

# ФИЛОСОФИЯ НИЦШЕ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ Л. ШЕСТОВА. ПРОБЛЕМА АТЕИЗМА

*К.М. Антонов*

“Заратустра мой весь восходит к переживаниям, не разделяемым мною ни с кем... Ни среди живых, ни среди мертвых нет у меня никого, с кем я чувствовал бы себя родным”, – писал Ницше Ф. Овербеку в 1856 г.<sup>1</sup> Тем не менее Л. Шестов имел, кажется, достаточно веские основания полагать, что Ницше волновали те же самые проблемы, что волновали и его самого. Обнаруженная же им конгенитальность творчества Ницше с творчеством Толстого и Достоевского обосновывала для него общезначимость поставленных ими вопросов. Исходя именно из этих предпосылок, он продумывал и метод, и направление интерпретации творчества Ницше<sup>2</sup>.

Рецепция Ницше – не только его идей, но и его судьбы и даже стиля его письма – сыграла огромную роль в жизни и творчестве Шестова. Непосредственно Ницше посвящены две его ранние книги: “Добро в учении гр. Толстого и Ницше. Философия и проповедь” (1899) и “Достоевский и Ницше. Философия трагедии” (1902). Возвращается он к творчеству Ницше и позже – почти в каждом своем сочинении или статье, но особенное внимание уделяет ему во второй части “Афин и Иерусалима” – статье “В фаларийском быке. Знание и свобода воли” (1932). С удивительным постоянством Шестов возвращается к теме внутренней духовной борьбы, происходившей в голове и душе немецкого философа и определившей двойственность его мысли. В то же время, по мере того как Шестову уяснялись основные начала собственной философской позиции, его интерпретация этой коренной двойственности Ницше также претерпевала некоторые изменения.

Л. Шестов был, пожалуй, одним из первых, кто начал работать не с расхожими лозунгами или интересными аргументами, а с самой его мыслью. Одним из первых, кто попытался исходя из единства его духовного пути и теоретической эволюции раскрыть внутреннюю структуру его мысли и обнаружить ее основания.

Собственная позиция Шестова в ранний период близка (не без влияния Ницше, разумеется) к так называемой “философии жизни”: на “жизнь”, или, по-другому, на “опыт”, на “переживание” направлен весь его познавательный интерес. Именно этим и привлекает его Ницше: от подавляющего большинства предшествующих философов он отличается тем, что постепенно, в результате некоторого внутреннего развития, обретает гораздо большую степень непосредственности и свободы, предельную сближенность философии и жизни. Поэтому Шестов отказывается моделировать “систему Ницше” и, несомненно, следуя некой очень значительной интенции в

творчестве самого Ницше, совершенно не случайно толковавшего о “суевериях логиков” и о “философствовании инстинктов”<sup>3</sup>, отмечает всю его аргументацию. “Нам важны не те соображения, которые он придумывал, а те мысли и чувства, которые он переживал”. Любая попытка “сглаживания противоречий” кажется Шестову “опасной и рискованной ибо волей-неволей за чертой системы останется много, чего бы отбрасывать ни в коем случае не следовало”. Вместо противоречивого, но живого целого, можно получить лишь логически стройный фрагмент. Проблема целостности при таком подходе решается вполне в духе философии жизни, в духе самого Ницше: сообразуясь только с “общим характером переживаний”, не считаясь даже с его собственными сознательными предпочтениями, “отделить постоянное и важное от случайного и неважного” так, чтобы получить в конце концов “цельность впечатления, но не логическую, а психологическую. У нас будет не законченная система, а законченный человек...”<sup>4</sup>. Этот подход Шестов, несмотря на все упреки в “субъективизме”, продолжал разрабатывать и применять на протяжении всего своего философского творчества. Не случайно поэтому его первым героем стал – наряду с Толстым, Достоевским и Шекспиром – именно Ницше: собственная внутренняя направленность последнего как нельзя больше отвечала такой “методологии”. Для Шестова, начинавшего свою литературную и философскую деятельность также под влиянием каких-то, биографически, правда, очень неясных, внутренних переживаний, он был в каком-то смысле идеальным персонажем.

Отбрасывая логику и “систему”, Шестов отбрасывает один, довольно распространенный подход к творчеству Ницше. Суть его заключается в том, что те или иные аргументы Ницше, или фрагменты его творческой позиции, или ссылки на них привлекаются для обоснования и критики тех или иных теорий познания, философий языка, истории, ценностей, методологических подходов к ним. В качестве примера подобного подхода Шестов приводит довольно известный в свое время “аристократический радикализм” “первооткрывателя” Ницше, датского критика Г. Брандеса. Такой способ восприятия идей Ницше Шестов решительно отвергает: «И Ницше иногда пускается “обосновывать” свои мнения, ссылаясь на историю, филологию и т.д., и тогда его рассуждения настолько же проигрывают в своем значении и интересе, насколько они выигрывают во внешней обстановке»<sup>5</sup>.

Тем самым вводится принципиальная противоположность между “придумыванием соображений”, т.е. отвлеченно-рациональной стороной философской деятельности и “переживанием мыслей” – т.е. непосредственно самой философией. Если, например, Лев Толстой “не говорит о пространстве и времени, монизме и дуализме, о теории познания вообще” – это совсем не значит, что он не имеет права называться философом, поскольку все эти вопросы по суще-

ству еще не являются философскими, но только служат для них основанием. Философия же начинается там, где “возникают вопросы о месте и назначении человека в мире, о его правах и роли во вселенной и т.д.”<sup>6</sup>. То есть в ней речь идет о более или менее интенсивном переживании определенного положения человека в бытии, которое находит свое более или менее непосредственное выражение в мысли и тексте. Это значит, что успешное проникновение в мир идей Ницше возможно только через проникновение в мир его переживаний.

С различием философии и аргументации, теории познания, тесно связано и другое различие – философии и проповеди. “Где остановилась философия вследствие ограниченности человеческих сил, там начинается проповедь”<sup>7</sup>. Философия не нуждается в обосновании, в обосновании нуждается проповедь. Одна из задач шестовской интерпретации – поиск того места в творчестве мыслителя, в данном случае Ницше, где философия переходит в проповедь, а также выяснение мотивов этого перехода.

Известно, что творчество Ницше (не только в России, но и на Западе) поначалу воспринималось так, словно речь шла о появлении нового “учителя жизни”, проповедника, который готов преподать нам ее окончательный смысл: “Привыкший к моралистическим перспективам, современный ум во всем, что говорил Ницше, искал лишь следов нового моралистического учения” – писал Шестов<sup>8</sup>, отводя еще один поверхностный вариант отношения к наследию философа. Впрочем Ницше и сам, возможно, бывал не далек от подобной самооценки, что сослужило ему плохую службу: его мысль очень быстро оказалась расхватаана на отдельные лозунги, предназначенные обслуживать самоутверждение своих владельцев.

В действительности, полагает Шестов, переход к проповеди и аргументации – это всегда сбой, отступление, отказ от самого себя ради самосохранения и самоутверждения, когда у мыслителя не остается больше сил оставаться один на один с жизнью, когда “нужно оправдать как-нибудь себя, нужно забыть прошлое, спастись, избавиться от страшных вопросов, на которые нет настоящих ответов”<sup>9</sup>. Проповедь есть также надежнейшее средство маскировки “действительных переживаний”, которые, как правило, слишком тяжелы, чтобы выставлять их на публику непосредственно, но в то же время настойчиво требуют своего выражения. Чтобы проникнуть в них, необходимо особое искусство, позволяющее расшифровывать не прямые высказывания мыслителей. Этому искусству Шестов учился у самого Ницше, считавшего философию “самоисповедью своего творца, написанной им помимо воли и незаметно для самого себя”. Ее “подлинное жизненное зерно” составляют его “нравственные (или безнравственные) цели”<sup>10</sup>. Развивая этот взгляд, Шестов усматривает в философии самого Ницше, (а также, и в еще большей степени, у Толстого и Достоевского) сложное сочетание сознательных

и бессознательных моментов, сознательной маскировки тайных стремлений и бессознательной их проговорки, переплетение мотивов и “инстинктов”, которые подчас проявляются именно благодаря слишком настойчивому стремлению их скрыть.

Общность, точнее, как говорит Шестов, “подобие” переживаний – вот что делает творчество одного мыслителя интересным и доступным для других. Именно на этом основана интересубъективная значительность этого творчества: “... ницшевские переживания... гораздо чаще встречаются, чем принято думать. Заслуга Ницше лишь в том, что он осмелился назвать собственными именами то, что происходило в душе очень многих людей”<sup>11</sup>.

В то же время проповедь, претендующая на моральную нормативность и логическую общезначимость, подлинно философского значения не имеет<sup>12</sup>. Именно в ней заложена возможность тех ложных и поверхностных интерпретаций, которые только сбивают с толку и которые сознательно или бессознательно закладываются мыслителями в свое творчество. В ранних работах Шестов показывает это на примере творчества Ницше, Толстого и Достоевского.

Так, за внешней противоположностью того, что *проповедуют* Ницше и Толстой, лежит удивительное сходство того, что они *переживают*. Оба они убедились в бессилии деятельного человеческого добра, но Ницше это ведет к проповеди эгоизма и аристократизма, а Толстого – к проповеди нравственного совершенства, которое будто бы может придать силу бессильному добру. Но нравственное совершенство Толстого не так уж отличается от ницшевского эгоизма, как хотелось бы думать самому Толстому, во всяком случае, оно уж не менее аристократично. Служит оно не действительному улучшению жизни обездоленных нищих и бездомных, а самоуспокоению самого писателя, оказавшегося не в состоянии совладать с ужасами жизни. Отсюда у обоих мыслителей проистекает то, что мы назвали бы сейчас “тоталитарным мышлением” – стремление переделать жизнь, нетерпимость к чужому взгляду и мнению, возникающие не из “воли к истине”, а из инстинкта самосохранения.

Здесь Шестов на примере самих Ницше и Толстого применяет и конкретизирует учение немецкого философа о роли инстинктов в познании и довольно похожую разоблачительную практику русского писателя: “...большой частью сознательного мышления философа тайно руководят его инстинкты, направляющие это мышление определенными путями”<sup>13</sup>.

Сверхчеловека и аристократизм Ницше, нравственное совершенство и “добро” Толстого Шестов объявляет синонимами, но не потому, что они имеют один и тот же смысл – смысла они, за пределами довлеющей себе проповеди, не имеют никакого (т.е. не относятся ни к какому внутреннему переживанию мыслителя) – но потому, что в рамках этой проповеди они выполняют одну и ту же функцию: уход от действительности, украшение жизни, самоутверждение

и подавление иного. «При этом, правда, приходится обратить всех людей в “плебеев” или “грешников”, в ничтожные или безнравственные, в мелкие или преступные существа. Но иного выхода нет”, – говорит Шестов<sup>14</sup>. Энергия, которой не хватило на созерцание жизни, направляется теперь на ее переделку. Поэтому проповедь и нуждается в логике с ее принудительностью и общезначимостью, обеспечивающей эту переделку. Отсюда и война самого Шестова с разумом, особенно развернувшаяся в более поздних произведениях.

Таков общий подход Шестова к произведениям Ницше. Такова его “герменевтика”. Ницшеанская практика заподозривания применяется здесь к самому Ницше. Остановимся только на одной стороне такого применения – как Шестов рассматривает атеизм у Ницше.

\* \* \*

Обратимся сначала к работе “Добро в учении Гр. Толстого и Ницше”.

То прочтение произведений немецкого философа, которое представляет его неким “свободным мыслителем”, отвоёвывающим себе “свободу наслаждений” и потому фрондирующего против посещения церкви и исполнения тягостных обязанностей долга, Шестов считает весьма поверхностным<sup>15</sup>.

С его точки зрения, Ницше был первым европейским мыслителем нашего времени всерьез поставившим религиозную и нравственную проблему: “В истории нового времени Ницше является первым, быть может, единственным, философом – врагом христианства как религии и, что еще важнее, одним из немногих, решившихся отвергнуть утешение Евангелия в то время, когда оно ему нужно было больше всего на свете”<sup>16</sup>.

Шестов пытается реконструировать историю атеизма Ницше и через нее прийти к правильному его пониманию. Интересно, что еще в 1899 г., за 30 лет до своего знакомства с Кьеркегором, Шестов заставляет Ницше пройти все три стадии “жизненного пути”, описанные датским мыслителем, причем в том же, кьеркегоровском, порядке.

Первая стадия – эстетическая, на ней Шестов останавливается лишь мимоходом. Скорее это просто точка отсчета. Говоря, как будто о других, “о немцах” или “об ученых”, Ницше в действительности также имеет в виду и себя самого; первоначально его атеизм ничем не отличался от обыденного неверия образованной публики. Основная характеристика этой разновидности атеизма состоит “просто” в исчезновении религиозного инстинкта, когда люди “даже не знают, зачем, собственно, нужны религии... им не вполне ясно, о чем собственно здесь идет речь”<sup>17</sup>.

Причиной изменения его отношения к религии стало изменение его собственной внутренней ситуации. Разрыв с Вагнером и вообще с кругом Байрейта, крайняя степень непопулярности и непонятости

новых произведений (начиная с “Человеческого, слишком человеческого”), одновременное резкое ухудшение здоровья и связанное с этим прекращение педагогической деятельности – во второй половине 1870-х годов – все это доводит Ницше до критического состояния. “Я завидую тому, кто умирает, по-честному”, – пишет он<sup>18</sup>.

“Он бежит от своих теорий эстетического истолкования трагедии именно тогда, когда трагедия происходит в его собственной душе”, – кратко резюмирует Шестов итог этого кризиса<sup>19</sup>.

Наступает этическая стадия, которая совпадает с увлечением позитивизмом, наукой (“Человеческое, слишком человеческое”, “Утренняя заря”). От искусства он в поисках утешения спешит к добру и здесь его атеизм получает новую окраску. Если раньше у него просто не хватало времени, чтобы задуматься всерьез над религиозными вопросами<sup>20</sup>, то теперь его атеизм получает еще и моральную санкцию: “В мире далеко не достаточно любви и доброты, чтобы дарить их еще и фантастическим существам”. Вера оказывается здесь “недопустимой расточительностью” (“Человеческое, слишком человеческое”)<sup>21</sup>. Другими словами, богом Ницше, как и богом Толстого, становится добро. Но в той “страшной метаморфозе”, которая называется болезнью и которая произошла с Ницше, добро оказывается бессильным. Биографический материал подтверждает диагноз Шестова: “Дошел до точки отчаяния. Боль побеждает волю к жизни” (из письма 1881 г.)<sup>22</sup>.

И тогда – “совесть восстала в человеке против всего, что было в нем доброго”<sup>23</sup>. Шестов полагает, что за этим поворотом, поставившим Ницше “по ту сторону добра и зла”, стоит некое событие, “конкретный факт”, который, по всей вероятности, никогда не будет назван своим настоящим именем, не станет доступным нашему познанию во всей своей конкретности. Общий же, доступный нам, смысл его состоит в том, что сострадание и стыд, “исполнительные агенты нравственности” – как называет их Шестов, поставили немецкого философа на край гибели, или даже “погубили его” (конечно, не в нравственном, а в религиозно-психологическом смысле). Шестов, по-видимому, не был в подробностях осведомлен обо всех жизненных обстоятельствах Ницше, однако в хронике жизни последнего на 1882 г. (т.е. непосредственно перед написанием “Заратустры” и “По ту сторону...” ) действительно обнаруживается тяжелая жизненная драма, связанная с его отношениями к Лу фон Саломе, которую в принципе можно рассматривать, как соответствующий “факт”<sup>24</sup>.

Представляется, однако, что такая апелляция к “факту”, вообще говоря, необязательна. Сырой материал жизненных впечатлений глубоко перерабатывается Ницше, который, как писал Ясперс, “сделал собственную биографию предметом рефлексии, интерпретируя смысл и смысловые возможности каждого события и переживания”<sup>25</sup>. При таком подходе к собственной жизни достаточно было, чтобы эта жизнь (или болезнь) “просто” показала Ницше бессилие

(а потому бессмысленность и ложность) человеческого сострадания и человеческого стыда. (Как Толстой после переписки убедился в бессилии своего сострадания.) Но это значило, что чувства, в высокой степени присущие натуре самого Ницше, были таковы и тогда, когда он сам выказывал их по отношению к другим. Таким образом произошло то восстание совести, которое привело его в конце концов к признанию, что “все хорошее” – “дурное”, и наоборот<sup>26</sup>.

Любовь к ближнему оказалась только способом самоутверждения и бегства от самого себя. Добро, которое Толстой объявил Богом, на поверку Ницше оказывается одним из слишком человеческих идолов. Шестов подчеркивает, что радикальная проблематизация нравственности, осуществленная Ницше, ставшим “по ту сторону добра и зла”, вытекает из личного опыта мыслителя, что понять ее в ее истинном смысле возможно только исходя из “переживания”.

Что же ему оставалось, кроме того, чтобы искать другого Бога? Именно здесь в Ницше просыпается религиозный инстинкт. Однако этот поиск практически изначально был обречен на неудачу: “о другом Боге (кроме добра) он не смел и думать, ибо этот Бог вышел бы, психологически говоря, придуманным ad hoc для облегчения и утешения”<sup>27</sup>.

Именно поэтому глубоко серьезный атеизм Ницше качественно отличается от либертинистского или от политического атеизма его предшественников: “Христианство занимало его именно как религия, как учение, которое должно было разрешить все его сомнения, освободить его от того отвращения к жизни, которое постоянно овладевало им...”<sup>28</sup>. Именно потому он и отверг Евангелие, “пожертвовал своим Богом”, что оно ему было так необходимо и, следовательно, было бы им придумано – свою психологическую экзегезу Ницше сам применял к себе не менее последовательно, чем к другим.

“Таков был атеизм Ницше, – заключает Шестов, – не пренебреженная обязанность, не злая воля, а утерянное право”<sup>29</sup>. Ницше оказался в таких условиях, что просто не мог прийти к вере, но поиск Бога переживался им с огромной сосредоточенностью и интенсивностью. Об этом свидетельствует известный и многократно комментированный отрывок о “безумном человеке”, в котором звучат знаменитые слова “Бог умер”. По мнению Шестова, он передает то «ужасное впечатление опустошения, которое Ницше испытал, когда “увидел и услышал”, что Бог убит, что вера для него – невозможна»<sup>30</sup>.

Притом Ницше оказывается в положении, казалось бы, наиболее благоприятном для обретения веры. Шестов сравнивает его с положением первохристианских мучеников. Все благоприятствует обретению веры, все обстоятельства против него, он нуждается в последнем возможном утешении, и при этом никто его не принуждает – ни физически, ни нравственно, ни логически. И однако он от-

вергает веру, причем делает это не вынужденно, под пыткой, а по собственному свободному выбору выступая против своей основной внутренней потребности. Более того, он делает это именно потому, что эта потребность в нем существовала и переживалась как основная. Речь здесь идет об основной проблеме самого Шестова – и не только его одного – именно это положение вещей придает атеизму Ницше его общезначимость. Этот главный вопрос: как вообще возможна в такой ситуации вера? Этот вопрос существенным образом связан с другим: как же возникла такая явно ненормальная, ситуация?

Чтобы ответить на него, Шестов приводит также довольно известный разговор Заратустры с папой, оставшимся без службы после смерти Бога, умершего от сострадания. Папа отказывается признать его богом любви, потому что он “хотел быть также и судьей”, а Заратустра обвиняет в мстительности. На всем протяжении цитирования, кроме заключительных фраз, Шестов пишет слово бог с маленькой буквы. В конце папа говорит Заратустре: “Сам Бог обратил тебя к безбожию. Разве не благочестие не позволяет тебе верить в Бога?”<sup>31</sup>. (В обоих случаях с большой буквы.) Здесь вновь обрисовывается все та же парадоксальная ситуация, но с характерным прибавлением: неверию Ницше приписывается пророческий характер, оно коренится в самом Боге и направлено против бога с маленькой буквы, точнее против отождествления этих двух.

У истоков указанной ситуации лежит характерная подмена: придуманный людьми и возвещаемый в проповеди бог – необходимое обоснование их нравственного миропорядка отождествляется с Богом, творцом неба и земли. Таким образом, Бог отождествляется с идеей добра, с абсолютизированными функциями Законодателя и Судьи, что порождает нормативность в нравственном и религиозном сознании человека. Происходит странное, но чрезвычайно распространенное их смешение или наложение друг на друга. Начиная с этой книги, все последующее творчество Шестова в значительной мере посвящено по существу одной главной проблеме: он пытается показать, как некий “философствующий инстинкт” постоянно стремится осуществить неправомерный перенос, при котором лексика и безусловный авторитет сознания религиозного присваиваются моральному сознанию, при этом опустошаясь и обесцениваясь. Этот инстинкт производит узурпацию религиозной лексики, задача которой – обозначение предельных человеческих и сверхчеловеческих, трансцендентных реальностей – в пользу морали, которая низводя эту лексику на уровень чисто человеческой реальности, делает ее доступной генеалогическому (в смысле ницшевской “Генеалогии морали”) или психоаналитическому (так же во многом предвосхищенному Ницше) изучению. При этом та реальность, которая изначально репрезентировалась этой лексикой, оказывается вынесена за пределы жизненного мира человека, что и обозначается известной формулой “Бог умер”. Как показал Ясперс, Ницше изначально



находится в ситуации, впервые нашедшей свое выражение в философии Фейербаха: в христианстве “он признает лишь человеческую истину (точнее, норму. – К.А.) в символической форме”<sup>32</sup>.

Эта нормативность и порождает атеизм, более того, она уже и есть атеизм, поскольку вера как личное отношение Бога и человека вытесняется здесь нормами, правилами и ценностями, моралью и логикой, несоответствие которым влечет за собой соответствующие карательные санкции, опирающиеся на божественный авторитет.

Атеизм Ницше оказывается разрушительным для этих иллюзий религиозного и морального сознания – что и делает его (наряду с Толстым и Достоевским) наиболее подходящим героем первых шестовских книг. При этом решающим оказывается не само его пребывание в этой ситуации, но его отношение к ней как к трагедии: “...не от воли человека зависит – верить или не верить”, – говорит Шестов<sup>33</sup>. Воля человека пребывает в плену, смысл которого самому Шестову еще не ясен, но переживание совместно с Ницше его трагедии помогает русскому мыслителю приблизиться к освобождению. Таким образом, если вера Толстого в добро оказывается дорогой к атеизму, то атеизм Ницше открывает путь к исканию Бога, стоящего выше добра, он оказывается путем к вере, правда, не для самого Ницше.

Но уже здесь Шестов говорит также об “утверждениях, превосходящих самые смелые мечтания человечества”<sup>34</sup>. В дальнейшем он конкретизирует свою мысль.

Она получает свое развитие уже в книге “Достоевский и Ницше”. В книге реконструируется история “перерождения убеждений” обоих писателей. Здесь нет рассуждений о вере и неверии, слово “Бог” в ней не упоминается, вероятнее всего, демонстративно. Когда надо процитировать Евангелие Шестов пишет: “Уже две тысячи лет тому назад Некто сказал...”<sup>35</sup>. (Некто с большой буквы.) Традиционно-православное истолкование (и самоистолкование) Достоевского признается лубочным и ложным, скорее даже лживым; особенную нелюбовь вызывают у Шестова образы Алеши Карамазова, старца Зосимы и князя Мышкина. И тем не менее вся книга построена так, чтобы с необходимостью привести читателя к постановке религиозных вопросов и принудить его к попытке их разрешения.

Приведем несколько примеров.

Вот главный вопрос, который Ницше был вынужден решать не теоретически, а практически: “что сохранить, воспетые им чудеса человеческой культуры или его одинокую, случайную жизнь?”<sup>36</sup>. Но вопрос об истоках значительности случайной жизни отдельного человека – это уже религиозный вопрос и никаким другим он быть не может.

Ницше в теории превозносил “богатую жизнь”, но в жизни он, хоть и не по своей воле, осуществил евангельский идеал духовной ни-

щеты. И “в своих сочинениях он нам рассказывает свою жизнь, ту бедную жизнь, которая подкапывалась под все высокое и великое, которая ради своего сохранения подвергала сомнению все, чему поклонялось человечество”. Здесь Шестов парафразирует только что приведенную им цитату из Ницше, относившуюся, по всей видимости, к христианству, но оборачивает ее в адрес самого немецкого мыслителя. Быть может, сам того не желая, Ницше гасит, “замораживает” шум “богатой жизни” и создает новую возможность: “может быть, среди этой тишины донесутся до нас новые слова, откроется правда о человеке, а не опостылевшая и измучившая всех человеческая правда”<sup>37</sup>.

Шестов, далее пишет о Ницше: “Весь мир и один человек столкнулись меж собой... Отчего не отступил он перед таким безмерно могучим противником? И не значит ли это, что, восставая вместе с миром на Ницше, человеческая правда была ложью?... Человеческий разум, человеческая мудрость, человеческая нравственность, присвоившие себе право окончательного, последнего суда, говорили ему: ты раздавлен, ты погиб, тебе нет спасения, у тебя нет надежды”<sup>38</sup>. Начиная с ними борьбу, Ницше тем самым открывает путь для правды иного рода. Понять возможность подобного противостояния личности и миру, и обществу можно только на религиозной основе. За вопрошаниями Шестова явно стоит не называемая прямо библейская мысль, выражающая чаемую им правду о человеке: “И сотворил Бог человека по образу своему” (Быт. 1, 27).

В конце концов, вся философия Ницше сводится Шестовым к религиозной проблеме: «Его жизненная задача сводилась именно к тому, чтобы выйти за пределы тех областей, куда его загоняли традиции науки и морали... Для Ницше существовал только один вопрос: “Господи, для чего Ты покинул меня?”»<sup>39</sup>

В этом контексте Шестов интерпретирует идею “вечного возвращения”. Шестов обнаруживает здесь некую странность: с одной стороны, сам Ницше считает эту идею одной из главных, если не главной своей мыслью, прямо называя своего Заратустру учителем вечного возвращения, с другой – об этой своей центральной мысли он говорит удивительно мало и неконкретно, “каждый раз обрывая речь чуть ли не на полуслове”. Если бы Ницше имел в виду под вечным возвращением то же, что пифагорейцы – это было бы, во-первых, слишком тривиально, а во-вторых, непонятно, почему бы она вызывала в немецком философе такой энтузиазм? “Что мог он почерпнуть в убеждении, что его жизнь, такая, как она была, со всеми ее ужасами, уже несчетное количество раз повторялась, и затем столь же несметное количество раз имеет вновь повториться без малейших изменений?”<sup>40</sup>. Вопрос вполне резонный, и тем не менее вопреки Шестову надо сказать, что Ницше утверждает буквально это самое: “я буду вечно возвращаться к той же самой жизни – не к новой жизни, *не* к лучшей жизни, *не* к жизни похожей на прежнюю”<sup>41</sup>. Почему эта мысль вызывала у Заратустры “отвращение” – понятно,

но почему она должна снимать с него “великую тяжесть и уныние” – тут Шестов прав – непонятно совсем. Впрочем Ницше говорит и другое: “В каждый миг начинается бытие”, “Беспредельность шумит вокруг меня, где-то вдали блестит мне пространство и время”<sup>42</sup>.

Такая противоречивость дает Шестову возможность утверждать, что “эта идея (вечное возвращение. – К.А.) являлась для Ницше прежде всего символическим протестом против господствующей теории познания с ее практическими выводами относительно роли и значения в мире отдельного человека... Свою же “последнюю мысль” он отказывается прямо назвать”<sup>43</sup>. В вечном возвращении существенно не возвращение, а вечность и утверждение непреходящей радости, более глубокой, чем страдание мира – и нельзя сказать, что это утверждение Шестова не имеет никаких оснований в текстах Ницше (особенно показателен конец 3-й части Заратустры, стихотворение из “Другой танцевальной песни” и “Семь печатей”). Ясно, что он пытается нащупать изначальную интенцию мысли Ницше, даже вопреки собственным утверждениям последнего, Шестов обходит эту трудность, постулируя двойственность и противоречивость мысли немецкого философа: “...в одну и ту же почти минуту вы можете застать его на двух совершенно противоположных полюсах человеческой мысли”<sup>44</sup>.

В итоге, согласно Шестову, внутренний порыв ведет философию Ницше за пределы всего земного, дневного, нормального, познаваемого (на что и указывает идея вечного возвращения), однако власть общепринятых предрассудков и страх перед неведомым все время возвращают его назад.

Однако наибольшей парадоксальности трактовка творчества Ницше достигает в IX и X главах “Фаларийского быка”. Опыт Ницше прямо сопоставляется здесь с опытом Лютера, концепция декаданса – с идеей первородного греха. Возникает удивительное по смелости истолкование Ницше, которое можно назвать теистическим. Впрочем, возможно, что создавая такое осознанно парадоксальное истолкование “парадоксалиста” Ницше, Шестов оказывается ближе к нему, чем кто-либо из предшествовавших и последующих толкователей.

Вопреки распространенному мнению о том, что “философия немецкого идеализма целиком вышла из Лютера”, Шестов полагает, что дело обстояло как раз наоборот: “Лютер прошел мимо немецкой философской мысли, ни в одном вопросе не задев ее... Единственным исключением является Фридрих Ницше – первый из немецких философов, который обратился лицом к Лютеру и Библии”<sup>45</sup>. Именно он разглядел в Сократе – “мудрейшем из людей” – декадента, павшего человека и уловил суть декаданса как такового. Эта суть – в обращении человека к разуму и основанном на этом подавлении “темных инстинктов”, которым противопоставляются “ясность, отчетливость, разумность”<sup>46</sup>.

Кстати говоря, если более внимательно сопоставить “инстинкт”, к которому апеллирует Шестов, излагая идеи Ницше, и “величайшую и безудержную страсть”, про которую рассказывает он сам, – мы вряд ли сможем установить их тождество. В случае Ницше, как бы нам ни хотелось его облагородить, речь идет все же прежде всего об инстинкте в чисто биологическом его понимании. В случае Шестова, мы имеем дело со страстью метафизического порядка – об искании свободы и Бога, без которых бытие человека в мире превращается в ад. Однако о страсти и страдании Шестов также говорит вслед за Ницше. И, пожалуй, свести “инстинкты” последнего к чистой биологии – так же вряд ли возможно, как и полностью игнорировать этот биологический момент. Исток этой двойственности – в религиозных переживаниях Ницше, и именно здесь – источник убедительности шестовской интерпретации. Как уже указывалось, обоих мыслителей роднит прежде всего подобие исходных переживаний: весь мир, окованный нормами разума и морали, стал для них фаларийским быком, безмерное страдание в чреве которого порождает страстное стремление вырваться на свободу.

Итак, человек – Адам или Сократ – протягивает руку к древу познания, но вместо обновления и новой жизни находит “тление и смерть”. Декаданс всеохватен, любая самостоятельная борьба против него (как и против первородного греха) сама проникнута им и только усугубляет дело. “Падший человек весь во власти чуждой ему силы и ничего уже не может сделать для своего спасения”. Для человека наступает время полного паралича воли и утраты свободы. И если Лютер, человек средневековья, еще может молиться об избавлении, то Ницше, человек нового времени, весь во власти своего знания “всеобщих и необходимых истин”, в качестве одной из них вынужден принять и ту, “что Бога нет”, которую он, однако, формулирует по-другому: “Бога убили” высказывая тем самым свое субъективное “экзистенциальное” отношение к этой истине<sup>47</sup>.

Однако только это переживание падения делает возможным нечто новое. Ницше “чувствовал падшего человека в самом себе”. Он знал, что “законы разума и морали срослись со всем его духовным существом”. Как и все, он ощущал их в качестве необходимых составляющих человеческой природы, но в отличие от большинства своих современников, он переживал это ощущение как свидетельство *decadence*. Их преодоление возможно только по ту сторону добра и зла, истины и лжи, в ходе полного отречения от самого себя. Но “Бог умер” и поэтому “по ту сторону” Ницше ожидает “лишь пустое, страшное, всеуничтожающее Ничто”<sup>48</sup>. Только с ним могут быть связаны надежды Ницше\*.

---

\* Параллель с докладом Хайдеггера “Что такое метафизика?” и с хайдеггеровским истолкованием творчества Ницше здесь просто напрашивается, однако подробное развитие этой темы в рамках данной статьи невозможно.

Здесь человек может встретить то могущество, силу и власть, которые могут спасти его от гибели. Лютеровская вера, приводящая его к встрече со Всемогущим Богом, творящим все из ничего, и ницшевская “воля к власти” – просто разные слова для обозначения одного и того же. Больше того, далее Шестов отождествляет “волю к власти” и Самого Всемогущего. “К Нему рвутся они оба, разрушая встречающиеся на пути преграды... именно то, чем люди наиболее всего дорожили”<sup>49</sup>. “Вечное возвращение” указывает, теперь Шестов говорит об этом прямо, на “нечто безмерное и могущественное и вместе с тем готовое одолеть отвратительное чудовище, ставшее хозяином над человеческими жизнями”<sup>50</sup>. Оно напрямую отождествляется с искуплением, с драгоценной для Шестова идеей о том, что “однажды бывшее может стать небывшим”, что есть сила, перед которой может уступить даже человеческая память. Это утверждение требует, однако, отказа от всех “вечных истин” и “нравственных законов” – “переоценки всех ценностей”.

Таким образом, основные понятия философии Ницше, которые, как обычно считается, и как, возможно, полагал он сам, были только выражением предельного опыта атеизма, – “смерти” или даже “убийства” Бога, – приобретают вдруг совершенно противоположный смысл. Заложенная в них интенция оказывается направлена совершенно не туда, куда, как обычно предполагается, она направлена. Она вновь оказывается удивительно двойственной и противоречивой.

Если Лютер преодолевает гипноз “вечных истин” и приходит к “Богу всемогущему, творящему все из ничего”, то Ницше отрекается от Бога и несет свое откровение “на одобрение разума. И конечно, возвращается оттуда с пустыми руками”.

Это действительно очень странная картина: Ницше, ставший “по ту сторону добра и зла”, благодаря нечеловеческим условиям своего существования стоящий “одной ногой по ту сторону жизни”, оправдывает свой бунт против христианства апелляциями к “воле к истине”, “интеллектуальной честности”, “разуму”, чуть ли не “здравому смыслу”<sup>51</sup>. Не оказались ли они той последней ценностью, которую он в отличие от Лютера не смог переоценить, несмотря на все свои усилия? В самом деле, зачем было производить “волю к истине из воли к обману”<sup>52</sup>, если разум остается вершителем судеб в философии?\*\*\*

Итак, переоценка ценностей оказалась не окончательной, Ницше, как известный осел (сравнение Шестова), “гибнет от голода меж-

---

\*\* Как шестовский Ницше не может преодолеть диктат разума, так и хайдеггеровский – остается еще внутри нигилизма и метафизики, в обоих случаях, основная интенция творчества Ницше открывает новые возможности, но так и остается нереализованной им вполне (см.: *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 74–75).

ду двумя вязанками сена, так как воля его скована и он, по собственному признанию, не может пошевелить ни одним членом, не может сделать ни одного движения”<sup>53</sup>. Интенция остается неисполненной. Последним словом философии Ницше оказывается *amor fati*, после чего его философия превращается в назидание, в проповедь. Атеизм здесь, как и прежде, порождается господством вечных истин и общеобязательных норм, начинающих жить как бы собственной жизнью, порабащивающих свободную волю человека, использующих для своего утверждения различные формы интеллектуального насилия. Однако само господство этих норм понимается здесь гораздо шире, чем в первых работах – как свидетельство и форма проявления универсальной падшести человеческой природы, первородного греха, власти которого не избегают и такие люди, как Ницше.

Итак, первородный грех, который в данном контексте раскрывается как попытка самоутверждения человеческого разума, ведет к обессиливанию человека (декаданс), любая попытка преодоления этого декаданса с помощью разума обречена на неудачу, но отказ от разума (и порождаемых им эстетических, моральных, религиозных и т.д. ценностей и законов – переоценка всех ценностей) может опираться только на некую силу, более могущественную, чем законы природы и нравственности, которые определяются разумом, но предстают как тотальные закономерности мира, как господство извечной необходимости. Этой силой, которую волит человек (воля к власти), стремящийся к спасению и искуплению, может быть только Бог-Творец, вечно творящий и изменяющий мир по своему произволу (вечное возвращение), могущий искупить и освободить человека, сделав бывшее не бывшим. Отвержение Бога с необходимостью возвращает человека во власть разума (*amor fati*), оказывается разрушительным для его духовного видения.

С этой точки зрения можно усмотреть известную ограниченность большинства прочтений философии Ницше, в том числе, таких значительных, как прочтения Хайдеггера и Ясперса – в них, как правило, религиозная направленность идей и духовного опыта Ницше признается чем-то определенно антихристианским. Согласно Ясперсу, например, “борьба Ницше против христианства мотивируется христианскими импульсами” – и это вроде бы похоже на то, что говорит Шестов, но “христианские импульсы Ницше, – продолжает Ясперс, – с самого начала лишены всякого христианского содержания”, т.е. прежде всего веры<sup>54</sup>. Шестова же разрушительная деятельность Ницше вообще занимает мало. Для него скорее само собой разумеется, “что его (Ницше. – К.А.) нападки направлены не на христианство, не на Евангелие, а на так распространенные повсюду общие места о христианском учении”<sup>55</sup>. Гораздо важнее для него то, что глубочайшие интенции духовного опыта Ницше скорее ставят его на грань христианской жизни, точнее, на грань веры (ибо христианство самого Шестова довольно проблематично). Духовная тра-

гедия Ницше совершается как раз между этими интенциями и его, наложившим на всю его мысль свой отпечаток, отказом их реализовать. Пусть, как утверждает и Ясперс, этот отказ возникает из воли к истине и психологического анализа и самоанализа, которые коренятся в самом христианстве (хотя, что касается воли к истине, то здесь, во-первых, возможны обоснованные сомнения в ее христианском происхождении, а, во-вторых, она и для Ницше не была чем-то само собой разумеющимся – выше об этом уже говорилось). Все это означает, что наше понимание философии Ницше определяется нашим истолкованием этой изначальной направленности его религиозных переживаний, которая по крайней мере отнюдь не столь однозначна как кажется.

На всем протяжении творчества Шестова его трактовки тех или иных идей тех или иных мыслителей постоянно вызывали упреки в субъективизме, в “подтягивании” и других подобных вещах. Не избежала этого и его интерпретация Ницше – обвинения появились сразу после появления первой из рассмотренных книг. Здесь не место давать им развернутую оценку – они имеют свои основания и свою аргументацию. Они, однако, не отменяют того главного, что Шестову, на мой взгляд, удалось сделать, показав принципиальную неоднозначность того, что Хайдеггер называл главными рубриками метафизики Ницше, дать им существенно иное, отличное от общепринятого, истолкование, опирающееся на понимание религиозной направленности его наиболее существенных переживаний. Главной особенностью этих переживаний и самого атеизма Ницше, что обеспечило, в частности, его совершенно особую роль в становлении русского религиозного ренессанса, оказывается то, что он радикальным образом проблематизирует основные структуры как религиозного, так и нерелигиозного, секулярно-атеистического сознания; более того, заставляет по-новому (для нового времени) поставить вопрос об их разграничении; побуждает мыслить религиозность, точнее, веру, вообще не как характеристику сознания человека, со всеми присущими ему иллюзиями, которые Ницше разоблачает, но как измерение человеческого бытия.

<sup>1</sup> Ницше Ф. Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 778.

<sup>2</sup> См.: Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше. Философия и проповедь // Шестов Л. Избр. соч. М.: Ренессанс, 1993.

<sup>3</sup> Ницше. По ту сторону добра и зла // Соч. Т. 2. С. 245, 253.

<sup>4</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше. С. 125–126.

<sup>5</sup> Там же. С. 104.

<sup>6</sup> Там же. С. 88.

<sup>7</sup> Там же. С. 154.

<sup>8</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше. Философия трагедии // Там же. С. 314.

<sup>9</sup> Там же. С. 152.

<sup>10</sup> Ницше Ф. По ту сторону... С. 244.

<sup>11</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 130.

- <sup>12</sup> Речь не идет здесь о проповеди пророка, обращающегося к каждой человеческой личности в отдельности или демагога, обращающегося к толпе – а только о проповеди мыслителя, обращающегося к обществу “образованных” и “мыслящих” людей, к “интеллигенции”.
- <sup>13</sup> Ницше Ф. Соч. Т. 2. С. 243.
- <sup>14</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 155.
- <sup>15</sup> Там же. С. 140–141.
- <sup>16</sup> Там же. С. 108.
- <sup>17</sup> Там же. С. 109.
- <sup>18</sup> Ницше Ф. Соч. Т. 2. С. 819.
- <sup>19</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ницше. С. 100.
- <sup>20</sup> Это не отменяется тем фактом, что “Рождение трагедии” написано как бы на стыке эстетической и религиозной проблематики – основные проблемы религиозной жизни и сама религия, как проблема – перед Ницше здесь еще не стоят.
- <sup>21</sup> См.: Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ницше. С. 100. Ср.: Ницше Ф. Соч. Т. 1. С. 310.
- <sup>22</sup> Ницше Ф. Соч. Т. 2. С. 821.
- <sup>23</sup> Шестов Л. Избр. соч. С. 130–131.
- <sup>24</sup> Ницше Ф. Соч. Т. 2. С. 822. Вот свидетельство самого Ницше об этом времени: “Оскорбительные и мучительные переживания этого лета преследовали меня как бред... В них невыносим разлад противоположных эффектов, до которого я еще не созрел... Если мне не удастся открыть фокус алхимика, чтобы обратить и эту грязь в золото, то мне конец...”.
- <sup>25</sup> Ясперс К. Ницше и христианство. М.: Медиум, 1994. С. 109.
- <sup>26</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ницше. С. 130.
- <sup>27</sup> Там же. С. 107.
- <sup>28</sup> Там же. С. 108.
- <sup>29</sup> Там же. С. 109.
- <sup>30</sup> Там же. С. 110–111.
- <sup>31</sup> Там же. С. 119.
- <sup>32</sup> Ясперс К. Ницше и христианство. С. 10.
- <sup>33</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ницше. С. 111.
- <sup>34</sup> Там же. С. 121.
- <sup>35</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 313.
- <sup>36</sup> Там же. С. 273.
- <sup>37</sup> Там же. С. 275–276.
- <sup>38</sup> Там же. С. 280.
- <sup>39</sup> Там же. С. 292.
- <sup>40</sup> Там же.
- <sup>41</sup> Ницше Ф. Соч. Т. 2. С. 161.
- <sup>42</sup> Там же. С. 158, 168.
- <sup>43</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 299.
- <sup>44</sup> Там же. С. 301–302.
- <sup>45</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим // Соч. В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 454–456.
- <sup>46</sup> Там же. С. 455.
- <sup>47</sup> Там же. С. 457.
- <sup>48</sup> Там же.
- <sup>49</sup> Там же. С. 462.



<sup>50</sup> Там же. С. 465.

<sup>51</sup> Ницше Ф. Соч. Т. 2. С. 701.

<sup>52</sup> Там же. С. 241.

<sup>53</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 463.

<sup>54</sup> Ясперс К. Ницше и христианство. С. 11.

<sup>55</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ницше. С. 150.

ПАМЯТИ  
ВЛАДИМИРА ФЕДОРОВИЧА  
ПУСТАРНАКОВА  
(5 мая 1934 – 6 февраля 2001)

Публикуемая статья безвременно ушедшего замечательного ученого, доктора философских наук, историка философии Владимира Федоровича Пустарнакова – начало задуманного им фундаментального труда “Русско-французские философские связи”, труда, занимавшего его в последние месяцы жизни. Как всегда и во всем, над чем бы Владимир Федорович ни работал, и здесь – та же основательность и скрупулезность исследователя, тщательное сопоставление фактов и мнений. Примечательно, что тема последних научных изысканий В.Ф. Пустарнакова совпала с его ранними научными интересами времен студенчества в МГИМО, а именно проблемы западноевропейской истории. Прекрасное знание этой проблемы повлияло на формирование его взглядов и убеждений как ученого-западника в традиционном и прекрасном смысле этого слова.

Прерванная в самом начале работа должна была стать новым достижением в историко-философской науке, свидетельством высочайшей философской эрудиции, научной бескомпромиссности и фантастической работоспособности Владимира Федоровича, известной всем, кто его знал. Публикуемая статья – это та канва, по которой предполагалось вышить прихотливый узор русско-французских философских связей. Это – только предыстория, по сути – краткий очерк дипломатических отношений между Россией и Францией X–XVII вв., тогда еще столь редких и бесплодных, что невозможно представить франкоговорящую Россию XIX в. и русский Париж века XX. Тем не менее с отсутствия всяких связей Владимир Федорович намеревался выстроить то, без чего невозможно представить существо русской мысли второй половины XVIII–XIX в. Вероятно, главным образом речь пошла бы о влиянии, о французском влиянии на формирование и направление развития русской философии, а в какой-то степени и культуры.

Вот что Владимир Федорович предполагал отметить во Введении: «Учитывая то обстоятельство, что в историографии было весь-