совершенен, что Он не имеет призвания стремиться к совершенствованию. И это относится исключительно ко мне.

152

Я обладатель моей власти; я таков, когда знаю себя как единственного. В единственном сам обладатель возвращается в свое творческое ничто, из которого он рождается. Каждая высшая сущность надо мной, будь то Бог или Человек, ослабляет чувство моей единственности и меркнет лишь при блеске этого сознания. Если все свое я утверждаю на мне, единственном, то оно утверждено на преходящем, в смертном творце своем, пожирающем себя самого, и я могу сказать:

В основание своего дела я положил «ничто» [26].

В дополнение к сказанному, которое, на наш взгляд, не нуждается ни в каких комментариях, остается задать лишь один-единственный недоуменный вопрос: почему во всей нашей литературе, посвященной достаточно скрупулезному и вполне достоверному (здесь я имею в виду книгу Л. И. Филиппова «Философская антропология Жан-Поля Сартра» [27]) анализу сартровского «Бытия и ничто», не было даже намека на попытку сопоставить этот текст с поразительно близкими к нему не только по духу, но и по букве высказываниями и «ходами мысли» Макса Штирнера? Не потому ли, что в этом случае сартровскую философию было бы труднее дедуцировать как отражение «совершенно новой» исторической эпохи?

Вернемся, однако, к нашему основному сюжету. Посмотрим, как выглядят у Ясперса те основополагающие предпосылки, на которых он строит свое понимание вины и ответственности, противоположное Сартру и Штирнеру.

В отличие от сартровского «экзистенциальный герой» Ясперса знает, что он не «единственный» в

штирнеровском смысле, что над ним есть нечто неизмеримо более высокое, чем он сам, хотя он и не может определенно сказать, что это такое, и уверен лишь в одном: это не бог в традиционном смысле. И уже один этот ясперсовский постулат ставит преграду на пути притязаний сартровского героя, ставящих его в один ряд со штирнеровским «единственным» и ницшеанским «сверхчеловеком». Ясперс устраняет двусмысленность этого кентаврообразного персонажа, знающего, что он не бог, но — именно по этой причине! — претендующего на божественную абсолютность своей свободы, а тем самым и радикальную «невинность» (что бы он там ни «натворил» из своего «ничто»). «Герой» Ясперса принимает свою «конечность» и «фактичность», а вместе с тем и всю суровую неизбежность своего «бытия-в-мире» (и, прежде всего — бытия-с-другими-солюдьми) гораздо более серь-

153

езно, чем «единственные» Сартра. В отличие от них он хорошо знает, что в отношении к тому безгранично более высокому, что возвышается над людьми как нравственный абсолют, моральный принцип, этический идеал и т. д., каждый из людей в принципе находится в одинаковом положении. И хотя это «более высокое», чем каждый индивид в отдельности (Ясперс предпочитает называть это «трансценденцией»), и открывается любому из нас совершенно уникальным образом — через человеческую «экзистенцию», через непередаваемое другому изначальное переживание: «я — есть»; хотя любой из людей «расшифровывает» то, что открывается ему при этом, на свой особенный манер, — несмотря на все это, единичный человек согласно Ясперсу не может чувствовать себя абсолютно свободным творцом моральных норм, по которым ему предстоит судить свои поступки, свое поведение, свою жизнь.

В лучшем случае этот единичный индивид — такой же «сотворец» (а точнее — «сооткрыватель») этих норм, как и все остальные его собратья по человечеству. И тем самым он заранее предполагает возможность не только судить себя самому, опираясь на нечто более высокое, чем он сам, но и позволить сделать это «другим». Однако позволяется это не только на основании того закона, что он сам «возвел» над собою, но и на основании того, которому подлежат все члены сообщества людей. Таковы далеко идущие следствия нравственного порядка, вытекающие из философского постулата Ясперса о «трансценденции».

Любопытны и другие выводы, заключенные в этом «метафизическом» постулате Ясперса. В отличие от Сартра, у которого утверждение об абсолютной свободе каждого экзистенциального акта с логической неизбежностью ведет к превращению человеческой личности в простую сумму таких актов и к отказу от самого понятия личности как «теоретически бессодержательного» (и даже свидетельствующего о «дурной вере» мыслителей, его принимающих), Ясперс более дальновиден. Постулируя «трансценденцию», он обеспечивает тем самым и преемственность в рамках экзистенциальной сферы индивида, и соответственно целостность личности.

154

Экзистенциальный герой Сартра живет «экстаза-ми» — актами «чистого экзистирования», выхода в «ничто». Каждый из этих актов совершается им так, как будто он только что родился на свет божий, а потому не имеет никакого прошлого. Иначе ведь такой «экстаз» не был бы абсолютно свободным, опирающимся на одно лишь «небытие». Он действует «себя не помня» в буквальном смысле. Вот почему в произведениях самого Сартра и его последователей нет — и в принципе не может быть — ни характеров, ни просто личностей. Личность — это единство, целостность всех ее интенциональных актов, а именно она и отвергается автором «Бытия и ничто», считающим ее «овеществляющей» аберрацией натуралистической психологии. Что же тогда остается? Странное, призрачное, безликое существо, которое читатель может идентифицировать (считая, что имеет дело с одним и тем же персонажем) лишь потому, что, будучи совершенно непохож на себя в различных «ситуациях», оно тем не менее носит одно и то же имя. Это — хамелеон, протей, целиком меняющий свою «сущность» в зависимости от очередного «экзистенциального решения».

Получается, что чувство виновности и раскаяния, которое Ясперс стремился пробудить в каждом человеке, утвердив его соотношением с «трансценденцией» и углубив до сознания «метафизической вины», нужно отнюдь не «власть предержащим», как полагал сартровский Орест, а прежде всего каждому человеку. Оно необходимо для того, чтобы индивид не потерял самого себя, утратив ощущение преемственности с самим собою (со своим прошлым, а через него — с прошлым своего народа), не расплылся бы в дурную бесконечность не связанных друг с

другом «экзистенциальных актов», между которыми лежит бездонная пропасть «ничто». И даже если это ощущение «самотождественности», связи с самим собою «вчерашним» достигается подчас ценой мучительных переживаний, воспоминаний о том, что мы хотели бы забыть и никогда более не вспоминать, все равно человек не вправе убежать от этого чувства-сознания, если хочет сохранить основу своей «самости». Основу того, что позволяет человеку говорить о себе в первом лице единственного числа: «я».

155

Таким образом более резко выявляется различие между перспективой понимания человека Сартром и Ясперсом. Становится понятным, почему Ясперс противился тому, чтобы его называли модным в то время словом «экзистенциалист». В обоих случаях мы как будто имеем дело с одной и той же киркегоровской схемой — поиск спасения «на дне» отчаяния, «по ту сторону» отчаяния. Но если не ограничиваться одной только формальной стороной дела и не упустить из виду и содержательную, мы тут же заметим, что в каком-то отношении Сартр оказывается антиподом Киркегора (так же он оказался антиподом Достоевского), тогда как Ясперс представляется предельно близким к датскому мыслителю. Близким настолько, насколько это вообще возможно в пределах философии, не считающей себя конфессиональной и не связывающей себя рамками ни одной из церковно-религиозных традиций.

Если Сартр — это мыслитель и художник, сделавший из трагического киркегоровского переживания «обезбожности» мира нечто вроде фрейдовского «принципа удовольствия», то у Ясперса мы сталкиваемся с диаметрально противоположным устремлением. Поскольку никакая сложившаяся у человека ситуация не освобождает его от чувства виновности и раскаяния (факт, который Раскольников, этот «неудавшийся сверхчеловек», осознал лишь после убийства старухи-процентщицы и Лизы), постольку немецкий философ и делает свой принципиальный вывод о том, что существует нечто неизмеримо более высокое, чем «вот этот», «единственный» индивид, — «трансценденция», в соотнесении с которой «экзистенция» только и становится самой собой, переставая быть чистым произволом.

Сартр совершенно прав. Человек, который за пределами своей индивидуальной свободы ощущает лишь вязкую и липкую бессмыслицу чуждого ему «в-себе (бытия)», с одной стороны, и пустоту чистого отрицания этого бытия — «небытие», «ничто» — с другой, не может, не способен почувствовать ни виновности, ни раскаяния. Раскаяние, которое было бы воистину свободным, то есть возникло бы не из боязни возмездия, «санкций» государства или общественности, возможно лишь в том случае, если на месте пустоты «ничто», на котором сартровские герои пытались утвердить свою свободу, вновь и вновь соскальзывая в пропасть «небытия», открывается «трансценденция»: то, что так же достоверно для каждого, как и его «я — есть», однако с той же достоверностью постигается им как нечто, превышающее его со всеми его «экзистенциальными возможностями».

156

Итак, в решении проблемы вины и раскаяния в западной философии XX века перед нами открываются две перспективы: питаемая экзистенциализмом, с одной стороны, и (ясперсовской) экзистенц-философией — с другой. Каждая из них базировалась на своем собственном толковании «аутентичности» человеческого «способа быть». Одна — упиравшаяся в конечном счете в сартровский софизм, согласно которому, если ничего не имеет смысла, стало быть, смысл имеет одно лишь «ничто», и вытекающую отсюда «мораль двусмысленности», требующую от человека, чтобы он поступал абсолютно свободно, но в то же время твердо знал, что никаких абсолютов нет и единственное, к чему можно было бы еще приложить это архаическое наименование, — все то же «ничто». И другая — предлагающая киркегоровский «путь отчаяния», толкуемого прежде всего как «раскаяние», переживание человеком всех уровней своей вины — от эмпирического (вина гражданская и политическая) к духовному (вина этическая) и еще глубже — к онтологическому уровню (вина метафизическая). Эта вторая перспектива превращает «дурную бесконечность» экзистенциального своеволия, вечно бегущего от одного преступления только для того, чтобы совершить другое, от другого — для того лишь, чтобы совершить третье и т. д., — в истинную бесконечность содержательно ориентированной свободы, твердо знающей, что не в ней все начала и концы, а что она лишь путь к высшему.

Когда мы сопоставляем эти перспективы, имея в виду лежащие в их основании предпосылки, то

убеждаемся, что если первая из них имеет отношение не столько к самому Достоевскому, сколько к предмету его художественной полемики — нераскаившемуся Раскольникову, то вторая — вливается в русло, прорытое для современного нравственного сознания «Преступлением и наказанием».

Однако гораздо существеннее здесь то, что при сопоставлении этих двух перспектив одна из них — наиболее отчетливо выраженная именно «сартризмом» (который, как известно, с достаточной последовательностью — в чем надо отдать должное самому Сартру — осознал себя в качестве европейской «версии» маоистской «культурной революции») — явно предстает перед нами как нигилистическая: ибо что такое нигилизм как не обесценение всех высших ценностей? Но еще со времен Ницше, в русле идей которого двигался «сартризм», проблема нигилизма была столь же резко, столь же остро поставлена, сколь и безнадежно запутана. Тот, кто дальше всего зашел в своем нигилизме, представлялся немецкому философу одновременно и тем, кто находится ближе всего к выходу из него. Вот почему, прежде чем квалифицировать рассмотренную здесь — бессовестную (согласно ее же «самооценке») — перспективу как нигилистическую, приходится вновь задаваться старым вопросом: что же такое нигилизм?

На этот вопрос существуют два диаметрально противоположных ответа. Один — сформулированный в русле традиции нравственной философии (достигшей своего кульминационного пункта в творчестве Толстого и Достоевского), и другой — предложенный Фридрихом Ницше, считавшим себя (и с полным правом) основоположником философского аморализма, впервые представшего в своей до конца последовательной теоретической форме. Если порой и может показаться, что русские писатели-моралисты и немецкий философ-аморалист имеют в виду одно и то же, когда говорят о нигилизме, так что различаются они «лишь» в оценке этого явления, то при более внимательном рассмотрении оказывается, что это «одно и то же» раскрывается диаметрально противоположным образом в зависимости от того, говорит ли о нем, скажем, Достоевский или Ницше. Так что «одна и та же вещь» — нигилистическое обесценение всех высших ценностей — оказывается совсем не тождественной самой себе, когда заходит речь о ее содержании, структуре, составе, истоках.

ДВЕ КОНЦЕПЦИИ НИГИЛИЗМА Достоевский против Сартра и Камю

Глава первая НИГИЛИЗМ И РАЗВРАТ (СТАВРОГИН)

Нравственная философия Толстого и Достоевского в рамках ницшеанской схемы нигилизма Начиная с последней четверти прошлого века проблема нигилизма выходит на одно из первых мест в числе важнейших проблем западноевропейской философии. Своим «статусом» она прежде всего обязана Ницше, чьи размышления в этом направлении (возникшие, кстати, не без влияния Рихарда Вагнера) положили начало целой философской традиции. Достаточно сказать, что в русле этой традиции сформировались и шпенглеровская концепция «заката Европы», разветвившаяся в целую философию всемирной истории, и хайдеггеровская идея «метафизики», понятой как основной стержень всей истории Запада (эта идея откристаллизовалась у М. Хайдеггера именно в связи с осмыслением Ницшевой концепции нигилизма [1]). Наконец, в культурфилософских экскурсах современных французских философов — от Дюффрена до Фуко — также можно ощутить воздействие импульсов, идущих от Ницше и его трактовки нигилизма.

Между тем посмертно опубликованные материалы и фрагменты книг, над подготовкой которых работал Ницше в самый последний период своей жизни, убедительно свидетельствуют о том, что среди размышлений философа над проблемой нигилизма значительное место занимала проблематика книг Ф. Достоевского, начиная с «Униженных и оскорбленных», «Записок из мертвого дома» и кончая «Бесами». Последний из названных романов Достоевского был законспектирован немецким философом. Этот конспект, как и конспект книги Л. Толстого «В чем моя вера?», стал доступен широкому читателю в связи с опубликованием в 1970 году второго тома восьмого раздела Полного собрания сочинений Ницше.

Конспект «Бесов» не остался вне поля зрения наших литературоведов. Об этом свидетельствует статья «Достоевский и Ф. Ницше» в книге Г. Фридендера «Достоевский и мировая литература» [2], где некоторые страницы специально посвящены попытке истолковать общее содержание этого конспекта. Однако эта попытка была предпринята без специального анализа концепции нигилизма Ницше, в связи с разработкой которой немецкий философ и обратился специально к «Бесам» Достоевского, достаточно определенно представляя, что он хотел бы там найти. Между тем только всесторонний учет именно этой связи, выяснение как внутренней структуры самой концепции нигилизма, так и той особой стадии ее разработки, на которой Ницше специально обращается к «Бесам», наконец, анализ внутренней логики конспекта, взятый в соответствии с текстом самого романа, — лишь все это вместе может обеспечить адекватное понимание теоретического содержания Ницшевых выписок из Достоевского, а главное — кратких и отрывочных комментариев к ним.

Интересно выяснить, какие теоретические напряжения и коллизии возникли в рамках самой ницшеанской схемы нигилизма в связи с тем, что немецкий мыслитель решил обратиться к русскому писателю, пытаясь воспользоваться его материалом для укрепления определенных звеньев этой схемы. Дело в том, что материал романа Достоевского оказался не таким уж пластичным, чтобы его так просто можно было бы использовать для подтверждения ницшеанской концепции нигилизма. Материал этот уже был концептуализирован самим русским писателем, имевшим собственное понимание нигилизма, не уступавшее Ницшевому по глубине и проникновенности. Так что в данном случае, как и в иных случаях использования немецким философом романов Достоевского (о которых у нас уже шла речь ранее), перед нами не накладывание заранее данной схемы на пассивный материал, а столкновение двух концепций, очная ставка двух миропониманий.

161

Первое упоминание Достоевского в связи с построением широко задуманной культурно-исторической схемы нигилизма мы встречаем в Ницшевом фрагменте «Главные симптомы пессимизма», написанном осенью 1887 года. Имя Достоевского поставлено здесь рядом с именем Толстого, что свидетельствует о верном ощущении философии глубинного родства их нравственных устремлений. Причем оба этих писателя символизируют в перечне многочисленных симптомов пессимизма явление, названное немецким философом «русский пессимизм». Он упоминается вторым в ряду симптомов, на первом же месте, что характеризует не столько объективную значимость этого явления, сколько остроту впечатления, вызванного им у Ницше, стоят «обеда у Маньи» (собрания французских писателей-натуралистов). А на третьем — «эстетический пессимизм», «искусство для искусства», описательство «романтического и антиромантического пессимизма» [3]. Далее в этом перечне идет «теоретико-познавательный пессимизм», в качестве примеров которого названы Шопенгауэр и «феноменализм», «анархический пессимизм», «религия сострадания» (как «предварительная форма буддистского движения»); культурпессимизм с его экзотизмом и космополитизмом; наконец, «моралистический пессимизм», к представителям коего немецкий мыслитель причисляет самого себя [4].

Для понимания перечня симптомов пессимизма важно иметь в виду, что Ницше уже в этот период рассматривал пессимизм «как предварительную форму нигилизма» [5], считая внутренне необходимым «развитие пессимизма к нигилизму» [6]. Поэтому уже в симптоматике пессимизма как явления декаданса философ видит «логику нигилизма», определяющую общую тенденцию эволюции пессимизма и внутренний смысл его симптомов. Отсюда, казалось бы, совершенно неожиданный, а на самом деле вполне оправданный переход от симптоматики пессимизма к схематизации темы нигилизма, которой посвящен фрагмент, непосредственно примыкающий к только что рассмотренному: «Происхождение нигилизма. /Логика нигилизма./ Самопреодоление нигилизма. /Преодолевающий и преодоленное» [7]. Вот почему не вызывает удивления тот факт, что, выстраивая схему «истории европейского нигилизма», Ницше в качестве симптомов «совершенного нигилизма» называет некоторые из тех же самых явлений, которые незадолго до этого включались философом в симптоматику пессимизма. И самое интересное заключается здесь в том, что и в этой новой связи в схеме Ницше опять всплывают имена Толстого и Достоевского.

162

В «истории европейского нигилизма» Ницше выделяет четыре периода. 1. «Период НЕЯСНОСТИ», когда предпринимаются всякого рода попытки «консервировать» старое (под которыми понималась

вера в нравственные абсолюты) и не допустить «продвижения нового» (под которым понималось разложение морального сознания). 2. «Период ЯСНОСТИ», когда люди уже понимают, что «старое и новое — это фундаментальные противоположности»; что старые моральные ценности рождены нисходящей, а новые (аморальные, имморальные) — восходящей жизнью; «что все старые идеалы суть идеалы, враждебные жизни (декадансом рожденные и декаданс обуславливающие...)». Но, «понимая старое», люди долго еще «недостаточно сильны для нового» [8]. 3. «Период ТРЕХ ВЕЛИКИХ АФФЕКТОВ» — презрения, сострадания и разрушения [9]. (В отрывке, непосредственно предшествующем рассматриваемой схеме истории европейского нигилизма, эти аффекты — «великое презрение», «великое сострадание» и «великое разрушение» — характеризуются как симптомы «совершенного нигилизма» [10].) 4. «Период КАТАСТРОФЫ», совершающейся под знаком «учения, которое отсеивает людей... которое побуждает слабых принимать решения точно так же, как и сильных» [11]. Создателем этого учения, одно лишь возникновение которого уже знаменует «катастрофу», Ницше считает самого себя.

Расшифровывая смысл двух из «трех великих аффектов» немного времени спустя, немецкий философ связывает с «великим отвращением», как именует он теперь «великое презрение», «нервно-католически-эротическую литературу», «французский литературпессимизм (Флобер, Золя, Гонкуры, Бодлер)» и, наконец, все те же «обеда у Маньи» [12]; а с «великим состраданием» — Толстого, Достоевского и оперу Вагнера «Парсифаль» [13]. Так в рамках нигилизма, предстающего здесь как целая эпоха истории человечества, эпоха, кульминация которой («совершенный нигилизм») пришлась на вторую половину XIX века, оказались противопоставленными две линии: линия «великого отвращения», «отчасти страдающего от этого, отчасти порождающего себя (в качестве такого отвращения. — Ю. Д.)» [14], и линия «великого сострадания», персонифицированная в основном «русским пессимизмом», то есть Толстым и Достоевским.

163

Обратим внимание, что Ницше, хотя и включил Толстого и Достоевского в общую схему «истории европейского нигилизма», однако продолжал называть их пессимистами, ни разу не назвав их нигилистами — ни обоих вместе, ни каждого в отдельности. Обстоятельство, тем более характерное, что персонажей «Бесов» немецкий мыслитель будет рассматривать впоследствии именно как нигилистов, причем не в специфическом российском, а в своем собственном — культурно-историческом смысле этого слова.

Некоторое время спустя после того, как была набросана рассмотренная нами схема «истории европейского нигилизма» (но в тот же период: ноябрь 1887-го — март 1888-го, к которому относятся материалы, исследуемые нами в связи с этой схемой), Ницше характеризует Толстого — вместе с Альфредом де Виньи — в качестве представителя специфической разновидности пессимизма, которую он называет «пессимизмом сочувствия» [15]. Смысловая близость этого наименования к «великому состраданию» настолько велика, что возникает вопрос: не имеем ли мы здесь дело с вариациями на одну и ту же тему? Но в таком случае и здесь рядом с именем Толстого должно стоять имя Достоевского.

Это последнее соображение подтверждается следующим фактом. В одном из набросков предисловия к своему раннему произведению «Рождение трагедии из духа музыки» (февраль 1888 года) Ницше вновь обращается к проблеме пессимизма, различая «пессимизм силы, классический пессимизм», которым, по утверждению философа, была отмечена эта его первая книга, и его противоположность — «пессимизм романтический», в чьих понятиях и оценках находит свое выражение «слабость, усталость, декаданс расы» [16]. Ко второй разновидности пессимизма Ницше причисляет пессимизм Шопенгауэра, например, вместе с пессимизмом де Виньи, Достоевского, Леопарди, Паскаля, пессимизмом великих нигилистических религий (браманизма, буддизма, христианства — они должны быть названы нигилистическими, так как все они провозглашают как цель, как высшее благо, как «бога» противоположение жизни — ничто) [17].

164

Как видим, рядом с де Виньи стоит уже не Толстой, а Достоевский. Точно так же, как в приведенном выше случае, имя первого из названных здесь русских писателей явно предполагало и второго, теперь имя второго предполагает также и первого. Во всяком случае, совершенно очевидно: в рамках общей схемы «истории европейского нигилизма», где «пессимизм слабости»,

или «романтический пессимизм», выступает как симптом «упадка», «деградации», «физиологического вырождения», Толстой и Достоевский предстают в глазах немецкого философа как «взаимозаменяемые» фигуры — равноценные представители «русского пессимизма», пессимизма «сострадания», «сочувствия» — аффектов, которые, по убеждению Ницше, есть выражение «усталости», «расового декаданса».

Пессимизм Толстого и Достоевского, то есть этическое неприятие мира, взятого таким, каков он есть, со всеми человеческими страданиями, немецкий философ считает «пессимизмом слабости». Неприятие это возникает не от избытка «витальной мощи», вызывающей «волю к разрушению» с одной лишь целью самореализации ее «избыточной силы», а на совершенно иной основе: на почве таких согласно Ницше болезненных и уродливых аффектов, как сострадание к людям, прежде всего «униженным и оскорбленным», сочувствие к их лишениям и невзгодам. Ибо главный принцип, с точки зрения которого подходит к окружающему миру и людям «человек воли», исполненный избыточных витальных сил и наслаждающийся любым проявлениям своей «мощи» — как утверждающим, так и разрушительным, — это: падающего — толкни, униженного — унижь еще больше, оскорбленного — оскорби дважды, добейся того, чтобы он взбунтовался, и тогда убей по «праву сильного».

Таков основной ницшеанский постулат, на котором в течение последних трех лет немецкий философ выстраивал свою «итоговую» концепцию нигилизма.

Достоевский и Ницше о психологии нигилиста

Фрагменты и наброски, опубликованные в последних томах «критического собрания сочинений» Ницше в порядке, более или менее отвечающем фактической хронологии их написания, позволяет сделать вывод о том, что к моменту обращения немецкого философа непосредственно к осмыслению «Бесов» общая схема «истории европейского нигилизма» у него уже сложилась. И место в ней автора этого романа было, как мы только что убедились, уже определено.

165

Однако Ницше явно ощущал недостаток «психологического материала», который позволил бы ему облечь эту схему плотью, а потому еще раз обращается именно к тем авторам, которым он уже отвел места в своей культурфилософской схеме. Философ конспектирует «Посмертные произведения и письма» Ш. Бодлера, вышедшие в Париже в 1887 году; «В чем моя вера?» Л. Толстого, опубликованную на французском языке в 1885 году под заголовком «Моя религия»; «Журнал Гонкуров. Первый том: 1851—1861» (Париж, 1887); «Бесы» Ф. Достоевского, изданные во французском переводе в 1886 году под названием «Одержимые». Кроме того, в этот же период Ницше делает выписки из книг Ю. Вельхаузена, посвященных арабской культуре, истории Израиля, Б. Констана о немецком театре, Э. Ренана об истории возникновения христианства («Жизнь Иисуса», Париж, 1883). Таков общий контекст «штудий» немецкого философа, в которых значительное место было отведено конспектированию и комментированию «Бесов»: в томе, в котором опубликованы материалы этих «штудий», конспект романа Достоевского занимает двенадцать с половиной страниц. С такой же подробностью Ницше конспектирует из упомянутых книг лишь книги Бодлера и Толстого.

Конспекту, открывающемуся словом *Besi*, непосредственно предшествуют в материалах Ницше два сравнительно больших фрагмента [18]. Первый из них носит название «Дневник нигилиста» [19], второй не имеет названия и посвящен перечню тем будущей книги (или даже серии книг). (Очевидно, речь идет о «Воле к власти», [20] над которой продолжал работать философ.) Уже из названия первого фрагмента следует, что Ницше интересуется в данном случае — к этому времени он прочел упомянутые книги Бодлера, Толстого и Гонкуров — именно психология нигилизма, вернее, психология самих нигилистов, а не тех, кто о них пишет. Это утверждение подтверждается тем фактом, что в следующем фрагменте, посвященном перечню важнейших тем будущей книги или серии книг, появляется рубрика «К психологии нигилиста», которая не встречалась ранее в аналогичных схемах-перечнях, и сразу же выносится на второе место: после рубрики «Понятие нигилизма» и перед рубрикой «К истории европейского нигилизма» [21].

166

Любопытны основные темы «дневника нигилиста», проливающие свет на психологию этого

персонажа будущего исследования Ницше, как она виделась немецкому философу. (1) Ужас перед открытой «ложностью» (имеется в виду открывшаяся человеку «лживость» мира, «фальшь» окружающей действительности). (2) Как следствие этого душевная пустота, полное отсутствие осмысленных намерений, на месте мыслей — «сильные аффекты», кружащие вокруг объектов, которые не имеют более «никакой ценности». (3) Отсюда наступление фазы страстного «нет!» и соответствующего негативного действия («нет-действия»), в котором «разряжается» столь же страстное влечение к утверждению, к поклонению, которое не находит более положительный объект, обладающий незыблемой ценностью. (4) За нею следует еще более нигилистическая фаза: «фаза презрения даже по отношению к нет... даже по отношению к отчаянию... даже по отношению к иронии... даже по отношению к презрению» [22]. (5) За всем этим согласно Ницшевой концепции «психологии нигилиста» необходимо следует «катастрофа». Нигилист должен, наконец, задаться вопросом: «Не есть ли ложь нечто божественное... не покоится ли ценность всех вещей на том, что они являются ложными?., не является ли отчаяние следствием веры в божественность истины... не являются ли именно смыслополагание, ценность, смысл, цель ложью и фальсификаторством (подделкой), не должны ли мы верить в бога не потому, что он истинен (но потому что он ложен — ?)» [23].

С точки предложенной здесь психологии нигилистического сознания, результатом последовательного развертывания всех фаз и ступеней которой должен был бы стать переход нигилиста на позицию ницшеанства, каким оно предстало в поздних произведениях немецкого философа, и оценивает Ницше персонажей «Бесов»: Ставрогина, Кириллова, П. Верховенского, Шатова, вернее, «идею», «мысль», которую «разрешает» своею судьбой каждый из этих персонажей. Весьма любопытно, что, анализируя и оценивая «философию» каждого из них, Ницше движется в своем конспекте от конца книги к ее началу. Сперва выписывается предсмертная записка Ставрогина — «Никого не винить» (добавления «...я сам» в конспекте нет) [24], затем следует конспект письма Ставрогина Даше. Его Ницше проработал один раз, сделав ряд основных выписок, а затем второй раз, существенно дополнив первоначальные выписки новыми, так что в итоге основной текст письма был переписан почти полностью. Это вовсе не случайно.

167

Дело в том, что тематика письма поразительным образом совпадает с тематикой «Дневника нигилиста», если взять его до раздела «катастрофа», где Ницше предлагает уже свою версию единственно возможного для последовательного нигилиста «исхода»... в ницшеанство. В исповедальном письме Ставрогина можно найти, например, все, что в «Дневнике нигилиста» связывается с «фазой презрения». Здесь есть презрение и к отрицанию, и к отчаянию, и к иронии, и даже к самому презрению. Все это окрашено ужасом перед открывшейся «лживостью мира». Вспомним строки из письма: «Я знаю, что мне надо бы убить себя, смести себя с земли как подлое насекомое; но я боюсь самоубийства, ибо боюсь показать великодушие. Я знаю, что это будет еще обман, — последний обман в бесконечном ряду обманов. Что же пользы себя обмануть, чтобы только сыграть в великодушие? Негодования и стыда во мне никогда быть не может; стало быть, и отчаяния» [25].

Но, пожалуй, больше всего тематических совпадений между письмом Ставрогина Даше и «Дневником нигилиста» там, где Ницше детализирует специально выделенную им тему пустоты и отсутствия намерений, характеризующих нигилистическое сознание. Здесь выдержки из письма выглядят иллюстрациями характеристик из «Дневника», последние же — обобщенными резюме первых, сформулированными на философско-психологическом языке.

1. В «Дневнике»: «Сильные аффекты, кружащие вокруг объектов, не обладающих ценностью» [26] (речь идет об утрате нигилистом этически-ценностного подхода к миру и прежде всего к окружающим людям).

В письме: «Вникните тоже, что я вас не жалею, коли зову, и не уважаю, коли жду. А между тем и зову и жду. Во всяком случае, в вашем ответе нуждаюсь...» [27]

2. В «Дневнике»: (нигилист как) «созерцатель этих абсурдных побуждений за и против» [28], — имеется в виду «нейтральное» созерцание нигилистом своих собственных побуждений как в пользу добра, так и в пользу зла.

В письме: «Я все так же, как и всегда прежде, могу пожелать сделать доброе дело и ощущаю от

того удовольствие; рядом желаю и злого и тоже чувствую удовольствие» [29].

168

3. В «Дневнике»: (склонность нигилиста) «отнестись издевательски-холодно к самому себе» [30] — излюбленный прием нигилистического самоанализа.

В письме: «...Из меня вылилось одно отрицание, без всякого великодушия и безо всякой силы. Даже отрицания не вылилось. Все всегда мелко и вяло» [31] (ср. также приведенный выше отрывок, характеризующий степень презрения Ставрогина к самому себе как момент «тотального», то есть «великого», презрения).

4. В «Дневнике»: (у нигилиста) «самые сильные побуждения предстают как лжецы: как будто бы мы должны были верить в объекты этих побуждений, как будто бы они хотели соблазнить нас» (склонив в пользу самих этих объектов как обладающих якобы самостоятельной реальностью. — Ю. Д.) [32].

В письме: «Великодушный Кириллов не вынес идеи и — застрелился; но ведь я вижу, что он был великодушен потому, что не в здравом рассудке. Я никогда не могу потерять рассудок и никогда не могу поверить идее в такой степени, как он. Я даже заняться идеей в той степени не могу. Никогда, никогда я не могу застрелиться» [33] (ср. также написанное Ставрогиным о самоубийстве как последнем обмане «в бесконечном ряду обманов»).

5. В «Дневнике»: «Самая большая сила не знает больше, к чему (себя приложить. — Ю. Д.)» [34], — утрачена цель, ответ на вопрос «для чего?» — ситуация, характеризующая самую суть нигилистического сознания.

В письме: «Я пробовал везде мою силу... На пробах для себя и для показу, как и прежде во всю мою жизнь, она оказывалась беспредельною... Но к чему приложить эту силу — вот чего никогда не видел, не вижу и теперь...» [35]

6. В «Дневнике»: «Есть все, но нет никакой цели»³⁶ — вариация на тему предыдущего рассуждения об отсутствии у нигилиста ответа на вопросы «к чему?», «для чего?», означающие утрату не только ориентира, но и побудительного стимула в нигилистическом сознании.

В письме: «Мои желания слишком несильны; руководить не могут» [37]. «Знаете ли, что я смотрел даже на отрицающих наших со злобой, от зависти к их надеждам?» [38] — а из них вытекала цель, отсутствовавшая у Ставрогина. И еще одна выдержка: «Ваш брат говорил мне, что тот, кто теряет связи со своею землей, тот теряет и богов своих, то есть все свои цели. Обо всем можно спорить бесконечно, но из меня вылилось одно отрицание...» [39]

169

Кстати, эта последняя цитата из письма Ставрогина перекликается с еще одной Ницшевой характеристикой нигилистического сознания, особо выделенной в «Дневнике» вслед за только что перечисленными: «Атеизм как отсутствие идеала» (буквально «безыдеальность») [40].

Словом, созвучий между первой половиной «Дневника нигилиста» и письмом Ставрогина Даше так много, что возникает большой соблазн сделать вывод, что эта часть «Дневника» была написана немецким философом под непосредственным впечатлением первого прочтения «Бесов» (и в особенности резюмирующего их ставрогинского письма), и тем самым причислить этот фрагмент к Ницшевому конспекту этого романа как своеобразное введение в конспект. Если же это не так, то тем более поразительными представляются совпадения в описании самих «фактов» нигилистического сознания русским писателем, с одной стороны, и немецким философом — с другой. Во всяком случае совершенно очевидно, что Достоевский знал о глубинах и тайных пружинах нигилистического сознания ничуть не меньше, чем Ницше, которому было чему поучиться у этого проникновенного знатока человеческой души.

Ницшеанская оценка ставрогинского нигилизма и ее противоположность оценке Достоевского

После выписок из письма Ставрогина Даше в конспекте «Бесов» у Ницше идет заголовок «К психологии нигилиста», дословно повторяющий название соответствующей рубрики в вышеупомянутом перечне тем (разделов) будущей книги, предшествовавшем конспекту. Под этим заголовком идут уже собственные рассуждения Ницше по поводу Ставрогина, ибо именно он олицетворяет здесь для философа феномен нигилизма, взятый в психологическом его разрезе. Немецкий философ начинает с того, что вводит критерий, на основе которого он склонен оценивать всякого нигилиста, повторяя в данной связи то, что уже неоднократно говорилось им по поводу значения нигилизма вообще. Этим критерием является для Ницше «последовательность, которая свойственна нигилистам» [41]. Критерий этот вводится со ссылкой на авторитет Гёте, для которого последовательность была качеством, «наиболее достойным почитания в людях» [42].

170

Однако применяется он весьма специфическим образом. Ведь последовательность нигилиста в глазах немецкого философа измеряется чисто негативными характеристиками — тем, в какой степени он «освободился» от всех абсолютов, от идеалов и ценностей, от нравственности как таковой, от признания идеального измерения человеческого существования вообще. Фигура нигилиста приобретает для Ницше тем большее «достоинство», чем больше абсолютов он опрокинул, чем больше идеалов развенчал и разоблачил, чем больше ценностей высмеял и опозорил.

Как видим, эта отправная позиция диаметрально противоположна позиции автора «Бесов», он даже самые темные персонажи своего романа оценивал в зависимости от того, что сохранилось в них человеческого: какие нравственные абсолюты сохранили над ними силу, какие идеалы они продолжают разделять, от каких человеческих норм и ценностей им так и не удалось «освободиться», несмотря на все свои сознательные устремления, которые — в противоположность Ницше — представляются Достоевскому устремлениями вовсе не здорового, а, напротив, бесконечно больного сознания.

Свой критерий «последовательности в нигилизме», или «нигилистической последовательности», Ницше применяет к тому, что Ставрогин в своем письме Даше назвал «большим развратом» (в конспекте вместо «большого разврата» написано — «разврат большого стиля», что придает ставрогинским словам дополнительный романтизированный оттенок. — Ю. Д.). Медитация на тему ставрогинского разврата и составляет основное содержание текста, выделенного в конспекте Ницше заголовком «К психологии нигилиста». Философ оценивает ставрогинский разврат в контексте психологии нигилиста, утратившего веру не только в моральные ценности, но и сферу идеального как такового, которое представляется ему чистой иллюзией, если не сознательной фальсификацией.

Те, кому показалось бы, что в поведении Ставрогина, который совершенно рассудочным образом побуждает себя к разврату (в конспекте говорится, что «он уговаривает себя заняться развратом»), нет логики, согласно Ницше совершили бы ошибку, «недооценив» истинной логичности этого поступка [43]; «нужно (быть) философом,

171

чтобы понять это» [44]. Логика нигилизма, которая побуждает человека обратиться к разврату, есть необходимая связь, сопрягающая пессимистический тезис: «идеи — вранье» [45], с выводом о том, что «ощущения — последняя реальность» [46]. И то, что «советует (человеку. — Ю. Д.) пуститься в разврат, — это последняя жажда «истины» [47]: попытка обрести ее на дне все более и более экстравагантных ощущений.

Ницше сразу же оговаривает: то, что побуждает к разврату последовательного нигилиста, ни в коем случае не может быть «любовью» (слово, заключенное здесь, как это вообще характерно для немецкого философа, в иронически остраивающие кавычки. — Ю. Д.). С точки зрения «последней жажды «истины», которая овладевает нигилистом, со всего должны быть сорваны «все покровы» и «стерты прикрасы» — эти «фальсификации» реальности. «Любовь» же согласно представлению, которое Ницше предполагает у Ставрогина, относится к «опьяняющим» аффектам, препятствующим трезвому постижению действительности. Путь, на который толкает нигилиста «жажда истины», искомой на дне экстравагантных ощущений, не есть путь сочетания разврата и «любви». Это должен быть путь сопряжения разврата и страдания «и комбинация разврата и

страдания» [48]. «Любовь» связана с наслаждением. Из этого, по-видимому, и вытекает ее «опьяняющее» свойство, уводящее от постижения «последней истины» реальности. А вот «страдание более реально, чем наслаждение». Потому последовательный нигилист должен избрать страдание. Важно, однако, иметь в виду, что слова «реально», «реальность» понимаются здесь опять-таки в специфически нигилистическом смысле. «Более реально» здесь то, что дальше заходит по пути универсального отрицания. Что же касается наслаждения вообще, то оно включает в себе «утверждающий элемент», а потому, по утверждению Ницше, «имеет характер полагания ценности, мошенничества, утрирования...» [49] — со всем этим и связано его «опьяняющее» воздействие на человека, лишаящее его нигилистической трезвости. Вот истинная причина того, почему нигилист, вступающий на путь разврата как на путь постижения «последней истины», должен избегать не только «любви», но и наслаждения как такового. Вот почему его разврат должен быть основан на страдании.

172

Впрочем, и здесь Ницше, развивающий по поводу Ставрогина целую философию «нигилистического разврата», не ставит точку. Хотя немецкий философ и утверждает, что «страдание нелегко опьяняет», находясь в гораздо более близкой связи с «трезвостью» [50], однако полагает, что даже оно не вполне лишено опьяняющих моментов. Отсюда он выводит нигилистическую «осторожность перед опьяняющими и затуманивающими страданиями» [51].

Какие же страдания обладают «опьяняющими» и «затуманивающими» свойствами? Те страдания, которые причиняются нам: они менее реальны. Те же страдания, которые мы причиняем другим, гораздо более реальны: «страдание, которое причиняют более реально, чем то, от которого страдают (сами. — Ю. Д.)» [52]. Такова, если верить Ницше, логика последовательного нигилиста, требующая, чтобы «разврат большого стиля» включал садизм в качестве важнейшего своего элемента. Иначе он не будет удовлетворять «последней жажды истины».

Как видим, здесь сделан «следующий шаг» по сравнению с тем, что сделал маркиз де Сад. Последний стоял на гедонистических позициях и его «садизм» тоже: «разврат большого стиля» предполагал «удовольствие», испытываемое развратником от страданий, которые он причинял своей жертве. Что же касается немецкого философа, то «нигилистический разврат» в его понимании (которое он норовит приписать и Ставрогину, «вживаясь» в «идею», управляющую его поступками) имеет уже не гедонистический, а, если хотите, познавательный («гносеологический») характер: характер эксперимента относительно того, что есть «последняя истина». По этой причине он должен быть освобожден от всех гедонистических элементов, равно как и от всех иных «опьяняющих», «затуманивающих» сознание моментов. А это уже напоминает массовые «научные эксперименты» над живыми людьми, которые осуществлялись в гитлеровских лагерях смерти.

Однако в этом кошмаре действительно есть «своя логика», и она в самом деле логика нигилизма, нигилистического влечения к ничто, иначе ее не назовешь. Нигилист, утративший веру в абсолютность абсолютов, моральность моральных ценностей и идеальность идеального измерения человеческого существования, задается вопросом: что же теперь есть «истина»? Или, если сформулировать тот же вопрос о «последней истине» несколько иначе: есть ли вне либо внутри меня нечто такое, что я не был бы способен перешагнуть, опрокинуть, опозорить, растлить?

173

Поначалу такой «последней истиной» представляются «чисто физические» ощущения. С «миром идеального» я уже покончил, и покончил в тот самый момент, когда доказал себе (с помощью ницшеанской или ставрогинской аргументации), что нет такого нравственного закона, без которого я не мог бы обойтись, нет такой моральной нормы, иллюзорный характер которой мне не удалось бы доказать. Поиски «наиболее реальных» ощущений с логической неизбежностью ведут к разврату. Но тут обнаруживается, что к нему примешивается «опьяняющий» элемент — «любовь» (хотя и предельно извращенная, обезображенная до неузнаваемости). Следовательно, долой любовь! Даешь разврат без любви! Без малейшей ее примеси!

Здесь становится очевидным, что дело даже не в самой «любви», а в необходимо примешивающемся к ней наслаждению: удовольствию, заключающем в себе все-таки некоторое «Да!», которое диссонирует с категорической абсолютностью нигилистического «Нет!» (напомним: само понятие «нигилизм» произведено от «nihil» — ничто). Следовательно, долой наслаждения!

Да здравствует страдание! Оно «реальнее» наслаждения (с нигилистической точки зрения), ибо в нем нет ничего, кроме одного сплошного «Нет!», которое для нигилиста реальнее всякого «Да!». Но «осторожна». В страданиях также не всегда можно ощутить искомую «резвость», свидетельствующую о незамутненной и нефальсифицированной реальности. К таковым принадлежат страдания самого развратника, ищущего «последнюю истину» на дне разврата. Поэтому долой те страдания, которые развратник причиняет себе (мазохизм)! Да здравствуют те страдания, которые он причиняет другим (садизм)!

Однако, повторяем, это уже и не садизм в точном смысле, поскольку здесь исключен гедонистический элемент. Более того: мы можем констатировать, что в том садизме, который Ницше предписывает «последовательному нигилисту» (пытаясь найти его и у Ставрогина), уже исчез и чувственно-познавательный момент. Осталось «чисто метафизическое» любопытство. Какую гадость, какую мерзость способен один человек причинить другому? Или иначе. Насколько неисчерпаема бездна зла, которую открыл в себе нигилистический человек (ницшеанский «до конца последовательный» нигилист)?

174

Ницше в отличие от Достоевского хотел бы полностью исключить здесь этически-ценностный подход. Ведь «бог — умер», а поскольку под «богом» понимается нравственный абсолют как таковой, вся моральная сфера в целом, постольку любая этическая оценка третируется как рудимент безнадежно устаревшего, а следовательно, «безвкусного» подхода. И это лишь подчеркивает диаметрально противоположность позиций русского писателя и немецкого философа, с предельной остротой обнаруживающуюся именно в данном пункте.

Достоевский гораздо раньше Ницше исследовал те «бездны» нигилистического сознания, вся кошмарность которых ощущается именно в ночном мраке, наступающем после крушения «последних абсолютов». Но вопреки Ницше, который считал возможным для человека «трансцендировать» эту бездну, вынырнув «по ту» ее сторону — «по ту сторону добра и зла» (и тем самым превратившись в «еверхчеловека»), Достоевский был глубочайшим образом убежден, что «на дне» этой бездны человек может найти только свою гибель.

Ницше выстраивал свою психологию нигилизма так, чтобы нигилист, испытывающий свою способность к опрокидыванию новых и новых норм, ценностей, абсолютов, «исчерпав до дна» то, что на языке Достоевского называется «бездной зла», нашел бы, что «истины» вовсе и не существует (потому-то он и заключил это слово в кавычки. — Ю. Д.). Есть же одна-единственная реальность: «воля к власти», которая по своему произволу «назначает» на этот «пост» очередную ложь, которую завтра заменит новой ложью, послезавтра — новейшей, и так далее до бесконечности. Таков ответ немецкого философа на вопрос, к которому в «Дневнике нигилиста» должен был бы прийти нигилист, пройдя все фазы отрицания и достигнув освободительной «катастрофы»: «Не есть ли ложь нечто божественное... не покоится ли ценность всех вещей на том, что они являются ложными?.., не является ли именно ложь и фальсификаторство (подделка) смыслополаганием, ценностью, смыслом, целью... не должны ли мы верить в бога не потому, что он истинен (но потому, что он ложен — ?)».

175

Что же касается Достоевского, то для него такая «катастрофа» вовсе не есть выход «по ту сторону» бездны, но лишь продолжающееся барахтание в ней, сопровождающееся абсолютным растлением человеческого в человеке. Причиняя страдания окружающим, нигилист обращает причиняемое им зло и против самого себя, шаг за шагом уничтожая то, что делало его человеком. В результате он превращается в «подлое насекомое», как определил себя Ставрогин. Насекомое пожирает в нем все человеческое содержание, оставляя внешний облик человека лишь как пустую скорлупу — чистая видимость, подделка.

«Подлое насекомое» убивает человека в человеке, и ему, если в нем в последний момент осталась хоть капля человеческого, ничего не остается, как ответить тем же: убить это насекомое в себе самом, а значит — «убить себя, смести себя с земли как подлое насекомое» [53]. Самоубийство остается последней добродетелью, еще возможной для нигилиста, хотя человеческой добродетелью оно считаться не может: ведь нигилист поставил себя «по ту сторону» всего «человеческого, слишком человеческого». Но, как свидетельствует письмо Ставрогина, даже

самоубийство предстает для нигилиста почти как недостижимый идеал; не случайно в письме с болезненной навязчивостью повторяется одна и та же мысль: «Никогда, никогда я не могу застрелиться!», «...Я боюсь самоубийства...» [54]

И дело здесь вовсе не в страхе смерти. Ставрогин вполне искренен, когда говорит, что боится самоубийства потому, что страшится «показать великодушие», а точнее, обнаружить человеческое движение души: ужас перед своей собственной гнусностью, желание «последним рывком» как бы отстранить эту гнусность от себя. Ведь для нигилиста, живущего в мире без абсолютов, бесцельно бредущего в кромешной ночи, где утрачено даже воспоминание о свете звезд, любое человеческое движение души — это уже экзальтация, фальшь, «обман в бесконечном ряду обманов».

И все-таки вопреки всему, им сказанному, Ставрогин оказывается еще способным совершить акт единственной нигилистической добродетели. Нет, он не застрелился (это тоже «романтика», «широкий жест»), он повесился. И в этом опять-таки было столько же от нигилистической «последовательности», сколько и трезвой самооценки: ведь он, Ставрогин, тоже предатель — человек, предавший в себе все человеческое. Такова оценка нигилизма Достоевским, как видим, самым решительным образом противостоящая ницшеанской.

177

Подобное решение проблемы нигилизма, выражающее нравственный пафос «Бесов», ни в коей мере не противостоит философско-теоретической строгости анализа, которую Ницше в данном случае явно считал своим преимуществом, возвышающим его над Достоевским. Даже с точки зрения строго логической последовательности поведения, схему которого немецкий философ выстраивает в «Дневнике нигилиста», развивая ее затем на примере ставрогинского «разврата большого стиля», самоубийство нигилиста выступает как нечто более оправданное, чем «катастрофический» скачок на позиции безоглядной апологетики «воли к власти», излечивающий якобы от нигилизма.

Для того чтобы «привести» нигилиста к этой позиции, нужно заранее предположить, как это и сделал Ницше, что не существует не только истины, но и бытия, а есть лишь одна-единственная реальность — «воля к власти», принимающая иллюзорный образ «бытия», постоянно меняющийся в зависимости от «перспективы», в какой его «проецируют» живые существа, одержимые «волей к власти». Значит, вся «феноменология нигилизма», схему которой набросал немецкий философ в «Дневнике нигилиста» (дополнив ее размышлениями по поводу ставрогинского «большого разврата»), заключается в том, чтобы нигилист, последовательно разрушающий все абсолюты, все нравственные ценности, все образы реальности, пришел к выводу, что «иллюзорно», «фальшиво», «насквозь идеологично» даже само бытие. Есть только одно, что свободно от всей этой лжи и фальши, — «воля к власти», для которой все эти бесконечные обманы, иллюзии, фальшивки — лишь средства самоутверждения, самореализации и самовозрастания.

Достоевский констатирует как «эмпирический факт», что в рамках нигилистического сознания идет смертельная борьба, «тотальная война» двух начал. Это начало бытия, за счет которого существует нигилист, за счет которого он просто-напросто «есть» со всем своим нигилизмом, и начало небытия, которое и образует истинный исток нигилистически-разрушительного устремления, нигилистически-разоблачительного пафоса. И последовательный нигилизм, последовательный именно в философско-теоретическом смысле, — это нигилизм человека, который от отрицания всего бытийственного вокруг себя в своем окружении должен рано или поздно прийти к отрицанию бытия в себе самом: к отрицанию самого себя в качестве «частицы» бытия. Самоубийство, следовательно, оказывается для нигилиста не только его последней добродетелью в нигилистическом смысле, но и единственно последовательным актом с точки зрения нигилистической «метафизики». Человек, для которого у-ничто-жение — единственный абсолют, так или иначе должен погрузить в ничто и самого себя, не ища «позади» этого ничто, никакой «воли к власти».

178

Это значит, что мы должны будем согласиться и с общим культурфилософским и философско-историческим выводом Достоевского, который в противоположность Ницше считал, что нигилизм не может быть путем к «более высокой» форме человеческого существования, если «исчерпать» его бездну до дна. Он ведет в никуда.

Достоевский и ницшеанская философия истории нигилизма

Попробуем представить в свете общего вывода, вытекающего из анализа психологии нигилиста Ставрогина, философию «истории европейского нигилизма», как ее видел Ницше. Ницше толкует понятие «нигилизм» и в более узком и более широком смысле. В более узком смысле нигилизм — это та ситуация обесценения высших ценностей, которую «интеллектуальная Европа» осознала во второй половине XIX века — в итоге запоздалого «шопенгауэровского ренессанса». Результатом этого «ренессанса» была вагнеровская идея «гибели богов», под которой понимались абсолюты европейской цивилизации, — она-то и была воспринята Фридрихом Ницше.

Продумывая эту идею с позиций своей — как мы видели, физиологически ориентированной — «философии жизни», Ницше приходит к выводу, что, ограничиваясь узким смыслом понятия «нигилизм», его современники не смогли понять истинной сути этого явления. Ибо суть эта может быть понята лишь на фоне широкого всемирно-исторического толкования нигилизма. Взятый же в таком толковании нигилизм — это «внутренняя логика» декаданса, и объем соответствующего понятия, следовательно, настолько же широк, сколь и объем понятия декаданса.

Что же касается «европейского декаданса», то он согласно Ницше уходит своими корнями в «европейскую мораль» и возникает вместе с нею. Последняя же, как мы помним, возникает согласно философу как христианская мораль, то есть вместе с появлением Христа как нравственного символа, «по поводу» которого и родилась в общине, окружавшей эту символическую фигуру,

179

новая религия — христианство. Так вот «европейский нигилизм», по Ницше, и был выражением логики «европейского декаданса», имевшего вид «европейской» (то есть христианской) морали: логики, которая изнутри определяла всю европейскую историю, пока наконец не прорвалась на поверхность исторической сцены во второй половине XIX столетия.

Чисто теоретически эта логика схематизируется в виде следующих ее моментов.

Первый момент. Утверждение «слабыми», то есть «добрыми», то есть «маленькими», людьми своей собственной системы моральных ценностей и вознесение ее над налично существующим миром «воли к власти» в качестве некоего особого — идеального — мира, истинность и неизменность, словом, абсолютность которого гарантируется христианским богом.

Второй момент. Прогрессирующее обесценение налично существующего мира (живущего под знаком «воли к власти»), углубляющееся по мере того, как «мир идеального» — «второй мир», по ницшеанской терминологии — получает все большую и большую ценность в глазах людей, становясь в конце концов не просто самоценным, но и единственно ценным.

Третий момент. Возникновение пессимизма как логического следствия прогрессирующего обесценения налично существующего мира; поскольку обесценение это произошло во имя «второго мира», то есть — по Ницше — «иллюзорного» мира, то есть «чистого ничто», поскольку оно могло иметь согласно ницшеанской дедукции только форму абсолютного неприятия всего налично существующего, превращенного в «абсолютное зло» (точка зрения, получившая свое последовательное выражение в шопенгауэровском пессимизме).

Четвертый момент. Возникновение нигилизма в узком смысле. Коль скоро налично существующий мир «воли к власти» предстает как нечто «злое», то есть «бессмысленное» (не имеющее этического смысла), обесценивается и «второй мир» высших ценностей, обнаруживших свою полнейшую неспособность утвердить свой закон в реально существующем мире, заставив его развиваться по пути добра. Нигилизм в узком смысле возникает как сознание того, что существующий мир не таков, каким он должен был бы быть, тогда как «мир должного» («второй мир») не есть, не включает в себе ничего реального, представляет собой «чистое ничто». Нигилизм — это сознание «ничтожества» идеального мира при одновременной неспособности понять и принять мир «воли к власти» как единственную, последнюю и окончательную реальность.

180

С точки зрения немецкого философа, нигилизм как внутренняя «логика декаданса» заслуживает лишь одобрительного отношения. Дело здесь не только в том, что в этой «логике» выражается судьба Запада, а судьбу, по убеждению Ницше, нужно любить, какова бы она ни была (пресловутое *amor fati*). Суть в том, что — для автора «Заратустры» — эта логика ведет к полной ликвидации не только всех ненавистных ему ценностей «маленького», то есть «доброе», человека, но и самой сферы, где они утверждались в качестве абсолютных, гарантированных самим богом, сферы идеального измерения человеческого существования.

В итоге триумфального шествия нигилизма, ликвидирующего идеальное «как таковое», человеку уже некуда будет деться. Он должен будет осознать наконец свое реальное положение в этом мире, где все покорно «воле к власти». Затем должен определить, кто он (в силу своей физиологической структуры): господин или раб? Тогда он будет вести себя сообразно этому «статусу», не питая никаких иллюзий («второй мир»), но и никаких надежд (если ты обречен быть рабом, то обречен в силу закона «вечного возвращения одного и того же» — быть им абсолютно: во веки веков).

При такой ситуации, считает немецкий философ, неизбежно найдутся те, кто скажет «Да!» этому единственно реальному миру, сколь бы комшмарным он ни выглядел с моральной точки зрения. Это те, кого судьба «обрекла» на господство, то есть на высший род счастья. Это прежде всего «гении». Что же касается тех, кто обречен на вековечное рабство, то им тоже придется смириться со своей судьбой. Это произойдет не только потому, что их принудят к этому люди, призванные господствовать, но и потому, что у них не будет самой возможности мыслить себе иное положение вещей. Усилиями до конца последовательных нигилистов «мир идеального» будет разрушен окончательно и бесповоротно и вместо иллюзорной идеи «искупления» в головах людей утвердится единственно реалистическое убеждение в вечности возвращения «одного и того же», самому себе равного порядка вещей.

181

Нигилисты, как мы видим, призваны, по мысли немецкого философа, сыграть в основном служебную роль. Ницше и не предполагает, что среди них найдется так уж много тех, кто, исчерпав «до дна» возможности Преступления, перешагивания через любую «меру», любую «норму», любой «закон», вынырнет «по ту сторону» этой «бездны зла» (согласно терминологии Достоевского): здесь также много званных, но мало избранных. Но все вместе они должны согласно проекту немецкого философа выполнить общую миссию нигилизма — избавить мир от «второго» измерения, столь же иллюзорного и фантомального, сколь «вредного» и «злокозненного». Ведь уже простая вера в существование этого измерения отвращала мир от той перспективы, которую автор «Заратустры» считает для него единственно «нормальной» и «благотворной».

Однако главный вопрос: возможно ли осуществление этого «проекта нигилизма»? Или, если сформулировать этот вопрос в духе Достоевского, удастся ли нигилистам лишить человека идеального измерения его существования, доведя здесь «до конца» нигилистический «проект»? Ведь, как снова и снова показывает нам Достоевский, даже для самих нигилистов не кончается добром «расставание» с убеждением относительно абсолютности нравственных абсолютов и истинности моральных истин, почему же Ницше считает, что с ним так легко расстанутся люди, к нигилизму не склонные?

Пример Ставрогина, который в своем нигилизме оказался гораздо последовательнее самого Ницше, оставался одним из тех возражений немецкому философу, которые тот не хотел слышать. А ведь речь идет здесь ни больше и ни меньше как о том, способен ли человек жить, способен ли он существовать с ясным сознанием того, что нет никакого требования, обращенного к нему от имени человечества, от имени его традиции, его абсолютов, которые он не мог бы преступить, причем с сознанием «практическим», подтверждаемым новыми и новыми преступлениями.

Следовательно, вопрос в том, может ли здесь, на земле, жить человек, не имея в душе ничего святого, ничего, чего он не мог бы преступить, растлить, опозорить, убить. Нужны ли абсолютные измерения, абсолютные эталоны кому-нибудь, кроме человека, живущего на земле, то есть конечного и смертного, — этот вопрос не интересует Достоевского. Его интересует специфически моральная проблема. Может ли человек обойтись в жизни без всего этого, может ли он вообще прожить более или менее длительный отрезок человеческой жизни, не зная никаких моральных

запретов, с ощущением того, что ему «все позволено»?

182

Ответ Достоевского звучит с полнейшей недвусмысленностью: нет, не может. Свидетельство в пользу такого заключения — самоубийство Ставрогина, попробовавшего жить с таким сознанием, причем не только теоретически, но и практически. Последовательный нигилист не может жить с таким сознанием не только в силу логики самого нигилизма, обращаясь против всякого бытия, в том числе и эмпирического существования самого нигилиста. Он не может жить с этим сознанием и, так сказать, «экзистенциально», чем и доказывается неизбежность, необходимость, непреложность для человеческого бытия — бытия в «этом», а не в «том» мире — идеального, то есть морального, измерения: идеалов, ценностей, абсолютов.

Как бы предчувствуя появление теоретиков ницшеанского типа, Достоевский (как и Толстой) все время стремится доказать и показать именно не «потусторонность», а «посюсторонность» идеального (= морального, этического) измерения человеческого существования, без которого это существование неизбежно перестает быть не только человеческим существованием, но и существованием вообще. И хотя Достоевский также склонен рассматривать христианство под углом зрения его нравственного содержания, как определенную систему морали, определенный этически ориентированный образ жизни, достаточно мало интересуясь его теологической и обрядовой стороной, тем не менее он считал моральное измерение присущим человеку изначально, как некое существенное свойство, без которого вообще невозможно человеческое общежитие. Мораль в этом смысле и есть способность человека к общежитию, бытию-совместно-с другими.

Поэтому то, что представляется немецкому философу «физиологическим вырождением», «декадансом», с точки зрения Достоевского (как и Толстого), есть норма: свойство, без которого человек не может считаться вполне нормальным. Без прочных моральных устоев (убежденности в абсолютности абсолютов и истинности моральных истин, хотя она не всегда осознана даже самими людьми, и чаще всего чем более нерушима, тем менее осознанна) согласно Достоевскому невозможно нормальное существование не только общества в целом, но и каждого отдельного человека. Их разрушение неизбежно ведет к болезни человеческого духа, которая, как показывает русский писатель, чаще всего переживается как душевная, а подчас и телесная болезнь.

183

С этой точки зрения вся ницшеанская философия истории нигилизма, понятого как «логика декаданса», предстает как сплошное безумие: переворачивание с ног на голову естественного положения вещей. Как раз то, чем так гордился Ницше, полагавший, что он нашел истинные причины нигилизма там, где раньше видели лишь его следствия, и увидел следствия нигилизма там, где раньше усматривали его причины, выглядит как горячечный бред, если взглянуть на все это с простых и ясных позиций русской нравственной философии. То, что немецкий философ считал «декадансом», вовсе не есть «декаданс» и потому и не может считаться «истинной причиной» нигилизма. А деградация человека, в том числе и физиологическая, которую, как показывает Достоевский, действительно вызывает нигилизм, вовсе не является причиной этого нигилизма, как то хотелось во что бы то ни стало доказать немецкому философу.

Так что от философии истории нигилизма, истоки которого усматриваются «в глубине веков» — не только в раннем христианстве, но и в платонизме — этом «христианстве для немногих», согласно выражению Ницше и в сократовском «морализме», — от всей этой философско-исторической схемы мало чего остается «рационального». В противоположность тому, что хотел бы доказать немецкий философ, причина нигилизма вовсе не в том, что «некогда» была положена в качестве абсолютной некоторая система моральных требований и норм, идеалов и ценностей. Она в том, что в определенные периоды человеческой истории количество людей, для которых эти (общечеловеческие, если взять их в чистом виде) нормы и ценности утрачивают значение совершенно непререкаемых, достигает размеров «критической массы».

Так же как и проблема преступления, проблема нигилизма не является для Достоевского такой, какую можно было бы замкнуть в рамки какой-нибудь одной исторической эпохи. Не является для него возникновение этой проблемы и специфической особенностью позднейшего периода европейской истории. Достоевский готов согласиться с Пушкиным, который увидел своих нигилистов в глубокой древности: «А вот и древний мир,

вот «Египетские ночи», вот эти земные боги, севшие над народом своим богами, уже презирающие гений народный и стремления его, уже не верящие в него более, ставшие впрямь уединенными богами и обезумевшие в отъединении своем, в предсмертной скуке своей и тоске тешащие себя фантастическими зверствами, сладострастием насекомых, сладострастием пауковой самки, съедающей своего самца» [55].

Везде, где возникает такого рода «отъединение» от народа и «самообожествление» определенной его части, мы — по убеждению Достоевского — неизбежно сталкиваемся с нигилизмом, излюбленной сферой которого оказывается, кстати, все та же область взаимоотношения полов: здесь нигилизм укореняется прежде всего и покидает эту область в самую последнюю очередь, когда в иных сферах с ним давно уже покончено. И до тех пор, пока человечество живо — а живо оно именно верой большинства человечества в абсолютность своих абсолютов, — оно должно считаться с возможностью возникновения нигилизма.

Вот почему, сколь ни заманчивой кажется на первый взгляд перспектива подвести всю западноевропейскую историю под ницшеанскую единую схему все более и более углубляющегося и глобализирующегося нигилизма — перспектива, в русле которой возникла и шпенглеровская культурфилософская схема «заката Европы», и хайдеггеровская философско-историческая схема «эпохи метафизики», с ней невозможно согласиться. Нельзя, рассуждая в духе нравственной философии Толстого и Достоевского, не прийти к выводу, что в фундаменте этой философии истории нигилизма лежит вполне осознанное смешение понятий, тенденциозная подмена тезиса: когда процессы, направленные на преодоление нигилизма, объявляются истинно нигилистическими, а тупи» ковые тенденции самого нигилизма рассматриваются как его «самопреодоление».

Как проиллюстрировал свою мысль Достоевский на примере Ставрогина, «самопреодоления» нигилизма быть не может, возможно лишь самоубийство его носителя — нигилиста, коль скоро он пытается «исчерпать» нигилизм «до дна». Преодолевается же нигилизм извне: на путях укрепления тех органических основ человеческой жизни, условием естественного существования которых является опора на нерушимость нравственного абсолюта.

Глава вторая НИГИЛИЗМ И САМОУБИЙСТВО (КИРИЛЛОВ)

Кирилловский нигилизм в оценке Достоевского и Ницше
После текста, посвященного «метафизике разврата», в рассматриваемом конспекте Ницше идет фрагмент, стоящий здесь немного особняком. Он посвящен проблеме «абсолютного изменения», которое происходит в нигилистическом сознании вместе «с отрицанием бога» [1].

Явно продолжая размышлять над «психологией нигилиста» в связи с письмом Ставрогина (где, как мы помним, упоминается и «великодушный Кириллов», который «не вынес идеи и — застрелился» [2]), немецкий философ пытается осмыслить последствия, проистекающие из того, что человек не желает признать никакого более высокого начала, чем он сам. В данном случае уже знакомая нам ницшеанская трактовка «проблемы бога» раскрывает еще один показательный аспект. Бог опять-таки выступает для философа прежде всего в его этической ипостаси — как символ нравственного абсолюта, незыблемого морального требования, возвышающегося над человеком, которое он должен выполнять независимо от того, хочет этого или нет.

По этой причине первое (и основное) «абсолютное изменение», происходящее в человеческом сознании вместе «с отрицанием бога», Ницше усматривает в том, что теперь «мы не имеем больше над нами абсолютно никакого господина» [3]; «над нами нет никакой более высокой инстанции» [4]. Главное для немецкого философа (и здесь его точка зрения до неразличимости сливается с

кирилловской) заключается в том, что отсутствие бога предстает здесь как отсутствие каких бы то ни было ограничений для человеческой воли. А ограничения, с которыми сталкивается воля, — это прежде всего ограничения нравственного, морального, этического порядка.

186

Иначе говоря, отсутствие бога — это, в глазах Ницше, отсутствие нравственных ограничений человеческой воли, связанных с идеей абсолютного морального принципа, символом и гарантом которого выступал бог: «старый мир оценки», являющийся «теологическим», ибо высшей моральной ценностью был в нем именно бог, «опрокинут» [5] (по крайней мере, с точки зрения нигилистического сознания, которое анализирует здесь философ). «Насколько далеко мог простираться бог, настолько теперь мы сами боги» [6] — так осознает Ницше кирилловскую ситуацию, в которой находится и сам.

Хотя приведенная фраза звучит здесь пока еще вполне по-Фейербаховски, в особенности если связать ее с непосредственно следующей за нею (и представляющейся как резюме всего этого фрагмента): «Мы должны приписать себе атрибуты, которые приписывали богу» [7], — но, как мы увидим далее, смысл и пафос идеи, утверждаемой в данном случае, существенно отличается от точки зрения Фейербаха. Если главным вопросом для Фейербаха, по поводу которого он сделал вызов богу, был вопрос о человеческой чувственности, то основным вопросом, в связи с которым Ницше вел свою «прю» с богом, был вопрос о воле.

Согласно Фейербаху бог был отчуждением человеческой чувственности. Ницше же считает, что бог был отчуждением человеческой воли. Вот почему первым актом нигилиста, освободившегося от бога именно как от морального абсолюта, с точки зрения Ницше, которая совпадает здесь с кирилловской, должен был стать акт своеволия, понятого как преступление высшей божественной заповеди «Не убий!». У Ницше, как и у Кириллова из романа Достоевского, человек, решивший однажды «приписать себе атрибуты, которые приписывали богу», в первую очередь сталкивается с проблемой убийства — факт, лишний раз свидетельствующий о том, что для немецкого мыслителя (и в этом смысле он был близок к автору «Бесов») бог был прежде всего олицетворением нравственного абсолюта, принципом, гарантировавшим абсолютность моральных норм и этических идеалов.

187

Однако вместе с попыткой содержательно истолковать фразу о том, что означает конкретно для нигилистического сознания требование присвоить человеку божественные атрибуты, мы уже перешли от той части конспекта Ницше, которая следовала за заголовком «К психологии нигилиста», к другой части конспекта — философ назвал ее «Логика атеизма». Любопытно при этом не только то, насколько логичен для Ницше был этот переход, хотя при этом немецкий философ двигался в порядке, обратном тому, в каком тема нигилизма разворачивалась в романе самим его автором. Любопытно также и то, что, как и в случае с названием предшествующего раздела конспекта, этот заголовок не столько обозначает название новой темы, сколько разрывает уже начавшуюся тему, в данном случае тему «логики атеизма».

Выписки-пересказы (так как здесь текст «Бесов» не везде передается дословно, но зачастую просто пересказывается. — Ю. Д.) начинаются в этом разделе конспекта с того, к чему Ницше пришел в ходе осмысления романа к концу предыдущего раздела. Философ приводит рассуждение Кириллова, который (подобно самому Ницше) осознает утрату бога и возникающее из этого чувства желание приписать божественные атрибуты человеку как необходимость для него «заявить своеволие» [8], нарушив то, что прежде всего считалось божественной заповедью. «Если бог существует, — перелагает Ницше мысль этого персонажа из «Бесов», — то все зависит от его воли, и вне его воли я ничто. Если он не существует, то все зависит от меня, и я должен доказать свою независимость» [9]. Дальше идет вывод Кириллова опять-таки в ницшевском пересказе: «Самоубийство — самый совершенный способ доказать свою независимость» [10].

Речь и в самом деле идет о нарушении высшей божественной заповеди «Не убий!». Однако, и в этом радикальное отличие точки зрения Кириллова от ницшевской, обнаруживающееся уже здесь, свое «Нет: убий!», в котором формируется кирилловское «своеволие», этот персонаж обращает не против другого человека («Убить другого будет самым низким пунктом моего своеволия, — бросает Кириллов в ответ на «рационалистическое» предложение П. Верховенского, — и в этом

весь ты») [11], а против самого себя («Я не ты: я хочу высший пункт и себя убью»).

188

Если бы при этом разговоре Кириллова и П. Верховенского присутствовал бы сам Ницше, то он явно принял бы сторону последнего. Хотя в его конспекте эта фраза и оставлена без комментариев, в иных случаях он самым недвусмысленным образом выражает свою склонность неизменно вставать на точку зрения насильника, а не его жертвы [12]. Кроме того, он гораздо выше ставит «своеволие», утверждаемое нигилистом за счет другого, чем «своеволие», осуществляемое им за свой собственный счет. Наконец, в пользу этой нашей гипотезы свидетельствует также и тот факт, что убийство другого — как акция, которая согласно Ницше под стать только «сильному человеку», — предстает, в глазах немецкого философа в качестве позитивного выражения воли, ее «приращения». Самоубийство же он склонен расценивать скорее как проявление упадка, ослабления волевого начала в человеке.

«Имморалистская» установка Ницше не позволяет философу заметить в кирилловском предпочтении самоубийства убийству другого остаток веры в тот самый нравственный абсолют, который Кириллов отверг при чисто «мозговом» к нему подходе. Но от него он так и не смог избавиться при решении другого вопроса, тут же возникшего перед ним. Если, будучи обязанным «заявить своеволие», я должен преступить высшую божественную заповедь «Не убий!», то кого же должен я убить — самого себя или кого-нибудь другого?

Философ пытается найти причину выбора, сделанного Кирилловым против убийства другого в пользу самоубийства, в самой теоретической ситуации, в какой оказался этот персонаж «Бесов».

Возвращаясь к началу разговора Кириллова и Верховенского, он следующим образом передает (само) убийственную кирилловскую антиномию:

«Бог необходим, следовательно, он должен быть.

Но он не существует (в тексте Достоевского: «Но я знаю, что его нет и не может быть» [13]).

Следовательно, нельзя больше жить» [14] (в тексте Достоевского: «Неужели ты не понимаешь, что человеку с такими двумя мыслями нельзя оставаться в живых?»; «Неужели ты не понимаешь, что из-за этого только одного можно застрелить себя» [15]). «Эта мысль», добавляет тут же Ницше, «сожрала также и Ставрогина», который — опять идут кирилловские слова — «если верует, то не верует, что он верует. Если же не верует, то не верует, что он не верует» [16].

189

Следуя Достоевскому, немецкий философ объединяет Ставрогина и Кириллова в качестве жертв одной и той же идеи. Однако в изложении самой этой идеи Ницше расставляет акценты несколько иначе, чем это делал автор «Бесов». В романе акцентируется мысль Кириллова о том, что человек не может жить с двумя исключаящими друг друга основополагающими идеями (пользуясь современной терминологией, их можно было бы назвать «экзистенциальными» идеями, каждая из которых выражает жизненно важную установку): «бог необходим, а потому должен быть» и «его нет и не может быть». Это антиномически неразрешимое противоречие Кириллов «разрешает» не менее парадоксальным образом: он объявляет богом самого себя (ср. в конспекте: «Мы должны приписать себе атрибуты, которые приписывали богу»). Но делает он это так, что первым — и единственным — актом, каковым должна быть доказана его действительная божественность, оказывается самоупражнение этого нового божества (самоубийство как акт высшего «своеволия» человека, которое должно было бы свидетельствовать одновременно и о том, что бога нет, и о том, что бог — это, следовательно, сам человек).

В изложении же немецкого философа получается: человеку «нельзя больше жить», поскольку бог «не существует», между тем как он «необходим». Иначе говоря, здесь акцентируется не парадоксальная необходимость веры в две взаимоисключающие, но жизненно одинаково важные для человека идеи, а неспособность избавиться от идеи «необходимости» бога, невозможность жить с сознанием того, что он «не существует». В общем, согласно содержащемуся в конспекте изложению мысли Кириллова, которая «сожрала также и Ставрогина», оба они кончают с собой, так как не могут вынести сознания «смерти бога». А это, если следовать логике немецкого

философа, должно было бы свидетельствовать только об одном: о недостаточной радикальности нигилизма Ставрогина и Кириллова.

Человек, последовательно движущийся по пути нигилизма, не задается вопросом «Зачем жить?» перед лицом «смерти бога», ибо сами эти вопросы — «Зачем?», «К чему?», «С какой целью?» — есть согласно Ницше свидетельство «несовершенства» нигилизма, показатель того, что он еще недостаточно «классичен». «Классический» нигилист, по утверждению философа,

уже не нуждается ни в ответах на эти вопросы, ни в самих этих вопросах. Он живет «из полноты» воли к власти, которая пользуется всеми этими «Зачем?», «К чему?» лишь как простыми средствами возвышения себя на новую ступень. Что же касается Кириллова, то, надо полагать (рассуждая в духе ницшеанской логики), он погиб потому, что не вынес открывшейся ему истины — мира без абсолютов. Он не нашел в себе силы двинуться дальше по пути последовательного нигилизма. Словом, суть дела не в избытке нигилизма, как дает нам понять автор конспекта, а в его «недостатке».

Не удовлетворившись, однако, своими прежними выписками, характеризующими суть кирилловской философии, Ницше находит и пересказывает близко к тексту «классическую формулу Кириллова у Достоевского». «Я обязан утвердить мое неверие; в моих глазах нет более великой идеи, чем отрицание бога. Что есть история человечества? Человек не делал ничего иного, кроме как искал бога, чтобы не убить себя. Я первый отвергаю фикцию бога» [17].

Здесь самоубийственная логика Кириллова выступает перед немецким философом уже несколько иной стороной, поскольку главной причиной решения этого персонажа «Бесов» убить себя оказывается чисто негативное стремление. Это желание утвердить свое «неверие», утвердить идею, что «бога нет», утвердить «великий отказ» — отказ «выдумывать бога», который согласно кирилловскому признанию во всей предыдущей истории выступал для человечества как условие возможности его существования («чтобы жить, не убивая себя»).

В приведенной «классической формуле Кириллова» действительно наиболее выразительно представлена суть кирилловского нигилизма: его негативная зависимость от отрицаемого — в данном случае от абсолюта, представляющего не только как нечто независимое от человеческой воли и возвышающееся над человеком, но и как условие возможности существования человечества как такового. В романе Достоевского это, хотя и на свой лад, чувствует и сам Кириллов. «Я еще только бог поневоле и я несчастен, ибо обязан заявить своеволие. Все несчастны потому, что все боятся заявить своеволие. Человек потому и был до сих пор так несчастен и беден, что боялся заявить самый главный пункт своеволия и своевольничал с краю, как школьник. Я ужасно несчастен, ибо ужасно боюсь. Страх есть проклятие человека...» [18]

191

Вся эта цитата выписана в конспект немецким философом. Правда, выписана не в том месте, на каком мы оборвали конспект, а несколько дальше и в несколько иной связи. Ницше, как мы увидим далее, не меньше самого автора «Бесов» чувствует половинчатость кирилловского нигилизма, хотя оценивает ее диаметрально противоположным образом. Она предстает в глазах философа не как выражение того, что в Кириллове еще сохранились человеческие черты (и это делает возможным как авторское, так и читательское к нему сочувствие), а как свидетельство того, что он недостаточно еще отделался от всего «человеческого, слишком человеческого». Однако здесь Ницше больше интересует именно «логика атеизма», то есть в данном случае связь между выводом человека о «смерти бога» и его решением убить самого себя.

Любопытно, что Ницше опускает важное звено в цепи рассуждений Кириллова, позволяющее глубже понять именно психологику атеистического сознания данного типа, — звено, которым является фраза, непосредственно следующая за той, что философ выделил в выписанной им цитате. «Но я заявляю своеволие, — продолжает свое рассуждение Кириллов, — я обязан уверовать, что не верую», — этой фразы мы не найдем в Ницшевом конспекте, хотя она раскрывает едва ли не самый слабый пункт «идеи» Кириллова. Не найдем, очевидно, потому, что немецкий философ ведь тоже должен гальванизировать свою (мертворожденную) «веру» в то, что он «не верует» ни в какие высшие ценности и абсолюты.

Кириллова, если следовать логике Достоевского, убивает как нигилиста именно то, что осталось в

нем от человека, а как человека — то, чем он уже стал в качестве нигилиста. Даже свой «последний отказ» от веры в нравственные абсолюты Кириллов может утвердить лишь актом веры, аутентичность которой он и должен доказать, принеся себя в жертву — в жертву верующему неверию, или неверующей вере. Нигилиста, который не хочет знать никаких абсолютов, никаких нравственных норм, и, стало быть, никаких обязанностей, убивает обязанность уверовать в то, что он действительно ни во что не верит.

192

Для Ницше, если бы он остановил свое внимание на этом пункте, а не обошел его, это было бы объяснимо лишь как бы еще одно свидетельство половинчатости нигилизма Кириллова. Для Достоевского же это было (как и в случае со Ставрогиным) еще одним случаем «доказательства от противного» теоремы о существовании нравственных абсолютов — как условия возможности бытия человека именно как человека. Кириллов убивал себя именно как нигилиста, свидетельствуя тем самым в пользу противоположного нравственного принципа и его незыблемости.

Уклонившись от этого существенно важного логического шага и как бы в наказание за это, Ницше как раз в этом пункте начинает снова останавливаться на тех мыслях Кириллова, которые уже были выписаны им однажды. Возвращаясь к вопросу о том, почему Кириллов избрал именно самоубийство, а не убийство «другого», философ выписывает его мысль о том, что «убить другого — это было бы независимостью в самой низкой форме», тогда как задача — достичь «высшего пункта независимости» [19]. Он обращает внимание на утверждение Кириллова, согласно которому суть дела в полной немотивированности самоубийства: в том, чтобы убить себя, не имея на то «никаких оснований», единственно чтобы «доказать независимость» самоубийцы» [20].

Весь ряд рассуждений Кириллова, данных под заголовком «Логика атеизма» вплоть до только что приведенного пункта, Ницше резюмирует словами «начало нигилизма». Судя по разъяснению, которое следует за приведенными словами, «смысл» «начала нигилизма» заключается в «отрыве» от привычно-родного, в «разрыве» с ним — разрыве, который «зловеще начинается» и «жутко кончается» [21]. «Зловещее» начало кирилловской (нигилистической) «логики атеизма»: бога нет, над человеком нет никаких абсолютов, у человеческой воли нет никаких границ. «Жуткий» конец: человек, которому открылась эта истина, который уверовал в нее, должен покончить с собой, подтвердив, «удостоверив» этим актом «своеволия» истинность открывшейся ему истины.

Обратим внимание: слова «зловещее» и «жуткое» вовсе не имеют для Ницше негативного значения, во всяком случае в данном контексте. Ведь «истина», открывающаяся нигилистическому сознанию, действительно «жутка» и «зловеща», но именно благодаря этому она, если верить Ницше, выполняет свою действительную

193

функцию, позволяя отличить «классический» нигилизм, не смущаемый этой «жутью» и с легкостью перескакивающий через нее (как «Заратустра танцующий»), от «неклассического», непоследовательного и половинчатого, который не в силах вынести всей «жути» мира, лишено абсолютов, жизни, утратившей ориентиры.

То, что говорит Ницше в этом своем комментарии о «логике атеизма», управляющей словами и поступками Кириллова, можно понять и в более широком смысле, сосредоточив внимание на том, что философ имеет в виду под «привычно-родным». С одной стороны, это привычные представления человека о нравственности, о моральных абсолютах, в свете которых все его окружающее получает определенную упорядоченность, правильность, целесообразность; и весь окружающий человека мир предстает в его глазах как нечто обжитое, уютное, родное. С другой стороны — это часть жизни, вверенная индивиду в качестве его исполненного влечений одушевленного тела, «клочок» бытия, утверждаемого человеком в своем эмпирическом существовании.

Согласно мысли Шатова, которую вспоминает Ставрогин в своем письме Даше, отношение человека к нравственным абсолютам опосредствовано его отношением к «своей земле»: чем более непосредственно второе, тем более непосредственно и первое. И наоборот: «Тот, кто теряет связи со своею землей, тот теряет и богов своих...» [22] Сперва моральные абсолюты предстают перед ним как нечто «чуждое», а затем и вовсе утрачивается вера в их абсолютность. Теперь эта мысль,

выписанная философом при конспектировании письма Ставрогина, вновь всплывает в размышлениях философа. Разрыв Кириллова со всякими абсолютами ассоциируется для Ницше с отрывом от «привычно-родного», от родины.

Но тем самым человек, утративший веру в абсолютность нравственных абсолютов, оказывается в ситуации метафизической «бездомности». Мир, утративший абсолютные ориентиры, перестал быть для него обжитым «домом». Он превратился в хаос ничем не сдерживаемых «стихий» (на ницшеанском языке это «игра свободных сил», противоборство различных «центров» «воли к власти»). С точки зрения Достоевского, ситуация эта враждебна самой сущности человека. С точки зрения Ницше, она наиболее благоприятна для «прорыва» человека «по ту сторону добра и зла». Ведь она готовит превращение того, кто вынесет эту «катастрофу», в «сверхчеловека», послушного одной лишь «воле к власти» и переживающего утрату всех нравственных абсолютов и моральных ценностей как истинное освобождение.

194

Ницше видит связь между утратой Кирилловым веры в абсолютность абсолютов и его «разрывом» с отведенным ему «клочком» бытия (по аналогии с «клочком родной земли», от которой оторвался Кириллов, о чем засвидетельствовала его утрата абсолютов). Но для немецкого философа это всего-навсего симптом слабости Кириллова, так же как и персонифицируемой им версии нигилизма, — слабости, впрочем вполне объяснимой с ницшеанской точки зрения, так как речь идет лишь о «начале нигилизма».

Столкновение нигилистических моментов с этическими в кирилловской «идее» Как мы уже видели, Ницше хорошо понимает, что в основе нигилистического богоборчества Кириллова лежит именно этическое понимание бога как олицетворения абсолютности нравственных требований. Этот взгляд, отвечавший, кстати, и представлениям самого Достоевского, чья религиозность проистекала из моральных истоков, соответствовал также и собственным представлениям немецкого философа о сущности христианства. Этот морально-оценочный подход к миру, приведший Кириллова на путь богоборчества, поскольку «мир божий» не отвечал предъявляемым ему этическим требованиям, и констатирует Ницше, переходя ко второй части выписок, характеризующих «идею» Кириллова.

«Если, — излагает философ кирилловскую мысль, — сама природа не пощадила своего высшего творения, если она заставила Иисуса жить среди лжи и (пропущено слово «умереть». — Ю. Д.) за ложь (а ему земля обязана всем, чему она дала жизнь), и без него планета со всем, что на ней есть, была бы чистой глупостью, как теперь, то планета покоится на лжи, на глупой насмешке. Следовательно, сами законы природы суть обман и дьявольский фарс. Стало быть, зачем жить, если ты — человек?..» [23]

195

Как видим, сама природа вместе с ее законами имеет, в глазах Кириллова, свой смысл, свой статус истины (а не «лжи», «обмана») и, следовательно, и статус бытия (а не «дьяволова водевиля») лишь до тех пор, пока она отвечает моральным требованиям, императиву добра. Если же природа не отвечает этим требованиям, то согласно кирилловской логике она не только утрачивает свой собственный статус истины и бытия, но и свидетельствует об отсутствии бога, которому обязана своей былой «истинностью» и «бытийностью». Так, пессимистическое воззрение на мир как не соответствующий требованиям религиозно санкционированной морали, христианской морали любви и добра ведет к богоборческому выводу в духе кирилловского (нигилистического) атеизма: «...Вся ложь оттого, что был прежний бог» [24] — вывод, который за Кириллова делает его собеседник П. Верховенский, но который Кириллов принимает как свой собственный.

Процитировав в своем конспекте этот кирилловский вывод, Ницше выписывает следующую за ним мысль, которая должна была бы подтвердить его первоначальное предположение, что причиной самоубийства Кириллова была неспособность жить без бога. «Я не понимаю, как мог до сих пор атеист знать, что нет бога, и не убить себя тотчас же?» [26]

Однако кирилловская расшифровка этой мысли, которую также приводит философ в своем конспекте, вновь ставит под сомнение такое предположение. «Сознать, что нет бога, — рассуждает Кириллов, — и не сознать в тот же раз, что (в Ницшевой цитате дальше идут слова: «именно тем самым» [26]. — Ю. Д.) сам богом стал, есть нелепость, иначе непременно убьешь себя сам». Здесь опять-таки появляется дополнительный нюанс кирилловской мысли: если атеистическое сознание могло бы стать причиной самоубийства, то не столько в силу невыносимости самой мысли об отсутствии бога, сколько в силу немыслимости возникающей при этом «нелепости»: «сознать, что бога нет», и не умозаключить одновременно, что, следовательно, «сам стал богом».

Кирилловская мысль мечется между двумя невозможностями — невозможностью принять «прежнего бога» (по причине «ложности», то есть аморальности мира, приписываемого его творческому акту) и невозможностью смириться с мыслью об отсутствии божественного начала (понятого как нравственный абсолют) вообще. Выходом из этой ситуации, совершенно невыносимой для Кириллова, оказывается утверждение им в качестве бога самого себя.

196

Но, кроме того, здесь вновь выступает мотив кирилловского самоубийства, недоступный для ницшеанского аморализма, причем выступает с гораздо большей определенностью, чем первоначально. Речь идет об этическом мотиве кирилловского самоубийства, точнее, кирилловского выбора между убийством (другого) и самоубийством.

Дело в том, что Кириллов — нигилист (и атеист) не совсем в том смысле, какой сопрягает с этим понятием немецкий философ, Кириллов верит в возможность «спасения для всех», если удастся «всем доказать» открывшуюся ему «мысль», что каждый человек — бог, то есть существо, обладающее правом на абсолютное «своеволие», на возведение своей воли в абсолют, на утверждение ее в качестве столь же абсолютной, сколь абсолютной представлялась воля «прежнего бога».

Он в отличие от Ставрогина — и в противоположность ницшеанскому «классическому нигилисту» — не замурован наглухо в своем собственном «я». Он постоянно имеет в виду других людей, ощущая их совсем не как внешнюю границу своей воли или ее «чистый материал», средство, инструмент. По этой причине он и считает, что убийство другого было бы «самым низким пунктом» его «своеволия». Но это значит, что Кириллов различает «нижнее» и «высшее» даже в пределах самой воли (самого «своеволия»). Сам того не замечая, он подчиняет свое «своеволие» критерию, находящемуся за его пределами — над ним. Если вдуматься (чего, разумеется, не делает Кириллов), критерий этот раскроет себя как все тот же нравственный абсолют, от человеческой воли, от человеческого «своеволия» не зависящий, хотя самому Кириллову казалось, что он покончил с ним, разоблачив его «ложь».

Иначе говоря, в той мере, в какой Кириллов признает другого человека именно как человека (а не как простую границу или, наоборот, механический инструмент его «своеволия»), он признает и нравственный абсолют как нечто возвышающееся над его волей и так или иначе ее определяющее. В этом смысле он действительно непоследовательный, половинчатый нигилист, очень непохожий на тех, на кого возлагал все свои надежды Ницше.

197

Кириллов не только просто считается с фактом существования других людей, признавая их в качестве таковых. «Идея» Кириллова состоит в том, что, признав в «другом» такого же человека, как и он, этот невольник богоборческой мысли автоматически должен признать и то, что другой — такой же «бог», как и он, и все дело в том, чтобы убедить его в этом. Доказать же это другому Кириллов может только таким же образом, каким он хотел бы доказать это самому себе: путем все того же самоубийства. Навязчивая идея самоубийства, возникающая в сознании Кириллова как результат невыносимой антиномии между выводом о «ложности» бога (как нравственного абсолюта) и ощущением невозможности жить с сознанием его «несуществования» (в мире, лишенном абсолютов), осмысливается им самим как идея необходимости принести себя на алтарь общего дела, пожертвовать собой ради счастья «всех». «Если сознаешь (что сам бог стал. — Ю. Д.) — ты царь и уже не убьешь себя сам, а будешь жить в самой главной славе. Но один, тот, кто первый, должен убить себя сам непременно, иначе кто же начнет и докажет? Это я убью себя сам непременно, чтобы начать и доказать» [27].

Характерно, что, выписав первую фразу этого отрывка из кирилловского рассуждения, Ницше опускает две следующие. Его не интересует возникающий здесь мотив «страдания за человечество», которое хочет принять на себя Кириллов. Философ проходит мимо этой темы, делающей проблему кирилловского нигилизма и (нигилистического) атеизма менее однозначной, чем это допускает ницшеанская концепция.

В желании «пострадать за человечество» самом по себе еще нет ничего нигилистического. Аналогичный мотив, возникший в народном сознании с помощью христианства, изначально был одушевлен высоким нравственным пафосом. Нет здесь и того специфического атеизма, который Ницше считает «началом нигилизма». Нет потому, что Кириллов не мыслит себе «безбожного», то есть абсолютно безнравственного существования (отсюда кирилловское: бог умер, да здравствует бог! «Прежний бог» оказался ложным — да здравствует бог истинный: человеко-бог!). Нет и потому, что свою собственную акцию он явно мыслит по образу и подобию «крестного страдания» Иисуса, подражая ему здесь, тем более что он для Кириллова уже не богочеловек, но человеко-бог: «Этот человек был высший на вези земле, составлял то, для чего ей жить» [28]. Эту кирилловскую мысль Ницше, ненавидевший в христианстве прежде всего и главным образом моральную символику, связанную с образом Христа, разумеется, не зафиксировал в своем конспекте.

198

Этот морально-этический комплекс, сохранившийся в сознании Кириллова вопреки укоренившемуся в нем нигилистическому устремлению, и предопределил его выбор между убийством и самоубийством. «Своеволие», которое непременно должно было выразиться в попрании высшей заповеди «прежнего бога» — требования «Не убий!», обращенного к людям, было направлено Кирилловым против него самого, а не против «другого».

Причем в этом выборе в пользу самоубийства (именно в выборе в ситуации альтернативы: «убийство другого или самоубийство?», а не в самом акте самоуничтожения) заключается не только известный этический смысл, но и определенная теоретическая последовательность. Ведь если каждый человек — «бог», то «божественен» он в той же мере, как и любой другой человек (а кирилловская исходная посылка именно такова). Акт «своеволия» (каковым согласно кирилловской «идее» доказывается одновременно и несуществование «прежнего бога», и «божественность» человека) не может выйти за пределы одного человека, одного «бога», одной абсолютной единицы и не может, теоретически выражаясь, уже «по определению». Это значит, что акт «божественного своеволия» человека (в его кирилловском понимании) не может быть ничем иным, кроме как самоубийством. Человек, провозглашенный «богом», в принципе не может убить другого человека. Бог может убить лишь сам себя.

Патологический и рациональный моменты метафизики Кириллова
Однако самоубийством «новый бог» (человеко-бог) может доказать не столько «божественность» собственного «своеволия» (этот вопрос остается пока еще открытым), сколько отсутствие у него по крайней мере одного атрибута «прежнего бога» — бессмертия. Получается, что «божественная» заповедь «Не убий!» нужна вовсе не богу, а человеку, к которому и обращена. Она необходима ему, потому что он смертен, а следовательно, может убить и другого, и самого себя. Она будет нужна ему до тех пор, пока он останется смертным: в

199

этом смысле она и абсолютна. Кириллов, покончив с собой, парадоксальным образом доказал лишь справедливость этого морального абсолюта, возвышающегося над человеческим «своеволием», лишней раз продемонстрировав, что нарушение этого принципа обращается против самого нарушителя. Этот принцип нужен ему, а не богу, так как жизнь дана человеку не навечно. «Вызов», конечно же, Кириллов сделал «прежнему богу», но убил-то он в действительности себя самого, «русского дворянина-семинариста и гражданина цивилизованного мира» [29].

Но что может остановить человека, одержимого маниакальной идеей: убить бога (нравственный абсолют) в себе и в то же время себя самого как «нового бога», когда эта идея переплетается с

искренним желанием «пострадать за человечество»! Как распутать этот клубок, в котором благородство оказалось нерасторжимо связано с болезненной манией величия, а искренность — с сознательным отказом от высших этических, принципов! Ведь, как прекрасно показывает Достоевский, суть душевной болезни — в данном случае «болезни сознания» — заключается в том, что это заболевшее сознание принимает за здоровье именно то, что в нем является самым больным. В случае Кириллова это то, что привело к полному «потрясению сознания», — утрата устойчивых опор, скреп, ориентиров, то есть все тех же абсолютов.

Вместо того чтобы, собрав все оставшиеся душевные силы, восстановить пошатнувшийся нравственный принцип, Кириллов бросает их на то, чтобы «убить принцип», и... убивает самого себя. Вызов «прежнему богу» и самоутверждение «нового бога» совершается лишь в рамках больного сознания. В действительности же происходит обыкновенное самоубийство, к тому же «утилизуемое» Петром Верховенским для своих низких целей — факт небезразличный для итоговой этической оценки кирилловского самоубийства.

Любопытно, что именно кульминационный момент кирилловского горячечного бреда, непосредственно предшествовавшего самоубийству, бреда, имевшего, однако, характер «системы», давно уже выношенной и продуманной в деталях, также привлек внимание Ницше. И, что особенно показательно, привлек как раз в аспекте философско-теоретическом. Очевидно, это произошло потому, что философ ощутил здесь нечто, соприкасающееся с некоторыми из его собственных размышлений о природе «сверхчеловека».

200

Вот это рассуждение Кириллова. «Я начну, и кончу, и дверь отворю. И спасу. Только это одно спасет всех людей и в следующем же поколении переродит физически; ибо в теперешнем физическом виде, сколько я думал, нельзя быть человеку без прежнего бога никак. Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего — Своеволие! Это все, чем я могу в главном пункте показать непокорность и новую страшную свободу мою. Ибо она очень страшна (эта фраза, как и предыдущая, отсутствует в Ницшевом конспекте. — Ю. Д.). Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и новую страшную свободу мою» [30] (у Ницше: «мою новую и страшную свободу»).

Что касается мысли Кириллова о «новой страшной свободе», открывшейся ему как свобода «своевольного» самоуничтожения, то она не могла вызвать у Ницше никаких возражений. Он и сам неоднократно давал понять читателю, что свобода, открывшаяся нигилисту перед лицом «мертвого бога», страшна и ужасна, хотя не придавал ей прямого самоубийственного смысла, как это сделал автор «Бесов». Потому он сообщал словам «страшный», «ужасный», некоторый эстетический оттенок, оттенок чего-то такого, что не имеет к говорящему непосредственного отношения. Например, такого, какое это действительно имело для Кириллова, платившего за свое «своеволие» собственной жизнью.

Кирилловская мысль о том, что самоубийство (как первый акт самоутверждения человека в качестве бога) только и спасет всех людей и в следующем же поколении «переродит физически», должна была первоначально привлечь немецкого философа, а затем оттолкнуть его. Привлечь она должна была внешним созвучием с существенно важным тезисом, сформулированным уже в «Предисловии Заратустры (О сверхчеловеке и последнем человеке)» к книге Ницше «Так говорил Заратустра»: «Я люблю тех, кто не ищет за звездами основания, чтобы погибнуть и стать жертвою: но приносит себя в жертву земле, чтобы она стала некогда землей сверхчеловека» [31]. Человек же рассматривается при этом как «нечто, что должно превозмочь» [32].

201

Правда, автор «Заратустры» достаточно осторожен в расшифровке того, что означает это «превозмочь». «Существуют разные пути и способы преодоления: ищи их сам!» [33] — взывает он к «человеку». Но тем больший интерес должна была бы вызвать у философа кирилловская идея «физического перерождения» человека, осознавшего себя «богом», то есть, в переводе на ницшеанский язык, «сверхчеловеком».

Ища ответ на вопрос о том, что же означает это «физическое перерождение» человека, о котором Кириллов говорит с П. Верховенским, немецкий философ вспоминает другой разговор, где

затрагивается та же тема, — разговор Кириллова с Шатовым. Ницше находит это место в «Бесах», где впервые возникает интересующая его тема, и целиком воспроизводит в своем конспекте. «Есть секунды, их всего зараз приходит пять или шесть, и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой. Это не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человек в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть. Это чувство ясное и неоспоримое. Как будто вдруг ощущаете всю природу и вдруг говорите: да, это правда. Бог когда мир создавал, то в конце каждого дня создания говорил: «Да, это правда, это хорошо». Это... это не умиление, а только так, радость. Вы не прощаете ничего, потому что прощать уже нечего. Вы не то что любите, о — тут выше любви! Всего страшнее, что так ужасно ясно и такая радость. Если более пяти секунд, то душа не выдержит и должна исчезнуть. В эти пять секунд я проживаю жизнь и за них отдаю всю мою жизнь, потому что стоит. Чтобы выдержать десять секунд, надо перемениться физически. Я думаю, человек должен перестать родить. К чему дети, к чему развитие, коли цель достигнута?» [34]

Разумеется, немецкий философ не мог принять такого понимания «перерождения» человека (по Кириллову — в «бога», по Ницше — в «сверхчеловека»). Он усматривает в этой трактовке «перерождения» лишь один из вариантов толкования «символа воскресения» [35]. И, процитировав заключительные слова из этого кирилловского рассуждения: «В воскресении не будут родить, а будут как ангелы божий» [36], — добавляет уже от себя (однако пользуясь выделенным им ранее выражением самого Достоевского): «...то есть цель достигнута: к чему дети?» [37]. Зафиксировав таким образом тождество идеи «вечной гармонии», «достигнутой цели» и евангельского представления о воскресении, Ницше бросает фразу: «В ребенке выражается неудовлетворен (ность) женщн-

203

ны» [38], давая этим понять, что женщина, желающая иметь детей, против такой идеи. Она в силу своего природного предназначения к деторождению неизбежно будет против «вечной гармонии», имевшей у Кириллова характер нравственно-религиозного постулата. Если продолжить эту мысль в том направлении, которое сообщил ей Ницше, то она должна, по-видимому, означать следующее. Женщина как воплощение начала становления — вечной неудовлетворенности, является «естественной противницей» всяких абсолютов, что согласно философу уже само по себе делает их сомнительными.

Ницше не ограничивается этой критикой кирилловского постулата «вечной гармонии», в свете которого «физическое перерождение» человека было истолковано на манер евангельского представления о воскресении. Он видит «непоследовательность» Кириллова уже в самом факте принятия этого постулата наряду с отрицанием «прежнего бога». «Что вызывает у меня самую большую досаду? — восклицает Ницше, резюмируя свое впечатление от кирилловской «идеи», взятой в целом. — Видеть, что никто не имеет больше мужества додумать до конца (свою мысль. — Ю. Д.)» [39]. Если Кириллов выступает против «прежнего бога» (и, как заключает отсюда Ницше, несмотря на кирилловские оговорки, стало быть, он «атеист»), то для него не должно было бы существовать не только евангельского воскресения, но и «вечной гармонии», и — более того — ничего неизменного и абсолютного. Все должно погрузиться в сплошной поток «становления», понятого даже не по Гераклиту, у которого над этим потоком возвышается «мера», а по Кратилу, для которого поток становления оказывается тождественным полному хаосу.

Кириллов, с точки зрения немецкого философа, не додумал до конца свою нигилистически-боготорческую идею. Дойдя до мысли о самоубийстве как доказательстве небытия бога, он умирает с сознанием достигнутой цели, вечной гармонии, которая должна наступить после его самоуничтожения и благодаря этому самоуничтожению. В конце концов Кириллов предпочел, пользуясь ницшеанской терминологией, иллюзию «ставшего» реальности бесконечного «становления»; ложь о конечном нравственном смысле всего существующего — его реальной бессмысленности и абсурдности. Потому даже в самоубийстве Кириллов хотел видеть некий высший смысл, тогда как в действительности оно означает лишь чистое «нет-действие», достоинство которого, по Ницше, заключается лишь в том, что здесь теоретическое «нет» переходит наконец в практическое. Иначе говоря, нигилизм, «поднимается» на новую ступень: акт отрицания бытия стал «деловым».

204

«Если люди обладают последовательностью в теле, то должны были бы обладать последовательностью также и в голове, — досадует Ницше по поводу противоречивости кирилловской идеи. — Но их мешанина...» [40] «Последовательность в голове», соответствующая «последовательности в теле», если рассуждать в духе Ницше, предполагает, что человеческая жизнь абсолютно тождественна жизни человеческого тела. Поэтому Кириллов не имел никакого права связывать с «концом» собственного тела нечто большее, чем абсолютный «конец» своей жизни, свидетельствующий о ее бессмысленности точно так же, как и о бессмысленности всего живого, обреченного на то, чтобы умереть. В кирилловской тоске по «вечной гармонии», получившей характер навязчивой идеи, галлюцинации, немецкий философ не хочет видеть бунта против этого абсурда, не только возвышающего человека над своей собственной «конечностью» и, следовательно, делающего его нетождественным «конечности» своего собственного тела, но и оправданного как выражение нежелания человека жить, не утверждая высшего смысла своей жизни, как животное.

То, что Ницше называет «мешаниной», поскольку это выходит за пределы «последовательности», навязываемой человеку ограниченностью его телесно-физиологической природы, на самом деле имеет гораздо более серьезные источники и не может быть сведено к простой неспособности Достоевского «додумать до конца» мысль своего персонажа. В действительности мы сталкиваемся здесь с феноменом, уходящим своими корнями в онтологические основания человеческой природы, хотя и отмечаемым на уровне человеческого сознания, а потому мыслителям ницшеанского типа кажущимся чем-то «иллюзорным». Имеется в виду тот факт, с которым столкнулся и Достоевский в своих размышлениях над историческими судьбами народов, что человечество не может существовать, не утверждая высшего — то есть не совпадающего с простым «физическим» присутствием на земле — смысла собственного существования.

205

В связи с этим можно сказать, что утверждение высшего смысла своего существования является для человечества одним из необходимых условий возможности его элементарного самосохранения. Выражаясь более отвлеченно, утверждение высшего смысла существования входит в качестве органически необходимого момента в тот «способ», которым осуществляется человеческое бытие. Утрата этого высшего смысла приводит к распадению тех органических форм общения, из которых складывается человеческий род, ведет к деградации человека, а тем самым и человечества. Это и есть нигилистическая перспектива.

В противоположность Ницше, усмотревшему в том, что Кириллов, отказавшись от «прежнего бога», не отказался при этом от стремления к «вечной гармонии», одну лишь «мешанину», автор «Бесов» видит здесь истинно человеческую трагедию. Вопреки немецкому философу Достоевский глубочайшим образом убежден, что отказ от высших устремлений, от их идеальной цели, от «оценки», то есть освещения, высветления этим идеалом всего окружающего мира, был бы равносильен отказу человека от самого себя как от одухотворенной личности. А потому разочарование Кириллова в «прежнем боге» при сохранении его высшего устремления (к «высшей гармонии», то есть все тому же нравственному абсолюту — нравственности, представшей как единственный абсолют) гораздо более естественно, чем, скажем, нигилизм Ставрогина, не говоря уже о «классическом нигилизме» Ницше.

Правда, это «непоследовательность», если оценивать кирилловскую позицию с формально-логической точки зрения, более того, это глубочайшая антиномия. Она-то и убивает Кириллова. Однако это «непоследовательность» человека, доказавшего актом самоубийства, что он готов скорее уничтожить себя, чем согласиться на чисто животное существование, в рамках которого «последовательность в голове» раз и навсегда замкнута «последовательностью в теле» — его физиологией, физиологическим состоянием и физиологическими отправлениями, к чему так любил апеллировать Ницше при решении собственно человеческих проблем.

Здесь, в самом «начале», нигилизм предстает как трагедия, поскольку в том, кто заболел этой болезнью человеческого духа, еще сохранились силы, противодействующие ей. У Ставрогина уже не было этих сил. Поэтому его смерть не несла в себе ничего трагического. Это было самоубийство Иуды, сознательно предавшего

206

в себе все человеческое и не вынесшего тяжести своего предательства. У П. Верховенского вообще не осталось ничего человеческого, потому автор «Бесов» не удостоил его даже самоубийства. Люди должны сами позаботиться о том, чтобы избавить себя от этого насекомого в человеческой одежде. И только у Кириллова еще сохранились силы для сопротивления, хотя борьба уже была неравной: слишком далеко зашла болезнь духа, нашедшая для себя союзницу в начинающейся душевной болезни. Вспомним конец разговора Кириллова с Шатовым. Этот разговор не отражен в конспекте Ницше, хотя, судя по аргументации немецкого философа, направленной против христианского «морализма» и его основоположника, где часто воспроизводится аналогичный ход мысли, глубоко запечатлелся в его сознании. «Берегитесь, Кириллов, — говорит, обращаясь к нему, Шатов, — я слышал, что именно так падучая начинается. Мне один эпилептик подробно описывал это предварительное ощущение пред припадком, точь-в-точь как вы; пять секунд и он назначал и говорил, что более нельзя вынести. Вспомните Магометов кувшин, не успевший пролиться, пока он облетел на коне своем рай. Кувшин — это те же пять секунд; слишком напоминает вашу гармонию, а Магомет был эпилептик. Берегитесь, Кириллов, падучая!» [41]

Достоевский не случайно так тесно сопрягает «заболевание духа» Кириллова и его душевную болезнь, которые, как видно из текста «Бесов», не только одновременно начинаются, но и одновременно вступают в свою кульминационную стадию, завершающуюся эпилептическим припадком в форме самоубийства или, наоборот, самоубийством, похожим на припадок эпилепсии. Одно здесь объясняет другое, обнажая двойную патологию кирилловского умозаключения: если бога нет, значит, я бог (а может, наоборот: я бог и, значит, нет «прежнего бога»? я бог и, значит, нет никаких абсолютов, кроме тех, что я извлекаю из эйфорического переживания собственной божественности?). В восторженном переживании Кирилловым своей собственной «божественности» мы начинаем замечать болезненное предощущение начинающегося припадка падучей. А в стремлении утвердить эту патологическую «божественность» как высшее начало констатируем явные симптомы мании величия, неизбежно самоубийственной для человека, если предоставить его самому себе, оставив один на один со своей манией.

207

Скажем больше. Мания эта могла бы оказаться убийственной совсем не только для одного одержимого ею человека, если бы его вера в прежние абсолюты, сохранившаяся у него лишь на бессознательном уровне, не придала этой мании специфического направления, существенно отличного от того, которое она обычно принимает у маньяков, склонных к самообожествлению. Это была единственно возможная победа, которую прежняя мораль еще могла одержать в душе Кириллова над своим противником — нигилизмом, выступившим в союзе с патологической манией величия.

Самоубийство в теории и самоуничтожение на практике

Как видим, в душе Кириллова сопротивляются самые разнообразные мотивы — от поистине высочайших до весьма сомнительных, от естественных до патологических, от вполне разумных до совершенно безумных. Здесь можно найти оправдания и для первоначального заключения Ницше, постигшего самоубийство Кириллова как зловещее «начало нигилизма», и для окончательного вывода немецкого философа относительно кирилловской «непоследовательности», неспособности этого персонажа из «Бесов» (а следовательно, и самого Достоевского) «додумать мысль до конца».

Самоубийство Кириллова можно понять и как жест нечеловеческой гордыни, и как вопль отчаяния человека, заблудившегося в своей собственной «бездне», где вместе с утратой абсолюта утрачены и все ориентиры, нет ни верха, ни низа, ни правого, ни левого: все «все равно» [42]. Его можно представить и как логическое следствие определенной «мысли», единственно возможное «разрешение» определенной «идеи», то есть как нечто «философское» [43]; и как совершенно абсурдное деяние, свидетельствующее о «сумасшествии» [44] человека, решившегося на него, и как проявление богоборческого «атеизма», и как свидетельство «превращенной» религиозности человека, осознающего собственное самоубийство как повторение христианской мистерии: акт принесения себя в жертву человеком, впервые осознавшим себя «человеко-богом» [45].

208

Это самоубийство можно оценить как нечто совершенно безнравственное в соответствии с тем, как оценивается, с точки зрения стихийно-традиционного нравственного сознания народа, всякое самоубийство, даже обусловленное обстоятельствами, не говоря уже о самоубийстве из произвола, из одного лишь стремления «заявить своеволие». И как последнюю дань, которую безумная гордыня, отвергающая все нравственные абсолюты, все-таки заплатила высшему принципу, поскольку человек, одержимый ею и решивший, что для него все «все равно», убивает, однако не «другого», полагая это «самым низким пунктом» собственного «своеволия», а самого себя.

Но какие бы объяснения ни давались самоубийству Кириллова с целью выяснения мотива — сознательного или бессознательного, рационального или патологического, нравственного или аморального, — оказавшегося здесь решающим, факт остается фактом: человек уничтожил самого себя, доказав тем самым, что он не может так жить. Как? Так, как если бы в мире, в котором он живет, не было бы никаких абсолютов, ничего более высокого, чем его «своеволие». Человеческое «своеволие», чем бы оно ни мотивировалось (в качестве своеволия), как бы оно ни осмыслялось, каким бы образом ни переживалось, неизбежно обращается против самого «своевольного» индивида, коль скоро предстает как нечто «абсолютное», заняв «свято место» действительного абсолюта, оказавшееся «пустым». Этот «новый бог», подобно древнему Молоху, начинает с того, что пожирает свое собственное детище.

Этот вариант наименее опасен для окружающих людей, хотя вовсе безопасным для них назвать его никак нельзя. Ничто не гарантирует от «утилизации» самоубийства, аналогичного кирилловскому, таким «бухгалтером нигилизма», как П. Верховенский (вспомним его многозначительное: «Там не теряют ни волоска, ни пылинки, все идет в пользу общего дела») [46]. Гораздо более опасен для окружающих «классический» ницшеанский вариант нигилистического «своеволия». С точки зрения этого варианта нигилизма, убийство «другого» предстает гораздо более «последовательным», чем самоубийство: как свидетельство «силы» нигилиста, не только «додумывающего до конца» свою идею отрицания всех абсолютов, но и «реализующего» ее в «человеческом материале», превращаемом в кошмарное нагромождение трупов: единственно достойный пьедестал для «сверхчеловека». Таков самый общий вывод, к которому приводит нас размышление над «феноменом Кириллова», умудренное чудовищным опытом двух мировых войн и гитлеровских лагерей массового уничтожения людей.

209

Так Достоевский позволяет нам во всей глубине осмыслить роковую связь между «теоретическим» нигилизмом и его кошмарными «практическими приложениями» в XX веке.

В свете этого опыта на передний план при итоговой оценке кирилловского «феномена» выступают уже не столько теоретические рассуждения Кириллова о богоборческом смысле самоубийства, а сама действительность, реальность, «фактичность» этого противоестественного акта человеческого самоуничтожения, как она представлена в «Бесах». Речь идет о сцене кирилловского самоубийства, последовавшей после теоретической «преамбулы», развернутой Кирилловым перед П. Верховенским. Заметим, кстати, что в Ницшевом конспекте мы не найдем никаких следов размышления над этой сценой, никаких попыток как-то «скорректировать» кирилловскую «философскую теорию» самоубийства «весомой, грубой, зримой» реальностью самого факта самоуничтожения человека, с потрясающей силой внутренней достоверности воссозданного Достоевским.

В момент самоубийства Кириллов оказался гораздо менее своевольным, чем это представлялось ему самому в его теоретических рассуждениях, в «резонанстве» на тему «богоборческого» и одновременно истинно «божественного» характера его, Кириллова, предстоящего самоуничтожения, — факт, который с самого начала бросает тень глубочайшего сомнения на «высший смысл» этого противочеловеческого деяния. Читателя «Бесов» не оставляет впечатление, что в момент, когда неизбежность самоуничтожения открылась Кириллову уже не как «логическая», но как «практическая», он вдруг как бы утратил волю и действовал уже не собственной, а чуждой ему волей, движимый некоей роковой силой, столь же абсурдной, сколь и внешней его внутреннему импульсу.

Акт («божественного») своеволия оказался некоторой «равнодействующей» сил, из которых ни одна не может быть приписана свободному волеизъявлению Кириллова. Здесь и общее «сумеречное состояние» его, неожиданно прерываемое какими-то судорожно-импульсивными

«рывками», тут же переходящими в «ступор» («...Кириллов... стоял ужасно странно — неподвижно, вытянувшись, протянув руки по швам, приподняв голову и плотно при-

210

жавшись затылком к стене, в самом углу, казалось, желая весь стушеваться и спрятаться» [47]; ...фигура, несмотря на крик и на бешеный наскок его (П. Верховенского. — Ю. Д.), даже не двинулась, не шевельнулась ни одним своим членом — точно окаменевшая или восковая. Бледность лица ее была неестественная, черные глаза совсем неподвижны и глядели в какую-то точку в пространстве») [48].

Здесь и цинично-назойливое «давление» П. Верховенского, перемежаемое понукающими окриками, перешедшими затем в прямое «рукоприкладство» («...он (П. Верховенский. — Ю. Д.) вне себя три раза изо всей силы ударил револьвером по голове припавшего к нему и укусившего ему палец Кириллова») [49]. Все это вместе создает картину «заталкивания» человека в самоубийство. Здесь и смутное сознание Кирилловым каких-то непонятно почему, когда, где и зачем взятых на себя «обязательств», лишаящее его способности возразить на «понукания» П. Верховенского, прервать творящийся абсурд (хотя «натура» самоубийцы-невольника уже взбунтовалась против него, разумеется, сделав это столь же абсурдным образом, так как нравственно-интеллектуальная сфера уже была «отключена»). Смутное сознание, которое выплеснулось в «страшное» и произнесенное раз десять: «Сейчас, сейчас, сейчас, сейчас...» [50]

Словом, «божественное» своеволие, которое хотел «заявить» Кириллов актом своего самоуничтожения, оказалось иллюзорным. Действительностью же, до поры до времени прикрываемой этой иллюзией, имевшей форму логически продуманной «идеи», была не только безнравственность, но и абсурдность самоубийства, против которого бунтовало все существо человека. В этом бунте кирилловской «натуры» против самоубийства становилось совершенно очевидным «Не убий!» (в том числе и самого себя), обращенное к человеку. Эта заповедь, звучащая в человеке как «голос свыше», есть одновременно и выражение внутренней потребности его собственной «натуры». Так что от нарушения этой заповеди «плохо» становится не кому-то, полагающему границу его свободному волеизъявлению, но прежде всего ему самому. «Богоборчество» здесь сомнительно, а вот «человекоборчество» несомненно. Кириллов хотел сделать вызов богу (нравственному абсолюту; всему, что возвышается над партикулярной человеческой волей), но убил самого себя. Кириллов хотел принести себя в жертву

211

во имя человечества, которое в результате этого акта должно было осознать себя «богочеловечеством», но в действительности пожертвовал собою для того, чтобы покрыть преступления самого гнусного и низменного существа из всех, с кем ему приходилось сталкиваться, — П. Верховенского. Своёволие, которое должно было утвердить себя в противоположность нравственным абсолютам, обернулось не просто утратой человеком своей собственной воли, а превращением его в бессмысленное орудие гнусно и низменно направленной чужой воли. Этим было доказано лишь то, что человеческое действие не может быть «абсолютно своевольным». Оно либо направляется тем, что человек считает высшим в самом себе, возвышающимся над его единичной волей, либо оказывается во власти «низших стихий», используемых в античеловеческих целях.

Теоретически Кириллов покончил с собою в тот момент, когда решил, что над его волей не возвышаются никакие нравственные абсолюты, открыв для нее возможности любого действия, в том числе и самоубийственного. А главное, он лишил нравственных скреп свое заболевшее сознание, в котором болезнь души была усугублена болезнью духа. Но практически, как оказалось, Кириллов не мог осуществить свое «логическое самоубийство», поскольку все его существо, вся его «натура» протестовала против этой бессовестной логики.

В ситуации самоубийства, уже совершенного в помыслах, однако оказавшегося невыполнимым на практике, несмотря на все попытки Кириллова искусственно стимулировать себя, возбудив в себе метафизическую ярость против бытия, которое, оказывается, так трудно самовольно покинуть (показать язык «всему миру»: «Стой! я хочу (нарисовать. — Ю. Д.) сверху рожу с высунутым языком» [51], обругать все, остающееся в живых: «Я все хочу и еще изругать хочу, тоном, тоном!» [52], и дальше совсем уж параноидально: «Я хочу изругать... Я хочу изругать...» [53]), — в этой

тупиковой ситуации у Кириллова в какой-то момент должен был наступить срыв: паралич воли. Этот «вакуум» воли, которым обернулась метафизика своеволия, и был заполнен человеконенавистнической волей П. Верховенского, ставшего, таким образом, соучастником действительного самоубийства, которое и самоубийством оказалось лишь наполовину; в остальном оно более походило на убийство, на казнь.

212

Здесь и обнаруживается наконец истинная причина кирилловской «непоследовательности», вызвавшая у Ницше раздражение, удивительно близкое к тому, которое возникло у П. Верховенского («Свинство в том, что он в бога верует пуще, чем поп... Ни за что не застрелится!») [54]. Причина основного противоречия Кириллова заключалась в том, что на страже нравственного абсолюта, отвергнутого им («логически», «теоретически», «философски») во имя жизни, стояла... сама эта жизнь, поддержанная его, Кириллова, неистовой жадной жить. Отсюда и возникло это утверждение: «Жизнь есть, а смерти нет совсем» [55].

Жизнелюбие Кириллова властным языком его «натуры» говорило то же самое, что и оспариваемый им нравственный абсолют: «Не убий!» Эта заповедь стояла на страже его жизни точно так же, как и на страже жизни всего человечества, всякой жизни вообще. Вступив в противоборство с нею, этот «теоретический самоубийца» вступил в вопиющее противоречие с тем самым принципом, который он хотел утвердить. Это принцип вечности, абсолютности, нравственной оправданности жизни как целого, к которому наряду с любым другим живым существом причастен и человек — единственный, кто способен осознать благо дарованного ему бытия, постичь его высший смысл.

В отличие от того, что пытался доказать Ницше, Достоевский не рассматривает моральный абсолют как нечто, находящееся «по ту сторону» жизни. Напротив, мораль согласно автору «Бесов» стоит на страже жизни. Не случайно высший моральный принцип гласит: «Не убий!» А тот, кто попирает этот принцип, выступает не только против морали, но и против самой жизни, как бы он ни пытался доказать совершенно противоположное. В этом и заключалась трагедия Кириллова, который так и не понял, что, воюя против нравственного абсолюта, он воюет против жизни и, следовательно, против самого себя.

Кирилловское сознание было разорвано двумя несовместимыми принципами. С одной стороны, это был принцип жизни, которую Кириллов самым непосредственным образом воспринимал и переживал как нечто абсолютное, неуничтожимое и вечное, дарованное каждому человеку, любому живому существу в качестве высшего блага. «Когда мне было десять лет, — говорит Кириллов Ставрогину, — я зимой закрывал глаза на-

213

рочно и представлял лист — зеленый, яркий, с жилками, и солнце блестит. Я открывал глаза и не верил, потому что очень хорошо, и опять закрывал» [56]. С другой же стороны, это был надуманный, вымученный принцип «своеволия», которое не желает подчиняться ничему, что не было бы «положено» им самим, его собственным произволением. А поскольку бытие, сам факт присутствия человека в мире — это то, что никак не зависит от человеческого произвола, постольку индивиду, которым овладела идея «своеволия», ничего не остается, кроме как вступить в негативное отношение к бытию.

Иначе говоря, убедившись в собственной неспособности «возвыситься» над бытием положительно, «своевольный человек» пытается сделать то же самое отрицательным способом — путем отказа от бытия, то есть самоубийства. Однако человек тем самым не столько отказывает бытию в себе, своей персоне, своем собственном присутствии (ведь бытие-то как-нибудь обойдется и без него), сколько себе самому в бытии (поскольку ему-то уж не обойтись без того блага, которое было однажды даровано ему бытием).

Поэтому рассуждения Кириллова так противоречивы, непоследовательны и недодуманны. Отсюда и разорванность его сознания. Отсюда, наконец, и все судорожные и лихорадочные поступки, которые образовали фон кирилловского самоубийства.

Так, сталкивая «головной» нигилизм Кириллова с теми началами человечности, которые сохранились в его душе, Достоевский с глубочайшей проникновенностью демонстрирует

одновременно и внутреннюю (логическую, теоретическую, философскую) несостоятельность нигилизма, и его «болезнетворную» природу, превращающую нигилизм в форму душевной болезни, усугубленной заболеванием духа.

Глава третья

«СВЕРХЧЕЛОВЕК» И «ЧЕЛОВЕК АБСУРДА»

Можно ли считать Кириллова «человеком абсурда»?

Сопоставление темы кирилловского самоубийства, как она развернута в «Бесах», с ее истолкованием в конспекте Ницше существенно облегчает нам понимание и оценку разнообразных метаморфоз, какие тема эта претерпела в русле ницшеанской традиции в XX столетии, например, у Камю.

В качестве ницшеанца этот французский писатель, мыслитель и публицист воспроизводит в своей трактовке кирилловской философии, которой он посвятил немало страниц в «Мифе о Сизифе» [1], многое из того, с чем мы уже встретились у Ницше. С этим философом французского писателя роднит главное. Так же, как Ницше, Камю рассматривает Кириллова как нигилиста, стремясь — в противоположность Достоевскому — истолковать нигилизм как позицию если и не «положительную», то, во всяком случае, единственно достойную в эпоху, наступившую после «смерти бога». Однако, учитывая явно отрицательные ассоциации, которые и в середине нашего века продолжает вызывать слово «нигилизм», Камю вместо того, чтобы назвать Кириллова в традиционно-ницшеанском духе «нигилистическим человеком», именует его «абсурдным человеком», или «человеком абсурда», как и всех других «положительных» героев своего вышеупомянутого философско-публицистического эссе.

215

В результате подобного «переименования имен» оказывается как бы «смазанным» различие, бывшее весьма существенным для самого Ницше. А именно — различие между непоследовательным нигилизмом и последовательным («классическим»), представляющим собой уже начало «самопреодоления» нигилизма в духе идеи «сверхчеловека». По этой причине титул «абсурдного человека» получают у Камю и те, кого сам немецкий философ критиковал бы за «непоследовательность» их нигилизма, и те, кому он воскурял бы фимиам за их близость идеалу «сверхчеловека». А это делает позицию Камю значительно более размытой, чем позиция самого Ницше, более «защищенной» от критики (поскольку под одним и тем же титулом скрываются две существенно различные фигуры, каждую из которых можно то выдвигать на авансцену, то отодвигать на второй план в зависимости от ситуации), зато и менее «классической» уже в чисто философском отношении, с точки зрения теоретической последовательности.

Камю считает Кириллова «абсурдной фигурой» по той причине, что последний отверг нравственный абсолют и прежде всего бога, гарантировавшего абсолютность всех абсолютов. Французский писатель вполне резонно подчеркивает, что в органической связи с этим исходным постулатом, а вернее, «актом отрицания» находится вся цепь «абсурдных» умозаключений. Если нет нравственного абсолютного, возвышающегося над человеческим «своеволием», то все человеческие действия в принципе становятся «равноценными». «Потому что мне все равно» [2] — это становится излюбленным аргументом Кириллова. «Не признаю измены и неизмены» [3] — это также возводится им в норму поведения. С этим чувством, если верить французскому писателю, Кириллов и готовит свой акт самоубийства, в котором слились «восстание и свобода» [4].

Однако то обстоятельство, что в отличие от иных, «абсурдных персонажей» «Мифа о Сизифе», Кириллов не живет с этим сознанием, но убивает себя (а это, по Достоевскому, и есть самое веское доказательство того, что нигилизм не есть «нормальное состояние» человека, с которым можно достойно жить), побуждает Камю к «оговоркам» [5], цель которых — сохранить за Кирилловым звание «абсурдного человека».

Отсекая все многообразие мотивов как теоретических, так и нетеоретических, как вполне осознанных, так и полубессознательных, которые согласно автору «Бесов» привели Кириллова сперва к идее самоубийства, а затем — не без помощи П. Верховенского — к ее «практической реализации», Камю сосредоточивается главным образом на одном-единственном: «необычайном честолюбии» Кириллова, придающем этому образу всю его «глубину» [6]. По мнению французского писателя, суть дела сводится, грубо говоря, к мании величия Кириллова, который кончает с собой для того только, чтобы «стать богом» [7].

216

Однако Камю не обращает внимания на связь этой мании с начинающейся душевной болезнью, подчеркнутую у Достоевского. Вне поля зрения Камю остается и кирилловский постулат о «необходимости бога», лежащий в основе всех рассуждений Кириллова и предопределяющий его умозаключение: «Если бога нет, то я бог». Это является способом бегства от психологически невыносимой антиномии, возникающей при мысли о «ложности» того, кого Кириллов называет «старым богом». Французский писатель берет это умозаключение только в связи с кирилловским стремлением «стать богом». Что же касается логической пропасти, разверзающейся при таком истолковании между посылкой («бога нет») и выводом (значит, «я бог»), то она представляется ему вполне естественной для «логики абсурда», которая «и должна быть» такой. В свою очередь, апелляция к «абсурдной логике», которая снимает различие между логичным и нелогичным, позволяет французскому писателю вообще отвлечься от вопроса о душевной болезни Кириллова или хотя бы вопроса об известной патологичности кирилловского рассуждения, ссылая на которую образует «активный фон» авторской оценки этого персонажа в «Бесах».

«Безумное суждение» Кириллова, дает нам понять Камю, представляется таковым лишь с точки зрения нормальной логики. С точки же зрения «логики абсурда» в нем нет ничего безумного. Кириллов «не сумасшедший, во всяком случае не больше, чем сам Достоевский» [8]. С помощью такого изящно-двузначного пассажа Камю и вовсе устраняет вопрос о степени разумности желания Кириллова «стать богом».

Устранив самый намек на возможность оценки отмеченного «большого скачка» кирилловской мысли как патологического (его не преследует «иллюзия мании величия», еще раз подчеркивает Камю) [9], французский писатель рассматривает затем все относящиеся сюда рассуждения Кириллова как вполне естественное выражение «логики абсурда», имеющей якобы такое же право на существование, как и любая другая логика. «Не-

217

обычайное честолюбие» Кириллова, выразившееся в его готовности пожертвовать собою для того, чтобы хоть на мгновение «стать богом», обнаруживает согласно Камю свою нормальную, а не патологическую «абсурдность» в том, что Кириллов хочет быть не «бого-человеком», а «человеко-богом». Он хочет быть богом в качестве человека, то есть оставаясь при этом «земным» существом, «человеком этого мира» [10].

Столь же земным представляется Кириллову и сам Иисус: «Один на кресте до того веровал, что сказал другому: «Будешь сегодня со мною в раю». Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресения» [11]. Поскольку согласно кирилловскому выводу из этого «законы природы... заставили и Его жить среди лжи и умереть за ложь» [12], постольку Иисус согласно Камю воплощает в себе «всю человеческую драму» [13]. И если Кириллов говорил: «Этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить» [14], то на языке французского писателя это означает, что Иисус — «совершенный человек», поскольку именно в качестве такового он реализовал в себе «наиболее абсурдные» условия человеческого существования [15]. Кирилловское толкование Христа не как «бого-человека», а как «человеко-бога» равнозначно для Камю пониманию его как «абсурдного человека» — идеального предтечи всех героев «Мифа о Сизифе», на коих почил его («абсурдная») благодать.

Двигаясь, подобно Ницше, исключительно по словесной канве кирилловского рассуждения, французский писатель выводит основные характеристики «человеко-бога». Быть богом на земле в том смысле, в каком хотел им быть Кириллов, сменяемый «необычайным честолюбием», — это значит «быть свободным на этой земле» и «не служить никакому бессмертному существу» [16].

Однако из открывшейся в этом выводе «мучительной независимости», как именует Камю то, что Кириллов означает как «непокорность и новую страшную свободу» свою [17], необходимо извлечь все таящиеся в ней следствия.

Если, по Кириллову, «атрибут божества моего — Своеволие!», то для того, чтобы стать богом на земле, оставаясь при этом человеком, достаточно — заключает Камю (пытаясь мыслить здесь одновременно и в кирилловском и в ницшеанском духе) — одного-единственного: «убить бога». Стоит только совершить акт богоубий-

218

ства, и ты бог. Смутно ощущая, однако, что одного этого все-таки не совсем достаточно, Камю тут же расшифровывает, что это значит: «То есть уже здесь, на земле, осуществить ту вечную жизнь, о которой говорится в Евангелии» [18]. Простого «убийства», оказывается, все-таки недостаточно. Нужно прибавить к этому нечто более существенное, выходящее за пределы пустого «нет».

Однако как только заходит речь об этой «расшифровке», больше похожей на добавление, в размышлении Камю — в духе Ницше и Кириллова — обнаруживаются серьезные неточности и несообразности. Если вспомнить то место конспекта, где немецкий философ характеризует рассуждение Кириллова о «вечной жизни» как очередную вариацию на тему «воскресения», в этом вопросе Кириллова никак уж нельзя сблизить с Ницше. Не спасает здесь и уточняющее примечание Камю, сославшегося на одно место из разговора Ставрогина с Кирилловым: «— Вы стали веровать в будущую вечную жизнь? — Нет, не в будущую вечную, а в здешнюю вечную» [19]. Ведь Ницше не устраивает представление Кириллова о «вечной жизни» и в этой его формулировке, коль скоро оно тем не менее связано и с евангельскими ассоциациями, и с представлением о «достигнутой цели», которое ведет к предпочтению «ставшего» («бытия») перед утверждаемым немецким философом «становлением», не имеющим ни цели, ни смысла.

Надо заметить, что в этом пункте Ницше был не только более последователен, но и более осторожен в разворачивании своей нигилистической перспективы существования после «убийства бога». Ибо что такое кирилловская «вечная жизнь» человеко-богов на земле? Каким образом простое «убийство бога» может обеспечить человеку не только «своеволие», но и «вечную жизнь»? Откуда она возьмется, если не считать вместе с Кирилловым: «Когда весь человек счастья достигнет, то времени больше не будет, потому что не надо»; «Время не предмет, а идея. Погаснет в уме» [20]. И если Камю всерьез принимает кирилловскую перспективу осуществления на земле «вечной жизни» (совершенно ошибочно приписывая ее также и Ницше), то почему он не расшифровывает конкретно, что же она означает. Почему сразу же переходит от этой темы, едва затронутой им, к совершенно иной? Или, быть может, где-то в глубине души он все-таки соглашается с Достоевским, который «дистанцировался» от этого аспекта кирилловской идеи, именно в данной связи намекнув на его душевную болезнь?

219

Словом, когда обнаруживается, что «Своеволие» вовсе не является единственным атрибутом кирилловского «человеко-бога» (которого Камю так спешит признать «абсурдным человеком»), что это в конце концов лишь негативный атрибут, необходимый для «убийства» прежнего бога, тогда как позитивным атрибутом является «вечная жизнь», бессмертие человеческого индивида на земле, пропасть между исходной посылкой Кириллова («бога нет») и его умозаключением (следовательно, «я бог») оказывается непреодолимой даже для «логики абсурда» Камю. Этого «большого скачка» мысли человека, возомнившего себя богом на земле, не удалось осилить даже с ее помощью. Поэтому ничего не остается, как вернуться к исходному тезису, отвергнутому французским писателем, предположив, что в данном случае мы имеем дело с «мечтанием», которое хотя и возникло из совершенно чистых источников (немыслимость жизни без нравственного абсолюта, благородное стремление осчастливить человечество), но в силу болезненного гипертрофирования на почве душевно-духовного заболевания получило характер мании, безумного устремления. Как говорили древние, «когда боги хотят наказать человека, то прежде всего они отнимают у него разум». А наказывали они людей чаще всего за гордыню, или, говоря более современным языком, за стремление человека быть «сверхчеловеком», поставив себя «по ту сторону» добра и зла.

В чем «педагогический» смысл самоубийства Кириллова?

Что же касается Камю, то он, оставив этот «большой скачок» кирилловской «логики абсурда» в стороне, перешел к другому ее парадоксу. Он задается вопросом. Если согласно рассуждению Кириллова для «совершенствования человека» достаточно вышеупомянутого «метафизического преступления» [21] — «убийства бога» (для чего, как полагает Камю, достаточно решить, что его нет, и, стало быть, бог — это человек), — то для чего «пристегивать» сюда еще и самоубийство? [22] Если человек уже «завоевал» свободу, осознав в качестве бога самого себя, то зачем же ему кончать с собою? [23]

Весьма показательно, что, ища ответа на этот вопрос, французский писатель обходит основной ответ, который лежит на поверхности кирилловской «философии самоубийства». Покончить с собой Кириллову необходимо, чтобы не на словах, а на деле, не в «теории», а на практике «заявить своеволие», преступив высшую заповедь «прежнего бога»: «Не убий!» Обходит этот решающий ответ Камю по той причине, что стремится облегчить ситуацию своему «абсурдному человеку», ограничив его сферой («абсурдных») слов, которым вовсе не обязательно должны соответствовать («абсурдные») дела. Тем самым он прикрывает суть дела, согласно которой реальность вышеназванного «метафизического преступления» — это преступление заповеди «Не убий!», поскольку иным способом невозможно доказать независимость от абсолюта, пока еще отвергнутого воистину лишь «метафизически»: на словах, но не на деле.

От этой сути дела не уклонился Кириллов, и потому Достоевский, никогда не уклонявшийся от того, чтобы ставить аналогичные проблемы со всей ясностью и определенностью, — классик русской и мировой литературы. От этой сути дела не уклонился и Ницше, а потому он тоже классик, классик философской мысли, хотя и связавший себя только с одной — «демонически»-разрушительной, нигилистической — ее ветвью. Но эту суть дела, как видим, с самого начала обходит французский писатель и публицист Камю.

С точки зрения Камю, ответ на возникший у него вопрос заключается в другом: «Кириллов обязан покончить с собой из любви к человечеству» [24]. Речь идет, следовательно, о «педагогическом самоубийстве» [25]. Французский писатель опускает первую часть предсмертного разговора Кириллова с П. Верховенским, где самоубийство утверждается как единственно возможный способ заявить «высшее своеволие», в котором самоубийца доказывает свою независимость от нравственного абсолюта не только окружающим, но и самому себе (добавим сюда фразу из заключительной части этого рассуждения: «...я заявлю своеволие, я обязан уверовать, что не верую» [26], которая является здесь ключевой). И, даже не поразмыслив о той сложной психологической связи, которая сопрягает эту часть рассуждения Кириллова со следующей за нею, сразу же переходит ко второй части, тщательно обходя все, что диссонирует с «педагогическим» мотивом самоубийства.

221

А оно не только свидетельствует о том, что это лишь один из мотивов, но и представляет его как очень зыбкий, если не двусмысленный.

Как уже отмечалось ранее, тот мотив, который Камю охарактеризовал как «педагогический», действительно присутствовал среди прочих мотивов самоубийства Кириллова. После того как «логически» проблема самоубийства (как единственно возможного доказательства свободы «человеко-бога» от нравственного абсолюта) уже была обоснована Кирилловым, в его сознании возникает еще один мотив самоубийства — желание «пострадать» за человечество, принять на себя «крестную муку». Психологически возникновение — по мере приближения к роковой развязке — новых и новых мотивов, как бы подкрепляющих исходный, «чисто головной» мотив и дающих силы для перехода от «теоретического самоубийства» к фактическому, вполне оправдано. Понятно и то, что мотивы эти все гуще и гуще окрашиваются эмоционально. Но делать один из этих мотивов исходным пунктом для понимания кирилловской «философии самоубийства», ее теоретического смысла по крайней мере «некорректно».

Выбор этого мотива, если вдуматься, наименее удачен и для оправдания тезиса самого Камю, согласно которому Кириллова побуждает к самоубийству «не отчаяние», но «любовь к ближнему» [27]. Как раз этот мотив самоубийства Кириллова ближе всего связан с отчаянием, причем как раз «любовь к ближнему» и усиливала это отчаяние (причина, по которой «но» утверждения Камю оказывается совершенно неуместным). В самой сцене кирилловского «финала»,

начиная с самоубеждающего «Верую! Верую!» [28], через озлобленно-параноидальное «Я хочу изругать... Я хочу изругать...» [29] и кончая ужасающим «Сейчас, сейчас, сейчас, сейчас...» [30] (так «раз десять» [31]), гораздо больше от отчаяния, чем от «любви к ближнему». Эта жуткая сцена, как и непосредственно примыкавшие к ней рассуждения, которые становились все более и более сбивчивыми (поскольку вводились в действие новые мотивы, вступающие в противоречие с прежними «головными»), должна была скорее диссонировать с первоначальным кирилловским тезисом «все хорошо» (так как в нем, оказывается, крылось и нечто другое: все «все равно»), чем подтверждать, как показалось Камю, этот тезис, превратившийся в свою собственную противоположность, как только был опрокинут нравственный абсолют.

222

Наконец, Камю вообще не почувствовал горькой иронии Достоевского, вложившего в уста «логического самоубийцы» следующие слова: «Человек только и делал, что выдумывал бога, чтобы жить, не убивая себя; в этом вся всемирная история до сих пор. Я один во всемирной истории не захотел первый раз выдумывать бога» [32]. Нужно было совсем забыть, что человек, произносящий эту тираду, вскоре после этого «убьет себя» (доказав тем самым справедливость опровергаемого им тезиса о невозможности жить без абсолютов), чтобы, как это случилось с французским писателем, усмотреть в самоубийстве, совершенном согласно тому же Камю именно в подтверждение этих слов, действительную «педагогику» и «просвещение». Если это и «педагогика», то не Кириллова, а самого Достоевского, который по способу «доказательства от противного» убеждал своего читателя в диаметрально противоположном тому, что говорил Кириллов. А именно в том, что человек не может жить без морального абсолюта, ограничивающего его «своеволие», а потому абсолют этот вовсе не «выдумка».

В противоположность тому, что думал Камю (и думал здесь в созвучии с Ницше, увидевшим в самоубийстве Кириллова «начало нигилизма»), Достоевский вовсе не считал, что «выстрел кирилловского пистолета станет сигналом последней революции» [33], в результате которой каждый человек станет «царем» и будет «жить в самой главной славе» [34]. Для автора «Бесов» этот выстрел символизирует не начало новой эпохи, а «начало конца», сигнализирует о крушении человеческого духа, бедствии человеческой души, предупреждает людей об опасности, которой необходимо избежать.

В отличие от вербальной «педагогики», которую Камю услышал в кирилловских рассуждениях, реальная педагогика, заключенная не только в том, как Кириллов рассуждал о благотворности собственного самоуничтожения, но и в том, как осуществлял он свою идею в действительности, свидетельствует о безвыходном тупике, но отнюдь не о воодушевляющей перспективе. Чтобы почувствовать ее, оказалось явно недостаточно болезненной экзальтации Ницше, одержимого мазохистской «волей к самопреодолению» (преодолению в себе всего человеческого). Для того чтобы «возрадоваться» этой перспективе, приняв ее за перспективу «освободительной революции», необходимо было истинно французское легкомыслие.

223

Действительная, а не словесная «педагогика», заключенная во втором шаге «абсурдной логики» Кириллова («я бог», следовательно, «я кончаю с собой»), вовсе не означает возвещения истинной свободы. Кириллов в отличие от французского писателя прекрасно понимает, что его свобода «очень страшна» [35]. Страшна она потому, что включает в себе смерть. И если что и возвестил пистолетный выстрел Кириллова, то не «освобождение» Ставрогина, как убеждает нас Камю, а «крепкий шелковый снурок, очевидно заранее припасенный и выбранный, на котором повесился Николай Всеволодович...» [36]. Повторяемость одного и того же финала для тех, кто принял как руководство к действию результат первого шага «логики абсурда» («бога нет», стало быть, «я бог»), заставляет подумать о том, что второй шаг этой «логики» включает в себе некую непреложность, что здесь посылка («я бог») и вывод («я кончаю с собой») связаны между собою гораздо более необходимой связью, чем это хотелось бы французскому писателю, и сама эта связь не такая уж «абсурдно» непостижимая, как это могло бы показаться на первый взгляд.

Дело в том, что «Своеволие», заявленное выстрелом Кириллова, — это не сверхбытийная свобода (ведь кирилловский «человеко-бог» не способен создать бытия, как не способен он и лишить его такого атрибута, как время, — последнее оказывается возможным лишь в горячечной фантазии Кириллова, предвещающей приступ эпилепсии). Это и не внутрибытийная свобода, свобода

существования в согласии с бытием, свобода приятия его как абсолютного блага и — значит — свобода следования принципу «Не убий!» как высшему принципу, выражающему абсолютность этого блага как требование, обращенное к конечным, то есть смертным, земным существам — людям. «Человеко-бог» Кириллова не может принять ничего, что возвышалось бы над его волей, обуславливая ее, ограничивая, то есть определяя ее известными нормами. Значит, это «внебытийная свобода, свобода «восстания» против бытия, то есть свобода самоубийства или убийства другого. В обоих случаях это чисто негативная, разрушительная свобода: «свобода от бытия», а не «свобода для бытия», то есть произвол. Не случайно Кириллов, додумавший этот аспект своей мысли «до конца», предпочитал слово «Своеволие» слову «свобода».

224

Легкомысленная идеализация ставрогинщины

По этой причине то, что Камю рассматривает как поиск «способа стать царями» для «абсурдных людей» ставрогинского типа («поиск», сигналом к которому и был якобы кирилловский пистолетный выстрел, «освободив» их от всяких ограничений), на деле выливается в «большой разврат», который завершается растлением малолетней девочки, кончающей с собой с сознанием, что она «бога убила» [37], то есть утратила веру в абсолютную непреложность нравственного требования; выливается в прямое или косвенное убийство ни в чем не повинных людей, каждый раз сопровождающееся ясным сознанием желания совершить очередное преступление, равно как и сознанием того, что от этого желания можно было бы отказаться, если бы не было отдано предпочтение «злой воле», то есть воле к попранию бытия как блага, воле к поруганию нравственного абсолюта.

Вот что скрывается за изящным каламбуром Камю: «Ставрогин ведет «ироническую» жизнь, достаточно известно, какую» [38]. И когда Камю затем добавляет не без сочувственного оттенка, что Ставрогин «сеет ненависть вокруг себя» [39], естественная ответная реакция должна вылиться в недоуменное: а можно ли здесь ожидать чего-нибудь другого?

Итоговая формула Ставрогина, как первого из тех, кого «освободила смерть Кириллова», расстрелявшего в себе абсолют, — это, если верить французскому писателю, «царственное равнодушие» (имеется в виду ставрогинское «безразличие» к добру и злу, к добродетели и злодейству). Однако, назвав этого нигилиста «царем безразличия» [40], Камю зашел значительно дальше в своей апологетике ставрогинщины, чем его предшественник Ницше. Для последнего упомянутое «безразличие» выступало не как признак силы, а как свидетельство слабости Ставрогина, которого парализовал, лишив способности к действию, выход «по ту сторону» добра и зла.

225

Ставрогин, если классифицировать этот персонаж «Бесов» с точки зрения, изложенной в «Дневнике нигилиста», оказался где-то в «промежутке» между крайним нигилизмом и позицией «сверхчеловека». У него хватило сил лишь на то, чтобы «спутать» добро и зло, чтобы попирать добро в пользу зла. Однако у него не хватило сил на то, чтобы действовать безотносительно к этому различию вообще. Вот почему для Ницше ставрогинская позиция вовсе не была бы «царственной», какой является для немецкого философа лишь позиция «классического» нигилиста и «сверхчеловека».

Ницше, совершенно верно констатируя бессилие Ставрогина, критикует его с позиции нигилизма, более радикального, чем «прекраснодушный» нигилизм Камю. Этим он все-таки возвышается над французским писателем, пусть не с точки зрения нравственной, но с точки зрения теоретической. Однако сам роман Достоевского дает нам основания для принципиально иной трактовки бессилия Ставрогина, также противостоящей беззаботной камюсовской апологетике ставрогинщины.

В том самом тексте письма Ставрогина Даше, на который ссылается Камю для доказательства «божественности» ставрогинского безразличия, можно видеть, что и сам этот персонаж «Бесов» отнюдь не считает это безразличие своим «божественным» свойством. Наоборот, он считает безразличие своим злым роком, из которого, собственно, и проистекает его бессилие. Противоестественное «смещение» добра и зла, которое Ставрогин практиковал всю сознательную жизнь, заходя все дальше и дальше в своих чудовищно гнусных «экспериментах» (не над собой,

разумеется, а над «другими», чем обнаруживал, пользуясь кирилловским выражением, «самый низкий пункт» собственного своеволия), и лишило Ставрогина силы. «Я пробовал большой разврат и истощил на нем силы» [41], — признается он Даше, хотя не вполне отчетливо сознает еще истинный источник «истощения» его сил, проистекающий именно из самого смешения добра и зла. За что он и был наказан, поскольку подобное смешение обернулось не только полнейшим духовным опустошением и растлением его собственной души, но и совершенной утратой воли. Опротивев самому себе как «подлое насекомое», которое нужно «смести с лица земли», Ставрогин не находит в себе сил для самоубийства: «Никогда, никогда я не могу застрелиться!» [42] Это слова, звучащие как мольба о том, чтобы ему все-таки были дарованы силы на то, чтобы совершить этот последний акт.

227

Ужас бессилия, овладевшего Ставрогиным, противоестественным образом совокупившим добро и зло, таков, что даже самоубийство представляется ему как высшее благодеяние по отношению к самому себе. То, что дало бы ему силы для самоуничтожения, осознается им как недостижимая благодать. «Высший пункт» кирилловского «Своеволия» — самоубийство — предстает теперь как недостижимая вершина для человека, соблазнившегося «самым низким» способом утверждения своей собственной «божественности» на развалинах повергнутого абсолюта.

Вот что такое «царственное равнодушие» Ставрогина, вызывающее такой восторг у французского писателя. Вот что такое ставрогинский способ «стать царем», глядящим сверху вниз на те самые нравственные абсолюты, которым подчиняется обыкновенный смертный, не видя в том никакого оскорбления ни своей воле, ни себе самому.

Совпадает ли кирилловская «идея» с концепцией «логического самоубийцы»?

Как видим, если первый шаг кирилловской логики («бога нет», следовательно, «я бог») был и в самом деле абсурден, хотя в противоположность тому, что думал Камю, в этом абсурде явно участвовала душевная болезнь Кириллова, то второй шаг («я бог», следовательно, «я должен убить себя»), как ни парадоксально, оказывается гораздо менее «абсурдным», чем это могло показаться на первый взгляд и действительно показалось французскому писателю. В противоположность тому, что утверждает Камю, эту тему у Достоевского никак нельзя назвать «насквозь абсурдной» [43]. Как раз самоубийства Кириллова и Ставрогина свидетельствуют против такого категорического утверждения.

Самоубийство само по себе выступает в «Бесах» как вполне логичное и в то же время объяснимое психологически следствие глубоко ложного постулата (результат первого шага «абсурдной логики»): «я бог», хотя бы в том смысле, что для «меня» нет никаких нравственных абсолютов и ничто не может ограничить «моего» своеволия. Этот основной постулат «метафизического нигилизма», ибо речь идет о «бунте» против бытия как высшего блага с точки зрения внебытийной, с логической неизбежностью раскрывается как убийство или самоубийство, поскольку это и есть «практическая реализация» небытия: небытие как действие, как «акт». Поэтому каким бы образом ни осознавал, скажем, Кириллов свое предстоящее самоуничтожение, в реальности кирилловского самоубийства, предвосхищенной вторым шагом кирилловской самоубийственной логики, выразилась именно эта суть нигилизма.

228

Нетрудно заметить, как далек от истины Камю, когда он находит у Достоевского некий «метафизический поворот», понимая под этим переход, который автор «Бесов» совершил якобы от точки зрения Кириллова к точке зрения, выраженной в декабрьском «Дневнике писателя» 1876 года, а затем вложенной в уста Алеши Карамазова.

Достоевский писал: «Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация» [44]. Эту мысль, которая лежала в основе понимания Достоевским «кирилловского феномена», понимания, которое было развито в «Бесах» со всеми своими выводами, Камю неожиданно открывает для себя в декабрьском «Дневнике писателя» за 1876 год, то есть гораздо позже публикации романа (1871—1872). И не просто открывает, но и противопоставляет концепции Достоевского.

Это свидетельствует о том, насколько тенденциозен был французский писатель, когда размышлял

над «Бесами», и как далеко завела его тенденциозность, побудившая принять свою собственную проекцию «философии абсурда» на кирилловские рассуждения за истинный смысл «феномена Кириллова», как он виделся Достоевскому.

Камю дает понять своему читателю, что Достоевский стоял на точке зрения «нерасколотого Кириллова» (назовем так ту словесную «педагогику», которую французский писатель извлекает из рассуждений Кириллова, явно отмеченных печатью «разорванного сознания») вплоть до того, как в октябре 1876 года написал свой «Приговор» [45], выразив «формулу логического самоубийцы» (так он назовет впоследствии этот текст) [46]. Когда же это «оправдание логического самоубийства» вызвало «протесты критиков» [47], Достоевский и совершил-де «метафизический поворот», пересмотрев исходные посылки своей прежней философии, нашедшей якобы выражение в «абсурдной фигуре» Кириллова. Результатом этого «поворота» и явились, по утверждению Камю, «Братья Карамазовы». Роман, в котором с помощью Алеши Карамазова «были побеждены Кириллов,

229

Ставрогин, Иван» [48]. Произошло это к великому сожалению Камю, увидевшего здесь отступление Достоевского с позиций «абсурдного» романиста на позиции романиста «экзистенциалистского» толка [49]. Таким образом, хотя «пистолет Кириллова» и выстрелил где-то в далекой России, мир все еще «продолжал крутиться вокруг своих слепых надежд» [50]. Оказалось, что не только «люди» не поняли смысла этого выстрела, но и сам Достоевский, отказавшийся от своего прежнего — «абсурдного» — воззрения в пользу того, на котором успокоились впоследствии согласно Камю такие экзистенциалисты, как Киркегор, Ясперс и даже Шестов.

Вся эта концепция покоится на одном поспешно принятом допущении (его-то и сделал Камю): Кириллов из «Бесов» совершенно тождествен «логическому самоубийце» из «Дневника писателя». А вся «эволюция» воззрений Достоевского в связи с проблемой самоубийства предстает как движение от октябрьского «Дневника», где точка зрения «логического самоубийцы» была приведена без комментариев (а потому Камю принял ее за выражение взглядов самого Достоевского), к декабрьскому, где автор «Дневника» дает свое истолкование и критику этой точки зрения (почему Камю и решил, что здесь русский писатель «отступил» от своей прежней позиции).

При этом Камю допускает возможность известных противоречий у Достоевского как до, так и после его вышеупомянутого «метафизического поворота». Однако сама схема эволюции от этого не меняется. Один этап — это точка зрения Достоевского — Кириллова (она же точка зрения «логического самоубийцы» из «Дневника писателя») и другой — позиция Достоевского — Алеши (она же позиция критики концепции «логического самоубийства»). Между тем хотя в рассуждениях Кириллова о самоубийстве также очень много чисто «головного» и отвлеченного, что дает возможность отнести его к типу «теоретических самоубийц», однако логика Кириллова не только не вполне тождественна, но в ряде случаев существенно отлична от логики того гипотетического персонажа, который появляется в «Дневнике писателя».

Свое рассуждение о Кириллове французский писатель начинает с изложения идеи «логического самоубийства» в октябрьском «Дневнике писателя» за 1876 год (Камю ошибочно считает его декабрьским).

230

Предпосылка этой идеи — «убеждение в том, что для того, кто не верит в бессмертие, человеческое существование — совершенный абсурд» [51]. Отсюда вывод, к которому приходит «логический самоубийца»: «Так как на вопросы мои о счастье я через мое же сознание получаю от природы лишь ответ, что могу быть счастлив не иначе как от гармонии целого, которой я не понимаю и, очевидно для меня, понять никогда не в силах... Так как... при таком порядке я принимаю на себя в одно и то же время роль истца и ответчика, подсудимого и судьи и нахожу эту комедию, со стороны природы, совершенно глупою, а переносить эту комедию, с моей стороны, считаю даже унижительным... То, в моем несомненном качестве истца и ответчика, судьи и подсудимого, я присуждаю эту природу, которая так бесцеремонно и нагло произвела меня на страдание, вместе со мною к уничтожению... (Дальше идет заключительная фраза, опущенная у Камю, хотя она и крайне многозначительна. — Ю. Д.) А так как природу я истребить не могу, то и

истреблю себя одного, единственно от скуки сносить тиранию, в которой нет виноватого» [52].

Приведя это умозаключение, Камю тут же утверждает, что та же самая тема, но с «удивительным размахом» [53] воплощена в образе Кириллова, который в действительности «воспроизводит аргументацию «Дневника» [54]. На самом же деле не Кириллов «воспроизводит» рассуждение «логического самоубийцы» из «Дневника», а, наоборот, этот последний заимствует одну из многих тем, которые переплелись в кирилловских философствованиях. Причем персонаж из «Дневника» развивает позаимствованную тему, отправляясь от предпосылки, противоположной кирилловской. Ведь в противоположность «логическому самоубийце» Кириллов, хотя и не верит в «старого бога», а тем самым и в потустороннее существование, однако, продолжает верить в «человеческое бессмертие», или, как он выражается, в «вечную жизнь». «Не в будущую вечную, а в здешнюю вечную» [55], — уточняет он. В этом и заключается самый главный «абсурд» кирилловской идеи, которого упорно не хочет замечать Камю именно здесь, а не в других его пунктах, «абсурдность» которых выглядит подчас весьма сомнительной.

231

Парадокс самоубийства Кириллова заключается в том, что оно совершается на фоне идеи вечности «посюстороннего» бытия. Это вызов не природе, как это делает «логический самоубийца» из «Дневника», а («прежнему») богу. На земле «все хорошо, все» [56], рассуждает Кириллов, но люди не знают этого, так как живут иллюзиями, и главная из них — иллюзия «потустороннего» бога. Стоит только устранить эту иллюзию, и им откроется истина. Они поймут, что если «все хорошо», то и «они хороши» [57]. И будут они «человеко-боги», для которых «времени больше не будет» [58], так как время, поскольку оно «не предмет, а идея» [59], «погаснет в уме» [60]. Тем более что во времени не будет необходимости и с этической точки зрения как во «вместилище» для (нравственного) развития мира: «Кто научит, что все хороши, тот мир закончит» [61]. Он станет завершенным, совершенным, вечным.

Можно ли предположить более радикальную противоположность воззрению «логического самоубийцы» из «Дневника писателя», если вспомнить хотя бы следующее его рассуждение: «...Я не могу быть счастлив, даже и при самом высшем и непосредственном счастье любви к ближнему и любви ко мне человечества, ибо знаю, что завтра все это будет уничтожено: и я, и все счастье это, и вся любовь, и все человечество — обратится в ничто, в прежний хаос. А под таким условием я ни за что не могу принять никакого счастья, — не от нежелания согласиться принять его, не от упрямства какого-то из-за принципа, а просто потому, что не буду и не могу быть счастлив под условием грозящего завтра нуля. Это чувство, это непосредственное чувство, и я не могу побороть его» [62].

Любопытно, что дальше идет уже прямой спор с только что приведенной кирилловской концепцией «вечной жизни» человека и человечества: «Ну, пусть бы я умер, а только человечество оставалось бы вместо меня вечно, тогда, может быть, я все же был бы утешен. Но ведь планета наша невечна и человечеству срок — такой же миг, как и мне. И как бы разумно, радостно, праведно и свято ни устроилось на земле человечество, — все это тоже приравняется завтра к тому же нулю. И хоть это почему-то там и необходимо, по каким-то там всесильным, вечным и мертвым законам природы, но поверьте, что в этой мысли заключается какое-то глубочайшее неуважение к человечеству, глубоко мне оскорбительное, и тем более невыносимое, что тут нет никого виноватого» [63].

232

Вот нигилист, которого даже Ницше не мог бы уличить в «непоследовательности». Однако Ницше назвал бы такой нигилизм «нигилизмом слабости», поскольку и этот персонаж русской литературы предпочел убийство себя уничтожению другого. Близок этот нигилист и к «абсурдному человеку» Камю, с той, однако, оговоркой, что он убивает себя. Эта оговорка, сопровождающая камюсовскую оценку Кириллова как «абсурдной фигуры», и в самом деле больше относится к «логическому самоубийце» из «Дневника писателя». Ведь кирилловское самоубийство находится в гораздо более косвенной связи с «абсурдной проблематикой», чем самоубийство гипотетического персонажа из «Дневника».

Впрочем, различия между Кирилловым и «логическим самоубийцей», которые остались вне поля зрения Камю, заключались не только в различии их «метафизических предпосылок». Различны и

объекты их бунта. Кириллов бунтует против «прежнего бога», который не смог воспрепятствовать тому, что «человек... высший на всей земле» (речь идет о Христе), символизировавший нравственную цель земного существования, был обречен «жить среди лжи и умереть за ложь». Этим «прежний бог» согласно Кириллову обнаружил свое бессилие, а следовательно, иллюзорность, поскольку оно было моральным бессилием. Что же касается «логического самоубийцы», то перед ним проблема бога вообще не стоит ни как онтологическая, ни как моральная проблема.

Здесь, таким образом, мы видим два этапа в развитии нигилистической идеи (которые слились в одно серое пятно в представлении Камю). Первый: «начало нигилизма», выраставшего из кирилловской «при» с богом, поскольку Кириллов пришел в результате своего богоборчества к идее «Своеволия», исключающей признание нравственного абсолюта, ограничивающего человеческий произвол. Второй: развитие нигилизма, так сказать, на своей собственной основе, когда оно освобождается уже от черт «непоследовательности» и «не-додуманности», которыми была отмечена мечущаяся мысль Кириллова — этого «невольника» нигилизма, говорившего о себе: «Я еще только бог поневоле, и я несчастен, ибо обязан заявить своеволие» [64].

233

Самоощущение, сопровождающее мысль о самоубийстве у Кириллова, и у «логического самоубийцы», также существенно различно. Принимая решение «истребить себя одного», персонаж из «Дневника» решает только свою личную проблему, не связывая с этим актом ни богоборческих устремлений, ни надежд на спасение человечества. В отличие от Кириллова, среди различных мотивов которого, толкавших его на самоуничтожение, было и желание осчастливить человечество, этот второй персонаж убивает себя «единственно от скуки сносить тиранию, в которой нет виноватого». Он просто «выходит из игры».

Единственно чего заслуживала бы, по мнению «логического нигилиста», природа — это «уничтожения», «истребления», хотя как раз этого-то он и не в состоянии сделать. Поэтому ему ничего не остается как отказаться играть свою роль в комедии, не им поставленной и противоречащей его сущности как существа «сознающего, стало быть, страдающего» [65] и при этом не знающего, за что, во имя какой цели.

«Логический самоубийца» приходит к выводу, что главное, что приводит его к безысходному тупику, к безвыходному противоречию с бессмысленной природой — это именно сознание, стремление во всем искать смысл. «Пусть уж лучше я был бы создан как все животные, то есть живущим, но не сознающим себя разумно! — восклицает он. — Сознание же мое есть именно не гармония, а, напротив, дисгармония, потому что я с ним несчастлив» [66]. Когда он кончает с собой, не имея возможности «истребить» природу, заставившую его жить в качестве сознающего существа посреди абсурда («Я создан с сознанием и эту природу сознал: какое право она имела производить меня, без моей воли на то, сознающего?»), он прежде всего кончает со своим сознанием.

Это действительно персонаж, очень близкий к «абсурдному человеку» Камю, правда, с весьма существенным отличием: он и не хочет, и не может жить «бок о бок с абсурдом». «Абсурдный человек» же видит свою особую доблесть в том, чтобы жить с сознанием абсурдности жизни, не только не кончая с собой, а, напротив, извлекая некоторые преимущества из сложившейся ситуации. Преимущества эти заключаются в «освобождающем» сознании, что «все хорошо, все позволено, ничего не вызывает отвращения» [67]. Таковы согласно французскому писателю основные жизненные принципы «абсурдного человека», превращающие его жизнь в сплошное «творчество» (то самое, образцы ко-

234

торого согласно Камю дали «абсурдные персонажи» Достоевского, эти «создания из огня и льда» [68]). Это и есть внутренний голос «абсурдного человека», который говорит ему: ты «человеко-бог», ты осенен «славой царей», ищи способа «стать царем» [69]. Он толкает «абсурдного человека» в гущу людей, дабы тот «реализовывал себя», «всесторонне развиваться» за их счет. В этом и заключается отличие «абсурдного персонажа» Камю от «логического самоубийцы». Если последний решает свой спор с «абсурдом» за свой собственный счет, то первый находит способ если не избавиться от абсурда, то, по крайней мере, отвлечься от него путем экспериментирования

над «другими».

При том, что из всех персонажей Достоевского (за исключением разве Свидригайлова и Ставрогина) «логический самоубийца» ближе всего к «абсурдному человеку» Камю, между ними пропасть, равная той, что отличает самоубийство от убийства другого человека. Эту пропасть Камю и хочет перепрыгнуть с помощью отождествления двух типологически различных фигур — «теоретического самоубийцы» из «Бесов» и «логического самоубийцы» из «Дневника», апеллируя к тому сближающему их обстоятельству, что каждый из них пришел к идее самоубийства, так сказать, «мозговым» образом.

Для этого нужно было придать персонажу из «Дневника» кирилловский облик, превратив совершенно партикулярный акт «логического самоубийства» в акт самопожертвования во имя бессмертия Свидригайловых и Ставрогиных, дабы утвердить их право на эксперимент... над другими людьми. «Логический самоубийца» меняет облик и обряжается в костюм Кириллова для того, чтобы самоубийство «единственно от скуки сносить тиранию, в которой нет виновного», получило «вид самопожертвования» «из любви к человечеству» [70].

Однако оказалось, что под «человечеством» понимаются здесь совсем не те, кого имел в виду Кириллов, не те, кто «не будут насиловать девочку» и «станут хороши все до единого» [71], а существа совсем иного рода: «сладострастные насекомые» ставрогинского типа. Ибо их, как мы слышали от Камю, «освободила» смерть того странного персонажа, которого французский писатель называет Кирилловым, приписывая ему акт самопожертвования, но который рассуждает в духе, полностью такое самопожертвование исключаящем, — в духе партикулярного самоубийцы из «Дневника писателя».

235

Возможна ли нравственность без абсолюта?

Основное противоречие Кириллова, делающее его «нигилистом поневоле», заключается в том, что свой акт самоубийства, осознаваемый им как низвержение морального абсолюта, он понимает одновременно как акт, знаменующий моральное преображение человечества. В этом и заключается его бунт против «старого бога» и идеи «богочеловечества» во имя Христа, понятого как «человеко-бог», как прообраз земного, но бессмертного человека. Человек этот приносит себя в жертву идее, согласно которой его самоубийство положит начало нравственному преображению людей, исключаящему саму возможность ставрогинских экспериментов над «другими».

Если и можно установить какую-то связь между кирилловским «началом нигилизма» и нигилизмом ставрогинского типа, то вопреки утверждению Камю вовсе не по линии мотива «жертвенничества» и, конечно, не по линии того, как сам Кириллов осознавал эту свою жертву. «В Кириллове, — читаем мы в подготовительных материалах Достоевского к «Бесам», — народная идея — сейчас же жертвовать собою для правды... Жертвовать собою и всем для правды — вот национальная черта поколения. Благослови его бог и пошли ему понимание правды. Ибо весь вопрос в том и состоит, что считать за правду. Для того и написан роман» [72]. Речь идет здесь о правде в народном, то есть нравственном, ее понимании, которое не имеет ничего общего с пониманием «абсурдной истины» Камю, стоящей «по ту сторону» самого различения доброго и злого.

Связь между кирилловским «началом нигилизма» и ставрогинским его «продолжением» совсем не там, где пытается установить ее Камю, когда говорит о кирилловской «любви к человечеству». Тем более что «любовь вообще располагается в измерении, не имеющем точек соприкосновения с нигилизмом. Присутствие этого чувства в сознании Кириллова — это как раз одно из свидетельств крайней непоследовательности его нигилизма. Связь же эта таится в самих истоках кирилловской «идеи», которая вопреки всем попыткам Камю утверждать обратное есть болезненная мания: жажда самообожествления человека через самоубийство.

236

Самообожествление человека путем самоубийства — это, в глазах Достоевского, то же самое утверждение нравственного миропорядка посредством устранения морального абсолюта, только переведенное с этического языка на онтологический, на язык проблемы самого бытия. Это «метафизическая предпосылка» кирилловской «этики без абсолюта», глубинный корень которой в

уравнивании жизни и смерти, бытия и небытия. Оказывается, что в основе подобной этики, возводящей в абсолют самого человека, лежит стирание различия между жизнью и смертью, бытием и небытием.

В этом самый глубокий исток нигилизма, представляющего собою в конечном счете отрицание самого бытия, из чего и проистекает все разрушительно-разлагающее, все чудовищно бесчеловечное в нигилизме.

«Кому будет все равно, жить или не жить, тот будет новый человек» [73], — раскрывает Кириллов метафизическую предпосылку своей идеи человеческого самообожествления через самоубийство в разговоре с Хроникером (где впервые содержательно обсуждается кирилловская «идея»). В ответ на реплику озадаченного собеседника, не лишенную, однако, изрядной доли иронии («Если будет все равно, жить или не жить, то все убьют себя, и вот в чем, может быть, перемена будет» [74]), Кириллов утверждает с еще большей решительностью: «Это все равно. Обман убьют. (Здесь уже кое-что от фихтеанского экстремизма: «Пусть погибнет мир, лишь бы торжествовала справедливость», — как если бы «справедливость» была чем-то не только «сверх», но и вообще «внечеловеческим», нечеловеческим. — Ю. Д.). Всякий, кто хочет главной свободы, гот должен сметь убить себя. Кто смеет убить себя, тот тайну обмана узнал. Дальше нет свободы; тут все, а дальше нет ничего. Кто смеет убить себя, тот бог. Теперь всякий может сделать, что бога не будет и ничего не будет» [75].

Следовательно, для того чтобы привести к моральному преображению человека («...До перемены земли и человека физически. Будет богом человек и переменится физически. И мир переменится, и дела переменятся, и мысли, и все чувства») [76], индивидуальное «Своеволие» должно — правда, только на «мгновенье» — встать не только «по ту сторону» всех моральных абсолютов, не только «по ту сторону» различия божественного и человеческого, но и «по ту сторону» различия жизни и смерти, бытия и небытия.

237

Вот из этого-то стирания онтологического различия между «бытием» и «ничто» и проистекают затем все последующие нигилистические извращения, от которых Кириллов хотел освободить человечество, принеся им в жертву самого себя. «Своеволие», водрузившееся однажды «по ту сторону» бытия и небытия, уже не хотело покидать захваченного им престола. Тем самым Кириллов подал руку тому, кто был его антиподом, — ницшеанскому «сверхчеловеку», понимающему бытие как иллюзию, «божественную ложь», каковой позволяет себе забавляться всемогущая «воля к власти». А отсюда и в самом деле ведет путь к «абсурдному человеку» Камю, для которого бытие — это «абсурд», к которому бессмысленно апеллировать в бесплодных попытках различить добро и зло. Что же касается Достоевского, то для него в стирании этого различия и тайна и симптом безумия Кириллова.

Глава четвертая СВОЕВОЛИЕ «Я» И НЕИЗБЕЖНОСТЬ «ДРУГОГО»

Кающийся нигилизм и его суровые критики

Надо подчеркнуть, что, хотя французская интеллектуальная романистика экзистенциальной ориентации в целом и была обязана концепции «нераскаявшегося Раскольникова» как своим первоначальным укоренением в европейском интеллигентном сознании, так и своей последующей мировой известностью, единственным, кто с незначительными вариациями придерживался ее на всех этапах своей идейной эволюции, был Сартр. Быть может, виной тому была поспешность, с какой молодой автор «Бытия и ничто» порешил на нигилистических софизмах Раскольникова построить нечто вроде философской системы. От нее ему уже трудно было отказаться, так что он обносил это здание все новыми пристройками, надстройками и т. д., не рискуя, однако, выстроить заново его этический фундамент.

По-видимому, немалую роль сыграла здесь и гордыня, родственная раскольниковской «сатанинской», которая не только не мешала этому философу выступать с самыми сенсационными саморазоблачениями, наоборот, толкала его на этот путь — с одной, однако, оговоркой. Самообвинения Сартра касались всегда «нечестности» интеллектуального порядка. Они никогда не выходили в сферу совести в том универсальном смысле, в каком ее имел в виду Достоевский, в особенности когда он говорил словами Порфирия Петровича, обращаясь к Раскольникову: «Ведь вот-с... право не знаю, как бы удачнее выразиться... идеяка-то уж слишком игривенькая... психологическая-с... Ведь вот-с, когда вы вашу статейку-то сочинили, — ведь уж быть не может, хе, хе! чтоб вы сами себя не считали, — ну, хоть на капельку, — тоже человеком «необыкновенным» и говорящим новое слово, — в вашем то есть смысле-то... Ведь так-с» [1].

239

В отличие от Сартра у других представителей французской экзистенциальной романистики, в особенности у Камю, проявившего здесь предельную нравственную чуткость, в ходе их идейной эволюции неизбежно возникала потребность подвергнуть свои «грехи молодости» не только интеллектуальной, но и «обыденно»-моральной критике. Камю ощутил и прочувствовал их не просто как следствие ошибки в умозаключении, но и как результат нравственной глухоты, иначе говоря, как дурной поступок в общечеловеческом смысле этого слова. В этом смысле о Камю (как и о Мальро) можно сказать, что он повторил путь Раскольникова. От сознания нравственной фальшивости некоторой умозрительной «идеи»-страсти, возникшей в «теоретически раздраженном сердце», осознания, возникшего в результате «очной ставки» этой идеи с самой собой, но уже воплощенной в реальных человеческих поступках, он пришел сперва к чисто «интеллектуальному», а затем и «экзистенциальному» покаянию. Это последнее заключалось в критике, которую человек обращает уже не к идее, в бессовестности коей он убедился, но к самому себе как автору этой идеи, к своему собственному моральному сознанию.

На счет такого покаяния мы склонны отнести также и факт, вызывающий известное недоумение у С. Великовского: «Примечательно... что Соппротивление, к которому Мальро примкнул не с первых шагов, а позже, в разгар партизанского подполья, — это единственное из знакомых ему не понаслышке освободительных движений, не подвигнувшее его, увы, на сколько-нибудь значительные литературные замыслы. Он, считавшийся в канун поражения самым выдающимся революционным писателем Франции, с чьими книгами в рюкзаках молодые интеллигенты уходили в «маки», он, боевой командир партизан, в литературе Соппротивления у себя на родине в общем отсутствовал» [2].

240

Автор книги «В поисках утраченного смысла» склонен объяснять этот «казус» очередным зигзагом мировоззренческой эволюции Мальро: «Не позволила (писать художественные произведения об эпохе Соппротивления. — Ю. Д.), видимо, снова перекроенная философия. Еще недавно она держалась на заповеди: «Человек ценен тем, что он сумел переделать» («Удел человеческий»). Теперь, проникшись неприязнью к вмешательствам в историю как к занятиям, при случае неминуемым, но с некоторой высшей точки зрения чуть ли не суетным, Мальро, лично внявший очередному призыву истории, не находит в ней, однако, пищи для писательского вдохновения» [3].

Мы же более склонны рассматривать этот факт в «экзистенциальном» аспекте, имея в виду тот смысл этого термина, который выявляется в свете уроков нравственности, преподанных Достоевским и Толстым. На наш взгляд, «молчание» Мальро — это результат осознания неправды экзистенциалистического метода художественного творчества, для которого, несмотря на все заклинания французских интеллектуальных романистов, был характерен совершенно отвлеченный взгляд на «другого», а следовательно, и на его смерть, ибо это был взгляд «постороннего». Потому-то так легко и писались ранние экзистенциалистические романы, изобилующие «сверхчеловеческими» акциями, то есть убийствами «другого», что их ощущение «смыслоутраты» не возникло так, как оно возникло у Пьера Безухова.

Ведь ощущение «завалившегося» мира у Пьера возникло отнюдь не при чтении газет и журналов, сообщающих о тысячах и миллионах, погибших в первую и вторую мировые войны, а перед лицом казни пяти мнимых «поджигателей» Москвы, в ряду которых шестым стоял он, случайно уцелевший. В такой же ситуации довелось оказаться во времена партизанского подполья и

«полковнику Берже», под именем которого скрывался Мальро, чудом избежавший казни. Тогда он и замолчал не как литератор, а именно как экзистенциальный романист. Факт, заставляющий задуматься. Не потому ли это произошло, что «мозговой» и «головной» экзистенциализм французских интеллектуальных романистов потерпел крах перед лицом действительного «существования», того «реализма действительной жизни», о котором так любил напоминать Дмитрий Карамазов? Не говорит ли этот факт о своеобразном «покаянии» художника, убедившегося, что тот способ, каким создавались прежние его романы, не подходит для выражения реально, на деле, а не в «творческой фантазии» пережитого им? Не свидетельствует ли это по

241

крайней мере о радикальном сомнении писателя относительно возможностей экзистенциальной интеллектуальной романистики правдиво поведать людям о том, что же означает в действительности убийство «другого», если не прикрывать его «покрывалом Майи», сотканным из разнообразных «смыслоуtrat»? И не имеем ли мы право даже это честное молчание рассматривать как нечто более предпочтительное, чем говорливость, не отдающую себе отчета в нравственном смысле того, о чем идет речь, как победу сурового реализма морали над экзистенциалистической игрой в жизненные реалии?

Судя по книге С. Великовского, у самого Мальро мы не найдем прямого ответа на эти вопросы, хотя косвенный ответ на них все же у него имеется. Этот ответ — выход за рамки магического круга ницшеански-экзистенциалистских посылок, очерченных исходным соображением, согласно которому коли в жизни нет никакого смысла, значит, является ложным и представление о каких бы то ни было «сущностях». Раз это так, то в жизни человека не «сущность» предшествует его «существованию», а, наоборот, его «существование» предшествует «сущности». Ведь главный вопрос, интересующий Мальро в послевоенный период, — это вопрос о «сущности» человека, представляющей собою нечто более высокое, чем каждый партикулярный индивидуум, и раскрывающейся в отношении к тому специфически человеческому измерению, которое Мальро называет измерением «священного». Трактовка этого понятия Мальро роднит его с трансценденцией. Речь идет об измерении, возвышающемся над каждым единичным индивидуумом, но не отождествляемым с традиционно религиозными представлениями о боге. Однако в своем стремлении сделать измерение «священного», как бы предшествующим конфессионально-религиозному, которое каждый раз представляет собой лишь его историческую конкретизацию, а главное, в стремлении замкнуть его пределами человечества и его творческой способности, высшим воплощением которого в конечном счете оказывается художник, Мальро явно сближается с другим немецким экзистенц-философом — Мартином Хайдеггером.

242

Так же как и у немецкого мыслителя, нравственный импульс Мальро, сыгравший такую большую роль в его послевоенной духовной переориентации, со временем как бы растворяется в том эстетически-творческом акте, в котором каждый раз заново рождается измерение «священного». То, что предстает у Мальро как нечто «трансцендентное» по отношению к каждому отдельному индивиду, не становится у него «трансцендентным» по отношению к человечеству. Этот итог, на наш взгляд, препятствует тому, чтобы рассматривать движение автора «Завоевателей» и «Удела человеческого» от нигилизма к гуманизму как «попятное движение» (слова С. Великовского), реставрирующее религиозные элементы гуманизма. Да и вообще можно ли говорить о «попятном» движении, коль скоро речь идет о преодолении нигилизма, то есть отходе от абсолютного нуля?

Если (судя по книге С. Великовского) у Мальро и не всегда отчетливо выявлены нравственные мотивы послевоенной идейной эволюции, так что мы вынуждены судить о них на основании свидетельств более или менее косвенных, то у Камю дело обстоит здесь совсем иначе. Как раз нравственные импульсы своего духовного движения он делает едва ли не главным предметом послевоенных размышлений, как чисто философских, так и литературно-художественных. Как правильно констатируется в книге «В поисках утраченного смысла», кое-что из написанного Камю в философско-публицистическом трактате «Бунтующий человек» в связи с вопросом об убийстве может и должно быть расценено как «суровая и честная» самооценка автора «Постороннего» и «Мифа о Сизифе».

Согласно теперешнему воззрению Камю, одинаково характерному и для «Чумы» (1947), и для

цитируемой книги (1951), «чувство бессмыслицы, когда из нее берутся извлечь правила действия, делает убийство по меньшей мере безразличным и, следовательно, допустимым. Если ни во что не верить, если ни в чем нет смысла и нельзя утверждать ценность чего бы то ни было, тогда все позволено и все неважно. Нет «за» и «против», убийца ни прав, ни не прав. Можно топить печи крематориев, а можно и заняться лечением прокаженных. Злодейство или добродетель — все чистая случайность и прихоть» [4].

Действительно, сказанное нельзя прочесть иначе как самое решительное осуждение Мерсо — героя того произведения, с которым, собственно, Камю и вошел в литературу, — а вместе с ним и автора «Постороннего».

243

«Нераскаявшийся Раскольников» раскаивается здесь с полнейшей искренностью, ничего не утаивая от людей. Причем раскаяние это выглядит тем более глубоким, что Камю осуждает себя с точки зрения как раз той максимы, которая была попорана в «Постороннем», а теперь не только восстановлена в правах, но приобрела достоинство единственно возможного абсолюта: «Не убий!»

Ужаснувшись тем выводам, к которым «чувство бессмыслицы» привело ницшеанствующих национал-социалистов, и обостренным нравственным чутьем искренне раскаявшегося человека почувствовав «избирательное сродство» между ними и его «посторонним», Камю видит единственно возможный выход из обнажившегося здесь тупика морального нигилизма. Необходимо утвердить нравственный абсолют, и утвердить его как раз на той максиме, которая неизменно оказывалась первой жертвой всех «сверхчеловеков» как в прошлом, так и в настоящем. Свое непосредственное неприятие убийства «другого», которое, как видим, было лишь временно заглушено ницшеанской софистикой, развеявшейся как дым в очной ставке с ее национал-социалистской «реализацией», Камю стремится обосновать философски, апеллируя к картезианской ясности и отчетливости человеческого разума.

Он рассуждает так. Если жизнь — это высшее благо людей и если каждый живущий человек имеет право на это благо, то никто не вправе лишить его жизни, коль скоро он сам не нарушил право убийством другого. Если же тем не менее социально-исторические условия складываются так, что во имя свободы людей возникает необходимость убить их поработителя — тирана, то человек, взявший на себя эту «сверхчеловеческую» миссию, имеет право сделать это при одном неременном условии: убив тирана, он должен затем покончить с собой, заплатив за отнятую жизнь своей собственной и тем самым восстановив нарушенное равновесие человеческого существования. Таким образом нарушение онтологической «меры» человеческого бытия, вынужденное необходимостью борьбы за свободу, будет содержать в самом себе и условия своего собственного восстановления, полагая предел дурной бесконечности новых и новых убийств.

244

Характерно, что эта концепция Камю вызвала едва ли не больше гневных возражений, чем та индальгенция убийцам, которая была выдана авторам «Постороннего» и «Мифа о Сизифе». Но еще более показательной следует считать аргументацию, используемую противниками «Бунтующего человека» Камю. Она целиком воспроизводит аргументы Гегеля против кантовской этики, изложенной в «Критике практического разума», хотя уже давно стало очевидным, что Гегель просто не хотел принимать всерьез саму кантовскую постановку вопроса, а потому говорил «не о том».

В этом русле находится и та очень суровая, временами даже сердитая критика, которой камюсовское «Не убий!» подвергается в книге «В поисках утраченного смысла». Интонация тем более бросается в глаза, что общий тон книги скорее аналитически объективен и отражает стремление прислушаться к любым «резонам», не спеша с «оценками».

Здесь, разумеется, сразу же приводится в свидетели автор «Братьев Карамазовых». «Не убий!» — гласит заповедь. Однако даже кроткий Алеша Карамазов в ответ на вопрос старшего брата, как поступить с изувером — мучителем ребенка, не может не заключить: «Расстрелять» [5]. Но ведь для Алеши этот возглас отнюдь не означает, что он усомнился в истинности заповеди и решил занять позицию, скажем, сартровского Насти или Геца.

Тут же возникают подозрения в «чистоплюйстве» (адресованные, правда, не самому Камю, а одному из персонажей, устами которого глаголет камюсовский принцип, — Тару из «Чумы»). «Неукоснительно следуя заповеди «Не убий!», он вознамерился спасти хотя бы собственную душу и причаститься к лику «праведных без бога» — этих святых моралистического гуманизма» [6]. Но ведь это чисто логическая ошибка: подмена тезиса, заключающаяся в том, что вместо идеи начинают критиковать личность, ее защищающую.

Дело не обходится и без модернизированного гегелевского аргумента против Канта. «В разгар крутых общественных сдвигов, сшибки гражданских страстей помыслы о «праведничестве» как-то сами собой рассеиваются или терпят крах, откладываются на потом за непригодностью или недосугом, — во всяком случае, сколько-нибудь заметного воздействия на поворот событий не оказывают» [7]. Но ведь «потом» эти «помыслы» все-таки упрямо возникают вновь, приобретая подчас характер национального покаяния. И как бы ни очаровывали нас времена «крутых» общественных сдвигов своей возможностью встать «по ту сторону» добра и зла, не забудем и другого. В эпохи «мирного», «эволюционного» развития человечества тоже происходят кое-какие существенные исторические изменения, причем не так уж и несопоставимые с теми, что происходят в «крутые» времена».

245

И наконец, последний сокрушительный аргумент против покаяния Камю. «Будь вместо безликого микроба (речь идет об одной из метафор, связанных с «заглавной» метафорой «Чумы». — Ю. Д.) нелюди в человеческом облике — предположим, истребители деревушки Орадур во Франции или надзиратели-палачи из Освенцима, — подобное «не убий» наверняка прозвучало бы совсем иначе, а его милосердие выглядело далеко не бесспорным» [8]. Но ведь само это словосочетание «нелюди в человеческом облике» имеет смысл лишь на фоне вековечного «Не убий!» — иначе какое основание имеет наш автор говорить о «нелюдях»?!

На наш взгляд, возражения типа приведенных выше, а их очень много в книге С. Великовского, где они повторяются вновь и вновь, бьют мимо цели, поскольку не касаются сути проблемы, волновавшей автора «Чумы» и «Бунтующего человека». У Камю ведь речь шла о формулировке эталона, на основе которого можно было бы оценивать человеческое поведение, сопоставляя его с «мерой», в этом эталоне фиксированной. А что мы сказали бы человеку, занимающемуся измерением, скажем, земельных участков, если бы он менял свой эталон («метр» в соответствии с общепринятыми мерами длины) в зависимости от «социально-исторической ситуации», в которой ему приходилось бы измерять? Оказавшись, скажем, в условиях «сшибки гражданских страстей», сегодня считал бы метр равным пятидесяти сантиметрам, а завтра — ста пятидесяти? Эталон потому и эталон, что заключенная в нем мера остается постоянной, независимой от изменения ситуации. Если в одну историческую эпоху счет убитых человеческих жизней ведется в пределах трехзначных и четырехзначных чисел, а в другую — в пределах шести- и семизначных, то это ни на йоту не меняет принципиальной сути заповеди «Не убий!». В ней выражено принципиальное условие возможности человеческого общества, возможности существования человечества вообще, в котором принцип «Не убий!» все еще господствует над противоположным: «Убей!» Ес-

246

ли господствующим окажется этот последний, тогда человечеству придет конец. Это значит: какие бы «резоны» ни приводились в защиту призыва убивать врагов и сколь бы оправданными ни были случаи убийства в тех или иных исторически-конкретных ситуациях, в качестве принципа, выражающего кардинальное условие человеческого общежития, этот призыв не имеет и не будет иметь никакого смысла.

Об этом и идет речь у Камю, когда он говорит об абсолютности «Не убий!» для человеческого рода. Причем здесь нет ничего похожего на то «вероподобное сознание», которое С. Великовский так упорно стремится приписать автору «Чумы», чтобы тут же развенчать это сознание.

Камю бросают упрек. «Не убий!», этот «антропологический заменитель верооткровенно-священного, но «умершего бога», обязан быть, следовательно, непременно «трансцендентным» по отношению к истории — метафизическим Абсолютом земного покроя» [9]. «Трансцендентным»? Да, но лишь в том смысле, что это условие возможности человеческой истории. Ведь одержи вдруг победу над человечеством это самое «Убей!» — и человеческая история кончилась бы. А если так,

то зачем же нас пугать «метафизическим Абсолютом земного покроя»? Не встает ли здесь другой вопрос, хотя и не такой уж легкий — о соотношении абсолютного и относительного в человеческой истории. А так как вопрос об отношении абсолютного и относительного в человеческой истории и в самом деле труден и решение его в каждом отдельном случае требует немалых усилий и теоретического и нравственного порядка, то стоит ли намекать на то, что Камю, «верующий» в его «Не убий!», «ощущает себя как бы заведомо подстрахованным, «трансцендентно» обеспеченным в своих тылах?» Что оглядка на этот принцип «по-своему облегчает ему душевные терзания на мучительных перепутьях, предохраняет от смущения совести»? [10]. Что камюсовская «человеческая природа», противящаяся ницшеанскому «Убей!», «служит праведничеству без бога... душевной палочкой-выручалочкой на все тягостно запутанные случаи жизни»? [11].

247

С «бегством от свободы», о котором говорит в данном случае Великовский, резюмируя все свои возражения по адресу «зыбковатой лирико-философической антропологии» автора «Чумы» и «Бунтующего человека» [12], здесь нет ничего общего. Ведь свободы нет как раз в противоположном состоянии — там, где отсутствуют нравственные ориентиры, так что невозможно различить, где добро, а где зло. Если же человек хочет обрести эти ориентиры, отказавшись от своего прежнего нигилистического фатализма, то это происходит потому, что человек почувствовал, наконец, стремление к истинной свободе, которая несовместима с капризно-инфантильным произволом.

Безуспешность попыток обосновать нравственность с помощью философии жизни Сказанное отнюдь не означает, что в «лирико-философической антропологии», которую пытается выстроить Камю на своем «Не убий!», нет отмеченной С. Великовским «зыбковатости». Правда, связана эта последняя, на наш взгляд, отнюдь не с «метафизической абсолютизацией» вышеупомянутого нравственного принципа, а с другими аспектами камюсовской «антропологии». Прежде всего с тем способом, каким Камю обосновывает абсолютность своего принципа.

Как мы помним, Камю в «Бунтующем человеке» исходит из понятия жизни как высшего блага, то есть из той же самой мировоззренческой предпосылки, которую он отстаивал еще во времена «Постороннего» и «Мифа о Сизифе», хотя и делал из нее совершенно иные выводы, чем теперь. Тогда из этого понятия выводилось «право» человека на убийство «другого», теперь из этого понятия выводится, наоборот, отсутствие у человека такого права, поскольку каждый сам имеет право на свою жизнь и только он волен распоряжаться ею по своему усмотрению. Иначе говоря, если раньше из этого понятия выводился «брутальный» (ницшеанский) вариант философии жизни, то теперь из него выводится иной — либеральный вариант той же философии, родственной, скажем, зиммелевскому или бергсоновскому. Суть же, однако, в том, что из понятия жизни, взятой в ее камюсовском понимании, невозможно вывести никакого (понятия) права: ни моего права на собственную жизнь (исключающую мои притязания на жизнь «другого»), ни моего права на жизнь «другого» (ставящего, в свою очередь, под вопрос мое собственное право на свою жизнь, которой я должен постоянно рисковать, зная, что и «другой», в свою очередь, может

248

претендовать на мою жизнь). В этом вопросе был более прав Ницше, полагавший, что понятие «жизни», взятой чисто формально, находится «по ту сторону» права точно так же, как и «по ту сторону» добра и зла. Сила, мощь каждой индивидуальной жизни — это и есть, по убеждению философа, «право» этой жизни. Сколько ей удастся захватить, тем она и обладает «по праву». Схема, которую Сартр положил в основу своей теории межчеловеческих взаимоотношений [13].

Камю же, делая в своем «Бунтующем человеке» вывод о том, что каждый имеет право на собственную жизнь, поскольку он есть единичное проявление этой жизни, совершал неправомерный скачок из «космической» сферы в область морально-правовую, не подумав об опосредствующем звене. Принцип «Не убий!», обретенный им на путях нравственных раздумий, подводивших моральные итоги второй мировой войны, Камю пытается соединить с принципом жизни, имеющим здесь ницшеанские истоки и взятым именно в ницшеанском понимании. Вот и получился комический силлогизм: жизнь абсурдна (и в каждом данном случае хочет лишь

увеличения своей мощи), а потому... люди, эти живые существа, не должны убивать друг друга.

Тут и началась знаменитая «бухгалтерия «Камю», которая, ни в коей мере не подвергая сомнению сам принцип «Не убий!», убедительнейшим образом свидетельствовала о том, что основополагающий постулат философии жизни никак не годится для его метафизического оправдания, апеллирующего к человеческому разуму. В «Мифе о Сизифе» право на убийство «другого» если и не выводится из права «я» на самоубийство, то, так сказать, «коррелируется» с ним. Во всяком случае, право «я» на самоубийство предстает как нечто первичное, а право на убийство «другого» как что-то производное, акцидентальное. Это не случайно. Ведь, как пишет автор «Мифа о Сизифе»: «Есть лишь одна поистине важная философская проблема — проблема самоубийства» [14], следовательно, все другие производны от нее. В жизни, если верить этому философскому эссе, столько бессмысленного страдания, что становится непонятно, почему человек все-таки живет, а не кончает с собой. И если он тем не менее живет, то только, как говорится, «из самолюбия» — из гордости, чтобы бросить вызов судьбе, обрекшей человека на бессмысленные несчастья и невзгоды. И если при этом он невзначай убьет кого-либо «другого», так ведь и самому ему жизнь не доставляет особой радости. Она не стоит и ломаного гроша, чтобы имело смысл поднимать шум из-за чьей-то приконченной жизни.

249

В «Бунтующем человеке» дело на первый взгляд обстоит иначе. Перед лицом чудовищной девальвации жизни каждого отдельного человека, происшедшей в период второй мировой войны в результате нацистских массовых убийств, Камю видит свою нравственную обязанность в том, чтобы «играть на повышение» ценности и значимости жизни индивида. И эта значимость предстает как единственная ценность, которую раскаявшийся ницшеанец способен еще противопоставить своему учителю как некоторый абсолют, опираясь на который он стремится утолить свою тоску по нравственным ориентирам, свое убеждение в непреложности различения добра и зла, вынесенное из-под пепла сгоревшего чувства «смыслоутраты».

Отныне жизнь «другого» приобретает в глазах «экзистенциального «я» такую степень значимости и непреложности, что право отнять ее последнее получает лишь в обмен на самоубийство. Но коль скоро при этом не изменилась исходная предпосылка философии жизни — специфически биологическое толкование жизни, новая концепция унаследовала и нравственный изъян, специфичный для этой философии, поразивший теоретической немощью и саму эту концепцию вопреки силе отстаиваемого ею нового принципа — заповеди «Не убий!».

Онтология экзистенциалистской «смыслоутраты»

«Миф о Сизифе» и «Бунтующий человек» сохраняют одну общую негласную установку, имеющую отношение к области нравственного самочувствия «экзистенциального «я». Она и роднит оба этих произведения, несмотря на существенное различие устремлений их автора. Как в первом случае, так и во втором «экзистенциальное «я» умозаключает от «права» распоряжаться самим собою (вплоть до самоубийства) к своему «праву» распоряжаться жизнью «другого», опять-таки не замечая того, что эти два «права» не связаны друг с другом необходимой логической связью.

251

Эта логическая «неувязка» объяснима лишь психологически. «Экзистенциальное «я» настолько высоко ценит свое собственное существование, что возможность собственного посягательства на него — возможность самоубийства — делает для него вполне оправданным своевольное посягательство на жизнь «другого» вне зависимости от того, как посмотрит на такое посягательство сам этот «другой». Вопрос о суверенности «другого» в решении о том, стоит ли ему лишаться жизни или нет, не встает не только в «Мифе о Сизифе», но и в «Бунтующем человеке».

В общем «экзистенциальное» «я» обладает суверенитетом по отношению к своей собственной жизни, «другому» же в такой суверенности отказано. Ведь не «другой», а «экзистенциальное» «я» решает, стоит ли ему жить или нет, обещая в случае отрицательного решения заплатить за убийство этого «другого» своим собственным самоубийством. Так что, хотя в «Бунтующем человеке» и признается онтологическое равенство «экзистенциального «я» и «другого» перед лицом абсолютного «Не убий!», психологически (и экзистенциально и этически) они остаются далеко не равноценными. «Экзистенциальное «я» еще не научилось видеть в «другом» такое же

«я», имеющее «право» распоряжаться своей жизнью ничуть не меньше, чем «право» экзистенциального «я» распоряжаться собственной жизнью.

Не успел «абсурдный человек» Камю экспроприировать у «умершего бога» право распоряжаться по своему усмотрению своим собственным бытием, как он тут же обнаружил притязания на право распоряжаться жизнью «другого». Произошла своеобразная экстраполяция — от одного, по крайней мере не доказанного, права к другому — и вовсе недоказуемому. И даже тогда, когда общественное сознание (имеется в виду сознание французских экзистенциалистически ориентированных интеллектуалов, имевших значительное влияние на европейское сознание в середине нашего века. — Ю. Д.) самими обстоятельствами дела было приведено к идее не только теоретической, но и нравственной несостоятельности притязаний «экзистенциального «я» на жизнь «другого», эти притязания все-таки сохранялись, хотя и в несколько завуалированной форме. Причем как раз попытка «нового обоснования» подобных притязаний с помощью новых и новых апелляций к обещанию самоубийства со стороны «экзистенциального «я» показала, сколь тесными, хотя и непостижимыми, нитями связано «право» на самоубийство «экзистенциального «я» с его «правом» на убийство «другого». Эта роковая связь и делала в конечном счете принципиально невозможной экзистенциалистскую этику, приводя к краху самые благородные начинания, предпринятые на этой почве.

252

Истинным источником нравственного кризиса, переживавшегося экзистенциалистами как «смыслоутрата», оказывалась таким образом отнюдь не «смерть бога» сама по себе, а «человекобожеские» притязания «экзистенциального «я», для которого «смыслоутрата» — необходимое условие возможности осуществления этих притязаний. Ведь если я не имею права «абсолютно свободно» распоряжаться своим собственным бытием, как и «бытием» «другого», то в чем же заключается «абсолютность» моей свободы? А если «бог не умер» (то есть сохранились какие-то незыблемые нравственные абсолюты, вечные ценности), то что останется от моей «абсолютной свободы» распоряжаться как своей собственной жизнью, так и жизнью «другого»?

Однако и «человекобожеский» тип поведения, утверждающий себя на трупе «умершего бога», не свободен от вопиющих противоречий. Ставя вопрос «по-гамлетовки» — «быть или не быть?» так, как если бы (единичный, конечный) индивид был абсолютным господином, суверенным владыкой и своего «бытия», и своего «небытия», экзистенциалист забывает, что в гамлетовской риторической формуле под словом «быть» подразумевается «продолжать» быть. Основной же онтологический акт: возникновение бытия остается за скобками, над ним сам «возникший» не властен и никогда властным не будет.

И наиболее существенная часть человеческого бытия была отрезана от него и объявлена «абсурдом», «в-себе-бытием» как бессмысленной причиной «заброшенности» человека в мир. Тем самым человек был отрезан от онтологических корней, питающих его нравственность, включая и корни, связывающие его с родителями, народом, страной, наконец, всем человечеством, взятым в его истории. Все это было исключено из по-гамлетовки звучащего «быть», ибо то, что «экзистенциальное «я» не может «прихватить» с собой в момент самоубийства, существует для него как чистая граница — столь же внешняя, сколь и абсурдная. Если же слово «быть» брать в полном его объеме, то

253

оказывается, что экзистенциалистский субъект над ним не властен. Сфера суверенитета экзистенциалистского героя — это возможность «не быть», убежать от «бытия». Это, разумеется, никак не может свидетельствовать о господстве над ним. Не случайно Сартр, изощренный в рассудочной казуистике, предпочел назвать это со всех сторон «урезанное» бытие — «небытием»: так ему легче было претендовать на то, чтобы снова стать «всем».

Однако в тот момент, когда эта партикулярная «частица» человеческого бытия, являющаяся не столько реальным собственником своего бытия, сколько его «ленным» владельцем, решает «аннигилировать» его, покончив с собой, она совершает вопиющую подтасовку как логического, так и нравственного свойства. Она поступает по отношению к своему бытию так, как если бы была его полным собственником. «Экзистенциальное «я» объявляет бога «мертвым» для одного того только, чтобы оно могло поступать по отношению к своему бытию, не им созданному и

полученному в дар, как если бы это «я» было не «мертвым», а живым богом.

Однако нужно еще доказать всю полноту своего права на эту собственность. Из того, что она оказалась как бы «ничьей» в результате (тобой же и постулированной) «смерти бога», еще не следует, что она стала именно «твоей». Чтобы доказать это, ты должен показать всем, что ты причина своего бытия (спинозовское «causa sui»).

Сартр, раньше других экзистенциалистов понявший все это, попытался перевернуть проблему, «доказав», что, уж коли человек не есть причина своего бытия, он есть по крайней мере причина своего «небытия», то есть сознания, самого себя как сознания. Но даже этим хитроумным ходом отнюдь не доказывается «право» человека на самоубийство. Не говоря уже о «праве» его на убийство «другого».

Возникает вопрос: не сталкиваемся ли мы здесь вновь с неправомерным перенесением на нравственную (и — глубже — онтологическую) проблему юридически-правовых представлений о свободе? В самом деле, являюсь ли я «собственником» своей жизни в той же самой мере, в какой я есть «собственник» своих поступков, то есть человек, которому они могут быть «вменены» как его вина, ответственный за них? Оче-

254

видно, нет. Сам факт моего появления на свет не может быть «вменен» мне как результат моего свободного волеизъявления. Но даже если оставаться в рамках аналогии между моей жизнью и моим поступком: точно так же как моя ответственность за мои поступки не дает мне «права» на совершение любого поступка, из моего права свободно распоряжаться собою на протяжении отведенной мне «доли» жизни еще не вытекает «право» абсолютно свободно решать вопрос: «быть или не быть?» Человек, совершивший массу гнусных поступков и покончивший жизнь самоубийством, дабы уйти от справедливого возмездия, не становится от этого честным человеком. Наоборот. Этим он лишний раз подчеркивает неспособность отвечать за свои поступки.

Полусознательное перенесение юридически правовых представлений (к тому же скопированных с товарообмена) на нравственную сферу взаимоотношений людей в корне извращает эти взаимоотношения, поражая проказой их сердцевину — любовь. Она ведь не терпит никаких товарно-денежных ассоциаций, аналогичных камюсовской «схеме обмена» убийства на самоубийство (схема тем более сомнительная, что человек не является «собственником» не только бытия другого человека, но и своего собственного бытия). В любви ведь чем больше отдаешь, тем больше и богатеешь, а чем больше сберегаешь «для себя», тем больше беднееешь; в любви утверждают свое «собственное» бытие — именно утверждая бытие другого, любимого. Там же, где этого нет, взаимоотношения двух любящих друг друга людей превращаются в отношения «партнеров», каждый из которых стремится побольше урвать и поменьше отдать. Эта картина взаимной «сексплуатации» (модный термин неофеминисток), переведенный на язык психопатологии, и предстает в литературно-философских рассуждениях Ж.-П. Сартра, когда он касается «любви».

Любопытно, что М. А. Киссель, посвятивший сартровскому «проекту любви» немало места в своей книге «Философская эволюция Ж.-П. Сартра», склонен скорее положительно оценить соответствующие рассуждения Сартра по причине их реалистичности и освобожденности от романтических иллюзий. «...Смысл любви, — пишет он, — в том, чтобы приковать к себе сердце другого свободного человека, но как только это достигается, другой из свободного становится рабом, а ведь первоначальное намерение было любить свободно-

255

го человека. Следовательно, по Сартру, любовь есть мечта, прикрывающая довольно-таки неприглядную реальность борьбы и порабощения. Так (и здесь М. А. Киссель говорит уже от своего имени. — Ю. Д.) развенчивается еще один романтический идол, которому поклоняется буржуазная респектабельность, отлично сознающая, впрочем, изнанку действительных отношений между мужчиной и женщиной в капиталистическом обществе» [15].

Но ведь при этом не учитывается, что то, что М. А. Кисселя полностью устраивает как реалистическая характеристика «действительных отношений» между мужчиной и женщиной «в

капиталистическом обществе», у самого Сартра играет совершенно иную роль — роль фундаментальной структуры человеческих отношений вообще, их «онтологического» основания.

Вот почему мы гораздо более склонны прислушаться к критическому выводу Л. Филиппова, который пишет: «...у Сартра любовный проект выступает не в очеловеченном, а в бездуховном проявлении. Нет нужды доказывать, что приведенные примеры садизма касаются как раз такого рода отношений сознаний, т. е. когда они утратили собственно человеческий характер. Отсутствие нравственной или вообще какой бы то ни было духовной инстанции поразительно именно в пределах того фрагмента феноменологической онтологии, в котором рассматриваются конкретно-психологические отношения двух сознаний. Вводя моральное измерение в индивидуальное сознание, даже онтологизировав его («нечистая совесть» — это отрицание отрицания, изначальной свободы), Сартр не исследует его как раз в той области, где оно фактически возникает. Более того, изначально отрицательное отношение к «другому», прагматическая установка «сартровского» любовника, рассматривающего «другого» как только средство, исключает саму возможность кантовской морали, предписывающей относиться к «другому» как к цели» [16].

«Сартровский любовник — это скорее, — заключает Л. Филиппов свой анализ, — «недотыкомка» из «Мелкого беса» Ф. Сологуба» [17]. Причем «недотыкомка» агрессивный, склонный считать всех, кто не рассматривает демонстрируемые им — пауczy — отношения к «другому» как истину в последней инстанции, людьми, «интеллектуально нечестными», поддавшимися воздействию «нечистой совести» и «дурной веры».

256

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Нравственное возрождение и судьбы России

Итак, мы сопоставили две противостоящие друг другу линии в истолковании нигилизма. Им соответствуют два совершенно несовместимых представления о том, каков же выход из нигилистического тупика. В самом общем виде эти два исключających друг друга представления уже раскрывались перед нами в рамках конфронтации: Толстой — Шопенгауэр, Достоевский — Ницше.

С точки зрения русской нравственной философии источник нравственного тупика, в котором оказался Запад, но который грозил также и России, — крушение морального абсолюта, веры в совершенную непреложность различия между добром и злом, добродетелью и пороком, благородством и низостью. Следовательно, и перспектива выхода из этого тупика одна-единственная. Опираясь на не разложившуюся еще нравственную субстанцию народа (под которым понимаются все, кто участвует в реальном процессе «добывания», «воссоздания», «творчества» действительной жизни людей), возродить веру в абсолютность нравственных абсолютов, истинность моральной правды также и среди тех образованных и культурных слоев русского общества, которые уже втянуты в «цивилизационные» процессы, являющиеся источником этического скептицизма.

С точки же зрения ницшеанского аморализма перспектива выхода из нигилистического тупика, естественно, не могла не иметь принципиально иной вид. Считая самым глубоким источником «европейского нигилизма» «европейскую мораль», Ницше видит перспективу «самопреодоления» нигилизма на путях доведения до конца борьбы с нею. Причем согласно убеждению немецкого философа суть доведения до конца этой «тотальной войны» с моралью заключается не только в том, чтобы «перевернуть» все традиционные ценности «европейской морали», поставив знак «минус» там, где раньше стоял «плюс», и наоборот: объявив добро злом, а зло добром. Задача заключается в том, чтобы уничтожить само из-

258

мерение, в котором существовали прежде всего эти традиционные ценности, — само идеальное измерение человеческого существования, объявив его не просто «иллюзорным», но вредной

иллюзией, не просто «ложным», но болезнетворным симптомом и ферментом душевной болезни человека и человечества, имеющей свои «физиологические» корни в чисто телесной деградации определенного типа людей.

«Вместе с обесценением прошлых высших ценностей, — пишет Мартин Хайдеггер, резюмируя многолетние размышления над ницшеанской концепцией нигилизма, — прежде всего должно быть устранено соответствующее им место...» [1] «Крайний, но активный нигилизм устраняет прежние ценности вместе с их «пространством» [2], — повторяет немецкий экзистенц-философ свою мысль во избежание недоразумений и кривотолков. «Переоценка, — разъясняет он ницшеанскую идею «переоценки всех ценностей», — ...понимается не в том смысле, что на том же самом месте, которое занимали прежние ценности (то есть в сфере идеального измерения человеческого существования. — Ю. Д.), устанавливаются новые, но в том, что прежде всего и каждый раз по-новому определяется см о место» [3], где теперь утверждаются ценности, каковые уже по одной этой причине не имеют ничего общего с традиционными этическими ценностями. «Мы сможем понять мысль Ницше о несовершенном нигилизме яснее и резче, если скажем: несовершенный нигилизм хотя и заменяет прошлые ценности другими, но он все еще полагает их на старом месте, которое как бы сохраняет свою силу в качестве идеальной сферы сверхчувственного. Совершенный же нигилизм должен устранить даже само место ценностей, сверхчувственное как сферу, и сообразно с этим иначе положить и переоценить ценности» [4]. Такова суть ницшеанской перспективы в ее хайдеггеровском толковании.

Борьба с «европейской моралью» (а вернее, как мы могли заметить, с общечеловеческой моралью вообще), по убеждению Ницше, не может быть доведена до конца до тех пор, пока человек признает «идеальное измерение» своего существования, ту сферу, в которой утверждаются идеалы, ту область, где выступают в своем чистом виде абсолюты, как нечто высшее, связанное с его онтологическим фундаментом, с самим его бытием. «Совершенный нигилист» (в общем-то уже

259

почти ставший «сверхчеловеком») отличается от «несовершенного» нигилиста, а тем более от человека, «не осознавшего» себя нигилистом, прежде всего и главным образом своим ясным и отчетливым сознанием того, что сфера, где утверждаются общечеловеческие идеалы, где предстают в чистоте и универсальности нравственные ценности и моральные абсолюты, есть не более чем фикция. Фикция полезная, коль человек понимает это и поступает в соответствии с таким пониманием, утверждая ее в качестве абсолютной для других, но считая ее бессмысленной для себя самого. Фикция вредная, когда этот же самый — «сильный!» — человек решит вдруг, что абсолюты, ценности и нормы, утверждаемые в этой сфере (для удержания в повиновении людей «добрых», то есть «слабых», то есть «маленьких»), имеют всю полноту своей непреложной значимости не только для «всех остальных», но и для него.

Согласно Ницше «совершенный нигилист» прекрасно понимает в отличие от нигилиста «несовершенного», что единственно реальная сфера, где утверждаются все ценности и нормы (не имеющие ничего общего ни с истиной, ни с абсолютностью), это сфера воли к власти. Последняя в зависимости от той или иной комбинации «полюсов силы», в коих она выступает, пользуется фикциями «идеального» в целях самоутверждения.

Иначе говоря, абсолюты, идеалы, ценности, нормы — это, с точки зрения «совершенно нигилиста» Ницше, всего-навсего приманки, с помощью которых воля к власти заставляет людей исполнять ее предназначения. Больше всего эти приманки нужны, разумеется, для людей «добрых», то есть «слабых». Что же касается «сильного», то есть «злого», человека, то даже тогда, когда он позволяет всем этим приманкам производить на него известное впечатление, он, послушный своему внутреннему голосу, прекрасно чувствует: истинный мотив, побуждающий его к деятельности, — это сама воля к власти, кроме которой в жизни нет ничего реального.

И вот по отношению к сознанию этого типа, для которого все абсолюты — это чистая фикция, поскольку их сфера — это сфера идеального измерения человеческого существования, Достоевский проделывает свой мысленный эксперимент, воистину «жестокий эксперимент», приведя следующее рассуждение в духе «аморализма». «Если пищи будет мало и никакой наукой не до-

260

станешь ни пищи, ни топлива, а человечество увеличится, — заставляет он рассуждать в своих набросках к «Бесам» будущего Ставрогина, — тогда надо остановить размножение. Наука (а к ней так любит апеллировать Ницше в аналогичных случаях. — Ю. Д.) говорит: ты не виноват, что так природа устроила, и прежде всего чувство самосохранения на первом плане, стало быть, сжигать младенцев. Вот нравственность науки. (Напомним: рассуждения, которые предшествовали созданию гитлеровцами лагерей массового уничтожения людей, включая и взрослых и детей, были не так далеки от приведенных здесь. — Ю. Д.). Мальтус вовсе не так несправедлив, ибо слишком мало времени было для опыта. Посмотрите-ка, что будет дальше и вынесет ли Европа такое население без пища и топлива? (Как известно, не выдержала как раз та часть Европы, где в виде «национал-социалистского мирозерцания» одержало победу именно ницшеанство; так что слова Достоевского были воистину пророческими. — Ю. Д.) И поможет ли наука вовремя, если б даже и могла помочь? (В нацистском «рейхе», как известно, не помогла. — Ю. Д.) Сожжение младенцев обратится в привычку, ибо все нравственные начала в человеке, оставленном на одни свои силы (то есть утратившего веру в некоторые абсолютные, от него не зависящие границы его «своеволия». — Ю. Д.), условны» [5].

Таков излюбленный Достоевским способ «доказательства от противного» необходимости нравственного абсолюта как условия бытия человечества именно в качестве человечества, который, как видим, не оказался в противоречии с тем «жестоким экспериментом», каковой произвела над «европейским человечеством» (в той его части, где ницшеанцы и впрямь покончили с «европейской моралью») действительная история. За утрату нравственных абсолютов среди массы людей, получившей как в условиях ядерной реакции, характер «критической массы», расплачиваться пришлось всему человечеству, и расплачиваться, в частности, кровью ни в чем не повинных детей.

Перед лицом этой перспективы, логически вытекающей из «теоретического аморализма», и ницшеанского философского аморализма в особенности, тем больший вес приобретает перспектива, утверждаемая русской классической литературой, вынашивавшей на протяжении XIX столетия свою собственную нравственную фи-

261

лософию. Перед, лицом «реализма» аморального свойства, которым так кокетничал Ницше и который нашел такую кошмарную «реализацию» у «практиков» ницшеанства, ницшеанцев «дела», возникает желание всерьез поразмыслить: а так ли уж непрактичен, так ли уж фантастичен, так ли уж оторван от жизни «нравственный идеализм» Толстого и Достоевского? Не содержит ли этот «идеализм» гораздо больше реального знания о человеке, человеческой природе и истории, чем тот ницшеанский «реализм», условием возможности которого могло быть только безумие: безумие отдельного человека (философа Ницше) и безумие «многих, слишком многих» (если воспользоваться здесь выражением Ницше), которые обеспечили победу национал-социализма в Германии?

В самом деле: если ницшеанский аморализм обернулся таким кошмарным безумием, то не выглядит ли на этом фоне не только разумным, но и гораздо более реалистичным то, что со своей «идеалистической» верой в непреложность моральных абсолютов утверждала русская нравственная философия? Тем более, что ведь именно ею было предсказано то, во что может вылиться «реализм» отказа от нравственных абсолютов и моральных ценностей. Предсказано это было за много десятилетий до того, как ницшеанцы «дела» попытались осуществить этот отказ на практике.

Вот здесь-то и обращает на себя внимание одна общая черта, объединявшая Толстого и Достоевского, несмотря на то, что каждый акцентировал своеобразие собственного подхода к решению нравственной проблемы. Общее это заключается в утверждении нравственного абсолюта как условия возможности нормального человеческого существования, условия возможности просто-напросто «бытия» человека на земле, его «присутствия» в мире. И уже одно это соображение убеждало как Толстого, так и Достоевского в том, что нравственный абсолют — это вовсе не «иллюзия» и не «фикция», как склонны рассуждать ницшеанцы.

Ведь условие возможности некоторого бытия (пусть это будет «лишь» бытие человека и человечества), не может быть не бытийственным, не может не уходить своими корнями в

онтологическую сферу человеческого существования. Поэтому нам нельзя, рассуждать согласно ницшеанскому принципу: сегодня мы (разумеем-

262

ся, «сверхчеловеки») придумаем для вас (конечно же, «добрых», то есть «маленьких», людей) один «абсолют», завтра другой, послезавтра — третий и т. д., — если, разумеется, мы не хотим, чтобы еще раз повторилось то, что уже однажды «реализовали» национал-социалистские последователи Ницше.

Нравственный абсолют или существует, если не разложилась нравственная субстанция народа, — тогда народ благоденствует, или не существует, если эта субстанция разложилась, — тогда возможно все то, что предсказывал Достоевский.

Решение вопроса о том, существует ли нравственный абсолют или нет, совпадает с решением вопроса — быть народу (именно в качестве народа, а не «этнографического материала» для других) или не быть. Вот откуда такая напряженность нравственных исканий, опять-таки глубоко роднящая Толстого и Достоевского.

Ницше ощущал эту напряженность, чувствовал ее всемирно-исторический смысл, однако не принимал открывающуюся перспективу, поскольку она противостояла утверждаемой им «ренессансной» перспективе, его мечте о новых цезарях и наполеонах. Шпенглер осмыслял эту перспективу как перспективу кристаллизации «славянской души» в новую историческую культуру, которая должна заменить новоевропейскую («фаустовскую»), и пророчил ей тысячелетнее будущее [6]. Однако в отличие от Ницше он не попытался постичь содержательный смысл этих нравственных исканий, суть того, что утверждалось ими. Он поступил как раз наперекор той просьбе, которая неоднократно звучала в обращениях Достоевского к своим читателям: не меня поймите, а мое, то есть постарайтесь понять, что утверждается, не торопясь оценить того, кто утверждает.

Наперекор этой просьбе Достоевского поступили и многие из тех, кто стремление писателя выявить «нравственную идею», носителем которой, по его мнению, является русский народ, поспешил записать по ведомству «национализма», «шовинизма». Однако сама суть этой «нравственной идеи» была такова, что она в принципе исключала национализм. Это была идея самопожертвования, которую писатель считал самой высокой из всех возможных нравственных идей.

263

«Счастье, — пишет Достоевский, нащупывая эту идею в набросках к «Бесам», — в законе, чтоб другие были счастливы» [7]. «Нравственность Христа, — утверждает русский писатель ту же идею, давая ей несколько более развернутую формулировку, — в двух словах: это идея, что счастье личности есть вольное и желательное отрешение ее, лишь бы другим было лучше» [8].

В свете этой идеи для Достоевского окончательно и бесповоротно решается не только вопрос о том, имеет ли моральное (и тем самым любое другое) право человечество в случае, «если средства науки, например, окажутся недостаточными для пропитания и жить будет совсем тесно», «бросать в нужник или есть» младенцев, но и другой, находящийся на противоположном полюсе этой жуткой альтернативы вопрос о возможности счастья, построенного на слезах одного-единственного ребенка, и вообще о возможности счастья одного человека, возведенного на несчастье другого. Решение это еще раз со всей отчетливостью предлагается в знаменитой речи Достоевского о Пушкине, в которой многие из «специалистов по» этому писателю видят позицию, радикально отличную от той, что утверждалась в «Бесах». На этот раз Достоевский обращается к выбору, сделанному Татьяной Лариной, оставшейся со своим мужем, несмотря на всю ее любовь к Онегину. Если подойти к этому выбору с «ренессансной» точки зрения, высший принцип которой — «самореализация» индивида во что бы то ни стало, то его нельзя расценить иначе как отказ человека от своего счастья. Возможна, однако, и иная точка зрения — ее-то Достоевский и считает точкой зрения Татьяны.

«Но какое же может быть счастье, — рассуждает он, вживаясь в нравственный мир пушкинской героини, — если оно основано на чужом несчастье? Позвольте, представьте, что вы сами

возводите здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им, наконец, мир и покой. И вот, представьте себе тоже, что для этого необходимо и неминуемо надо замучить всего только лишь одно человеческое существо, мало того — пусть даже не столь достойное, смешное даже на иной взгляд существо, не Шекспира какого-нибудь, а просто честного старика, мужа молодой жены, в любовь которой он верит слепо, хотя сердца ее не знает вовсе, уважает ее, гордится ею, счастлив ею и покоен. И вот только его надо опозорить, обесчестить и замучить, и на слезах этого обесчещенного старика возвести ваше здание! Согласитесь ли вы быть архитектором та-

264

кого здания на этом условии. Вот вопрос» [9]. Вопрос, который если и выглядит теперь крайне «наивным» и «идеалистическим», то лишь для тех, кто слишком далеко «ушел вперед» по пути возрожденческой «самореализации», не подозревая в близорукой своей самоудовлетворенности, чем приходится за нее расплачиваться.

Впрочем, здесь гораздо важнее другой вопрос, обращенный автором речи о Пушкине, к своим слушателям. «...Можете ли вы допустить хоть на минуту идею, что люди, для которых выстроили это здание, согласились бы сами принять от вас такое счастье, если в фундаменте его заложено страдание, положим, хоть и ничтожного существа, но безжалостно и несправедливо замученного, и, приняв это счастье, остаться навеки счастливыми? Скажите, могла ли решить иначе Татьяна, с ее высокою душой, с ее сердцем, столько пострадавшим?» [10].

Вот тут Достоевский вновь возвращается к идее, которую он считает нравственной идеей именно русского народа, полагая, что она совсем не случайно получила столь высокое выражение в русской литературе. «Нет: чистая русская душа решает вот как: «Пусть, пусть я одна лишусь счастья, пусть мое несчастье безмерно сильнее, чем несчастье этого старика, пусть, наконец, никто и никогда, и этот старик тоже, не узнают моей жертвы и не оценят ее, но не хочу быть счастливою, загубив другого!» [11]

Не обходит писатель и той «почвы», на которой утверждается эта идея, представляя как абсолют, сообщающий жизни того, кто ему следует, всю серьезность и осмысленность. «У него (Онегина. — Ю. Д.) никакой почвы, это былинка, носимая ветром. Не такова она вовсе: у ней и в отчаянии и в страдальческом сознании, что погибла ее жизнь, все-таки есть нечто твердое и незыблемое, на что опирается ее душа. Это ее воспоминания детства, воспоминания родины, деревенской глуши, в которой началась ее смиренная, чистая жизнь, — это «крест и тень ветвей над могилой ее бедной няни». О, эти воспоминания и прежние образы ей теперь всего драгоценнее, эти образы одни только и остались ей, но они-то и спасают ее душу от окончательного отчаяния. И этого не мало, нет, тут уже многое, потому что тут целое основание, тут нечто незыблемое и неразрушимое. Тут соприкосновение с родиной, с родным народом, с его святынею» [12].

265

Таково содержание нравственной идеи, которую согласно Достоевскому призван утверждать русский народ. Она была глубоко осознана русским писателем еще во время работы над «Бесами», легла, как видим, и в основу его пушкинской речи. Все, что сказано в ней затем о «всемирной отзывчивости» русского народа, является лишь частным выражением той же самой идеи «самоотверженности» и «самопожертвования» и уж, конечно, не находится в противоречии, с нею. Так что автор пушкинской речи и здесь не противоречит автору «Бесов». Однако можно ли найти в этой идее хоть каплю «национализма», а тем более «шовинизма»? Очевидно, нет. Вот почему авторы, пытающиеся представить Достоевского «националистом» и «шовинистом», неизменно обходят стороной именно содержание того, что писатель считал «нравственной идеей русского народа», тем самым абсолют, который ему суждено нести и утверждать.

Содержание этой идеи с самого начала было общечеловеческим. Поэтому и символизируется оно в творчестве именно образом Христа, а не каким-либо иным, более определенно выражающим «этническую специфику». Поэтому она с самого начала не противоречила тезису о «жизненном воссоединении», «единении всечеловеческом», «общечеловеческом воссоединении» [13], который кажется таким неожиданным в устах Достоевского всем тем, кто не может простить русскому писателю стремление представить как задачу своего народа самую трудную и возвышенную из тех, какие он знает.

Но, быть может, и правда — «национализм» Достоевского не в содержании нравственной идеи, а в том, что он хочет, чтобы именно его народ связал с нею свою судьбу? Однако, если даже представителю какого-нибудь другого народа это показалось бы так, Достоевский всегда имел полное основание ответить: «Хорошо, пусть и для твоего народа это будет самой высокой идеей, но ведь это должно быть доказано делом — как прошлой историей народа, так и его будущей историей. И если два народа будут со-ревновать друг другу в том, кто глубже и чище воплотит в своей жизни именно эту, а не какую-либо иную идею, то общечеловеческая нравственность от этого только выиграет!»

266

Здесь суть дела не в «этнотипе», не в «национальности» или «народности», а в содержании самой нравственной идеи. В том, является ли реальным содержанием жизни народа стремление к самоотречению, утверждается ли этот идеал как доминирующий в его традиции, культуре, искусстве, остается ли он на уровне этого идеала вплоть до настоящего времени. Во всех этих случаях не «бог» «низводится до простого атрибута народности», как пытался было окарикатурить Ставрогин шатовскую концепцию, а, наоборот, народ «возносится до бога» [14], как утверждает сам Шатов, подчеркивая тем самым приоритет не носителя нравственной идеи, но ее собственного содержания.

Во всех случаях речь идет прежде всего о смысле идеи, под углом зрения которой и осуществляется изначальное разделение добра и зла, о сути этого различения, а затем уже о том, кто проводит это различение. Почему один народ чуток к именно этому различению (скажем, различению добра и зла, в аспекте принципа самоотречения и самопожертвования), а другой — либо утратил чуткость к этой стороне нравственной проблемы, либо она вообще ему еще не раскрылась. Но разве акцент именно на этой стороне нравственной проблематики, свойственный одному народу, должен оскорблять национальное достоинство других народов? Если вы считаете, что вас здесь «обделили», положите и вы «живот свой» за идею самоотречения! Нравственный миропорядок от этого не нарушится, а человечество только выиграет.

Другое дело, что идея самопожертвования, благородное стремление «пострадать за народ» может быть использовано кем-то (разумеется, не тем, кто жертвует собой) в своекорыстных целях. Это вариант, который сам же Достоевский и «проиграл» на примере использования («утилизации») кирилловского самоубийства. Подобное обстоятельство не может не побудить нас вновь продумать мотивы акта самопожертвования с точки зрения их подлинности и разумности — в общечеловеческом смысле. Однако, какие бы мотивы ни замутняли идею самопожертвования, какие бы привходящие обстоятельства ни исказили смысл акта самопожертвования, само содержание этой идеи не лишается от этого своей чистоты и абсолютности. Она действительно принадлежит к самым высоким нравственным идеям.

Достоевский был убежден, что именно русский народ особенно чуток к идее самопожертвования и самоотречения. Это, однако, вовсе не означало в его устах того, что другие народы безнравственны или вообще чужды всякого самоотречения. Просто он считал, что они более чутки и восприимчивы к другим аспектам нравственности.

267

Можно до бесконечности спорить о том, стоит ли выделять принцип самопожертвования среди других этических принципов и возносить его на ту высоту, на какую вознес его русский писатель. Однако невозможно отрицать, что это общечеловеческий («всечеловеческий», как выразился бы Достоевский) принцип, и в предпочтении, ему отдаваемом, нет ничего «националистического». Нельзя отрицать и того, что, хотя способность человека, народа, нации отвечать этому принципу наиболее полно раскрывается «в минуты роковые», в «предельных ситуациях», реалии повседневной жизни также постоянно ставят человека перед дилеммой «бытие для себя» (эгоизм) или «бытие для другого» (самоотречение). Нет ничего «националистического» в том, что человека, делающего выбор в пользу второго полюса этой дилеммы, мы оцениваем как более высокого в этическом смысле, хотя, быть может, и не склонны переоценивать его в иных отношениях (скажем, в отношении житейского практицизма, здравого смысла и т. д., без которых ведь также не обойтись в жизни), и стремимся тот же способ оценки приложить и к национальным характеристикам, памятуя, что, так же как и для отдельного индивида, характер нации — это ее судьба.

Но кроме того, что различие национальных характеров обуславливает разную восприимчивость к различным «аспектам» нравственной сферы и каждая нация находит свой путь к моральному абсолюту, существуют различные стадии на этом пути. Так что одна нация может оказаться на одной его стадии, а другая — на другой. С этим последним обстоятельством Достоевский связывал различие «позиции» русского народа, с одной стороны, и Запада — с другой, по отношению к некогда общей для них нравственной идее — идее самоотречения, самопожертвования, которую писатель считает основополагающей, центральной и наивысшей в христианстве.

Сознание общности нравственной идеи, некогда объединявшей Россию и Европу, — источник искренней и глубокой любви Достоевского к западноевропейской культуре, которую отмечали все внимательные читатели русского писателя на Западе, например тот же Шпенглер. Достоевский «не знает ненависти» к Европе, пишет философ; «он объемлет все западное со страстной любовью» [15], столь же страстной, что и любовь к России. «У меня два отечества, Россия и Европа» [16], — цитирует Шпенглер русского писателя в доказательство этой своей мысли.

268

Однако Достоевский считает, что Запад давно уже отказался от некогда одухотворявшей его нравственной идеи, а потому от его некогда живой и воодушевлявшей культуры остались одни лишь мертвые камни — памятники былого величия духа. Отсюда знаменитая сентенция Ивана Карамазова (кстати, цитата эта приведена и во II томе шпенглеровского «Заката Европы»): «Я хочу в Европу съездить... и ведь знаю, что поеду лишь на кладбище, но на самое, на самое дорогое кладбище, вот что! Дорогие там лежат покойники, каждый камень над ними гласит о такой горячей минувшей жизни, о такой страстной вере в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу и свою науку, что я, знаю заранее, паду на землю и буду целовать эти камни и плакать над ними, — в то же время убежденный всем сердцем моим, что все это давно уже кладбище, и никак не более» [17].

Обратим внимание. Несмотря на свою убежденность в том, что нравственная идея, которую некогда утверждал Запад, это также и русская национальная идея, Достоевский отдавал себе полный отчет в том, что западноевропейские народы утверждали ее как «свой подвиг», «свою истину», «свою борьбу». Это сознание, неизбежно сопровождающее, по мнению писателя, искание нравственного абсолюта, утверждение этого абсолюта, защиту его в каждом народе, пока живо его нравственное устремление, пока оно не завязло в рутине, не окостенело и не «формализовалось». Однако оно согласно Достоевскому, ни в коей мере не вступало в противоречие с «вселенским» характером нравственной идеи, утверждаемой Западом. Оно лишь свидетельствовало о предельной серьезности отношения западных народов к этой идее, готовности принести во имя ее самую великую жертву, доказав тем самым абсолютность воодушевлявшей их идеи. Но это, по убеждению писателя, было в прошлом. Забывший о евангельском «не хлебом единым» Запад утратил и этот свой абсолют, «абсолютность» которого (именно для данного народа) измеряется готовностью людей, в него верящих, пойти ради него на подвиг самоотречения и самопожертвования.

269

Однако нравственный абсолют потому и «абсолютен» в глазах Достоевского, что он не утрачивает своего смысла вместе с утратой веры в него народа, утверждавшего его прежде, вознесся на подобающую ему высоту. Запад утратил веру в свой вчерашний нравственный абсолют, но тем большим жаром, тем большим энтузиазмом должна быть исполнена вера в него тех, кто сохранил ему преданность. Так тревожное ощущение одиночества народа, почувствовавшего себя покинутым, коль скоро он уже не видит «окрест себя» того нравственного пафоса, которым сам он одержим по-прежнему, преодолевается мужественным сознанием единственности. Народ осознает себя единственным носителем той нравственной идеи, которую не так уж давно переживали в качестве высшей и утверждали в качестве абсолютной и другие народы, вся Европа.

«Единственность» осознается таким образом не как «этническая» благодать, а как историческая судьба, требующая от народа подвига во имя идеи, которую он считает наивысшей и прекраснейшей. Таков смысл концепции Достоевского, которую он передоверяет Шатову, кстати обретающему ее не сразу, не целиком, а в трудной работе мысли, не исключаяющей преувеличения и недомолвки: «Если великий народ не верует, что в нем одна истина (именно в одном и именно

исключительно), если не верует, что он один способен и призван всех воскресить и спасти свою истинной, то он тотчас же перестает быть великим народом и тотчас же обращается в этнографический материал, а не в великий народ» [18].

В качестве «прототипа» этой концепции ощущается гегелевская схема «абсолютного духа», воплощающего в одном великом народе одну ступень своего самопостижения, в другом — другую, в третьем — третью, и так далее до тех пор, пока он не найдет наконец адекватную форму своего самосознания в немецкой философии (то есть философии самого Гегеля), а внешнюю реализацию в немецкой культуре и государственности. Но стоит только в самых общих чертах обрисовать этот «прототип», как тут же становится очевидным, насколько далеко идущим преобразованиям он подвергся в концепции Достоевского, вложенной в уста Шатова. Во-первых, абсолют Достоевского не «логический», как у Гегеля, а «этический», имеющий нравственную природу, любовь к другому. По этой причине образ абсолюта, как он предстает в истории («мировой дух» — в гегелевской терминологии), — это не образ Наполеона («мировой дух на коне» согласно гегелевскому выражению), а образ Хри-

270

ста («начало всякого нравственного основания», по Достоевскому [19]), обошедшего «из края в край» всю землю: «землю всю благословляя». Отсюда, и это во-вторых, отчетливое осознание Достоевским «миссии» этого абсолюта как «миссии добра», тогда как историческая миссия «мирового духа» осознается Гегелем как «нейтральная» добру и злу, поскольку и то и другое выступают у немецкого философа как «моменты» одной и той же истины, причем злу здесь отдается явное предпочтение как «движущей силе» истории (тенденция, крайне импонирующая Ницше). Вот почему русский писатель в отличие от Гегеля все время акцентирует мысль о непосредственной (а не опосредованной, как у немецкого философа) «всемирности» той нравственной идеи, единственным носителем которой в силу исторических судеб остался теперь русский народ. Речь идет, как мы видели в приведенной цитате из рассуждения Шатова, о том, чтобы «всех воскресить и всех спасти», опираясь на эту истину.

В ее практически-исторической реализации в качестве идеи, утверждаемой в одиночку русским народом, идея самоотречения и самопожертвования выступает в этом изложении прежде всего как идея «бытия для другого» («для других», в пределе «всех»). Жертвуя собою для «всех», народ спасает и самого себя. Однако на переднем плане оказывается самопожертвование. В качестве воздаяния за этот нравственный подвиг и должно прийти согласно Достоевскому также и самоутверждение народа, приносящего жертву для «всех».

Здесь любопытная переключка-конфронтация с Толстым, у которого спасение человека от страха смерти, обретение им смысла жизни также ведь начинаются с переориентации с «бытия для себя» на «бытие для другого», с утверждения своего собственного эгоистически и своекорыстно понятого бытия (оборачивающегося бессмыслицей) на утверждение «бытия другого», другого человека, других людей, круг которых все больше расширяется. Если Толстой акцентирует позитивный момент этой переориентации: утверждение бытия другого человека, то Достоевский акцентирует ее негативный момент; самоотречение, отречение от себя того, кто приносит себя в жертву другому, поскольку ведь без такого самопожертвования невозможно и утверждение «бытия другого».

271

Тут и таится источник всех последующих различий в толковании одной и той же нравственной идеи, с одной стороны, Толстым, а с другой — Достоевским. Что важнее — утвердить ли бытие другого, сознавая при этом, что условием этого акта является самоотречение; или отречься от себя, сознавая, что без этого невозможно «бытие для другого»?

В качестве отвлеченно поставленного вопрос этот неразрешим в принципе. Однако совершенно очевидно, что у Достоевского (и его персонажей) экстатический жест самоотречения, так сказать, первичен в рамках этой дихотомии двух предполагающих друг друга моментов. Однако не потому ли не только в России, но и на Западе так глубоко ощутили народность как самого Достоевского, так и его творчества. «Истинно русский человек, — писал Шпенглер, — ученик Достоевского, хотя он его не читает, хотя и так как он вообще не может читать. Он сам есть кусок Достоевского» [20].

Глубоко роднило двух создателей русской нравственной философии убеждение в том, что «абсолютность» нравственного абсолюта должна быть не «частичной», а всеобъемлющей. Не тем, чему уделяется лишь «кусочек» жизни, а тем, что охватывает всю жизнь человека (и народа), определяя самое главное и существенное в ней. По-разному приходят к этому выводу герои Толстого и Достоевского. У первого они приходят к такому убеждению, переворачивающему всю их жизнь, через отчаянный страх смерти, который они постигают в конце концов лишь как олицетворение бессмысленности их собственной жизни, оторванной от жизни народа. У второго они приходят к такому убеждению чаще всего тогда, когда уже ничего не способны изменить, через отчаянный нигилизм, толкнувший их на преступление, в котором они опять-таки познают лишь логическое следствие своего отрыва от почвы, от нравственной субстанции народной жизни. Но не так уж трудно заметить, что «общий знаменатель», к которому и первый и второй писатели приводят своих героев, один и тот же: убеждение в том, что спасением как от пессимизма, так и от нигилизма может быть лишь возврат к нравственной субстанции. Последняя же сохраняется лишь в жизни тех, кто в повседневных трудах и невзгодах сохраняет и для самих себя и для «всех других» высший дар: человеческую жизнь, бытие человека.

272

Отсюда у Достоевского формулировки, буквально предвосхищающие толстовские, где условием обретения нравственного абсолюта выступает труд, труд и еще раз труд. «Вы потеряли различие зла и добра, — говорит Шатов Ставрогину, — потому что перестали свой народ узнавать. Идет новое поколение, прямо из сердца народного, и не узнаете его вовсе ни вы, ни Верховенские, сын и отец, ни я, потому что я тоже барич, я, сын вашего крепостного лакея Пашки... Слушайте, добудьте бога трудом; вся суть в этом, или исчезнете, как подлая плесень; трудом добудьте» [21]. «Вы полагаете, что бога можно добыть трудом, и именно мужицким? — переговорил он (Ставрогин. — Ю. Д.), подумав, как будто действительно встретил что-то новое и серьезное, что стоило обдумать» [22].

Однако дело заключалось вовсе не в том, чтобы просто «обдумать» эту мысль, и не в том, чтобы просто согласиться с нею, не сделав из этого согласия никаких действительных (а не только «умственных») выводов. Самое трудное заключалось в том, чтобы сделать эту мысль живой и животворящей, положив ее в основу своей жизни, которая становится наконец осмысленной жизнью, бытием, исполненным смысла. Этот акт оказался не по плечу Ставрогину, несмотря на «великую силу», признаваемую в нем всеми, кто с ним сталкивался. Во всем он «пробовал свою силу», но только не в одном — не в простом повседневном труде, изо дня в день, из года в год, из десятилетия в десятилетие.

«...Прыжка не надо делать, а восстановить человека в себе надо (долгой работой, и тогда делайте прыжок)» [23] — таков согласно Достоевскому «смысл» [24] единственно возможной для Ставрогина спасительной перспективы, перспективы нравственного возрождения. Не таков, однако, Ставрогин, для которого более всего страшна именно эта перспектива, убегающая от которой он готов делать все новые и новые «прыжки» то в сторону добра, то в сторону зла, вплоть до самого последнего — «прыжка» в петлю.

Но то, что оказалось не по плечу «демоническим» героям Достоевского, осознается все глубже и глубже совсем не демоническими персонажами Толстого, которые находят в себе силы для нравственного возрождения вопреки веберовскому «расколдовыванию мира», вопреки камюсовскому «абсурдизму», вопреки сартровской клевете на все то, что в русской литературе неизменно называлось «добрыми чувствами».

273

А это как раз те персонажи, которым так глубоко родственны астафьевский Акимка, распутинская Дарья, айтматовский Едигей, также рожденные из духа нашей великой нравственной философии.

В мире, открывающемся им в чувстве любви, сострадания и заботы, они уже не случайные гости, «с холодным вниманьем» взирающие на него со стороны. И не «завоеватели», прикидывающие, как бы подчинить его своей «воле к власти». И не судьи, берущие его так, как если бы они располагали абсолютным алиби по отношению ко всему в нем творящемуся. Нет, коли они постигли и приняли этот мир как мир тех, кого любят, кому сочувствуют и за кого тревожатся, они уже не могут взять этот мир как противостоящий им «объект»: они не вольны этого сделать. И

если в этом мире и происходит нечто, не вмещаемое в их нравственный миропорядок (ситуация, в которой оказываются подчас и Дарья и Едигей), то оно непременно становится не только предметом их строгого суда, но одновременно и поводом к сокрушению о самих себе, о своих собственных проступках и прегрешениях.

Это — тип мироощущения, который только и можно назвать истинно нравственным: ощущение причастности миру, взятому не абстрактно-«глобалистским» или универсально-«космическим» образом, но непосредственно-человечески: как реальный мир их родных и близких, их соседей и сослуживцев, их соотечественников и современников; чувство тревоги и ответственности за все, происходящее в мире, вовсе не чуждое сокрушению человека по поводу себя самого, своих собственных ошибок и прегрешений. Он-то и определил непреходящее — нравственное — значение этих литературных героев.

Появление таких персонажей в нашей литературе вовсе не случайно. Это глубокий симптом, касающийся не только литературы, но и самой жизни. Это оптимистическое свидетельство того, что — несмотря ни на что! — «добрые чувства» вершат свое, подчас «маленькое» и «незаметное», но тем не менее великое дело, и вершат его среди нас.

ПРИМЕЧАНИЯ

ЧАСТЬ I

Глава 1

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 426—427.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 386—387.
3. С р. Н о с к е G. R. Die Welt als Labyrinth. Manier und Manie in der europaischs Kunst. Hamburg, 1957.
4. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 461— 463.

Глава 2

1. Толстой Л. Н. Собр. соч. в 20-ти томах. Т. 16. М., 1964, с. 108.
2. Там же, с. 109.
3. Та м же.
4. Та м же.
5. Там же, с. 108.
6. Там же, с. 123—125.
7. Там же, с. 126.
8. Nietzsches Werke. Taschen-Ausgabe, Bd. 1. Leipzig, C. G. Nauman Verlag, 1906, S. 34.
9. Ibid., S. 38.
10. Ibid., S. 87.
11. Ibid.
12. Ibid., S. 87—88. (Перевод этого отрывка дан по изданию: Ницше Фр. Поли. собр. соч., т. 1. М., 1912, с. 68—69).
13. Ibid., S. 77.
14. Ibid., S. 43—44.
15. Идея «обожествления индивидуации» в аполлоновском искусстве, намеченная еще в «Рождении трагедии», впоследствии была развита Фридрихом Ницше в вульгарно-позитивистском направлении, что привело философа к обожествлению «физиологического» индивида и разработке концепции «сверхчеловека» («белокурой бестии»), культивирующего в себе в качестве божественного именно животное — «зверское» — начало.
16. Толстой Л. Н. Собр. соч. в 20-ти томах. Т. 16, с. 123—124. 17. Nietzsches Werke. Taschen-Ausgabe, Bd. 1, S. 40—42.

Глава 3

1. Толстой Л. Н. Собр. соч. в 20-ти томах, т. 16, с. 126,
2. Там же.
3. Там же.
4. Там же, с. 127.
5. Там же.
6. Там же, с. 128.
7. Там же.
8. Там же, с. 129.
9. Там же, с. 131.
10. Там же, с. 136—137.
11. Там же, с. 139.
12. Там же.
13. Там же, с. 136.
14. Там же, с. 137—138.
15. Толстой Л. Н. Собр. соч. в 20-ти томах. Т. 12, с. 49—50.
16. Там же, с. 93.
17. Там же, с. 94.
18. Там же, с. 95.
19. Там же, с. 113—115.
20. Там же, с. 115.
21. Вебер М. Наука как призвание и профессия (сокращенный перевод П. П. Гайденко). — В кн.: Судьба искусства и культуры в западноевропейской мысли XX в. М., 1979, с. 245—246.
22. Там же, с. 246.
23. Там же, с. 267.
24. Там же, с. 268.
25. Там же, с. 265.
26. Манн Т. Собр. соч. в 10-ти томах. Т. 5. М., 1960, с. 644—645.
27. Вебер М. Наука как призвание и профессия, с. 245.
28. Там же, с. 268.
29. Там же, с. 263.
30. Достоевский Ф. М. Поли. собр. соч. в 30-ти томах. Т. 11. М., 1974, с. 195.

Глава 4

1. Великовский С. В поисках утраченного смысла. Очерки литературы трагического гуманизма во Франции. М., 1979. (Общую оценку этой яркой и интересной книги см. в статье «Поминки по экзистенциализму». — «Вопросы литературы», 1980, № 4.)
2. Там же, с. 53.
3. Там же, с. 108.
4. Там же, с. 23.
5. Там же, с. 34, 39, 43, 44, 45—46, 60 и др.
6. Там же, с. 53.
7. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. М., 1970, с. 55.
8. Великовский С. В поисках утраченного смысла, с. 178.
9. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание, с. 321. 10. Там же, с. 324.

ЧАСТЬ II

Глава 1

1. Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe, Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari. Achte Abteilung. Erster Band, Berlin — New York, 1974, S. 291.
2. Ibidem.
3. Ibidem.
4. Ibidem.
5. Ibidem.
6. Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe. VIII. Abt., Bd. 2, S. 144.
7. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30-ти томах. Т. 4. М., 1972, с. 15.
8. Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe. VIII. Abt., Bd. 2., S. 144.
9. Достоевский Ф. М., Полн. собр. соч. в 30-ти томах, Т. 4, с. 15.
10. Nietzsche. Werke. VIII. Abt. Bd. 2, S. 144—145.
11. Ibid., S. 145.
12. Ibidem.
13. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30-ти томах, Т. 4, с. 41.

14. Nietzsche. Werke. VIII. Abt. Bd. 2, S. 145.
15. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30-ти томах. Т. 4. с. 43.
16. Там же, с. 42.
17. Там же, с. 41.
18. Там же, с. 40.
19. Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe. VIII. Abt., Bd. 2, 145.
20. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30-ти томах. Т. 4, с. 15.
21. Там же.
22. Там же.
23. Nietzsche. Werke. VIII. Abt. Bd. 2, S. 145.
24. Ibidem.
25. Ibidem.
26. Ibidem.
27. Ibid., S. 146.
28. Ibidem.
29. Ibidem.
30. Ibidem.
31. Ibidem. (Ср. в тексте «Записок»: «И сколько в этих стенах погребено напрасно молодости, сколько великих сил погибло здесь даром! Ведь надо уж все сказать: ведь этот народ необыкновенный был народ. Ведь это, может быть, и есть самый даровитый, самый сильный народ из всего народа нашего. Но погибли даром могучие силы, погибли ненормально, незаконно, безвозвратно. А кто виноват?» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30-ти томах. Т. 4, с. 231.)
32. Ibidem.
33. Ibidem.
34. Ibidem.
35. Nietzsche. Werke. Taschen-Ausgabe, Bd. X, S. 333.
36. Ibidem.
37. Ibidem.
38. Ibid., S. 334.
39. Ibidem.
40. Ibidem.
41. Ibidem.
42. Ibidem.
43. Ibidem.
44. Ibidem.
45. Ibidem.
46. Ibidem.
47. Ibidem.
48. Ibidem., S. 335.
49. Ibidem.
50. Ibid., S. 331—333.
51. Ibid., S. 332.
52. Ibid., S. 333.
53. Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe. VIII. Abt. Bd. 3., S. 130.
54. Ibid., S. 130.
55. Пушкин А. С. Собр. соч. в 10-ти томах. Т. 4. М., 1960, с. 227.
56. Исповедь эта является частью главы «У Тихона», не включенной в канонический текст «Бесов» по цензурным соображениям.
57. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30-ти томах. Т. 4, с. 22.
58. Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe. VIII. Abt. Bd. 3, S. 130.
59. Ibid., S. 130—131.
60. Ibid., S. 131.
61. Ibidem.
62. Ibidem.
63. Ibidem.
64. Ibidem.
65. Ibidem.
66. Ibidem.
67. «Ц е н н ы й» здесь — это абсолютно нечувствительный в моральном отношении человек — человек без совести, неспособный к раскаянию, не знающий, что такое угрызения совести.
68. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30-ти томах. Т. 4, с. 47.

69. Там же, с. 48.
70. Там же, с. 41.
71. Там же, с. 43.
72. Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe. VIII, Abt. Bd. 2, S. 145.
73. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч., в 30-ти томах. Т. 4, с. 172.
74. Там же, с. 40.
75. Там же, с. 47.
76. Там же, с. 63. Ср. также следующее место из «Записок»: «Черт трое лаптей сносил, прежде чем собрал нас в одну кучу!» — говорили они (каторжники. — Ю. Д.) про себя сами, а потому сплетни, интриги, бабьи наговоры, зависть, свара, злость были всегда на первом плане в этой кромешной жизни. Никакая баба не в состоянии была быть такой бабой, как некоторые из этих душегубцев» (там же, с. 13). Общая характеристика, вне которой любые оценки «типа» обитателя «мертвого дома» остаются по меньшей мере односторонними.

Глава 2

1. Nietzsche F. Gesammelte Briefe. Bd. III, Halbband 1, S. 322.
2. Н и ц ш е Ф р. Антихрист. Спб., 1907, с. 47.
3. Там же, с. 47, 61.
4. Давид Фридрих Штраус (1808—1874) — немецкий философ «младогегельянской» ориентации; критиковал ортодоксальное толкование происхождения христианства, отрицая достоверность Евангелий и считая Новый завет лишь литературным памятником своей эпохи; однако Христа он считал исторически существовавшей личностью. Его наиболее известная работа «Жизнь Иисуса» (1864).
5. Н и ц ш е Ф р. Антихрист, с. 60.
6. Так называется целый ряд фрагментов, относящихся к периоду подготовки книги «Антихрист». (Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe, VIII. Abt. Bd. 2, S. 406, 407, 417 Ibid., Bd. 3, S. 299).
7. Что же касается «Идиота», то есть основания считать, что Ницше был по крайней мере знаком с идеей этого романа.
8. Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe. VIII. Abt. Bd. 3, S. 203.
9. Nietzsche. Werke. VIII. Abt. Bd. 2, S. 417.
10. Ibidem.
11. Ibid., S. 417.
12. Ibi d., S. 421.
13. Ницше Фр. Антихрист, с. 65—66.
14. Там же, с. 66.
15. N i e t z s c h e. Werke. Kritische Gesamtausgabe. VIII, Abt. Bd. 3, S. 203.
16. Ibidem.
17. Ibidem.
18. Ibidem.
19. Н и ц ш е Ф р. Антихрист, с. 62.
20. Там же.
21. Там же, с. 63.
22. Там же.
23. N i e t z s c h e. Werke. Kritische Gesamtausgabe. VIII. Abt. Bd. 2, S. 417, 421; Ibid., Bd. 3, S. 59.
24. Ibi d., S 3, S. 59.
25. Ницше Ф р. Антихрист, с. 30—31.
26. Там же, с. 5.
27. Т а м же.
28. Т а м же.
29. Nietzsche. Werke. Taschen-Ausgabe. Bd. XI, S. 222—223.
30. Ницше Ф р. Антихрист с. 151.
31. Там же.
32. Там же.
33. Там же, с. 152.
34. Буркгардт Я- Культура Италии в эпоху Возрождения. Т. 1. Спб, 1904, с. 135.
35. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978, с. 131.
36. Д остоевски й Ф. М. Полн. собр. соч. в 30-ти томах. Т. 10, с. 323.
37. N i e t z s c h e. Werke. Kritische Gesamtausgabe. VIII. Abt. Bd. 2, S. 389—392. (Ср: Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30-ти томах. Т. 10, с. 322—325.)
38. Буркгардт Я- Культура Италии в эпоху Возрождения. Т. 1, с. 135.
39. Там же.

40. Nietzsche. Werke. Taschen-Ausgabe, Bd. X. S. 454.
41. Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe. VIII. Abt. Bd. 3, S. 335.
42. Ibid., S. 104.
43. Ницше Фр. Антихрист, с. 140—141.
44. Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe. VIII. Abt. Bd. 3, S. 104.
45. Ibidem.
46. Ibidem.
47. Ibidem.
48. Ibidem.
49. Ibidem.
50. Ibidem.
51. Ibid., S. 105.
52. Ibidem.
53. Ibidem.
54. Ibid., S. 99.
55. Ницше Фр. Антихрист, с. 13.

Глава 3

1. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание, с. 265.
2. Там же, с. 55—56.
3. Там же, с. 213.
4. Там же, с. 356.
5. Там же, с. 419.
6. Там же, с. 534.
7. Там же.
8. Там же, с. 541.
9. Великовский С. В поисках утраченного смысла, с. 59.
10. Там же, с. 194.
11. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание, с. 213.
12. Там же, с. 214.
13. Цит. по: Великовский С. В поисках утраченного смысла, с. 59.
14. Киссель М. Философская эволюция Ж.-П. Сартра. Л., Лениздат, 1976. Общую оценку этой книги см. в нашей статье «Поминки по экзистенциализму» («Вопросы литературы», 1980, № 4).
15. Там же, с. 123.
16. Там же, с. 125.
17. Там же, с. 124.
18. Великовский С. В поисках утраченного смысла, с. 149.
19. Киссель М. А. Философская эволюция Ж.-П. Сартра, с. 124.
20. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание, с. 324.
21. Гозенпуд А. Пути и перепутья. Л., 1967, с. 250. 22. Jaspers K. Die Schuldfrage. Zurich. 1946, S. 10—11.
23. Jaspers K- Philosophische Logik. Munchen. 1958. S. 493.
24. Великовский С. В поисках утраченного смысла, с. 150.
25. Штирнер М. Единственный и его собственность. М., 1918, с. 21—22.
26. Там же, с. 269—270.
27. Филиппов Л. И. Философская антропология Жан-Поля Сартра. М., 1977.

ЧАСТЬ III

Глава 1

1. Neidegger M. Nietzsche. Zweiter Band. Verlag GfInter Neske, Pfullingen. 1961.
2. Фридлиндер Г. Достоевский и мировая литература.
3. Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe. VIII. Abt. Bd. 2, S. 74.
4. Ibidem.
5. Ibid., S. 157.
6. Ibid., S. 60.
7. Ibid., S. 74.
8. Ibid., S. 313.
9. Ibidem.
10. Ibid., S. 312.
11. Ibid., S. 313.
12. Ibid., S. 317.

13. Ibidem.
14. Ibidem.
15. Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe. VIII. Abt. Bd. 2, S. 331.
16. Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe. VIII. Abt. Bd. 3, S. 21. (Как видим, пессимизм в расширенном его понимании совпадает у Ницше с широко толкуемым нигилизмом).
17. Ibid., S. 22.
18. Мы не касаемся двух маленьких фрагментов, следующих за ними, один из которых — заметка для памяти.
19. Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe. VIII. Abt. Bd. 2. S. 381—382.
20. Ibid., S. 382. (В цитируемом издании нет книги Ницше «Воля к власти». Скомпонованная из его поздних фрагментов сестрой философа, она здесь вновь рассыпана на фрагменты, помещенные в порядке, максимально приближенном к хронологическому.)
21. Ibidem.
22. Ibid., S. 381.
23. Ibid., S. 381—382.
24. Ibid., S. 383.
25. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30-ти томах. Т. 10, с. 514.
26. Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe. VIII. Abt. Bd. 2, S. 381.
27. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 513.
28. Nietzsche, Op. cit. S. 381.
29. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 514.
30. Nietzsche, Op. cit. S. 381.
31. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 514.
32. Nietzsche, Op. cit. S. 381.
33. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 514.
34. Nietzsche, Op. cit. S. 381.
35. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 514.
36. Nietzsche, Op. cit. S. 381.
37. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 514.
38. Там же.
39. Там же.
40. Nietzsche, Op. cit. S. 381.
41. Ibid., S. 384.
42. Ibidem.
43. Ibid., S. 385.
44. Ibidem.
45. Ibidem.
46. Ibidem.
47. Ibidem.
48. Ibidem.
49. Ibidem.
50. Ibidem.
51. Ibidem.
52. Ibidem.
53. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 514.
54. Там же.
55. Достоевский Ф. М. Собр. соч. в 10-ти томах. М., 1958, т. 10, с. 456.

Глава 2

1. Nietzsche, Op. cit. S. 385.
2. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30-ти томах. Т. 10, с. 514.
3. Nietzsche, Op. cit., S. 385.
4. Nietzsche, Op. cit., S. 385.
5. Ibidem.
6. Ibidem.
7. Ibidem.
8. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 470.
9. Nietzsche, Op. cit., S. 385—386.
10. Nietzsche, Op. cit., S. 386.
11. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 470.
12. В одном из первых фрагментов, относящихся к осени 1885 — началу 1886 года, из числа

специально посвященных проблеме воли к власти (он так и назван: «Воля к власти»), уже выдвигается «великий человек», который чувствует право на то, чтобы пожертвовать людьми точно так же, как жертвует людьми полководец: «не ради служения «идее», — тут же уточняет Ницше со избежание недоразумений — но так как он хочет господствовать».

13. Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe. VIII. Abt. Bd. 2, S. 386.

14. Nietzsche, Op. cit., S. 386.

15. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 469.

16. Nietzsche, Op. cit., S. 386.

17. Ibidem.

18. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 472.

19. Nietzsche, Op. cit., S. 386.

20. Ibidem.

21. Ibidem.

22. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 514.

23. Nietzsche, Op. cit., S. 386—387.

24. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 471.

25. Там же.

26. Nietzsche, Op. cit., S. 387.

27. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 471—472.

28. Там же, с. 471.

29. Там же, с. 473.

30. Там же, с. 472.

31. Ницше Ф. Так говорил Заратустра, Спб., 1913, с. 2Э.

32. Там же, с. 232—233.

33. Там же, с. 233.

34. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 450.

35. Nietzsche, Op. cit., S. 387.

36. Ibidem.

37. Ibidem.

38. Ibidem. 39 Ibidem.

40. Ibidem.

41. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 451.

42. Там же, с. 92, 94.

43. Ср.: там же, с. 420.

44. Ср.: там же.

45. Ср.: там же, с. 189.

46. Ср.: там же, с. 420.

47. Там же, с. 475.

48. Там же.

49. Там же, с. 476.

50. Там же.

51. Там же, с. 472.

52. Там же, с. 473.

53. Там же.

54. Там же, с. 474.

55. Там же, с. 188.

56. Там же.

Глава 3

1. Camus A. Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde, Paris 1942.

2. Ср. Ibid., p. 144.

3. Ibidem.

4. Ibidem.

5. Ibidem.

6. Ibidem.

7. Ibid., p. 145.

8. Ibidem.

9. Ibidem.

10. Ibidem.

11. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 471.

12. Там же.

13. Camus A., Op. cit., p. 146.
14. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 471.
15. Camus A., Op. cit., p. 146.
16. Ibidem.
17. Достоевский Ф. М. Указ. сеч., т. 10, с. 472.
18. Camus A., Op. cit., p. 146.
19. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 188.
20. Там же.
21. Camus A., Op. cit., p. 146.
22. Ibidem.
23. Ibidem.
24. I b i d, p. 147.
25. Ibidem.
26. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 472.
27. Camus A., Op. cit., p. 147.
28. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 472.
29. Та м же, с. 473.
30. Там же, с. 476.
31. Там же.
32. Там же, с. 471.
33. Camus A., Op. cit., p. 147.
34. Ibid., p. 146—147. (Ср.: Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 471.)
35. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 472.
36. Там же, с. 516.
37. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 11, с. 16, 18.
38. Camus A., Op. cit., p. 148.
39. Ibidem.
40. Ibidem.
41. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 514.
42. Там же.
43. Camus A., Op. cit., p. 147.
44. Д о с т о е в с к и й Ф. М. Полн. собр. соч., изд. 3-е, т. 10. Спб., 1888 (Дневник писателя за 1876 г.), с. 404.
45. Камю ошибочно датирует этот текст декабрем 1876 г.
46. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 405.
47. Camus A., Op. cit, p. 149.
48. Ibidem.
49. Ibidem.
50. Ibidem.
51. Ibid., p. 142—143.
52. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч., изд. 3-е, т. 10 (Дневник писателя за 1876 г.), с. 334—335.
53. С а м у с А., Op. cit., p. 143.
54. Ibid.
55. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30-ти томах. Т. 10, с. 188.
56. Там же, с. 189.
57. Там же.
58. Там же, с. 188.
59. Там же.
60. Та м же.
61. Там же, с. 189.
62. Д о с т о е в с к и й Ф. М. Полн. собр. соч., изд. 3-е, т. 10 (Дневник писателя за 1876 год), с. 333—334.
63. Там же, с. 334.
64. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30-ти томах. Т. 10, с. 472.
65. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч., изд. 3-е, т. 10 (Дневник писателя за 1876 г.), с. 333.
66. Та м же.
67. Camus A., Op. cit., p. 148.
68. Ibidem.
69. Ibidem.
70. Ibid., p. 147.
71. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30-ти томах. Т. 10, с. 189.

72. Там же, т. 11, с. 303.
73. Там же, т. 10, с. 93.
74. Там же, с. 94.
75. Там же.
76. Там же.

Глава 4

1. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание, с. 206.
2. Великовский С. Указ. соч., с. 126.
3. Там же, с. 126—127.
4. Цит. по: Великовский С. Указ. соч., с. 61.
5. Там же, с. 224.
6. Там же, с. 225.
7. Там же.
8. Там же, с. 226.
9. Там же, с. 232.
10. Там же, с. 233.
11. Там же, с. 234.
12. Там же, с. 235.
13. См.: Филиппов Л. И. Указ. соч., гл. II, § 2, с. 138—173.
14. Цит. по: Великовский С. Указ. соч., с. 35.
15. Кисеев М. А. Указ. соч., с. 76.
16. Филиппов Л. И. Указ. соч., с. 156.
17. Там же, с. 157.

Вместо заключения

1. Heidegger M. Nietzsche, Bd. II, S. 280.
2. Ibid., S. 282.
3. Ibidem.
4. Heidegger M. Holzwege, Frankfurt am Main, 1957, S. 208.
5. Достоевский Ф. М. Поли. собр. соч. в 30-ти томах. Т. 11, с. 181.
6. Spengler O. Der Untergang des Abendlandes, Bd. II, S. 231—236.
7. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 11, с. 186.
8. Там же, с. 193.
9. Достоевский Ф. М. Собр. соч. в 10-ти томах. М., 1958, т. 10, с. 450.
10. Там же.
11. Там же.
12. Там же, с. 451—452.
13. Там же, с. 457.
14. Достоевский Ф. М. Поли. собр. соч. в 30-ти томах. Т. 10, с. 199.
15. Spengler O. Der Untergang des Abendlandes, Bd. II, Munchen, 1922, S. 234.
16. Ibidem.
17. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 14, с. 210.
18. Там же, т. 10, с. 199—200.
19. Там же, т. 11, с. 185.
20. Spengler O., Op. cit, S. 236.
21. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 10, с. 202—203.
22. Там же, с. 203.
23. Достоевский Ф. М. Указ. соч., т. 11. V, с. 195.
24. Там же.

ИБ № 3197

Юрий Николаевич Давыдов

ЭТИКА ЛЮБВИ И МЕТАФИЗИКА СВОЕВОЛИЯ

Редактор Е. Малькова

Художники П. Дзядушинский, Т. Егорова-Орлетинова.

Художественный редактор В. Неволин

Технический редактор Т. Кулагина

Корректоры И. Тарасова, Г. Трибунская, А. Долидзе

Сдано в набор 05.01.82. Подписано в печать 24.08.82. А02369. Формат 84X108 1/32. Бумага типографская № 2. Гарнитура «Литературная». Печать высокая. Усл. печ. л. 15,12. Учетно-изд. л. 16,7. Тираж 50 000 экз. Цена 75 коп. Заказ 2196.

Типография ордена Трудового Красного Знамени издательства ЦК ВЛКСМ «Молодая гвардия».

Адрес издательства и типографии: 103030. Москва, К-30. Сущевская, 21.