

А.В. Кузьмин, Д.А. Андреев

**Русская литература XIX века в зеркале философии
(материалы семинаров)**

Введение

Предлагаемое пособие предназначено для использования при изучении курса литературы в 10 классе. Его необходимость продиктована тем, что ознакомление учащихся с творчеством многих русских классиков 19 века невозможно без привлечения и анализа философского контекста. Так, наше восприятие лирики Тютчева будет неполным без учета натурфилософских взглядов Ф. Шеллинга, с которым русский поэт был хорошо знаком, а поэзию А. Фета трудно «прочитать», не зная ключевых положений философии А. Шопенгауэра. Проблема русского нигилизма, поднятая И.С. Тургеневым в романе «Отцы и дети», более понятна, если рассматривать ее в контексте популярных в ту эпоху идей вульгарного материализма и проводить параллели с работами таких «русских нигилистов», как Д.И. Писарев или революционер С. Нечаев.

Ф.М. Достоевский и Ф. Ницше – два крупнейших философа, глубокое изучение творчества которых возможно только при рассмотрении обоих авторов. Достоевский оказал сильнейшее влияние на философское творчество Ницше, и в их взглядах на христианство больше общего, чем различного. Внимательное чтение произведений Достоевского «объясняет» нам многое у Ницше. С другой стороны, рефлексия Ницше позволяет нам более глубоко «понять» самого Достоевского.

Роль личности в истории – одна из проблем романа Л.Н. Толстого «Война и мир» – в то же время была одним из ключевых вопросов философии второй половины XIX – первой половины XX века. Поэтому ее рассмотрение без сравнения с позициями марксистов и экзистенциалистов будет неполным.

Данное пособие содержит материалы для проведения семинарских занятий по темам:

- Лирика Ф. Тютчева и натурфилософия Ф. Шеллинга
- Лирика А. Фета и философия А. Шопенгауэра
- Философская основа романа И.С. Тургенева «Отцы и дети»
- Ницше и Достоевский
- Историософия романа «Война и мир». Роль личности в истории в романе Л.Н. Толстого и философской мысли XIX-XX вв.

Материалы к каждому семинару включают в себя литературные и философские тексты, задания к текстам, аналитические статьи по заявленной проблеме. Последние предлагают не только методическую поддержку учителю, но и дают самим учащимся возможность целостного взгляда на предмет изучения.

Семинар 1. Лирика Ф. Тютчева и натурфилософия Ф. Шеллинга

Задание:

Прочитайте отрывки из сочинений Ф. Шеллинга и стихотворения Ф.И. Тютчева, ответьте на вопросы:

- 1) Что, по Шеллингу, является центром мироздания?
- 2) Какое место в мироздании занимает человек?
- 3) Как возможно познание мира?
- 4) В чем проявляется дуалистичность мира?
- 5) Найдите общие идеи в натурфилософии Шеллинга и поэзии Тютчева

«(...) Художник должен в самом деле уподобляться тому духу природы, который действует во внутренней сущности вещей, говорит посредством формы и образа, пользуясь ими только как символами; и лишь в той мере, в какой художнику удастся отразить этот дух в живом подражании, он и сам создает нечто подлинное (...) Все создания, кроме человека, движимы только духом природы и с его помощью утверждают свою индивидуальность; только в человеке как в некоем средоточии возникает душа, без которой мир был бы подобен природе без солнца (...) Природа в ее обширной сфере всегда представляет высшее вместе с низшим: создавая в человеке божественное, она вырабатывает во всех остальных продуктах только его материал и основу, необходимую для того, чтобы в противоположность ей сущность явила себя как таковая (...)

Вы правы, остается еще одно — знать, что существует субъективная сила, которая грозит уничтожением нашей свободе, и с этой твердой, непоколебимой уверенностью в сердце бороться, бороться за нее, бороться со всей силой своей свободы и в этой борьбе погибнуть. Вы вдвойне правы, мой друг, поскольку и тогда, когда эта возможность давно уже исчезнет для света разума, ее надо будет сохранить для искусства, для высшего в искусстве.

...Пока человек пребывает в области природы, он в собственном смысле слова — господин природы так же, как он может быть господином самого себя. Он отводит объективному миру определенные границы, которые ему не дозволено преступать. Представляя себе объект, придавая ему форму и прочность, он властвует над ним. (...)

Верх бессмыслицы утверждать, что жизнь есть свойство материи, противопоставляя всеобщему закону инертности то, что нам все-таки известно в качестве исключения из того правила, — одушевленную материю. При этом либо в понятие животной материи уже включают причину жизни, непрерывно воздействующую на животную субстанцию (следовательно, действующую и внутри животной материи), и тогда анализ не составляет трудности...

Мы утверждаем, что материя сама есть только продукт противоположных сил; если они достигают в материи равновесия, то всякое движение будет либо положительным (отталкиванием), либо отрицательным (притяжением); только если это равновесие нарушено, движение становится положительным и отрицательным одновременно; тогда возникает взаимодействие двух изначальных сил. Подобное нарушение изначального равновесия происходит при химических действиях, поэтому каждый химический процесс есть как бы становление новой материи, и то, чему философия учит нас априорно — что всякая материя есть продукт противоположных сил, становится в каждом химическом процессе наглядным. (...)

Но материя сама по себе нерушима. С этой изначальной нерушимостью материи связана всякая реальность, связано непреодолимое в нашем познании. Однако об этой (трансцендентальной) нерушимости материи здесь речь идти не может. Следовательно, речь здесь пойдет об эмпирической нерушимости, т.е. о такой, которая присуща не материи, как таковой, а этой материи, в качестве определенной.

Но определенной материю делает либо ее внутренняя сущность, ее качество, либо ее внешнее, ее форма и образ. Однако каждое внутреннее (качественное) изменение материи открывает себя внешне посредством изменения степени ее сцепления. Так же форма и образ

материи не могут быть изменены так, чтобы, хотя бы частично, не было снято ее сцепление. Общее понятие разрушаемости определенной материи как таковой есть, следовательно, изменяемость ее сцепления или ее делимость (поэтому и химическое растворение без совершенного деления не может быть немислимо бесконечным).

Следовательно, материя упомянутого продукта может быть нерушимой лишь постольку, поскольку она совершенно неделима, не как материя вообще (ибо постольку она должна быть делимой), но как материя этого определенного продукта, т. е. поскольку она выражает это определенное понятие.

Следовательно, она должна быть делимой и неделимой одновременно, т. е. делимой и неделимой в различном смысле. Более того, она должна быть в одном смысле неделима, лишь постольку в другом смысле она делима. Она должна быть делима, и делима, как каждая материя, бесконечно, неделима, как эта определенная материя, также бесконечна, т. е. так, что посредством бесконечного деления в ней не окажется ни одной части, которая не представляла бы целого. Первый подход к индивидуальности есть придание материи формы и образа. В обыденной жизни все, что само по себе или посредством человеческих рук обрело фигуру, рассматривается как индивидуум, и с ним обращаются как с таковым. (...)

Интеллигенция продуктивна двояко: либо слепо и бессознательно, либо свободно и сознательно; бессознательно она продуктивна в созерцании мира; сознательно — в создании идеального мира.

Философия снимает эту противоположность тем, что рассматривает бессознательную деятельность как бы изначально тождественную сознательной и как бы выросшей из общего с ней корня: это тождество философия обнаруживает непосредственно в той, безусловно одновременно сознательной и бессознательной деятельности, которая находит свое выражение в творениях гения; опосредованно вне сознания — в продуктах природы, ибо в них всегда обнаруживается полнейшее слияние идеального и реального.

Поскольку философия полагает бессознательную, или, как можно ее так назвать, реальную деятельность тождественной сознательной, или идеальной, философия изначально устремлена на то, чтобы повсюду возвращать реальное к идеальному, в результате чего возникает то, что называют трансцендентной философией. Упорядоченность всех движений в природе, величавая геометричность, которая царит, например, в движениях небесных тел, объясняется не тем, что природа есть сама по себе совершеннейшая геометричность, а, напротив, тем, что совершеннейшая геометричность есть то, что производит природу; подобным объяснением само реальное перемещается в идеальный мир, а движения в природе, превращаются в созерцания, которые существуют только в нас и которым вне нас ничто не соответствует. То, что природа, будучи полностью предоставлена самой себе, свободно создает при каждом переходе из жидкого состояния в твердое как бы упорядоченные образы, что в кристаллизациях более высокого уровня, в органических, эта упорядоченность даже кажется близкой к целесообразности, что в животном мире, в этом продукте слепых сил природы перед нашим взором возникают действия, не уступающие по своей упорядоченности сознательным действиям...

Согласно этому воззрению, природа, будучи лишь зримым организмом нашего рассудка, может производить только упорядоченное и производит его необходимым образом, то из этого следует, что в природе, мыслимой в качестве самостоятельной и реальной, и в соотношении ее сил также можно обнаружить в качестве необходимого образования подобных упорядоченных и целесообразных продуктов, что, следовательно, идеальное в свою очередь должно проистекать из реального и находить в нем свое объяснение.

Если задача трансцендентальной философии состоит в том, чтобы подчинять реальное идеальному, то задача натурфилософии, напротив, — в том, чтобы объяснить идеальное, исходя из реального, следовательно, обе они (трансцендентальная философия и натурфилософия) составляют одну науку и отличаются друг от друга только противоположной направленностью своих задач; поскольку же обе эти направленности не

только одинаково возможны, но и одинаково необходимы, то в системе знания обеим присуща равная необходимость. (...)

Трансцендентной философии надлежит объяснить, как вообще возможно знание при условии, что субъективное принимается в нем в качестве господствующего или первичного. Следовательно, она делает своим объектом не отдельную часть знания или особый его предмет, а само знание, знание вообще.

Между тем, всякое знание сводится к известным изначальным убеждениям, или изначальным предрассудкам; их трансцендентальная философия должна свести к одному изначальному убеждению; это убеждение, из которого выводятся все остальные, выражено в первом принципе данной философии, и задача найти его означает не что иное, как найти абсолютно достоверное, которым опосредуется вся остальная достоверность.

Деление самой трансцендентальной философии определяется теми изначальными убеждениями, из значимости которых она исходит. Эти убеждения надлежит сначала обнаружить в обыденном сознании. Если вернуться к точке зрения обыденного сознания, то окажется, что в рассудке людей глубоко укоренились следующие убеждения.

Что не только существует независимо от нас мир вещей, но, и более того, наши представления настолько с этими вещами совпадают, что в вещах нет ничего сверх того, что существует в наших представлениях о них. Принудительный характер наших объективных представлений объясняют тем, что вещи обладают неизменной определенностью и этой определенностью вещей опосредованно определены и наши представления. Этим первым изначальным убеждением определена первая задача философии: объяснить, каким образом представления могут абсолютно совпадать с совершенно независимо от них существующими вещами. Поскольку на допущении, что вещи именно таковы, какими мы их представляем, и что мы в самом деле познаем вещи такими, каковы они сами по себе, обоснована возможность всякого опыта (ибо что стало бы с опытом и какова была бы, например, судьба физики без предпосылки об абсолютной тождественности бытия и явленности), то решение этой задачи относится к области теоретической философии, которой надлежит исследовать возможности опыта. (...)

Мы принимаем в качестве гипотезы, что нашему знанию вообще свойственна реальность, и задаем вопрос: каковы условия этой реальности? Свойственна ли действительно нашему знанию реальность, будет установлено в зависимости от того, будут ли действительно в дальнейшем выявлены те условия, которые сначала лишь дедуцируются.

Если всякое знание основано на соответствии объективного и субъективного, то все наше знание состоит из положений, которые не непосредственно истинны и заимствуют свою реальность из чего-то другого.

Простое сопоставление субъективного с объективным еще не обуславливает подлинного знания. И наоборот, подлинное знание предполагает соединение противоположностей, которое может быть только опосредованным.

Следовательно, в нашем знании в качестве единственной его основы должно быть нечто всеобщее опосредующее.

2. Мы принимаем в качестве гипотезы, что в нашем знании присутствует система, т.е. что оно являет собой самодовлеющее и внутренне согласованное целое. Скептик отвергнет эту предпосылку так же, как и первую; а доказать — то и другое можно лишь посредством самого действия. Ибо к чему бы привело, если бы даже наше знание, более того, вся наша природа оказались внутренне противоречивыми? Следовательно, если допустить, что наше знание есть изначальная целостность, то вновь возникает вопрос о его условиях.

Поскольку каждая истинная система (например, система мироздания) должна иметь основу своего существования в самой себе, то и принцип системы знания, если таковая действительно существует, должен находиться внутри самого знания.

Этот принцип может быть только единым. Ибо всякая истина абсолютно тождественна самой себе. В вероятности могут быть степени, в истине степеней нет; то, что истинно, истинно равным образом. Однако истина всех положений знания не может быть абсолютно одинаковой, если они заимствуют свою истину из различных принципов

(опосредствующих звеньев); следовательно, в основе всего знания должен быть единый (опосредствующий) принцип.

4. Опосредованно или косвенно этот принцип является принципом каждой науки, но непосредственно и прямо — только принципом науки о знании вообще, или трансцендентальной философии.

Следовательно, задача создать науку о знании, т.е. такую науку, для которой субъективное есть первичное и наивысшее, непосредственно приводит нас к высшему принципу знания вообще.

Все выражения против такого абсолютно наивысшего принципа знания пресекаются уже самим понятием трансцендентальной философии. Эти возражения возникают лишь потому, что не принимается во внимание ограниченность первой задачи этой науки, которая с самого начала полностью абстрагируется от всего объективного и исходит только из субъективного.

Речь здесь вообще идет не об абсолютном принципе бытия — в противном случае все высказанные возражения были бы справедливы — но об абсолютном принципе знания.

Между тем, если бы не было абсолютной границы знания — чего-то такого, что, даже не будучи осознано нами, абсолютно сковывает и связывает нас в знании и в знании даже не становится для нас объектом — именно потому, что оно есть принцип всякого знания, — то обрести какое бы то ни было знание, даже по самым частным вопросам, было бы невозможно.

Трансцендентальный философ не задается вопросом, какое последнее основание нашего знания находится вне его? Он спрашивает, что есть последнее в самом нашем знании, за пределы чего мы выйти не можем? Он ищет принцип знания внутри знания (следовательно, сам этот принцип есть нечто такое, что может быть познано).

Утверждение «существует ли высший принцип знания» является в отличие от утверждения «существует абсолютный принцип бытия» не положительным, а отрицательным, ограничительным утверждением, в чем заключено лишь следующее: есть нечто последнее, с чего начинается всякое знание и за пределами чего знания нет.

Поскольку трансцендентальный философ всегда делает своим объектом только субъективное, то его утверждение сводится только к тому, что субъективно, т. е. для нас, существует некое первоначальное знание; существует ли вообще что-либо абстрагированное от нас за пределами этого первоначального знания, его сначала совсем не интересует, это должно быть решено впоследствии.

Таким первоначальным знанием является для нас, без сомнения, знание о нас самих, или самосознание. Если идеалист превращает это знание в принцип философии, то это вполне соответствует ограниченности всей его задачи, единственным объектом которой является субъективная сторона знания. Что самосознание есть та опорная точка, с которой для нас связано все, не нуждается в доказательстве. Но что это самосознание может быть лишь модификацией некоего более высокого бытия (быть может, более высокого сознания, а то еще более высокого и так далее до бесконечности), одним словом, что и самосознание может быть чем-то вообще допускающим объяснение, может быть объяснено чем-то, о чем мы ничего знать не можем, именно потому, что самосознанием только и создается весь синтез нашего знания, — нас в качестве трансцендентальных философов не касается; ибо для нас самосознание есть не род бытия, а род знания, причем самый высокий и полный из всех, какие нам даны. (...)

Бытие (материя), рассматриваемое как продуктивность, есть знание; знание, рассматриваемое как продукт, есть бытие. Если знание вообще продуктивно, оно должно быть таковым целиком и полностью, а не частично; в знание ничто не может привходить извне, ибо все сущее тождественно знанию и вне знания нет ничего. Если один фактор представления находится в Я, то и другой должен находиться в нем, так как в объекте они неразделены. Предположим, например, что только вещественность принадлежит вещам, тогда эта вещественность до того момента, когда она достигает Я, или во всяком случае на

стадии перехода от вещи к представлению, должна быть бесформенной, что, конечно, немисливо.

Но если изначально ограниченность положено самим Я, то каким образом оно ее ощущает, т. е. видит в ней нечто себе противоположное? Вся реальность познания связана с ощущением, поэтому философия, неспособная объяснить ощущение, уже тем самым несостоятельна. Ибо истина всего познания, без сомнения, основана на чувстве принуждения, ее сопровождающем. Бытие (объективность) всегда выражает лишь ограниченность созерцающей или производящей деятельности. Утверждение “в этой части пространства есть куб” означает лишь то, что в той части пространства действие моего созерцания может проявиться в форме куба. Следовательно, основу всей реальности познания составляет независимая от созерцания основа ограниченности. Система, устраняющая эту основу, была бы догматическим трансцендентальным идеализмом. (...)

Философия в целом исходит и должна исходить из начала, которое, будучи абсолютным тождеством, совершенно необъективно. Но как же это абсолютно необъективное может быть доведено до сознания и как же может быть понято, что оно необходимо, если оно служит условием понимания всей философии? Что оно не может быть ни постигнуто, ни представлено с помощью понятий, не требует доказательства. Остается, следовательно, только одна возможность — чтобы оно было представлено в непосредственном созерцании, которое, однако, в свою очередь само непостижимо, а поскольку его объект должен быть чем-то совершенно необъективным, по-видимому, далее внутренне противоречиво. Если, однако, допустить, что все-таки существует такое созерцание, объект которого есть абсолютно тождественное, само по себе не субъективное и не объективное, и если мы в связи с этим созерцанием, которое может быть только интеллектуальным, сошлемся на непосредственный опыт, то возникает вопрос, каким образом это созерцание также может стать объективным, то есть как устранить сомнение, не основано ли оно просто на субъективной иллюзии, если не существует общей и всеми признанной объективности этого созерцания? Такой общепризнанной объективностью интеллектуального созерцания, исключающей возможность всякого сомнения, является искусство. Ибо эстетическое созерцание и есть ставшее объективным интеллектуальное созерцание...

... Если эстетическое созерцание есть лишь объективировавшееся трансцендентальное, то само собой разумеется, что искусстве есть единственно истинный и вечный органон, а также документ философии, который беспрестанно все вновь подчеркивает то, чего философия не может дать во внешнем выражении, а именно наличие бессознательного в его действовании и продуцировании и его изначально тождество с сознательным. Искусство есть для философа наивысшее именно потому, что оно открывает его взору святая святых, где как бы пламенеет в вечном и изначально единении то, что в природе и в истории разделено, что в жизни и в деятельности, так же как в мышлении, вечно должны избегать друг друга. Представление о природе, которое искусственно строит философ, для искусства изначально и естественно. То, что мы называем природой, — поэма, скрытая от нас таинственными, чудесными письменами. И если бы загадка могла открыться, мы увидели бы одиссею духа, который удивительным образом заблуждаясь, в поиске себя бежит от самого себя, ибо сквозь чувственный мир за полупроницаемой дымкой тумана лишь мерцает, как мерцает смысл в словах, некая страна фантазии, к которой мы стремимся...

Философия достигает, правда, наивысшего, но она приводит к этой точке как бы частицу человека. Искусство же приводит туда, а именно к познанию наивысшего, всего человека, каков он есть, и на этом основано извечное своеобразие искусства и даруемое им чудо. (...)

Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Сочинения: в 2-х т. Т.1 М., 1987. С. 67 – 70, 83 – 85, 123, 140, 238 – 239, 243 – 244, 291, 482—485.

Пока человек пребывает в области природы, он в собственном смысле слова — господин природы, так же, как он может быть господином самого себя. Он отводит объективному миру определенные границы, которые ему не дозволено преступать. Представляя себе объект, придавая ему форму и прочность, он властвует над ним. Ему нечего его бояться, ведь он сам заключил его в определенные границы. Однако, как только он эти границы устраняет, как только объект становится уже *недоступным представлению*, то есть только человек сам преступает границу представления, он ощущает себя погибшим. Страхи объективного мира преследуют его. Ведь он уничтожил границы объективного мира, как же ему преодолеть его? Он уже не может придать форму безграничному объекту “неопределенности”, он носится перед его взором; как остановить его, как схватить, как положить границы его могуществу?

Шеллинг Ф. Философские письма о догматизме и критицизме // Сочинения. Т. 1. — С. 85.

Дух природы лишь по видимости противоположен душе; сам по себе он — орудие ее откровения: он творит, правда, противоположность вещей, однако лишь для того, чтобы тем самым могла проявиться единая сущность в качестве высшей мягкости и примиренности всех сил. Все создания, кроме человека, движимы только духом природы и с его помощью утверждают свою индивидуальность; только в человеке, как в некоем средоточии возникает душа, без которой мир был бы подобен природе без солнца.

Следовательно, душа в человеке не есть начало индивидуальности, а то, благодаря чему он возвышается над всякой самостью, благодаря чему он становится способным к самопожертвованию, к бесконечной любви, что превыше всего, к видению и познанию сущности вещей, а тем самым и искусства. Душа уже не занята материей, не соприкасается с ней непосредственно; она соприкасается и только с духом как с жизненным началом вещей, являя себя в теле, она тем не менее свободна от него и в прекраснейших творениях сознание о нем лишь встает над ней, подобно легкой грезе, не нарушающей ее покой.

Шеллинг Ф. Об отношении изобразительного искусства к природе // Сочинения, Т. 2.— С. 70.

Только человек есть в Боге и именно благодаря этому бытию-в-Боге он способен к свободе. Он один есть центральное существо и поэтому должен оставаться в центре. В нем созданы все вещи, и только через посредство человека Бог принимает природу, соединяя ее с собой. Природа есть первый или Ветхий Завет, ибо вещи здесь еще находятся вне центра и поэтому подвластны закону. Человек — начало нового союза, посредством которого в качестве посредника, — так как он связан этим союзом с Богом — Бог (после последнего разделения) принимает природу и вовлекает ее в себя. Таким образом, человек — спаситель природы, на него как на свою цель направлены все ее прообразы. Слово, исполненное в человеке, существует в природе как темное, пророческое (еще не полностью изреченное) слово. Отсюда и предзнаменования, которые в самой природе не находят своего истолкования и могут быть объяснены только человеком.

Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Сочинения. Т. 2. — С. 154.

Весенняя гроза

Люблю грозу в начале мая,
Когда весенний, первый гром,
Как бы резвяся и играя,
Грохочет в небе голубом.

Гремят раскаты молодые,
Вот дождик брызнул, пыль летит,
Повисли перлы дождевые,
И солнце нити золотит.

С горы бежит поток проворный,
В лесу не молкнет птичий гам,
И гам лесной, и шум нагорный –
Всё вторит весело громам.

Ты скажешь: ветреная Геба,
Кормя Зевесова орла,
Громокипящий кубок с неба,
Смеясь, на землю пролила.
<1828>, начало 1850-х годов

Летний вечер

Уж солнца раскаленный шар
С главы своей земля скатила,
И мирный вечера пожар
Волна морская поглотила.

Уж звезды светлые взошли
И тяготеющий над нами
Небесный свод приподняли
Своими влажными главами.

Река воздушная полней
Течет меж небом и землею,
Грудь дышит легче и вольней,
Освобожденная от зною.

И сладкий трепет, как струя,
По жилам пробежал природы,
Как бы горячих ног ея
Коснулись ключевые воды.
<1828>

Странник

Угоден Зевсу бедный странник,
Над ним святой его покров!..
Домашних очагов изгнанник,
Он гостем стал благих богов!..

Сей дивный мир, их рук созданье,
С разнообразием своим,
Лежит, развитый перед ним
В утеху, пользу, назиданье...

Чрез веси, грады и поля,
Светлея, стелется дорога, –
Ему отверста вся земля,
Он видит всё и славит бога!..
<1829>

Весенние воды

Еще в полях белеет снег,
А воды уж весной шумят –
Бегут и будят сонный брег,
Бегут, и блещут, и гласят...

Они гласят во все концы:
«Весна идет, весна идет,
Мы молодой весны гонцы,
Она нас выслала вперед!

Весна идет, весна идет,
И тихих, теплых майских дней
Румяный, светлый хоровод
Толпится весело за ней!..»
<1829>, начало 1830-х годов

Silentium!

Молчи, скрывайся и таи
И чувства и мечты свои –
Пускай в душевной глубине
Встают и заходят оне
Безмолвно, как звезды в ночи, –
Любуйся ими – и молчи.

Как сердцу высказать себя?
Другому как понять тебя?
Поймет ли он, чем ты живешь?
Мысль изреченная есть ложь.
Взрывая, возмутишь ключи, –
Питайся ими – и молчи.

Лишь жить в себе самом умей –
Есть целый мир в душе твоей
Таинственно-волшебных дум;
Их оглушит наружный шум,
Дневные разгонят лучи, –
Внимай их пенью – и молчи!..
<1829>, начало 1830-х годов

Сон на море

И море, и буря качали наш челн;
Я, сонный, был предан всей прихоти волн.
Две беспредельности были во мне,
И мной своевольно играли оне.
Вкруг меня, как кимвалы, звучали скалы,
Окликнулись ветры и пели валы.
Я в хаосе звуков лежал оглушен,
Но над хаосом звуков носился мой сон.
Болезненно-яркий, волшебном-немой,
Он веял легко над гремящею тьмой.
В лучах огневицы развил он свой мир –
Земля зеленела, светился эфир,
Сады-лабиринфы, чертоги, столпы,
И сонмы кипели безмолвной толпы.
Я много узнал мне неведомых лиц,
Зрел тварей волшебных, таинственных птиц,
По высям творенья, как бог, я шагал,
И мир подо мною недвижим сиял.
Но все грезы насквозь, как волшебника вой,

Мне слышался грохот пучины морской,
И в тихую область видений и снов
Врывалась пена ревущих валов.
<1830>

* * *

О чем ты воешь, ветер ночной?
О чем так сетуешь безумно?..
Что значит странный голос твой,
То глухо жалобный, то шумно?

Понятым сердцу языком
Твердишь о непонятной муке –
И роешь и взрываешь в нем
Порой неистовые звуки!..

О! страшных песен сих не пой!
Про древний хаос, про родимый
Как жадно мир души ночной
Внимает повести любимой!

Из смертной рвется он груди,
Он с беспредельным жаждет слиться!..
О! бурь заснувших не буди –
Под ними хаос шевелится!..
Начало 1830-х годов

Осенний вечер

Есть в светлости осенних вечеров
Умильная, таинственная прелесть!..
Зловещий блеск и пестрота дерёв,
Багряных листьев томный, легкий шелест,
Туманная и тихая лазурь
Над грустно-сиротеющей землею
И, как предчувствие сходящих бурь,
Порывистый, холодный ветер порою,
Ущерб, изнеможенье – и на всем
Та кроткая улыбка увяданья,
Что в существе разумном мы зовем
Божественной стыдливостью страданья!
Октябрь 1830

* * *

Нет, моего к тебе пристрастья
Я скрыть не в силах, мать-Земля!
Духов бесплотных сладострастья,
Твой верный сын, не жажду я.

Что пред тобой утеха рая,
Пора любви, пора весны,
Цветущее блаженство мая,
Румяный свет, златые сны?..

Весь день в бездействии глубоком
Весенний, теплый воздух пить,
На небе чистом и высоком
Порою облака следить;

Бродить без дела и без цели
И ненароком, на лету,

Набрести на свежий дух синели
Или на светлую мечту...

1835

* * *

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик, –
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык...

.....
.....
.....
.....

Вы зрите лист и цвет на древе:
Иль их садовник приклеил?
Иль зреет плод в родимом чреве
Игрою внешних, чуждых сил?..

.....
.....
.....
.....

Они не видят и не слышат,
Живут в сем мире, как впотьмах,
Для них и солнца, зная, не дышат,
И жизни нет в морских волнах.

Лучи к ним в душу не сходили,
Весна в груди их не цвела;
При них леса не говорили,
И ночь в звездах нема была!

И языками неземными,
Волнуя реки и леса,
В ночи не совещалась с ними
В беседе дружеской гроза!

Не их вина: пойми, коль может,
Органа жизнь глухонемой!
Души его, ах! не встревожит
И голос матери самой!..
1836

Фонтан

Смотри, как облаком живым
Фонтан сияющий клубится;
Как пламенеет, как дробится
Его на солнце влажный дым.

Лучом поднявшись к небу, он
Коснулся высоты заветной –
И снова пылью огнецветной
Ниспасть на землю осужден.

О смертной мысли водомет,
О водомет неистошимый!
Какой закон непостижимый
Тебя стремится, тебя мятет?

Как жадно к небу рвешься ты!..
Но длань незримо-роковая
Твой луч упорный, преломляя,
Свергает в брызгах с высоты.
<1836>

* * *

О вещая душа моя,
О сердце, полное тревоги, –
О, как ты бьешься на пороге
Как бы двойного бытия!..

Так ты – жилица двух миров,
Твой день – болезненный и страстный,
Твой сон – пророчески-неясный,
Как откровение духов...

Пускай страдальческую грудь
Волнуют страсти роковые –
Душа готова, как Мария,
К ногам Христа навек прильнуть.
1855

Probleme

С горы скатившись, камень лег в долине.
Как он упал? Никто не знает ныне –
Сорвался ль он с вершины *сам* собой,
Иль был *низринут волею чужой?*

Столетье за столетьем пронеслося:
Никто еще не разрешил вопроса.
15 января 1833; 2 апреля 1857

* * *

Как хорошо ты, о море ночное, –
Здесь лучезарно, там сизо-темно...
В лунном сиянии, словно живое,
Ходит, и дышит, и блещет оно...

На бесконечном, на вольном просторе
Блеск и движенье, грохот и гром...
Тусклым сияньем облитое море,
Как хорошо ты в безлюдье ночном!

Зыбь ты великая, зыбь ты морская,
Чей это праздник так празднуешь ты?
Волны несутся, гремя и сверкая,
Чуткие звезды глядят с высоты.

В этом волнении, в этом сиянье,
Весь, как во сне, я потерян стою –
О, как охотно бы в их обаянье
Всю потопил бы я душу свою...
Январь 1865

* * *

Est in arundineis modulatio musica ripis.

Певучесть есть в морских волнах,
Гармония в стихийных спорах,
И стройный мусикийский шорох
Струится в зыбких камышах.

Невозмутимый строй во всем,
Созвучье полное в природе, –
Лишь в нашей призрачной свободе
Разлад мы с нею сознаем.

Откуда, как разлад возник?
И отчего же в общем хоре
Душа не то поет, что, море,
И ропщет мыслящий тростник?

И от земли до крайних звезд
Всё безответен и поныне
Глас вопиющего в пустыне,
Души отчаянной протест?
11 мая 1865

* * *

В небе тают облака,
И, лучистая на зное,
В искрах катится река,
Словно зеркало стальное...

Час от часу жар сильней,
Тень ушла к немим дубровам,
И с белеющих полей
Веет запахом медовым.

Чудный день! Пройдут века –
Так же будут, в вечном строе,
Течь и искриться река
И поля дышать на зное.
2 августа 1868

* * *

От жизни той, что бушевала здесь,
От крови той, что здесь рекой лилась,
Что уцелело, что дошло до нас?
Два-три кургана, видимых поднесь...
Да два-три дуба выросли на них,
Раскинувшись и широко и смело.
Красуются, шумят, – и нет им дела,
Чей прах, чью память роют корни их.
Природа знать не знает о былом,
Ей чужды наши призрачные годы,
И перед ней мы смутно сознаем
Себя самих – лишь грезю природы.
Поочередно всех своих детей,
Свершающих свой подвиг бесполезный,
Она равно приветствует своей
Всепоглощающей и миротворной бездной.
17 августа 1871

Н.Я. Берковский. Тютчев (Тютчев Ф.И. Полное собрание стихотворений. Л., 1987.)

Тютчев часто и упорно объявлял себя пантеистом. Стихотворение «Не то, что мните вы, природа...» – красноречивая декларация пантеизма, притом весьма приближенного к философии Шеллинга.

Пантеизм, в тех или иных своих мотивах, коснулся едва ли не всех людей искусства, подвизавшихся в конце XVIII – в первые десятилетия XIX века. Тут были романтики всех поколений и всех направлений – немецкие, английские, отчасти французские, тут были и в стороне от романтизма стоявшие художники – такие, как Гёте, Бетховен. В России с большей или меньшей явственностью настроения пантеизма уследимы у Лермонтова, Боратынского, Веневитинова, Кольцова. Свое теоретическое обоснование – далеко не всегда заботившее людей искусства – пантеизм получил у Шеллинга в ранней философии тождества.

Пантеизм этих десятилетий – явление, двойственное по своему смыслу. Направленный против официальной религии, он все же и сам является религией своего рода. <...>

Пантеизм устранил религию из ближайшего бытового окружения человека. Под влиянием пантеизма домашние и церковные алтари опустели. Пантеизм отселил религию в глубь природы. Верховное божество прежних религий получило новое имя и осмысление: у Шеллинга это абсолют, «мировая душа», вечная духовная сущность материальной природы, тождественная с нею. Казалось бы, пантеизм сделал серьезные уступки в пользу мира материального. «Нет, моего к тебе пристрастия Я скрыть не в силах, мать-земля!» - пишет Тютчев, в духе Шеллинговой философии оправдывая чувственность. Казалось бы, пантеизм стоит за богатство и красоту развития - под рукой у Шеллинга он и был прежде всего теорией развития. Однако пантеизм при каждой своей уступке слишком многое снова отнимал - пантеистический бог не столько предоставлял на долю материального мира, сколько поглощал в собственную пользу.

Пантеистическая лирика Гёте, Байрона, Тютчева следовала своему особому, живому импульсу, была подсказана средой, исторической минутой, обладала чисто светским, психологически реальным содержанием, к которому догматика пантеизма присоединялась только дополнительно. Поэты, художники ощущали огромную жизненную силу, накопленную в них самих, в современниках, и сила эта требовала распространения. По главному импульсу своему лирика Тютчева – страстный порыв человеческой души и человеческого сознания к экспансии, к бесконечному освоению ими внешнего мира. Поэт богат, время его обогатило, и настолько, что собственного духовного бытия ему хватает на других, на все вещи, какие есть в мире. Лирика Тютчева твердит нам о тождестве человека и коршуна, который кружит в воздухе, человека и нагорного ручья, человека и бедной ивы, нагнувшейся над водой. В лирике Тютчева весь мир приобщен к сознанию и воле. Отсюда не следует, что философия тождества таким образом доказана. На деле доказано совсем иное: вся суть – в человеке, находящемся в центре этой поэзии, в интенсивности его внутренней жизни. Щедростью человека, щедростью эпохи, душевно одарившей его, держатся все предметы, описанные в этих стихотворениях, - ивы, камни, ручьи, коршуны, морские волны. Тютчев обладал правом на внутреннюю гиперболу – напряжение души, "энтузиазм" были столь велики, что позволено было возводить их в еще и еще дальнейшие степени. В поэзии Тютчева внутренняя сила жизни далеко отодвигала положенную ей границу, отождествляя себя с предметами предметного мира. Она выражала так свою безбрежность, масштабы своей власти над миром. Эта сила готова была на приступ, если перед ней находились предметы, по сути своей недоступные для нее. Сфера ее распространения - "от земли до крайних звезд", как говорится у Тютчева. Думаем, это и придает всегдашнюю живость пантеистической лирике Тютчева, независимо от самого пантеизма, от его догмы. Вот этот объем жизни, вот эта энергия жизни ("струй кипенье"), вот эта вдохновенность и

вдохновенность ее – они-то и передаются и будут передаваться от поколения к поколению, независимо от философских концепций, к которым была близка лирика Тютчева. Можно быть равнодушным к этим концепциям, можно быть враждебным к ним, а лирика Тютчева переживается тем не менее с благодарностью, со всей полнотой сочувствия к ней.

Самому Тютчеву концепции и догмы пантеизма нужны были, однако. Сила жизни и сознания в его поэзии, конечно, не являлась одинокой силой поэта. Эпохальное, коллективное содержание входило в эту силу, без этого содержания она никла. В 1823 году Тютчев с воодушевлением, очень бодрими словами переводил на русский язык "Песнь Радости" Шиллера, которая как раз и посредствует между старыми деистическими концепциями просветителей XVIII века и новым, романтическим пантеизмом:

Душ родство! О луч небесный!
Вседержащее звено!
К небесам ведет оно,
Где витает Неизвестный!

"Неизвестный" Шиллера и Тютчева – это высшая санкция, которая дана коллективной жизни людей. "Душ родство" – моральная близость между людьми, санкционированная этой верховной властью, наблюдающей за ними издали. Следует напомнить, что именно в переводе-переложении Тютчева звучит "Песнь Радости" Шиллера у Достоевского в "Братьях Карамазовых", в романе, где по-новому дана жизнь многим из тютчевских мотивов, общефилософских, этических и социальных.

Пантеизм Тютчева – некая утопия, философская, социальная и художественная. Перед современниками Тютчева, пережившими французскую революцию, лежали хаос, природа – первоначальный строительный материал, из которого воздвигались новое общество, новая культура. Пантеизм – это собственный проект строительства, предложенный и Тютчевым и другими в виду реального строительства, которое шло тут же рядом и далеко не всегда их радовало. Нужно было высветлить хаос, внести в него разумную организацию, добро, человечность. Нужно было пустить в дело человеческую рать, в которой все и каждый в действиях своих были бы связаны узами общего замысла. И так как проникнутая индивидуализмом буржуазная общественность не являла собой этих сплоченных сил, то новый град земной строился отчасти по устаревшему образцу, с помощью ангелов, как в Библии.

Этим и объясняется, что поэзия Тютчева, выражавшая мощь человеческого сознания, силу развивающейся жизни, нуждалась все же в некоторых гарантиях религиозного или полурелигиозного характера, а они-то и приходили со стороны "мировой души", прокламированной у Шеллинга.

Как представлял себе Тютчев развитие современного мира в идеальном его образце, можно судить, например, по стихотворению "Над виноградными холмами...". Стихотворение это описательное, замедленное и торжественное. Описано движение, очень плавное, уступ за уступом, от низших областей пейзажа к высшим. Сперва говорится о виноградных холмах, о реке, о горах, которые надо всем нависли, и кончается все «круглообразным светлым храмом», поставленным на краю вершины. Пейзаж с виноградниками – это еще природа, но переходящая в цивилизацию, это бывший хаос с уже приобретенными чертами культуры и разума. Круглообразный храм – цивилизация, искусство в их чистоте, в освобожденном их виде. Движение завершается храмом – доведено до тех пределов, в которых усматривает свои последние высоты пантеизм. Четыре вступительные строки стихотворения движутся строго параллельно, поэтический синтаксис внутренне соразмерен, эпитеты находятся в центре строк, понятия, к которым эпитеты тяготеют, – на краях, в рифмах. Неспешным движением природа переходит в цивилизацию, в творение рук человеческих, зато переходит – вся. Развитие совершается как бы освобожденное от суетности времени. В последней строке у Тютчева создается атмосфера некоторой блаженной пустоты, – идеал жизни выступает за

пределы самой жизни, не допуская вблизи себя ничего способного внести смуту или огрубить его.

Тютчев в такой же степени пантеист и шеллингист, в какой он и бурный, неудержимый спорщик против этих направлений. Благообразная утопия не могла рассчитывать на его постоянство, он был слишком открыт влияниям действительности. Даты стихотворений Тютчева указывают, что здесь нет никакой хронологической последовательности: сперва одни позиции, потом другие. Свой манифест пантеизма "Не то, что мните вы, природа..." Тютчев пишет, очевидно, в 1836 году, а гораздо ранее, в стихотворении "Безумие" 1830 года, решительно и гневно высказывается против каких-либо идей в шеллинговском духе. Он и верил в эти идеи, и не верил поочередно, он метался от утверждения к отрицанию и обратно. Как это почти всегда бывает в его стихотворениях, Тютчев и здесь, в "Безумии", исходит из наглядного образа, со всей энергией прочувствованного,- из этой же энергии чувства почерпается у Тютчева и философская мысль. Описан пейзаж засухи, грозный, безотрадный в каждой своей подробности; бездожде, безветрие, солнечный пожар, человек затерян и затерт в горячих, иссушающих песках. Органическая жизнь, как кажется, прекратилась навсегда. А человек все еще "чего-то ищет в облаках" - ищет пантеистического бога, ищет признаков "мирской души", которая была бы милостива к нему, послала бы дождь, влагу, жизнь. В этом и состоит безумие человека. В последней строфе описано, как человек этот, припавший ухом к земле, надеется услышать движение вод, бьющих под землей. К последней строфе существует комментарий: Тютчев подразумевает "водоискателей" (les sourciers).

Комментарий этот можно продолжить. Водоискатели, рудознатцы - люди особого значения в глазах Шеллинга и его приверженцев. Водоискатели - посвященные, доверенные лица самой природы. Тютчев мог слышать в Мюнхене о прославленном водоискателе Кампетти, в 1807 году призванном в этот город. Кампетти был любимцем мюнхенских шеллингистов - Риттера, Баадера и, наконец, самого Шеллинга. О водоискателях Шеллинг писал в своих разысканиях о человеческой свободе (1809)¹, хорошо известных Тютчеву. Таким образом, последняя строфа "Безумия" - по сюжету своему "строфа Кампетти" - точно указывает, с каким миропониманием ведет свой спор Тютчев.

В "Безумии" перед нами человек-одиночка, тот самый, для которого непосильно нести на одном себе долг одушевления мира, и поэтому все так бесплодно и безответно вокруг него. Пантеизму нужен был некоторый намек на широкие плечи коллективного человечества, чтобы возложить на них бремя всеобщей одушевленности.

В 1833 году Тютчев написал стихотворение:

С горы скатившись, камень лег в долине.
Как он упал? Никто не знает ныне -
Сорвался ль он с вершины сам собой
Или низвергнут мыслящей рукой?

Столетье за столетьем пронеслося:
Никто еще не разрешил вопроса.
(*"Probleme"*)

В 1857 году Тютчев снова воспроизвел это стихотворение - в альбоме Н. В. Гербея, с вариацией в четвертой строке. Вместо стиха: "Или низвергнут мыслящей рукой" - написан был стих: "Иль был низринут волею чужой". Тютчев существенно исправил текст, хотя и с запозданием почти на двадцать лет. В первой редакции тема двоятся и теряет ясность: "мыслящая рука" - эпитет сбивает с верного следа. Ведь философский вопрос не в том, мыслящая ли рука толкнула камень или же не мыслящая. Сюжет и проблема этого

¹ Название этого труда Шеллинга: "Философские исследования о сущности человеческой свободы".

стихотворения не в руке, но в камне, в том, какова его судьба, каков способ его существования. В альбоме Гербея появился наконец настоящий эпитет, соответствующий теме: сказано о "воле чужой", а это и было важно - к камню приложили внешнюю, чужую силу. Спор идет именно по этому поводу: каковы отношения камня ко всей природе в целом, как связаны в природе ее элементы - внешней связью или внутренней. Стихотворение Тютчева и в том и в другом своем виде перекликается с известным высказыванием Спинозы в письме к Г.Г. Шуллеру: обладай летящий камень сознанием, он вообразил бы, что летит по собственному хотению. В позднейшей редакции стихотворение

Тютчева отчетливее выражает мысль Спинозы. По Спинозе, природа неорганична, она механизм сил, соединенных друг с другом внешней причинностью. Раздумья над Спинозой, готовность признать его философию снова показывают нам, как было и в стихотворении "Безумие", сколь часто сомневался Тютчев в природе по Шеллингу - живой и человекообразной. Сам Шеллинг в свое время шел от Спинозы, но ставил себе целью преодолеть его механистические и рационалистические мотивы. Для Тютчева этот сделанный Шеллингом труд преодоления отменяется – перед Тютчевым снова "философия камня", внешних сил, соотносенных друг с другом по законам механики и геометрии. В стихотворении своем 1836 года Тютчев писал, гневаясь на инакомыслящих:

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик...

А здесь он сам уверяет: природа - слепок, природа - бездушный лик, жизнь и сознание - случайный придаток к ней.

Для пантеизма, для философии Шеллинга органическая жизнь являлась ключом к бытию; неживая природа рассматривалась как вырождение органической, как частный и аномальный случай ее.

Пантеизм брал под свое покровительство всю органическую жизнь в целом. Без предпосылок пантеизма перевес, казалось, переходит на сторону механистических концепций, согласно которым жизнь - "игра внешних, чуждых сил". В стихотворении 1836 года Тютчев сталкивает две концепции - органическую и механистическую - ради прославления первой и ради посрамления второй. Но стихи о камне меняют дело, в них все оценки - обратные.

Колебания Тютчева зависели от того, чью точку зрения он принимал - мира возможностей и желаний или же мира наличного и действительного. То и дело Тютчев переходил от мечтаний, "чудесных вымыслов" к фактам, и ему видна была тогда на большую глубину зловещая суть европейской жизни.

Тютчев по-своему и очень напряженно переживал противоречия современного мира. Ему свойственно было и романтическое чувство бесконечности резервов жизни, ее внутренних возможностей, и другое чувство, тоже романтическое, - относительности, стесненности всякой жизненной формы. Что бы ни представало перед Тютчевым, он всегда подозревал великие несоответствия между явным и тайным, наличным и скрывающимся, идущим в жизнь и уже пришедшим в нее. Повседневная практика обнаруживала, что современный мир находится в распоряжении воинствующего индивидуума и его "злой жизни", как названа она в тютчевских стихах. Повсюду сказываются последствия и отголоски этой "злой жизни", столько же губительной, сколько и всепроникающей.

К теме человеческой личности Тютчев относился со страстью, естественной для просвещенного русского, испытавшего режим Аракчеева, потом императора Николая. Стихи, написанные Тютчевым по поводу его наездов в Россию, всегда об одном и том же: как мало жизни и движения в родной стране, в каком загоне находятся здесь человек и его инициатива. Юным студентом Тютчев говорил Погодину: "в России канцелярия и казарма",

"все движется около кнута и чина"². В зрелых стихах он пишет о "сне железном", которым все спит в империи царей (сравни с "зимой железной" в стихотворении о декабристах). "Человек лишь снится сам себе", - говорит Тютчев о российской действительности. Он ощущает мертвенный покой; всех и вен умышленно содержат в скудости, проявления жизни похожи на "лихорадочные грезы". Были трагические жалобы на социальную несудьбу России у Пушкина, потом у гоголя. Жалобы Тютчева одного источника с ними.

Личную свободу, возведенную буржуазными революциями, Тютчев воспринял жадно. В 20-х годах, после смерти Байрона, Тютчев воскрешает байронические темы. Тютчев снова трактует тему личности с первозданной остротой и смелостью.

Лирика Тютчева в отношении личности, трудностей и парадоксов ее судьбы предвосхищает позднейшее - роман Достоевского и Л. Толстого. Буржуазное общество знало только одну форму утверждения личности - индивидуализм, риск индивидуальной свободы, оторванности от массы, свободы для одиночек, то есть свободы фиктивной, так как общество в целом не было свободным, не распоряжалось ходом собственной жизни. Индивидуализм в поэзии Тютчева - горькая неизбежность для современной личности, в такой же степени ее эмансипация, как и разрушение. Индивидуализм - великие притязания и малые свершения, широта, грандиозность жеста и спертость, сжатость, удушье во всем, что относится к внутренней жизни личности. Это полюсы, между которыми качаются и герои Достоевского - Свидригайлов или Ставрогин. Тютчев и сопротивляется индивидуализму, и сам бывает его безвольной добычей. Индивидуализм у Тютчева всего нагляднее выражен в той области, где, казалось бы, он менее всего уместен, - в лирике любви. Если его находят и здесь, то, значит, он вездесущ. Лирика любви у Тютчева подчеркивает, что нет и в любви внутренних путей от человека к человеку. Любовь у Тютчева - некоторое самоотчуждение, отказ от собственной личности во всей ее глубине и подлинности. Стихотворение "Восток белел, ладья катилась..." - собственно, рассказ о юной женской душе, которая готовит себя к самозакланию. Она предает себя любви, прощаясь со всем беспечным, светлым, святым, что она знала. О любовострасти как о таковом говорят и другие стихотворения Тютчева, посвященные любви: "Ты любишь, ты притворствовать умеешь...", "В душном воздуха молчанье...", "Люблю глаза твои, мой друг...". Любовь трактуется как умышленная неполнота в отношениях людей, как некоторая преступная односторонность, овладевшая этими отношениями, вопреки человеческому сознанию и воле.

Человеческая личность, получившая свою свободу, тем не менее лишена главного: ей не дано изжить себя, она полна избыточной жизни, для которой нет выхода. Человек раскрывается с помощью других и через других. Если у него нет путей к этим другим, то он остается нем и бесплоден. Знаменитое "Silentium!" вовсе не есть диктат индивидуализма, как иногда толковали это стихотворение. Здесь оборонительный смысл преобладает над наступательным. Более того, стихотворение это - жалоба по поводу той замкнутости, безвыходности, в которой пребывает наша душа.

Два стихотворения Тютчева, вероятно близкие по дате, говорят об одном и том же - о том, что личность человеческая не осуществляет себя сполна и обречена на внутреннюю жизнь, которая никогда не станет внешней. Это - "в толпе людей, в нескромном шуме дня...", "Ты зрел его в кругу большого света..."

По Тютчеву, мысль, духовная деятельность человека не менее стеснены, чем жизнь его эмоций. Замечательно стихотворение "Фонтан". Тютчев нашел зрительный образ, превосходно уясняющий внутренние отношения. Струя фонтана выбрасывается с необыкновенным напором, с вдохновением. Казалось бы, струя предоставлена самой себе, собственной энергии, для которой невозможна граница извне. Тем не менее граница налицо, заранее установлено, до какой черты поднимется струя, высота ее - "заветная", определил ее строитель фонтана. Каждый раз, когда высота достигнута, струя не собственной волей ниспадает на землю. Такова же предначертанность человеческой мысли. И ей предугазано,

² Это было сказано несколько позднее. См. запись в дневнике М. П. Погодина от 20-25 июня 1825 г. // Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. Спб., 1888. Кн. 1. С. 310.

без собственного ее ведома, где и в чем ее предел. Мысль мнит себя свободной, безотчетной, а осуществляется она через формы, ей чуждые и роковые для нее. Мысль - явление живое, первородное. Тем не менее над нею властвуют механизм, сделанность, неподвижность.

"Фонтан" держится на поэтическом сравнении - прием, обычный у Тютчева. Он охотно сводил целое лирическое стихотворение к параллельному развитию двух тем, к скрещиванию их. Сравнение у Тютчева плодотворно - оно добавляет нечто новое к нашему пониманию вещей. Мысль Тютчев сравнивает с водометом. Следовательно, наша мысль нечто большее, чем мысль только, в ней содержится стихия, в ней участвует весь человек. В первой строфе Тютчев применяет слово "фонтан" - слово чужеземное, технологическое. Во второй только строфе появляется слово "водомет" - слово свое, национальное, живописующее и характерное. Перед нами два словесных варианта того же образа: в одном варианте человеческая мысль - мертвая форма, в другом - непосредственная жизнь, движимая изнутри.

Стихотворение "Фонтан" - тютчевская, русская разработка темы "Фауста", точнее - романтических мотивов, свойственных этому в общих своих итогах ничуть не романтическому произведению. У Гёте Фауст проходит через те же мучения: он не может принять пределов, поставленных его познанию, стесняющих его духовный опыт. Инициативное, новаторское, наступательное - "природное" - вступает у Фауста в конфликт с коллективным, формальным, традиционным - с цивилизацией. Тютчев изложил фаустовскую тему с удивительной энергией и краткостью. В этом состояли преимущества русской поэзии и русской мысли, трактовавших тогда всемирные темы. Русские авторы пришли к темам буржуазного общества и буржуазной культуры, когда запад уже произнес свои первые обобщающие слова. Поэтому России предоставлена была последующая ступень: обобщение обобщения. Напомним о маленьких драмах Пушкина с их западными сюжетами или же о его "Сцене из "Фауста", одной-единственной, которая, по видимости, должна была заменить "Фауста" большого, развернутого, каким его знали на западе.

По-особому вошла фаустовская тема и в стихотворение "Что ты клонишь над водами...". Скромная ива, героиня этого стихотворения, близка к фольклорным образам, что у Тютчева в редкость. Струя бежит и плещет, а иве не достать до струи. Не сама ива клонится, как хочет, а у нее наклон, который ей придали. Ива здесь олицетворяет человека и его духовную судьбу. Вода бежит мимо, иве не позволено коснуться ее своими устами. Стихия жизни находится подле, и ни человеку, ни иве не дано соединиться с нею в одно. Связь человеческой личности с природой, с непосредственной жизнью не прямая, но круглая - именно это и открывается с простейшей наглядностью в маленьком стихотворении Тютчева, Мы знаем, как идет эта связь - через культуру, через формы культуры и общества, как это подразумевалось в поэтической образности "Фонтана". Ива не собственным произволом живет, ее поместили, ее наклонили, ее определили внешней силой. Неуловимая струя смеется над ивой-неудачницей. Еще в 20-х годах Тютчев по-своему передал стихотворение Гейне о сосне и пальме - у Тютчева это были кедр и пальма. Деревья как заменители человека в драме чувств и отношений не были, таким образом, новостью для поэтики Тютчева.

Гейне называл иные свои стихотворения "колоссальными эпиграммами". По-особому можно применить это и к Тютчеву. Стихотворения его - эпиграммы, в них энергия, сжатость и острота надписей. Они колоссальны - по смыслу, который обнят ими. Тютчев - своеобразный классик в романтизме. Он умел сообщить определенность самим неопределенностям романтизма, устойчивыми словами высказать зыбкие его истины. Для романтизма русского и мирового стихотворения Тютчева - формулы формул, последние слова, кладущие конец спорам, которые велись десятилетиями.

Тютчев дает обобщенный образ духовным силам, скрытым в отдельном человеческом существе, осужденном на "молчание" ("Silentium!"). Он пишет стихотворение о ночном гуле над городом. Речь идет не о думах одиночек, речь идет о человеческих множествах. Думы человеческой толпы освобождаются во сне, от них, от этих дум, стоит ночной гул. Весь

город бредит жизнью, которая днем владела им и не была истрачена, - в ночные часы, в снах она уходит от людей ("Как сладко дремлет сад темно-зеленый...").

Тут шире обычного обнаруживает себя главенствующая тема Тютчева - возможностей жизни, не поглощенных ее действительностью. Вокруг современного индивидуализма - возможности жизни цельной, широкой, богато общительной, а он все рвет и рушит. Старый мир завещал ему хаос, из которого он должен бы построить собственный космос; как одиночка, он сам носитель хаоса, он узаконивает хаос, расширяет его область.

В изображении Тютчева вся эта первоматерия, весь этот хаос, все эти возможности, с которых должно бы начинаться строительство современного мира, остаются большей частью не у дела, им не дано формы, не дано признания, и они тогда превращаются в злую силу и бунтуют. Очень важна у Тютчева особая парная тема: ночь и день. Ночь - это вся область жизни, в полном составе своих могуществ, день же - это жизнь, которой даны форма, обдуманное устройство. Эти образы-понятия и соответствуют, и не соответствуют другим тютчевским "близнецам" - хаосу и космосу. По Тютчеву, ночь и день - образы, выражающие хаос и космос в их современном состоянии. Область дня в современном мире слишком узка - на долю космоса приходится немного. Область ночи чересчур обширна - современность предоставила хаосу преувеличенные права.

Сам ясный день, по Тютчеву, изнутри себя темен, обременен чем-то непосильным для него, одолевающим: "Жизни некий преизбыток в знойном воздухе разлит...". Тютчевская ночь как бы разоблачает жизнь дня: что скрывалось за кулисами дня, то в ночные часы предьявляет себя человеческим взорам во всей своей бесформенности. Одно из важнейших "ночных" стихотворений Тютчева начинается строками:

Как океан объемлет шар земной,
Земная жизнь кругом объята снами...

Эти сны - возможности, так и оставшиеся в недрах земной жизни, силы, не вошедшие в ясное сознание людей, хотя и управляющие людьми. От этих сил люди днем хотят и умеют отделаться, ночью зрелище этих сил становится неотвязным. Ночью кругозоры жизни бесконечно раздвигаются: "...звучными волнами стихия бьет о берег свой".

Ночное освещение отличается широтой и беспощадностью. Стихотворение это ни в коей мере не является похвалой хаосу и ночи - оно говорит о них как о началах, нуждающихся в обуздании и дисциплине. Все несчастье в том, что современные способы управлять этими началами вызывают в них только возмущение. Все стихотворение - парафраза монолога Просперо из "Бури" Шекспира. Этот маг и волшебник, шекспировский Фауст, знал способы подчинять стихию человеческому уму и воле. Тень Просперо, которая носится над этим стихотворением, важна для понимания его смысла.

Могущественные первостепенные начала жизни предстают перед современным человеком только ночью, - им придается, таким образом, еще и оттенок чего-то опасного, криминального, вражеского. Человек изгнал их за пределы своей дневной, сознательной практики, и они возвращаются к нему в темный час, бунтуя и угрожая. Поэзия Тютчева полна этого чувства грозного напора на современность ее собственных сил, которые попытались свести на нет или изгнать. Творимая жизнь, с которой обошлись мелкодеспотически, несоответственно природе ее, превратилась в источник бед и катастроф. Тютчев однажды называет хаос "родимым", то есть родственным человеку. Стихия жизни, способная быть другом человека, вдохновлять его, становится при дурном с нею обращении разрушительной, пагубной силой. Во множестве стихотворений Тютчев описывает страх и ужас ночи - образной, метафорической. Если человек держится норм разума, добра, общественности, если он ищет разума и в стихии, то он найдет разум в глубине ее. Если же он сам анархичен, произволен, то стихия явится к нему со своей темной стороны и не пощадит его. Несчастный Хома Брут, тупой ко всему на свете, что не было его плотским интересом, что не было его бурсацкой повседневностью, понес у гоголя страшное наказание,

жизнь обернулась к нему бессмысленным, темным, убийственным лицом виа, духа земли, и отомстила ему сторицей за его бесчувственное к ней отношение. Близость к Вию не случайна. Гоголь вступал в пределы той же ночной темы, которая беспокоила и Тютчева. "Ночные стороны" природы и души - тематика и символика литературы первых десятилетий XIX века, как позднеромантической, так и реалистической, обратившейся к человеку эпохи капитализма, к его сознанию, к его морали. В эту литературу входили философы-шеллингисты и романтики Тик и Гофман, реалисты Гоголь, Бальзак, Мериме. Делались попытки, малоубедительные, связать Тютчева с ночной темой XVIII века, с Юнгом и другими предромантиками. На деле связи Тютчева и в этом случае резко современные, сближавшие его с самыми характерными явлениями окружающей литературы.

Когда Тютчев пишет о цивилизации, каков ее день, то появляются многозначительные, весьма им продуманные определения. Цивилизация и день цивилизации - "золотой ковер, который свертывается, когда приходит час для иных сил. Цивилизация - "ковер златотканый", накиннутый над бездной. В стихотворении "Сон на море" цивилизация - золотой мираж, арабская сказка: "сады-лабиринфы, чертоги, столпы". Буря качает ночью корабль, человеку, который спит в корабле, снится сон цивилизации - "грохот пучины морской". Цивилизация, как ее норой освещает Тютчев,- несерьезна, в ней слишком много искусственности, орнаментальности и слишком мало грубой, здоровой природы. Тютчев в отношении цивилизации и эллин и скиф: как эллин, он умеет ценить ее красоту; как скиф, он презирает ее неподлинность, непрочность. Цивилизация провоцирует хаос - и своей слабостью перед ним, и своими насилиями, оскорбляющими его.

С точки зрения эстетики Тютчев колеблется между прекрасным и возвышенным. Уже в XVIII веке делались строгие различия между этими категориями. Прекрасное - ласковое к человеку, прирученное им, сообразное ему. Но в прекрасном нет силы, величия и серьезности. Кто выбрал прекрасное, тому в удел переходят одни мелочи и блески. Крупное, внушительное, обладающее властью над людьми лишено красоты и привлекательности, оно сурово, оно по-недоброму возвышенно. Эти различия в эстетике установил уже Эдмунд Берк. Уже ему была ясна постоянная коллизия в искусстве буржуазного общества: на одной стороне красота без масштаба и без существенной силы, на другой - масштаб и сила, зато враждебные красоте. Тютчев делает свой выбор мужественно. Как поэт, он будет там, где наибольшие жизненные силы, пусть они и проявляются под маской безобразия. В стихотворении "Mala Aria" Тютчев недоверчиво высказывается о красоте - не есть ли она всего только легкий заслон, который ставится перед злыми явлениями жизни с целью нашего с ними примирения. Как Пушкин, как Лермонтов, как Некрасов, так и Тютчев против красоты малой, непрочной, двусмысленной. Он устремлен к большой жизни. Красота должна покорить эту жизнь, если хочет оправдать себя, - пусть сегодня здесь все безотносительно к красоте или даже противоположно ей.

В "Видении" точно говорится, в чем призвание поэзии, где находится настоящая область ее:

Есть некий час, в ночи, всемирного молчанья,
И в оный час явлений и чудес
Живая колесница мирозданья
Открыто катится в святилище небес.

Тогда густеет ночь, как хаос на водах,
Беспамятство, как Атлас, давит сушу...
Лишь музы девственную душу
В пророческих тревожат боги снах!

В этом стихотворении все от начала до конца выдержано в духе и стиле античности. Не один лишь Атлас, не одни лишь музы, не одни лишь боги заимствованы из мира эллинского.

Живая колесница мироздания - опять-таки античный образ: греки называли колесницей созвездие Большой Медведицы. Можно заподозрить, что у стихотворения этого живые связи и с античной философией. Гераклит Эфесский называл спящих "тружениками и соучастниками космических событий", - Тютчев мог знакомиться с Гераклитом хотя бы по книге знаменитого Шлейермахера, посвященной этому философу (вышла в 1807 г.). Изречение Гераклита дает Тютчеву главенствующий мотив: в ночные часы свой человек приобщается к движению мира, к его истории, которые приглашены для дневного сознания. Тот же Гераклит учил, что природа любит скрываться - именно вечное свое движение она таит от непосвященных. В час "всемирного молчания", по Тютчеву, обнажается эта немолчная работа всемирной жизни, человек лишается обычных своих опор - иллюзий косности, перед ним мир в своей непосильной для него истине. Последние два стиха прямо относятся к роли и к призванию поэзии: мир в его устрашающей глубине, мир в его возвышенно-динамическом содержании, он-то и предстоит музе, тревожит ее сны, как говорится здесь у Тютчева. Поэзия не боится мучительных зрелищ и потрясений, она вдохновляется истиной, какова бы та ни была. Где для одних "беспмятство", обморок, потеря сил, там для поэтов, для музы - бодрость и повод к пророчествованиям.

Тютчев, с его слухом к стихиям, которые не может сдержать в своих границах существующее общество, с его сочувствием к ним, ощущал величие революционных потрясений истории. Он мог написать такое стихотворение, как "Цицерон", со знаменитыми строками: "Счастлив, кто посетил сей мир в его минуты роковые". Счастье, по Тютчеву, в самих "минутах роковых", в том, что связанное получает разрешение, в том, что подавленное и насильственно задержанное в своем развитии выходит наконец на волю. Четверостишие "Последний катаклизм", так же как "Цицерон", очевидно написанное в революционный 1830 год, пророчит "последний час природы", пророчит его в грандиозных образах, возвещающих конец старого мироустройства.

Великие общественные взрывы недаром для Тютчева совпадали с "последним часом природы". Буржуазно-европейский порядок вещей был для него неприемлем, но Тютчев считал его заключительным и окончательным, так что после него более высокий порядок не предполагался. Поэтому метаниям и мятежам Тютчева свойствен трагизм. Он - лирический поэт с кругозором и силами художника, склонного к эпосу или трагедии. Он сам в лирике своей достигает масштабов трагедии и пафоса ее.

В предпосылках поэзии Тютчева лежат природа и хаос, с которых должны начинать строители современного общества. Поэзия Тютчева демонстрирует, что новое общество так и не вышло из состояния хаоса. Современный человек не выполнил своей миссии перед миром, он не позволил миру вместе с ним взойти к красоте, к стройности, к разуму. Поэтому у Тютчева так много стихотворений, в которых человека как бы отзывают назад, в стихию, как не справившегося с собственной ролью. Природа, по Тютчеву, ведет более честную и осмысленную жизнь до человека и без человека, чем после того, как человек появился в ней.

Бунт против цивилизации выражается в том, что она объявляется излишней. Она не возвысилась над природой - и должна исчезнуть в ней. Сознание человека эгоистично, оно только и служит личности как таковой, за что человек бывает достаточно наказан - проникающим его чувством ничтожества своего и страхом смерти. Тютчев не однажды объявлял природу совершенной по той причине, что природа не дошла до сознания. В "Успокоении" описан конец грозы, она повалила высокий дуб, а над вершинами леса, где опять все звучит и веселится, перекинулась радуга. Природа снова празднует свой прерванный праздник - над телом дуба, павшего героя, никем не оплакиваемого, не ощутившего собственной гибели. Когда Тютчев в 1865 году пишет одно из программных своих стихотворений - "Певучесть есть в морских волнах...", то и здесь гармонию природы он понимает в том же смысле. Природа не задумываясь переступает через своих индивидуумов, она осуществляет себя через частное, равнодушная к частному.

Личное сознание, которое человек носит в себе, становится для него болезнью и бесполезностью: "О нашей мысли обольщенье, Ты, человеческое я". Оценка личного

существования колеблется в таких стихотворениях Тютчева, как "Листья", как "Конь морской". Листья - "легкое племя", им жить одно лето, зато у них свежесть, зато у них краса. Конь морской - волна морская, вечно меняющая свой образ, с тем чтобы уйти в море, в вечную его безбрежность. Тютчев, очевидно, ценит здесь краткость личного существования: краткое - интенсивно. Но Тютчев думает и о другом: жизнь природы циклична, листья рождаются, умирают и вновь рождаются, волна возникает, рассыпается и опять возникает, и не лучше ли оставаться в природе с ее чередованием жизни и смерти, чем купить себе личность, как это делает человек, ценою того, чтобы родиться однажды и умирать тоже однажды и навсегда.

С этим связана тема времени - одна из коренных, настойчиво проводимых у Тютчева. Есть необозримое время природы, и есть малое время индивидуума, от сих и до сих, как это представлено косвенно в тех же "Листьях" и в "Коне морском". У Тютчева тема времени выражена классично, он ведет нас к основным мотивам новоевропейской поэзии. Время индивидуума - тема, появившаяся со всей присущей ей выразительностью уже в культуре Ренессанса и не исчезающая с тех пор. Это тема Фауста и Дон-Жуана, в культуре возрождения впервые сложившаяся. Средневековые коллективные формы жизни разваливались, индивидуум выступил из коллектива, и это меняло прежнее отношение к времени. Личность, утонувшая в родовом коллективе, в общине, мерила свое время тем же временем рода - бесконечным, уходящим, как это могло казаться, в космическое время. Индивидуум выделился из коллективной жизни, получив на руки то самое время, бедное, малое, которое причиталось ему как таковому. С этим связана жажда жизни, напряженность жизненная у Дон-Жуана, у Фауста. Они - герои минуты, из которой они хотят взять все - возможное и невозможное, время для них распалось. Новым способом, свойственным новой исторической индивидуальности, они хотят собрать его, складывая минуту с минутой, с бесконечностью других минут, и это сказывается на универсальности дел и занятий Фауста, на его далеких странствиях, на любовных похождениях Дон-Жуана, которых по счету оперы Моцарта было "тысяча и три". <...>

Стихотворения Тютчева по внутренней форме своей - впечатления минуты. Он жаждет до минуты и возлагает на нее великие надежды, как это было уже у Дон-Жуана, у Фауста, у первых знаменательных людей новой культуры. Пафос минуты - тот же, импровизаторский. Поэзия Тютчева исключает долгие сборы, требует быстроты действий, на всякий вопрос, ею поставленный, нужен стремительный ответ. В мгновенное впечатление Тютчев хотел бы вместить всего себя, мысли и чувства, давно им носимые, всю бесконечность собственной жизни. Его стихотворения - своеобразная борьба за время, за большую жизнь в малые сроки. <...>

Трагический характер поэзии Тютчева сочетается в ней с гладиаторской бодростью и энергией. Историческую границу человеческих возможностей он считает абсолютной и все же исподволь, могущественными усилиями и толчками стремится сдвинуть ее. Ему присуще знакомое нам и по другим великим поэтам, по Шекспиру, по Гёте, чувство, что силы исторической жизни, однажды приведенные в движение, не уничтожатся, не сойдут со сцены. Хаос должен выйти из первоначального состояния и получить свое законное место в системе космоса. Как отвлеченный мыслитель, как славянофильский публицист, Тютчев проповедует движение назад, - это лишний раз учит нас, насколько он считал абсолютно непререкаемой современную цивилизацию в ее установленном виде: от нее возможно только отступить, идти дальше - всем и каждому заказано. Как поэт, он призывает к другому - к новым, повторным буре и натиску. Как публицист и философ, он доказывает, что все беды от человеческой личности, слишком много для себя требующей, и поэтому он предлагает свести ее на нет. В поэзии своей он демонстрирует совсем иное: личности слишком мало отпущено, ее заключили в ней самой, нужно с этим покончить, приобщить ее к жизни мира, нужно дать ей новые богатства.

Семинар 2. Лирика А. Фета и философия А. Шопенгауэра

Задание:

Прочитайте отрывки из книги А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление» и найдите пересечение идей со стихотворениями А. Фета.

А. Шопенгауэр «Мир как воля и представление»

(отрывки)

Тема смерти

«Процесс питания – это постоянное рождение, процесс рождения – это усиленная степень питания; сладострастие рождения – это усиленная радость чувства жизни. С другой стороны, выделение, постоянное выдыхание и извержение материи – это то же, чем в повышенной степени является смерть, противоположность рождения. Подобно тому, как мы при этом всегда довольны, что сохраняем свою форму, и не оплакиваем отброшенной материи, так следует нам поступать и тогда, когда смерть в повышенной степени и полностью совершит то же самое, что ежедневно и ежечасно происходит с нами при выделении по частям: как мы равнодушны в первом случае, так не должны трепетать и во втором. (...) Что касается связанного с телом индивидуального сознания, то оно каждый день совершенно прерывается сном. Глубокий сон, пока он длится, ничем не отличается от смерти, в которую он часто, например, у замерзающих, постепенно и переходит; он отличается от нее только своим отношением к будущему, т.е. пробуждением. Смерть – это сон, в котором забывается индивидуальность, все же другое опять просыпается, или, скорее, оно совсем и не засыпало»

«Животное узнает смерть лишь в самой смерти; человек сознательно приближается с каждым часом к своей смерти, и это иногда вызывает тревожное раздумье о жизни даже у того, кто еще не постиг в самой жизни этого характера вечного уничтожения».

«Замечательно и даже изумительно, как человек наряду со своей жизнью in concrete всегда ведет еще другую жизнь – in abstracto. В первой он отдан на произвол всех бурь действительности и влиянию настоящего; он обречен на искание, страдание, смерть, как и животное. Но его жизнь in abstracto, как она предстает его разумному сознанию, это – тихое отражение первой и мира, в котором он живет, это – упомянутый мною уменьшенный эскиз. Здесь, в сфере спокойного размышления, кажется ему холодным, бесцветным и чуждым текущему мгновению то, что там совершенно владеет им и сильно волнует его: здесь он – только зритель и наблюдатель. Удаляясь в область рефлексии, он походит на актера, который, сыграв свою сцену, до нового выхода занимает место среди зрителей и оттуда спокойно смотрит на все, что бы ни происходило в пьесе, даже на приготовление к его собственной смерти; но в известный момент он возвращается на подмостки и действует, и страдает, как и полагается ему. Из этой двойной жизни вытекает то столь отличное от животной действительности человеческое спокойствие, с каким, однажды продумав что-то, приняв решение или познав необходимость, люди хладнокровно переносят или совершают самое важное, часто самое страшное для них: самоубийство, казнь, поединок, поступки, совершаемые с риском для жизни, и вообще такие вещи, против которых возмущается вся их животная природа»

«Человек, который в своих помыслах твердо проникся бы изложенными до сих пор истинами, (...) спокойно смотрел бы в лицо смерти, прилетающей на крыльях времени, и видел бы в ней обманчивый мираж, бессильный призрак, пугающий слабых, но не имеющий власти над тем, кто знает, что сам он есть та воля, объективацией или отпечатком которой выступает весь мир; кому поэтому во всякое время обеспечена жизнь, равно как и настоящее – эта подлинная, единственная форма явления воли; кого поэтому не может страшить бесконечное прошлое или будущее, где ему не суждено быть, ибо он считает это прошлое и

будущее пустым наваждением и пеленой Майи, кто поэтому столь же мало должен бояться смерти, как солнце – ночи»

«Догматы меняются, и наше знание обманчиво; но природа не ошибается: ход ее верен, и она его не скрывает. Все полностью в ней, и она полностью во всем. В каждом животном находится ее средоточие; животное верно нашло свой путь в бытие, как верно найдет и путь из него, а пока оно живет без страха перед уничтожением и без заботы: его поддерживает сознание, что оно есть сама природа и как природа нетленно. Один человек всюду влачит за собой отвлеченную мысль о своей грядущей смерти (...) И в человеке, как и в неразумном животном, господствует в качестве длительного состояния та (вытекающая из сокровенного сознания, что он есть сама природа, самый мир) уверенность, в силу которой никого заметно не тревожит мысль о неизбежной и отнюдь не далекой смерти, но каждый продолжает себе жить, как будто ему суждено жить вечно»

Тема страдания

«Всякая живая радость – это заблуждение, мечта, потому что ни одно достигнутое желание не может удовлетворять нас надолго и потому что каждое обладание и каждое счастье лишь на неопределенное время дается случаем как бы взаймы, а в следующий момент может быть потребовано назад. Каждое страдание основано на исчезновении такой мечты; следовательно, оба явления вытекают из ошибочного познания, и потому мудрец всегда одинаково чужд и восторгу, и страданию, и никакое событие не смущает его невозмутимости».

«Наше счастье, если еще у нас осталось, чего желать и к чему стремиться, чтобы поддерживать игру вечного перехода от желания к удовлетворению и от него к новому желанию, – игру, быстрый ход которой называется счастьем, а медленный – страданием; чтобы не наступило то оцепенение, которое выражается ужасной, мертвящей жизнью, томительной скукой без определенного предмета, убийственным *languor*» (*languor* – скука, апатия, слабость и вялость)

«Причина нашего страдания, как и нашей радости, заключена поэтому большей частью не в реальных обстоятельствах, а просто в абстрактных мыслях: именно они часто ложатся на нас невыносимым бременем, вызывают муки, в сравнении с которыми ничтожны все страдания животного мира, так как эти муки иногда заглушают даже физическую боль; мало того, при сильных душевных страданиях мы причиняем себе физические мучения только для того, чтобы переключить на них все внимание: вот почему при страшной душевной боли мы рвем на себе волосы, бьем себя в грудь, терзаем лицо, мечемся по земле, – все это является в сущности только насильственными средствами для отвращения от невыносимой тягостной мысли. Именно потому, что душевное страдание, будучи гораздо сильнее, делает нечувствительным к физической боли, – для человека, пришедшего в отчаяние или удрученного болезненной тоской, очень легко решиться на самоубийство, даже если раньше, в спокойном состоянии, он содрогался при мысли об этом»

«Но что бы ни дала нам природа, что бы ни дало счастье, кто бы мы ни были и чем бы мы ни владели, – нельзя избыть присущего жизни страдания»

Тема музыки

«Музыка стоит совершенно особняком от всех других искусств. Мы не видим в ней подражания, воспроизведения какой либо идеи существ нашего мира; и тем не менее она – такое великое и прекрасное искусство, так могуче действует на душу человека и в ней так полно и глубоко им понимается, в качестве всеобщего языка, который своею внятностью превосходит даже язык наглядного мира, что мы несомненно должны видеть в ней нечто большее, чем «бессознательное арифметическое упражнение души, не ведающей, что она считает», как определил ее Лейбниц, – который, однако, был совершенно прав постольку, поскольку он имел в виду лишь ее непосредственное и внешнее значение, ее оболочку. Но если бы она была только этим, то доставляемое ею удовлетворение было бы подобно тому,

какое мы испытываем при верном решении арифметической задачи, и оно не могло бы быть той внутренней отрадой, какую доставляет нам выражение сокровенной глубины нашего существа.

Поэтому, с нашей точки зрения, имеющей в виду эстетический результат, мы должны приписать ей гораздо более серьезное и глубокое значение: оно касается внутренней сущности мира и нашего я, и в этом смысле числовые отношения, к которым может быть сведена музыка, представляют собой не означаемое, а только знак. То, что она должна относиться к миру в известном смысле как изображение к изображаемому, как снимок к оригиналу, это мы можем заключить по аналогии с прочими искусствами, которым свойствен этот признак и воздействие которых на нас однородно с воздействием музыки. Последнее только сильнее и быстрее, более неизбежно и неотвратимо. И ее воспроизведение мира должно быть очень интимным, бесконечно истинным и верным, ибо всякий мгновенно понимает ее; и уже тем обнаруживает она известную непогрешимость, что форма ее может быть сведена к совершенно определенным правилам, выражаемым числами, и она не может уклониться от этих правил, не перестав совсем быть музыкой. И все же точка соприкосновения между музыкой и миром, то отношение, в силу которого она является подражанием миру или воспроизведением его, таится очень глубоко. Музыкой занимались во все времена, но не отдавали себе в ней отчета: довольствуясь ее непосредственным пониманием, отказывались от абстрактного постижения этого непосредственного понимания».

«Адекватной объективацией воли служат платоновские идеи; вызвать познание этих идей путем изображения отдельных вещей (ибо таковыми являются все художественные произведения), что возможно лишь при соответствующем изменении познающего субъекта, – вот цель всех других искусств. Таким образом, все они объективируют волю лишь косвенно – при посредстве идей; и так как наш мир есть не что иное, как явление идей во множественности, посредством вступления в *principium individuationis* (форму познания, возможного для индивида как такового), то музыка, не касаясь идей, будучи совершенно независима и от мира явлений, совершенно игнорируя его, могла бы до известной степени существовать, даже если бы мира не было вовсе, чего о других искусствах сказать нельзя.. Музыка – это *непосредственная* объективация и отпечаток всей *воли*, подобно самому миру, подобно идеям, множественное явление которых составляет мир отдельных вещей. Музыка, следовательно, в противоположность другим искусствам, есть не отпечаток идей, а *отпечаток самой воли*, объектность которой представляют идеи; вот почему действие музыки настолько мощнее и глубже действия других искусств: ведь последние говорят только о тени, она же – о существе».

«Так как музыка, в противоположность всем другим искусствам, изображает не идеи, или ступени в объективации воли, а непосредственно самую волю, то этим и объясняется, что она действует на волю, т. е. на чувства, страсти и аффекты слушателя, непосредственно вызывая в них быстрый подъем или даже настраивая их на иной лад (...) мы можем рассматривать мир явлений, или природу, и музыку как два различных выражения одной и той же вещи, которая сама, таким образом, составляет единое посредствующее звено аналогий между ними, – звено, познание которого необходимо для того, чтобы усмотреть эту аналогию. Поэтому музыка, рассматриваемая как выражение мира, представляет собой в высшей степени всеобщий язык, который даже ко всеобщности понятий относится почти так, как они – к отдельным вещам. Но ее всеобщность – вовсе не пустая всеобщность абстракции, у нее совершенно другой характер, и она связана с полной и ясной определенностью. В этом отношении она подобна геометрическим фигурам и числам, которые в качестве всеобщих форм всех возможных объектов опыта применимы ко всем *pragmatis*, тем не менее не абстрактны, но наглядны и всегда определены. Все возможные стремления, волнения и проявления воли, все сокровенные движения человека, которые разум объединяет в широкое отрицательное понятие "чувства", – все это поддается выражению в бесконечном множестве возможных мелодий, но выражается всегда во

всеобщности одной только формы, без содержания, непременно *в себе*, а не в явлении, – как бы сокровенная его душа, без тела. Из этого интимного отношения, связывающего музыку с истинной сущностью всех вещей, объясняется и тот факт, что если при какой-нибудь сцене, ситуации, каком-нибудь поступке и событии прозвучит соответствующая музыка, то она как бы раскрывает нам их таинственный смысл и является их верным и лучшим комментарием; и кто всецело отдается впечатлению симфонии, тому кажется, что перед ним проходят все события жизни и мира, но очнувшись, он не может указать какого бы то ни было сходства между этой игрой и тем, что предносилось ему. Ибо музыка, как уже сказано, отличается от всех других искусств тем, что она не отображает явлений, или, правильнее говоря, адекватной объектности воли, но непосредственно отображает саму волю и, таким образом, для всего физического в мире показывает метафизическое, для всех явлений – вещь в себе. Поэтому мир можно назвать как воплощенной музыкой, так и воплощенной волей; этим и объясняется, отчего музыка сразу же повышает значение всякой картины и даже всякой сцены действительной жизни и мира, – и конечно тем сильнее, чем аналогичнее ее мелодия внутреннему духу данного явления. На этом основано то, что стихотворение можно переложить на музыку в виде песен, наглядное описание – в виде пантомимы, или то и другое – в виде оперы».

Созерцание и природа

«К этиологии относятся главным образом механика, физика, химия, физиология. Но если мы вникнем в то, чему они учат, мы скоро убедимся, что желанного нам ответа этиология не дает, так же, как не дает его и морфология. (...) Этиология же учит нас, что по закону причины и действия данное определенное состояние материи вызывает другое (...) Она, таким образом, указывает явлениям их место во времени и пространстве – по закону, определенное содержание которого дается опытом, но общая форма и необходимость которого осознается нами независимо от опыта. Однако о внутреннем существе какого-либо из этих явлений мы не получаем отсюда ни малейшего знания; это существо именуется *силой природы* и лежит вне сферы этиологического объяснения, называемого *законом природы* неизменность, с какой наступает проявление такой силы, если только даны условия, известные этиологии (...) Ибо в каждой вещи в природе есть нечто такое, чему никогда нельзя найти основания, указать дальнейшую причину, чего нельзя объяснить; это – специфический способ ее действия; т.е. образ ее бытия, ее сущность.»

«Догматы меняются, и наше знание обманчиво; но природа не ошибается: ход ее верен, и она его не скрывает. Все полностью в ней, и она полностью во всем. В каждом животном находится ее средоточие; животное верно нашло свой путь в бытие, как верно найдет и путь из него, а пока оно живет без страха перед уничтожением и без заботы: его поддерживает сознание, что оно есть сама природа и как природа нетленно. Один человек всюду влачит за собой отвлеченную мысль о своей грядущей смерти (...) И в человеке, как и в неразумном животном, господствует в качестве длительного состояния та (вытекающая из сокровенного сознания, что он есть сама природа, самый мир) уверенность, в силу которой никого заметно не тревожит мысль о неизбежной и отнюдь не далекой смерти, но каждый продолжает себе жить, как будто ему суждено жить вечно»

«Таким образом, все содержание природы, вся совокупность ее явлений совершенно необходимы, и необходимость каждой части, каждого явления, каждого события можно всякий раз показать воочию, потому что всегда есть и может быть найдено основание, от которого они зависят в качестве следствия»

«Человек, как и всякая другая часть природы, есть объектность воли; поэтому все сказанное относится и к нему. Как всякая вещь в природе имеет свои силы и свойства, которые определенно реагируют на определенное воздействие и составляют ее характер, так и он имеет свой *характер*, из которого мотивы необходимо вызывают его поступки»

«Каждый индивид, каждый человеческий лик и жизненный путь – лишь еще одно быстротечное сновидение бесконечного духа природы, вечной воли к жизни, лишь еще один

мимолетный образ, который дух, играя, рисует на своем бесконечном свитке – пространстве и времени, сохраняя его нетронутым на исчезающе малый миг, а затем стирая, чтобы дать место новым образам».

«Да и природа, внутренней сущностью которой является сама воля к жизни, всей своей мощью побуждает человека, как и животное, к размножению».

«Таким образом, каждый познающий индивид является на самом деле и сознает себя всей волей к жизни, т. е, непосредственным *в себе* мира, а также восполняющим условием мира как представления, т.е. микрокосмом, который следует считать равным макрокосму. Сама природа, всегда и всюду правдивая, уже изначально и независимо от всякой рефлексии дает ему это познание с непосредственной достоверностью и простотой».

«...воля к жизни, которая составляет сущность каждой вещи и живет во всем... распространяется на животных и на всю природу».

Поэзия А. Фета

Мотив смерти

Смерть

"Я жить хочу! - кричит он, дерзновенный. -
Пускай обман! О, дайте мне обман!"
И в мыслях нет, что это лед мгновенный,
А там, под ним, - бездонный океан.

Бежать? Куда? Где правда, где ошибка?
Опора где, чтоб руки к ней простерть?
Что ни расцвет живой, что ни улыбка, -
Уже под ними торжествует смерть.

Слепцы напрасно ищут, где дорога,
Доверясь чувств слепым поводьям;
Но если жизнь - базар крикливый бога,
То только смерть - его бессмертный храм.
< 1878 >

Смерти

Я в жизни обмирал и чувство это знаю,
Где мукам всем конец и сладок томный хмель,
Вот почему я вас без страха ожидаю,
Ночь безрассветная и вечная постель.

Пусть головы моей рука твоя коснется
И ты сотрешь меня со списка бытия,
Но пред моим судом, покуда сердце бьется,
Мы силы равные, и торжествую я.

Еще ты каждый миг моей покорна воле,
Ты тень у ног моих, безличный призрак ты;
Покуда я дышу - ты мысль моя, не боле,
Игрушка шаткая тоскующей мечты.
< 1884 >

Теперь

Мой прах уснет забытый и холодный,
А для тебя настанет жизни май;
О, хоть на миг душою благородной
Тогда стихам, звучавшим мне, внимай!

И вдумчивым и чутким сердцем девы
Безумных снов волненья ты поймешь
И от чего в дрожащие напевы
Я уходил - и ты за мной уйдешь.

Приветами, встающими из гроба,
Сердечных тайн бессмертье ты проверь.
Вневременной поведем жизнью оба,
И ты и я - мы встретимся - теперь!

< 1883 >

Никогда

Проснулся я. Да, крышка гроба. - Руки
С усилием простираю и зову
На помощь. Да, я помню эти муки
Предсмертные. - Да, это наяву! -
И без усилий, словно паутину,
Сотлевшую раздвинул домовину

И встал. Как яростный этот зимний свет
Во входе склепа! Можно ль сомневаться? -
Я вижу снег. На склепе двери нет.
Пора домой. Вот дома изумятся!
Мне парк знаком, нельзя с дороги сбиться.
А как он весь успел перемениться!

Бегу. Сугробы. Мертвый лес торчит
Недвижными ветвями в глубь эфира,
Но ни следов, ни звуков. Всё молчит,
Как в царстве смерти сказочного мира.
А вот и дом. В каком он разрушеньи!
И руки опустились в изумленьи.

Селенье спит под снежной пеленой,
Тропинки нет по всей степи раздольной.
Да, так и есть: над дальнею горой
Узнал я церковь с ветхой колокольней.
Как мерзлый путник в снеговой пыли,
Она торчит в безоблачной дали.

Ни зимних птиц, ни мошек на снегу.
Всё понял я: земля давно остыла
И вымерла. Кому же берегу
В груди дыханье? Для кого могила
Меня вернула? И мое сознание
С чем связано? И в чем его призвание?

Куда идти, где некого обнять,
Там, где в пространстве затерялось время?
Вернись же, смерть, поторопись принять

Последней жизни роковое бремя.
А ты, застывший труп земли, лети,
Неся мой труп по вечному пути!
< январь 1879 >

* * *

Еще люблю, еще томлюсь
Перед всемирной красотой
И ни за что не отрекись
От ласк, ниспосланных тобою.

Покуда на груди земной
Хотя с трудом дышать я буду,
Весь трепет жизни молодой
Мне будет внятн отовсюду.

Покорны солнечным лучам,
Так сходят корни в глубь могилы
И там у смерти ищут силы
Бежать навстречу вешним дням.

< 10 декабря 1890 >

Поэзия А. Фета. Мотив страдания

* * *

Когда петух,
Ударив три раза
Крылом своим золотистым,
Протяжною песнью
Встречает зарю
И ты, человек,
Впиваешь последнюю
Сладкую влагу
Сна на заре,
Тогда поэт...
Нет! Спи, утомленный
Заботами дня,
Земной страдалец!
Ты не поймешь,
Зачем я бодрствую
В таинственном храме
Прохладной ночи.

Чу! Слышу, вздох
Ко мне несется
С мягкого ложа,
Где при серебряной
Луне белеют
Младые ланиты,
Покрытые первым
Шелковым пухом,
И где в беспорядке
Рассыпаны кудри.
А! слышу, слышу, -
Ты также не спишь,

Несчастный влюбленный!

Послушай, что ныне
Я слышал ночью
От чад Сатурна:
Они мне велели
В земных страданиях
Искать исцеленья
У Вакха. Наполним
Стаканы - и оба
Заснем поутру,
Когда другие
Пойдут трудиться.
< 1840 >

* * *

Всё, что волшебнo так манило,
Из-за чего весь век жилось,
Со днями зимними остыло
И непробудно улеглось.

Нет ни надежд, ни сил для битвы -
Лишь, посреди ничтожных смут,
Как гордость дум, как храм молитвы,
Страдания в прошлом восстают.
< 28 февраля 1892 >

* * *

Прежние звуки, с былым обаяньем
Счастья и юной любви!
Всё, что сказалося в жизни страданьем,
Пламенем жгучим пахнуло в крови!

Старые песни, знакомые звуки,
Сон, безотвязно большой!
Точно из сумрака бледные руки
Призраков нежных манят за собой.

Пусть обливается жгучею кровью
Сердце, а очи слезой! -
Доброю няней, прильнув к изголовью,
Старая песня, звучи надо мной!

Пой! Не смущайся! Пусть время былое
Яркой зарей расцветет!
Может быть, сердце утихнет больное
И, как дитя в колыбели, уснет.
< Конец 1862 >

* * *

Жизнь пронеслась без явного следа.
Душа рвалась - кто скажет мне куда?
С какой заране избранною целью?
Но все мечты, всё буйство первых дней
С их радостью - всё тише, всё ясней
К последнему подходят новоселью.

Так, заверша беспутный свой побег,
С нагих полей летит колючий снег,
Гонимый ранней, буйною метелью,
И, на лесной остановась глуши,
Сбирается в серебряной тиши
Глубокой и холодной постелью.
< 1864 >

* * *

Ты отстрадала, я еще страдаю,
Сомнением мне суждено дышать,
И трепещу, и сердцем избегаю
Искать того, чего нельзя понять.

А был рассвет! Я помню, вспоминаю
Язык любви, цветов, ночных лучей. -
Как не цвести всевидящему маю
При отблеске родном таких очей!

Очей тех нет - и мне не страшны гробы,
Завидно мне безмолвие твое,
И, не судя ни тупости, ни злобы,
Скорей, скорей в твое небытие!

< 4 ноября 1878 >

Тема музыки

* * *

Весеннее небо глядится
Сквозь ветви мне в очи случайно,
И тень золотая ложится
На воды блестящего Майна.

Вдали огонек одинокой
Трепещет под сумраком липок;
Исполнена тайны жестокой
Душа замирающих скрипок.

Средь шума толпы неизвестной
Те звуки понятней мне вдвое:
Напомнили силой чудесной
Они мне всё сердцу родное.

Ожившая память несется
К прошедшей тоске и веселью;
То сердце замрет, то проснется
За каждой безумною трелью.

Но быстро волшебной чредою
Промчалась тоскливая тайна,
И месяц бежит полосою
Вдоль вод тихоструйного Майна.
< Август 1844 >

* * *

Улыбка томительной скуки
Средь общей веселия жажды...
Вы, полные, сладкие звуки, -
Знать, вас не услышать мне дважды!

Зачем же за тающей скрипкой
Так сердце в груди встрепенулось,
Как будто знакомой улыбкой
Минувшее вдруг улыбнулось?

Так томно и грустно-небрежно
В свой мир расцветенный уносит,
И ластится к сердцу так нежно,
И так умилительно просит?
< 1844 >

Anruf an die geliebte Бетховена

Пойми хоть раз тоскливое признание,
Хоть раз услышь души молящей стон!
Я пред тобой, прекрасное создание,
Безвестных сил дыханьем окрылен.

Я образ твой ловлю перед разлукой,
Я, полон им, и млею, и дрожу,
И, без тебя томясь предсмертной мукой,
Своей тоской, как счастьем, дорожу.

Ее пою, во прах упасть готовой.
Ты предо мной стоишь как божество -
И я блажен; я в каждой муке новой
Твоей красоты предвижу торжество.
< 1857 >

Певнице

Уноси мое сердце в звенящую даль,
Где как месяц за рощей печаль;
В этих звуках на жаркие слезы твои
Кротко светит улыбка любви.

О дитя! как легко среди незримых зыбей
Доверяться мне песне твоей:
Выше, выше плыву серебристым путем,
Будто шаткая тень за крылом...

Вдалеке замирает твой голос, горя,
Словно за морем ночью заря, -
И откуда-то вдруг, я понять не могу,
Грянет звонкий прилив жемчугу.

Уноси ж мое сердце в звенящую даль,
Где кротка, как улыбка, печаль,
И всё выше помчусь серебристым путем
Я, как шаткая тень за крылом.
< 1857 >

* * *

Нет, не жди ты песни страстной,
Эти звуки - бред неясный,
Томный звон струны;
Но, полны тоскливой муки,
Навевают эти звуки
Ласковые сны.

Звонким роем налетели,
Налетели и запели
В светлой вышине.
Как ребенок им внимаю,
Что сказалось в них - не знаю,
И не нужно мне.

Поздним летом в окна спальни
Тихо шепчет лист печальный,
Шепчет не слова;
Но под легкий шум березы
К изголовью, в царство грезы
Никнет голова.
< 1858 >

* * *

Полуразрушенный, полужилец могилы,
О таинствах любви зачем ты нам поешь?
Зачем, куда тебя домчать не могут силы,
Как дерзкий юноша, один ты нас зовешь?

Томлюся и пою. Ты слушаешь и млеешь;
В напевах старческих твой юный дух живет.
Так в хоре молодом: «Ах, слышишь, разумеешь!»
Цыганка старая одна еще поет.
4 января 1888.

* * *

Сияла ночь. Луной был полон сад. Лежали
Лучи у наших ног в гостиной без огней
Рояль был весь раскрыт, и струны в нем дрожали,
Как и сердца у нас за песню твоей.

Ты пела до зари, в слезах изнемогая,
Что ты одна - любовь, что нет любви иной,
И так хотелось жить, чтоб, звуки не роняя,
Тебя любить, обнять и плакать над тобой.

И много лет прошло, томительных и скучных,
И вот в тиши ночной твой голос слышу вновь,
И веет, как тогда, во вздохах этих звучных,
Что ты одна - вся жизнь, что ты одна - любовь.

Что нет обид судьбы и сердца жгучей муки,
А жизни нет конца, и цели нет иной,
Как только веровать в рыдающие звуки,
Тебя любить, обнять и плакать над тобой!

< 2 августа 1877 >

Шопену

Ты мелькнула, ты предстала,
Снова сердце задрожало,
Под чарующие звуки
То же счастье, те же муки,
Слышу трепетные руки -
Ты еще со мной!

Час блаженный, час печальный,
Час последний, час прощальный,
Те же легкие одежды,
Ты стоишь, склоняя вежды, -
И не нужно мне надежды:
Этот час - он мой!

Ты руки моей коснулась,
Разом сердце вострепелось;
Не туда, в то горе злое,
Я несусь в мое былое, -
Я на всё, на всё иное
Отпылал, потух!

Этой песне чудотворной
Так покорен мир упорный;
Пусть же сердце, полно муки,
Торжествует час разлуки,
И когда загаснут звуки -
Разорвется вдруг!

< 1882 >

Тема природы

Ласточки

Природы праздный соглядатай,
Люблю, забывши всё кругом,
Следить за ласточкой стрелчатой
Над вечерующим прудом.

Вот понеслась и зачертила -
И страшно, чтобы гладь стекла
Стихией чуждой не схватила
Молниевидного крыла.

И снова то же дерзновенье
И та же темная струя, -
Не таково ли вдохновенье
И человеческого я?

Не так ли я, сосуд скудельный,
Дерзаю на запретный путь,
Стихии чуждой, запредельной,
Стремясь хоть каплю зачерпнуть?
< 1884 >

Среди звезд

Пусть мчитесь вы, как я покорны мигу,
Рабы, как я, мне прирожденных числ,
Но лишь взгляну на огненную книгу,
Не численный я в ней читаю смысл.

В венцах, лучах, алмазах, как калифы,
Излишние средь жалких нужд земных,
Незыблемой мечты иероглифы,
Вы говорите: «Вечность мы, ты миг.

Нам нет числа. Напрасно мыслью жадной
Ты думы вечной догоняешь тень;
Мы здесь горим, чтоб в сумрак непроглядный
К тебе просился беззакатный день.

Вот почему, когда дышать так трудно,
Тебе отрадно так поднять чело
С лица земли, где все темно и скудно,
К нам, в нашу глубину, где пышно и светло».

* * *

Солнце садится, и ветер утихнул летучий,
Нет и следа тех огнями пронизанных туч;
Вот на окраине дрогнул живой и нежгучий,
Всю эту степь озаривший и гаснущий луч.

Солнца уж нет, нет и дня неустанных стремлений,
Только закат будет долго чуть зримо гореть;
О, если б небо судило без тяжких томлений
Так же и мне, оглянувшись на жизнь, умереть!

< 29 апреля 1883 >

* * *

Равномерность течения времени во
всех головах доказывает более, чем
что-либо другое, что мы все
погружены в один и тот же сон; более
того, что все видящие этот сон
являются единым существом.

Шопенгауэр

Измучен жизнью, коварством надежды,
Когда им в битве душой уступаю,
И днем и ночью смежаю я вежды
И как-то странно порой прозреваю.

Еще темнее мрак жизни вседневной,
Как после яркой осенней зарницы,
И только в небе, как зов задушевной,
Сверкают звезд золотые ресницы.

И так прозрачна огней бесконечность,
И так доступна вся бездна эфира,
Что прямо смотрю я из времени в вечность,
И пламя твое узнаю, солнце мира.

И неподвижно на огненных розах
Живой алтарь мироздания курится,
В его дыму, как в творческих грезах,
Вся сила дрожит и вся вечность снится.

И все, что мчится по безднам эфира,
И каждый луч, плотской и бесплотный,
Твой только отблеск, о солнце мира!
И только сон, только сон мимолетный.

И этих грез в мировом дуновенье,
Как дым, несусь я и таю неволью;
И в этом прозреньи, и в этом забвеньи
Легко мне жить и дышать мне не больно.

* * *

Учись у них - у дуба, у березы.
Кругом зима. Жестокая пора!
Напрасные на них застыли слезы,
И треснула, сжимаяся, кора.

Всё злей метель и с каждою минутой
Сердито рвет последние листья,
И за сердце хватает холод лютый;
Они стоят, молчат; молчи и ты!

Но верь весне. Ее промчится гений,
Опять теплом и жизнью дыша.
Для ясных дней, для новых откровений
Переболит скорбящая душа.

< 31 декабря 1883 >

Бухштаб Б.Я. Фет: очерк жизни и творчества

(отрывок из книги)

К 70-м годам Фет становится восторженным и безоговорочным поклонником немецкого философа-идеалиста Шопенгауэра. Увлечение Шопенгауэром испытал не один Фет: его не избегли такие близкие Фету писатели, как Тургенев и Толстой; но для Фета на всю дальнейшую жизнь Шопенгауэр стал оракулом. «Шопенгауэр, — писал Фет уже в конце жизни, — для меня не только последняя крупная философская ступень, это для меня откровение, возможный человеческий ответ на те умственные вопросы, которые сами собою возникают в душе каждого».³

Мировоззрение прогрессивных мыслителей домарксистской эпохи было просветительским. Просветители стремились изменить общественный строй в соответствии с «естественно-разумными» идеалами. Шопенгауэр же отрицал значение разума в жизни общества, уверял, что человечество, как и все живое, руководится не разумом, а инстинктами, бессознательной «волей». История, по Шопенгауэру, ничего существенного в человеке и обществе не изменяет, прогресс — мираж, а любые попытки сознательного изменения строя человеческой жизни бессмысленны и безнадежны. Шопенгауэр уверял, что в мире царствует и всегда будет царствовать страдание. Фет с явным удовольствием повторяет пессимистические утверждения Шопенгауэра, оправдывая ими любые несправедливости социального строя: мир плох по существу, мир устроен так, что «соловьи клюют бабочек»,⁴ стараться изменить мир в сторону свободы и справедливости могут только «невежды» и «глупцы».

Шопенгауэр отрицал значение разума в сфере искусства. Основным свойством искусства он считал его независимость от «головных» понятий и от какой бы то ни было связи с житейскими задачами и практическими целями. Разум, учил Шопенгауэр, способен лишь на «низшее» познание, определяемое целями, которые ставятся инстинктивной «волей». Это — узкое, необъективное, подчиненное познание. «Высшее» познание, схватывающее действительный образ мира в его сущности, доступно только искусству, только художнику, творящему в состоянии бессознательного вдохновения; подлинное искусство непреднамеренно, иррационально, не связано с жизненной борьбой.

Эти идеи Фет не устал повторять. «Цельный и всюду себе верный Шопенгауэр говорит, что искусство и прекрасное выводит нас из томительного мира бесконечных желаний в безвольный мир чистого созерцания; смотрят Сикстинскую Мадонну, слушают Бетховена и читают Шекспира не для получения следующего места или какой-либо выгоды».⁵

<...> Стихи Фета всегда как бы тяготели к двум полюсам — условно говоря, к «рациональному» и «мелодическому». К старости обе тенденции получили дальнейшее развитие и тем самым две линии поэзии Фета еще более разошлись. С одной стороны, углубилось философское содержание и появился новый жанр философской «думы». С другой стороны, усилилась роль метафоры, ассоциативной семантики, «музыкальных» принципов, стремления фиксировать «мечты и сны».

С 60-х годов — но в особенности в 70 — 90-е годы — поэзия Фета окрашивается философской мыслью. В 1879 г. Фет пишет Льву Толстому: «Второй год я живу в крайне для меня интересном философском мире и без него едва ли можно понять источник моих последних

³ Письмо В. И. Штейну от 3 октября 1887 г. // Русский библиофил. 1916. № 4. С. 83.

⁴ Письмо Я. П. Полонскому от 8 октября 1891 г.

⁵ Письмо К. Р. от 27 сентября 1891 г.

стихов».⁶

Фет имеет в виду не просто интерес к философии, чтение философской литературы — это началось гораздо раньше, — а работу над переводом Шопенгауэра.

В позднем творчестве Фета нашли выражение любимые философские темы его статей, писем и бесед: о стихийной, органической мудрости природы, о ее «бессознательной силе», о грустной пошлости обыденной жизни и выходе из нее в мир красоты, о бесцельности, бездумности, свободе искусства, о его умиротворяющей власти, о его несвязанности с житейскими стремлениями, о бедности человеческого познания и обычного, «прозаического» слова, о богатстве искусства, преодолевающего время, превращающего мгновенное в вечное, и о бедности искусства в сравнении с естественной красотой мира.

Частично эти мысли излагаются в стихах в виде прямых рассуждений или тезисов. Так, в стихотворениях «Ничтожество» и «Смерти» Фет в подобной форме пересказывает мысли Шопенгауэра о смерти (из 41-й главы II части «Мира как воли и представления»):

Что ж ты? Зачем? — Молчат и чувства и познатье.
Чей глаз хоть заглянул на роковое дно?
Ты — это ведь я сам. Ты только отрицанье
Всего, что чувствовать, что мне узнать дано.
(«Ничтожество»)

Или:

Еще ты каждый миг моей покорна воле,
Ты тень у ног моих, безличный призрак ты;
Покуда я дышу — ты мысль моя, не боле,
Игрушка шаткая тоскующей мечты.
(«Смерти»)

Такие стихи, разумеется, изменяют установкам «чистого искусства» — даже тогда, когда содержат защиту этих установок. В подобных стихах важна ведь прежде всего «истина высказываемых мыслей», они отнюдь не должны восприниматься как поэтическая «ложь». Как бы ни тщился Фет доказывать в стихах, что искусство не должно ничего проповедовать, предоставляя проповедь «грошовому рассудку», что дело искусства — «возноситься богомольно» туда, «где беззаветно лишь привольно свободной песне да орлу», — такие стихи подтверждали обратное: законность проповеди в стихах. Фет, впрочем (как уже сказано выше), упорно не желал видеть это противоречие.

И в стихотворения личного, лирического содержания проникает теперь ораторский стиль, учительная интонация — особенно в заключительные строки, часто приобретающие афористический или дидактический характер:

Только песне нужна красота,
Красоте же и песен не надо.
(«Только встречу улыбку твою...»)

Пора за будущность заране не пугаться,
Пора о счастья учиться вспоминать.
(«Опавший лист дрожит от нашего движенья...»)

⁶ Письмо от 3 февраля 1879 г. // Толстой Л. Н. Переписка с русскими писателями. С. 383—384.

Хоть смерть в виду, а все же нужно жить;
А слово: жить —ведь значит: покоряться.
(«А. Л. Бржеской»)
<...>

Философской мыслью окрашиваются и не «программные» стихи Фета, причем и здесь сказывается влияние Шопенгауэра.
Вот стихотворение «Я рад, когда с земного лона...» (1879):

Я рад, когда с земного лона,
Весенней жажде соприсущ,
К ограде каменной балкона
С утра кудрявый лезет плющ.

Не шевелюсь, не беспокою.
Уж не завидую ль тебе?
Вот, вот она здесь, под рукою,
Пищит на каменном столбе.

И рядом, куст родной смущая,
И силясь и боясь летать,
Семья пичужек молодая
Зовет заботливую мать.

Я рад: она не отличает
Меня от камня на свету,
Трепещет крыльями, порхает
И ловит мошек на лету.

Стихотворение передает радость приобщения к жизни природы в дни «весенней жажды», как говорит здесь Фет, повторяя выражение из раннего стихотворения «Я пришел к тебе с приветом...» («И весенней полон жаждой»). Тема традиционная в поэзии. Но здесь, кроме чувства, есть оттенок мысли: радость видеть, как птица — «заботливая мать» — «трепещет крыльями, порхает и ловит мошек на лету»; радость, граничащая с завистью («Уж не завидую ль тебе?»), связана с признанием органической жизни природы более естественной, величественной и мудрой, чем жизнь человека, несмотря на бессознательность природы или, скорее, именно благодаря этой бессознательности.

Плющ, «лезущий» к ограде балкона, чтобы обвиться вокруг нее, сопоставлен с птицей, производящей столь же бессознательные, но биологически целесообразные действия. Тут законно вспомнить высказывания Шопенгауэра, вроде следующего: «Явное подтверждение проявлению воли в растениях представляют выходящие растения, которые, когда вблизи нет опоры, чтобы прильнуть к ней, ищут таковой, направляют свой рост постоянно к тенистому месту <...>. Самые общие растительные движения, кажущиеся произвольными, суть стремление ветвей и верхней стороны листов к свету и к влажному теплу и обвивка ползучих растений вокруг подпорки. Особенно в последнем явлении высказывается нечто подобное движениям животных».⁷

Характерное выражение «стремление к свету» тоже попало в стихотворение. В автографе 2-й стих имеет следующее первоначальное, зачеркнутое чтение: Стремленью к свету соприсущ.

Оно заменено, очевидно, именно потому, что направление роста плюща определяется, по Шопенгауэру, не «стремлением к свету», а стремлением к «обвивке вокруг подпорки». Несколькими страницами выше Шопенгауэр говорит: «Верхушки деревьев постоянно стремятся по отвесному направлению, кроме тех случаев, когда они нагибаются к свету. Их корни ищут хорошей почвы и влаги и покидают в поисках за ними прямой путь».⁸

⁷ Шопенгауэр А. О воле в природе / Перевод А. Фета. М. 1886. С. 58, 59.

⁸ Шопенгауэр А. О воле в природе / Перевод А. Фета. М. 1886. С. 55.

Ср. конец стихотворения «Еще люблю, еще томлюсь...» (1890):

Покорны солнечным лучам,
Так сходят корни в глубь могилы
И там у смерти ищут силы
Бежать навстречу вешним дням.

Мы видим, что эти метафоры — корни сходят, ищут и т. п. — не случайны у Фета. На поэзию Фета Шопенгауэр влиял не своим пессимизмом: эмоциональные акценты в стихах Фета и в философских произведениях Шопенгауэра совсем разные. Влияние Шопенгауэра укрепляло восприятие природы, характерное для старческих стихов Фета; в них природа уже не столько отвечает настроению лирика, сколько предстает «всемогущей» и «бессознательной силой», перед которой человек со своими горестями и счастьем ничтожен:

Что же тут мы или счастье наше?
Как и помыслить о нем не стыдиться?
(«В вечер такой золотистый и ясный...»)

Но эта сила целительна для измученной человеческой души:

Можно ли, друг мой, томиться в тяжелой кручине?
Как не забыть, хоть на время, язвительных терний?
Травы степные сверкают росой вечерней,
Месяц зеркальный бежит по лазурной пустыне.
(«Месяц зеркальный плывет по лазурной пустыне...»)

Семинар 3. Философская основа романа И.С. Тургенева «Отцы и дети»

Часть 1. Отражение в романе идеологической борьбы конца 1850 – нач. 1860-х гг. в русском обществе

Введение.

Общая характеристика идеологических течений в русском обществе конца 1850 – нач. 1860-х гг.

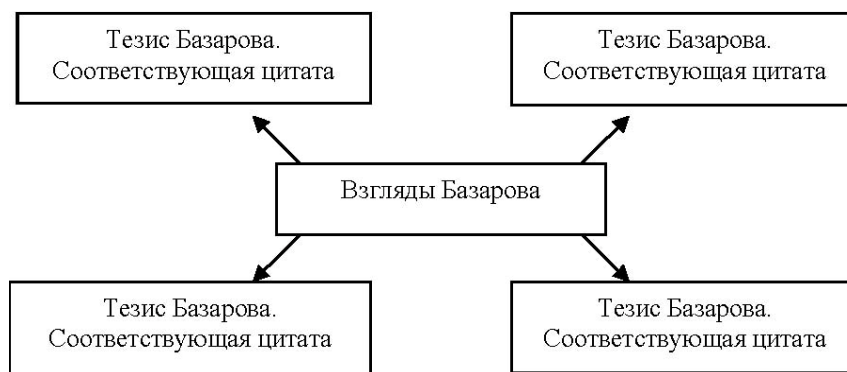
Тургенев, Чернышевский, Добролюбов, Анненков. Связи и противоречия.

Задание

Базарова называют собирательным образом революционера-демократа конца 1850–нач. 1860-х гг. Проведите сопоставительный анализ высказываний героя (гл. V, X, XVI, XXVI) и отрывков из популярных в то время произведений авторов–последователей философии материализма.

Ответьте на **вопрос**: какие из взглядов Базарова опровергаются в романе, а какие нет?

Ознакомьтесь с текстами, проведите обсуждение в группах, нарисуйте схему:



Текст 1

«Человеческое тело — это заводящая сама себя машина, живое олицетворение непрерывного движения. Пища восстанавливает в нем то, что пожирается лихорадкой. Без пищи душа изнемогает, впадает в неистовство и наконец, изнуренная, умирает. Она напоминает тогда свечу, которая на минуту вспыхивает, прежде чем окончательно потухнуть. Но если питать тело и наполнять его сосуды живительными соками и подкрепляющими напитками, то душа становится бодрой (...) Мы мыслим и вообще бываем порядочными людьми только тогда, когда веселы или бодры: все зависит от того, как заведена наша машина (...) Декарт первый блестяще доказал, что животные являются простыми машинами (...) Ведь эта бросающаяся в глаза аналогия заставляет ученых и настоящих знатоков признать, что гордые и тщеславные существа, гораздо более отличающиеся от животных своей спесью, чем именем людей, сколько бы они ни претендовали на то, чтобы быть выше животных, в сущности являются животными и ползающими в вертикальном положении машинами. Эти машины отличаются тем замечательным инстинктом, из которого посредством воспитания образуется ум, всегда находящийся в мозговой ткани или — при отсутствии или недостаточном развитии и окостенении последней — в продолговатом мозгу»

Ламетри Ж. Человек-машина

Текст 2

Только посредством чувств я знаю, что вне меня существуют другие существа, другие люди, что я являюсь индивидуальным существом, отличным от них, так же как и они от меня. Но эта моя индивидуальность распространяется не только на те редкие признаки и свойства, при помощи которых я различаю себя от других, но также и на те свойства, которые я в отличие от первых мыслю как общие и охватываю в одном общем понятии человека. Я не являюсь индивидуумом вот только до сего пункта и не дальше, так чтобы мои индивидуальные свойства имели свою границу в свойствах общих, не касаясь их и их не опорочивая. Нет! Индивидуальность — это неделимость, единство, целостность, бесконечность; с головы до ног, от первого до последнего атома, насквозь, повсюду я индивидуальное существо. “Я не человек вообще, в данном определенном образе”, я человек только в качестве этого абсолютно определенного человека. Бытие в качестве человека и бытие в качестве данного индивидуума, безусловно, во мне неразличимы. Я ощущаю, хочу, мыслю точно так же, как и ты, но мыслю я не твоим или общим разумом, а моим собственным. Я хочу, но точно также хочу не твоей и не всеобщей волей, а моей собственной.

Фейербах Л. О спиритуализме // Избранные философские произведения. Т.1. М., 1955. С. 496.

Текст 3

«Поводом к написанию следующих строк послужила мне известная мысль Карла Фогта о том, что «мысли находятся в таком же отношении к мозгу, в каком желчь находится к печени или моча к почкам». <...> я должен отметить, что Фогт вводит вышеприведенную свою мысль словами: «выражаясь несколько грубо». <...> Даже при самом непредубежденном наблюдении мы не можем открыть аналогию или черты действительного сходства между выделением желчи или мочи и тем процессом, при посредстве которого в мозгу создается мысль. Моча и желчь представляют собою осязаемые, весомые и доступные нашему зрению вещества; они являются в некотором роде отбросами, которые тело выделяет из себя; мысль же или мышление не являются продуктом выделения, отбросами, а представляют собою деятельность веществ и соединения веществ, расположенных в мозгу в определенном порядке и в определенной связи. И тайна мышления заключается не в мозговых веществах, как таковых, а в характере их соединения и их совместной деятельности. <...> Поэтому на мышление можно и должно смотреть как на особую форму всеобщего естественного движения, присущую субстанции центральных нервных элементов точно так же, как мускульной субстанции присуще движение сокращения, или как мировому эфиру присуще движение света, или как магниту присуще явление магнетизма. Разум или мысль не представляет собою материи, он материален лишь в том смысле, что он является... своеобразным выражением своеобразной материальной основы, с которой он находится в такой же неразрывной связи, в какой свет, теплота, электричество находятся со своими веществами. Следовательно, мышление и протяжение могут быть рассматриваемы лишь как две стороны или как два способа проявления одной и той же сущности. Тот факт, что мышление является и должно быть естественным движением, представляет собою не только требование логики, нет, он в новейшее время доказан также и экспериментальным путем. Точные наблюдения над скоростью передачи впечатлений по нервам показали, что в сравнении со скоростью других природных естественных движений, как, например, в сравнении со скоростью света или электричества, скорость мысли очень незначительна; это относится также и к тем психическим процессам или мыслительным движениям, которые происходят в мозгу и которые могут совершаться лишь при помощи нервных волокон, соединяющих нервные клетки мозговой коры одну с другой. При помощи крайне остроумных опытов удалось установить, что самая быстрая мысль, какую мы только можем мыслить, требует, по меньшей мере, от одной восьмой до одной десятой части секунды для своего восприятия и что при наличности различных препятствий, как, например, при

рассеянности, невнимательности и т. д., скорость восприятия мысли уменьшается <...>

В самом деле, нет мышления без чувственного содержания. Всякая духовная деятельность покоится в конечном счете на ощущении и на реакции или противодействии, проявляемом ощущающим субъектом по отношению к внешнему миру. Нет таких представлений, которые не были бы связаны с впечатлениями, воспринимаемыми или воспринятыми нашими чувствами; сущность же духовной деятельности заключается в соединении этих представлений друг с другом при помощи нервных волокон. Слова: душа, дух, мысль, ощущение, воля, жизнь служат не для выражения сущностей или действительных вещей, а для выражения свойств, способностей, функций живой субстанции; они выражают лишь проявление деятельности, покоящейся на материальных формах бытия. Ошибка философских школ заключается в том, что они принимают слова, имеющие, собственно говоря, лишь условное значение, за действительные вещи или сущности и, благодаря этому, страшно запутывают общее положение вещей, которое само по себе крайне просто и ясно. <...> Уже де Ламетри смеялся над ограниченностью спиритуалистов <...> Против фактов невозможна продолжительная борьба, как невозможно идти "против рожна". Едва ли нужно говорить, что наше сочинение не имеет ничего общего с пустыми фантазиями старейшей философской школы. Эти удивительные попытки построить природу из головы, а не из наблюдения, совершенно не удалась и вселили к их приверженцам такое общественное недоверие, что слово "натурфилософ" теперь почти повсюду стало научным бранным словом. <...> Неудача старейших натурфилософских попыток может в тоже время служить яснейшим доказательством, что мир есть не осуществление единичной мысли Творца, а комплекс вещей и фактов, который мы должны признать таким, каков он на самом деле, а не таким, каким угодно представлять его нашей фантазии <...> Природа философии требует, чтобы она была общим духовным достоянием. Философские разглагольствования, не могущие быть поняты каждым образованным человеком, по нашему мнению, не стоят потраченной на них типографской краски. Что ясно мыслится, то может быть так же ясно и без обиняков выражено. Философские туманы, застилающие сочинения учёных, кажется, более назначены для того, чтобы скрывать мысли, чем их обнаруживать. Но прошли или же должны пройти времена владычества учёного хвастовства, философского шарлатанства или "умственного фокусничества" <...> Все те, кто говорит о какой-то внемировой или сверхъестественной творческой силе, создавшей мир из себя или из ничего, находятся в полном противоречии с основными принципами философского и основанного на опыте и действительности изучения природы <...> Уже признак совершенства исключает возможность творения, так как совершенное существо вместе с тем довлеет самому себе и потому не имеет никакого повода или мотива для изменения своего состояния, тогда как переход такого существа к сотворению мира необходимо заключает в себе понятие несовершенства или самоограничения. Признаваемое богословами дальнейшее существование Бога наряду с его предоставленным самому себе творением и вне его также совершенно немыслимо, – это дуалистическая, сплетенная из Бога и мира чудовищность. <...> Беспреданно повторяемые речи о "смертном теле" и "бессмертном духе", право, способны привести в уныние <...> Отделять материю от духа, тело от души – значит ниспровергать естественную истину; ставить одно выше другого – это чудовищное покушение на разрушение мировой гармонии.

Бюхнер Л. Сила и материя

Текст 4

«"Каждый человек -как все люди, в каждом -точно то же, что и в других". И чем дальше, тем тверже *вы* станете убеждаться в этой аксиоме. Различия только потому кажутся важны, что лежат на поверхности и бросаются в глаза, а под видимым, кажущимся различием скрывается совершенное тождество. Да и с какой стати в самом деле человек был бы противоречием всем законам природы? Ведь в природе кедр и иссоп питаются и цветут, слон и мышь движутся и

едят, радуются и сердятся по одним и тем же законам; под внешним различием форм лежит внутреннее тождество организма обезьяны и кита, орла и курицы; стоит только вникнуть в дело еще внимательнее, и увидим, что не только различные существа одного класса, но и различные классы существ устроены и живут по одним и тем же началам, что организмы млекопитающего, птицы и рыбы одинаковы, что и червяк дышит подобно млекопитающему, хотя нет у него ни ноздрей, ни дыхательного горла, ни легких. Не только аналогия с другими существами нарушалась бы непризнанием одинаковости основных правил и пружин в нравственной жизни каждого человека, – нарушалась бы и аналогия с его физической жизнью. Из двух здоровых людей одинаковых лет в одинаковом расположении духа у одного пульс бьется, конечно, несколько сильнее и чаще, нежели у другого; но велико ли это различие? Оно так ничтожно, что наука даже не обращает на него внимания. Другое дело, когда вы сравните людей разных лет или в разных обстоятельствах; у дитяти пульс бьется вдвое скорее, нежели у старика, у больного гораздо чаще или реже, нежели у здорового, у того, кто выпил стакан шампанского, чаще, нежели у того, кто выпил стакан воды. Но и тут понятно всякому, что разница – не в устройстве организма, а в обстоятельствах, при которых наблюдается организм».

Чернышевский Н.Г. Русский человек на randevу

Текст 5

§1. Революционер — человек обреченный. У него нет ни своих интересов, ни дел, ни чувств, ни привязанностей, ни собственности, ни даже имени. Все в нем поглощено единственным исключительным интересом, единою мыслью, единою страстью — революцией.

§2. Он в глубине своего существа, не на словах только, а на деле, разорвал всякую связь с гражданским порядком и со всем образованным миром, и со всеми законами, приличиями, общепринятыми условиями, нравственностью этого мира. Он для него — враг беспощадный, и если он продолжает жить в нем, то для того только, чтоб его вернее разрушить.

§3. Революционер презирает всякое доктринерство и отказался от мирной науки, предоставляя ее будущим поколениям. Он знает только одну науку, науку разрушения. Для этого и только для этого, он изучает теперь механику, физику, химию, пожалуй, медицину. Для этого изучает он денно и ночью живую науку людей, характеров, положений и всех условий настоящего общественного строя, во всех возможных слоях. Цель же одна — наискорейшее и наивернейшее разрушение этого поганого строя.

§4. Он презирает общественное мнение. Он презирает и ненавидит во всех его побуждениях и проявлениях нынешнюю общественную нравственность. Нравственно для него все, что способствует торжеству революции. Безнравственно и преступно все, что мешает ему.

§5. Революционер — человек обреченный. Беспощадный для государства и вообще для всего сословно-образованного общества, он и от них не должен ждать для себя никакой пощады. Между ними и им существует тайная или явная, но непрерывная и непримиримая война на жизнь и на смерть. Он каждый день должен быть готов к смерти. Он должен приучить себя выдерживать пытки. (...)

§13. Революционер вступает в государственный, сословный и так называемый образованный мир и живет в нем только с целью его полнейшего, скорейшего разрушения. Он не революционер, если ему чего-нибудь жаль в этом мире. Если он может остановиться перед истреблением положения, отношения или какого-либо человека, принадлежащего к этому миру, в котором — все и все должны быть ему равно ненавистны. Тем хуже для него, если у него есть в нем родственные, дружеские или любовные отношения; он не революционер, если они могут остановить его руку.

Нечаев С.Г. Катехизис революционера

Часть 2. Отражение философских идей Паскаля в романе

Введение.

Личность Паскаля. Тургенев – читатель Паскаля.

Задание:

Проведите сопоставительный анализ размышлений Евгения Базарова (и в финале – автора) о месте человека в этом мире, его предназначении, смерти (гл. XXI, XXVII, финал романа) и отрывков из книги Паскаля «Мысли».

Какие идеи Паскаля находят свое отражение в тексте, а какие нет?

Время на выполнение задания – 15 мин. Обсуждение – 10

мин.

После обсуждения, попытайтесь ответить на **вопрос**: С какой целью Тургенев сводит в романе современную ему конкретно историческую идеологию своего времени с вневременной философией Паскаля?

Блез Паскаль «Мысли»

(отрывки)

«(...) Пусть человек отдастся созерцанию природы во всем ее высоком и неохватном величии, пусть отвратит взоры от ничтожных предметов, его окружающих. Пусть взглянет на ослепительный светоч, как неугасимый факел, озаряющий Вселенную; пусть уразумеет, что Земля — всего лишь точка в сравнении с огромной орбитой, которую описывает это светило; пусть потрясется мыслью, что и сама эта огромная орбита — не более чем еле приметная черточка по отношению к орбитам других светил, текущих по небесному своду. Но так как кругозор наш этим и ограничен, пусть воображение летит за рубежи видимого; оно утомится, далеко не исчерпав природу. Весь зримый мир — лишь едва приметный штрих в необъятном лоне природы. Человеческой мысли не под силу охватить ее. (..)

А потом, вновь обратившись к себе, пусть человек сравнит свое существо со всем сущим; пусть почувствует, как он затерян в этом глухом углу Вселенной, и, выглядывая из тесной тюремной камеры, отведенной ему под жилье, — я имею в виду весь зримый мир, — пусть уразумеет, чего стоит вся наша Земля с ее державами и городами и, наконец, чего стоит он сам. Человек в бесконечности — что он значит?

Ну, а чтобы предстало ему не меньшее диво, пусть взглянется в одно из мельчайших существ, ведомых людям. Пусть взглянется в крохотное тельце клеща и еще более крохотные члены этого тельца, пусть представит себе его ножки со всеми суставами, со всеми жилками, кровь, текущую по этим жилкам, соки, ее составляющие, капли этих соков, пузырьки газа в этих каплях; пусть и дальше разлагает эти частицы, пока не иссякнет его воображение, и тогда рассмотрим предел, на котором он запнулся. Возможно, он решит, что уж меньшей величины в природе не существует, а я хочу показать ему еще одну бездну. Хочу ему живописать не только видимую Вселенную, но и безграничность мыслимой природы в пределах одного атома. Пусть он узрит в этом атоме неисчислимые вселенные, и у каждой — свой небосвод, и свои планеты, и своя Земля, и те же соотношения, что и в нашем видимом мире, и на этой Земле — свои животные и, наконец, свои клещи, которых опять-таки можно делить, не зная отдыха и срока, пока не закружится голова от этого второго чуда, столь же поразительного в своей малости, сколь первое — в своей огромности; ибо как не потрястись тем, что наше тело, такое неприметное во Вселенной, являет собой на лоне сущего, вопреки этой своей неприметности истинного колосса, целый мир, вернее, все сущее в сравнении с небытием, которое так и остается непостижимым для нас.

Кто вдумается в это, тот содрогнется и, представив себе, что материальная оболочка, в которую его заключила природа, удерживается на грани двух бездн — бездны бесконечности и бездны небытия, — исполнится трепета перед подобным чудом, и, сдастся мне, любознательность сменится изумлением, и самонадеянному исследованию он предпочтет безмолвное созерцание.

Ибо в конечном счете что же он такое — человек во Вселенной? Небытие в сравнении с бесконечностью, все сущее в сравнении с небытием, нечто среднее между всем и ничем. Бесконечно далекий от понимания этих крайностей — конца мироздания и его начала, вовеки скрытых от людского взора непроницаемой тайной, — он равно не способен постичь небытие, из которого был извлечен, и бесконечность, которая его поглотит.

При вечных отчаянных своих попытках познать начало и конец сущего что улавливает он, кроме смутной видимости явлений? Все возникает из небытия и уносится в бесконечность. Кто окинет взглядом столь необозримый путь? Это чудо постижимо лишь его Творцу. И больше никому.

Не давая себе труда задуматься над этими бесконечностями, люди дерзновенно берутся исследовать природу, словно они хоть сколько-нибудь соразмерны с ней. Как не подивиться, когда в самонадеянности, не менее безграничной, чем предмет их исследований, они рассчитывают постичь начало сущего, а затем все сущее! Ибо подобный замысел может быть порожден лишь самонадеянностью, безграничной, как природа, или столь же безграничным разумом. (...)

Уясним же себе, что мы такое: нечто, но не всё; будучи бытием, мы не способны понять начало начал, возникающее из Небытия; будучи бытием кратковременным, мы не способны охватить бесконечность. (...)

Таков истинный наш удел. Мы не способны ни к всеобъемлющему знанию, ни к полному неведению. (...)

Откажемся же от поисков достоверных и незыблемых знаний. Изменчивая видимость будет всегда вводить в обман наш разум; конечное ни в чем не найдет твердой опоры меж двух бесконечностей, которые охватывают его, но ни на шаг не подпускают к себе.

Кто это усвоит, тот, я думаю, раз и навсегда откажется от попыток переступить границы, поставленные ему природой. (...)

Начни человек с изучения самого себя, он понял бы, что ему не дано выйти за собственные пределы. Мыслимо ли, чтобы часть познала целое? — Но, быть может, есть надежда познать хотя бы те части целого, с которыми он соизмерим? — Но в мире все так переплетено и взаимосвязано, что познание одной части без другой и всего в целом мне кажется невозможным. Например, человек связан в этом мире со всем, что входит в круг его сознания. Ему нужно пространство, в котором он существует, время, в котором длится, движение, без которого нет жизни, нужны все элементы, из которых состоит, тепло и пища, чтобы поддерживать свои силы, воздух, чтобы дышать; он видит свет, осязает предметы — словом, он всему сопричастен. Следовательно, чтобы изучить человека, необходимо понять, зачем ему нужен воздух, а чтобы изучить воздух, необходимо понять, каким образом он связан с жизнью человека, и так далее. Огню, чтобы гореть, требуется воздух, следовательно, чтобы изучить огонь, необходимо изучить и воздух. (...)

* * *

92. Человек — это вместилище заблуждений, соприродных ему и неистребимых, если на него не снизойдет благодать. Ничто не указывает людям пути к истине. Все вводит в обман. Ну а два главных руководящих начала для познания истины, разум и чувства, непрестанно стараются провести друг друга, не говоря уже о том, что и вообще-то не отличаются правдивостью. Чувства подсовывают разуму ложную видимость, а душа в ответ на это мошенничество платит ему той же монетой: берет реванш. Страсти, волнующие душу, вносят сумятицу в чувства, порождая ложную видимость. Разум и чувства только и делают, что без зазрения совести говорят друг другу неправду. (...)

* * *

128. Природа непрестанно повторяет одно и то же — годы, дни, часы; пространства, равно как и числа, неизменно следуют одно за другим. Таким образом возникает своего рода бесконечность и вечность.

* * *

254. Человеческую натуру можно рассматривать двояко: исходя из конечной цели существования человека, и тогда он возвышен и ни с кем не сравним, или исходя из обычных присущих ему свойств, как мы судим о лошади или собаке по обычным присущим им свойствам — и тогда человек низок и отвратителен. Эти два возможных пути суждения о нем привели ко множеству разногласий и философских споров.

Ибо одни, оспаривая других, утверждают: “Человек не рожден для этой цели, потому что все его поступки несовместны с ней”, а те, в свою очередь, твердят: “Эти низменные поступки просто удлиняют путь к цели — вот и все”.

255. Величие человека тем и велико, что он сознает свое горестное ничтожество. Дерево своего ничтожества не сознает.

Итак, человек чувствует себя ничтожным, потому что сознает свое ничтожество; этим-то он и велик.

256. Чтобы чувствовать себя ничтожным, нужно обладать способностью чувствовать: разрушенный дом лишен этой способности. Свое ничтожество чувствует только человек.

257. Величие человека — в его способности мыслить.

264. Человек — всего лишь тростник, слабейшее из творений природы, но он — тростник мыслящий. Чтобы его уничтожить, вовсе не нужно, чтобы на него ополчилась вся Вселенная: довольно дуновения ветра, капли воды. Но пусть бы даже его уничтожила Вселенная, — человек все равно возвышеннее своей погубительницы, ибо сознает, что расстается с жизнью и что он слабее Вселенной, а она ничего не сознает. Итак, все наше достоинство — в способности мыслить. Только мысль возносит нас, отнюдь не пространство и время, в которых мы — ничто. Постараемся же мыслить благопристойно, в этом — основа нравственности.

270. Мы жаждем истины, а находим в себе одну лишь неуверенность. Мы ищем счастье, а находим лишь обездоленность и смерть. Мы не в силах не искать истину и счастье, мы не в силах обрести уверенность и счастье. Это желание заложено в нас и чтобы покарать, и чтобы мы всегда помнили, с каких высот пали на землю. (...)

* * *

335. Вопрос о бессмертии души так бесконечно важен, так глубоко нас затрагивает, что быть безразличным к его решению — значит вообще утратить всякое живое чувство. Наши дела и поступки должны целиком зависеть от того, есть ли у нас надежда на вечное блаженство или ее нет, и любой шаг только тогда станет осмысленным и разумным, когда мы наконец уясним себе то, что просто не может не быть главным содержанием нашей жизни. <...>

370. Все люди стремятся к счастью — из этого правила нет исключений: способы у всех разные, но цель одна. Гонятся за ним и те, что добровольно идут на войну, и те, что сидят по домам, — каждый ищет по-своему: только к достижению счастья и направлено всякое усилие человеческой воли. Такова побудительная причина любого поступка любого человека — даже того, кто решил повеситься.

Но при том, что люди испокон веков неустанно добиваются счастья, ни одному человеку не удалось достичь этого, если им не руководила вера в Бога. (...)

В Нем, и только в Нем наше истинное благо, но мы его утратили, и вот, как это ни дико, пытаемся заменить чем попало из существующего в природе: светилами, небом, землю, стихиями, растениями, капустой, пореем, животными, насекомыми, быками, змеями, лихорадкой, чумой, войной, голодом, пороками, прелюбодеянием, кровосмешением. И с той поры, как нами утрачено истинное благо, мы готовы принять за него что угодно, даже самоуничтожение, как ни противно оно и Господу, и разуму, и природе. (...)

А.И. Батюто «Некоторые философско-эстетические проблемы и их роль в построении романа Тургенева» (отрывки)

В «Отцах и детях» имя Паскаля не упоминается, но некоторые поступки, настроения и высказывания главного героя этого романа звучат определенно в унисон с его философией. Следует особо отметить, что это относится прежде всего к размышлениям Базарова в гл. XXI, которые были охарактеризованы в свое время как результат прямого исключительного воздействия на Тургенева со стороны Шопенгауэра. Между тем существо и форма выражения их настолько близки «Мыслям», что невольно возникает предположение о прикровенном цитировании этой книги в романе.

Тургенев: Узенькое местечко, которое я занимаю, до того крохотно в сравнении с остальным пространством, где меня нет и где дела до меня нет; и часть времени, которую мне удастся прожить, так ничтожна перед вечностью, где меня не было и не будет... А в этом атоме, в этой математической точке кровь обращается, мозг работает, чего-то хочет тоже... Что за безобразие! Что за пустяки!

Паскаль: Я вижу эти ужасающие пространства вселенной, которые заключают меня в себе, я чувствую себя привязанным к одному уголку этого обширного мира, не зная, почему я помещен именно в этом, а не в другом месте, почему то короткое время, которое дано мне жить, назначено мне именно в этом, а не в другом пункте целой вечности, которая мне предшествовала и которая за мной следует. Я вижу со всех сторон только бесконечности, которые заключают меня в себе как атом; я как тень, которая продолжается только момент и никогда не возвращается. Все, что я сознаю, это только то, что я должен скоро умереть...

Этим размышлениям Базарова придается трагически-бунтарская тональность, усиливающаяся по мере приближения романа к концу. Ими усугубляется скепсис Базарова, граничащий с отказом от активной общественно-политической деятельности. Ими в какой-то степени предопределены также и его безотрадные раздумья о своей ненужности для России — несмотря на очевидную зависимость этих раздумий от таких конкретных социально-исторических обстоятельств, как неподготовленность народа к революции, как равнодушие темной крестьянской массы к целям и задачам разночинно-демократической пропаганды. Отсюда сомнение Базарова в перспективности всех своих начинаний. Дело не столько в том, что Филипп или Сидор, возможно, не скажут ему спасибо за отвоєванную для них «белую избу», сколько в том, что сознание неотвратимости смерти обесмысливает, по убеждению Базарова, даже успешные социальные преобразования.

Специфически философская обусловленность этих настроений бегло подчеркивалась уже современниками Тургенева. Так, возвращаясь к эпохе шестидесятых годов, автор одной анонимной статьи о «Нови» резонно заметил: «Отрицательное направление мысли, зародившееся в те годы, рельефно выдается в Базарове, но в общественном смысле он являет из себя какую-то созерцательную фигуру, отвлеченного философа, которому нет дела до практических нужд и задач времени». Базаров не боится смерти, но мысль о ней для него — это тупик, из которого нет выхода. «Ну, будет он, — говорит Базаров о мужике, — жить в белой избе, а из меня лопух расти будет; — ну, а дальше?» В конце концов настроение Базарова облекается в формулу, характерную сочетанием мужества и безнадежности: «Старая штука смерть, а каждому внове».

Благодаря философии Паскаля (в дальнейшем мы увидим, что, конечно, не только благодаря ей, однако в первую очередь попытаемся определить в творчестве Тургенева важнейшие точки соприкосновения именно с нею) конкретно-историческое начало в мировоззрении Базарова, тесно связанное с русской действительностью 1860-х годов, органически переплетается с началом общечеловеческим, с «вечными» проблемами жизни и смерти, неизбежными для людей во все времена человеческой истории. Недаром Аркадий,

выслушав эту маленькую, но многозначительную исповедь Базарова, замечает: «...то, что ты говоришь, применяется вообще ко всем людям...»

Иногда следы влияния идей Паскаля на строй базаровской мысли обнаруживаются в самых неожиданных местах, там, где, казалось бы, герою вовсе не до философии, например после неудачного объяснения с Одинцовой. По дороге в отцовскую деревеньку Базаров говорит Аркадию с раздражением: «Черт знает, что за вздор! Каждый человек на ниточке висит, бездна ежеминутно под ним разверзнуться может, а он еще сам придумывает себе всякие неприятности, портит свою жизнь». Несмотря на сниженно бытовое, грубоватое звучание этой сентенции, она перекликается с философским положением Паскаля о человеке и двух бесконечностях. «Кто рассмотрит себя с этой точки зрения, — писал Паскаль, — тот ужаснется самого себя; он увидит, что только материальная оболочка, которую дала ему природа, поддерживает его в всяком положении между двумя пропастями, между бесконечностью и отсутствием бытия...» («Мысли», с. 38; ср. с французским оригиналом, с. 7, 8).

С проблемой «человек и вечность», «человек и вселенная» тесно связаны в философии Паскаля размышления о человеческом ничтожестве. Такая же картина наблюдается и в творчестве Тургенева. Очень характерно в этом отношении начало рассказа «Поездка в Полесье»: «...проникает в сердце людское сознание нашей ничтожности. Трудно человеку, существу единого дня, вчера рожденному и уже сегодня обреченному смерти, — трудно ему выносить холодный, безучастно устремленный на него взгляд вечной Изиды... вся душа его никнет и замирает; он чувствует, что последний из его братьев может исчезнуть с лица земли — и ни одна игла не дрогнет на этих ветвях; он чувствует свое одиночество, свою слабость, свою случайность — и с торопливым, тайным испугом обращается он к мелким заботам и трудам жизни; ему легче в этом мире, им самим созданном, здесь он дома, здесь он смеет еще верить в свое значение и в свою силу».

Одна из особенностей «Поездки в Полесье» — развернутая характеристика переживаний героя в условиях отрешенности от забот и развлечений внешнего мира, в уединении. Именно эти условия вызывают у него сосредоточенное ощущение близости смерти, порождают мысль о равнодушном могуществе и безучастии природы к своему «случайному» и «ничтожному» созданию — человеку. Важно отметить, что в философии Паскаля возникновение у человека мыслей о собственном ничтожестве мотивировано теми же причинами. Он говорит о том, что «людей с детства обременяют заботой об их счастье... им дают обязанности и дела, которые мучат их целый день с рассвета... стоит отнять у них все эти заботы: тогда они увидели бы себя, задумались бы над тем, что они такое, откуда пришли и куда пойдут...» («Мысли», с. 68). Стоит человеку надолго остаться в одиночестве, и он неизбежно начинает размышлять о своем природном «несчастном положении»: «...мы слабы и смертны, мы столь жалки, что ничто не может нас утешить, когда мы станем ближе вдумываться в наше положение» (там же, с. 69). «Отсюда происходит, — замечает Паскаль, — что люди так любят шум и движение; отсюда происходит, что тюрьма служит таким ужасным наказанием; отсюда происходит, что прелесть уединения для них служит непостижимой вещью» (там же, с. 70). Выход из этого печального состояния тот же, что и у тургеневского героя, — бегство в сутолоку повседневной жизни, «которая нас отвращает от мысли о нашем несчастном положении и развлекает нас» (там же).

Когда роман «Отцы и дети» появился в печати, критик «Отечественных записок» в статье «Принципы и ощущения» писал с негодованием: «...жить с людьми нельзя без принципов... Как же жить? Для этого нужно их любить, а не презирать, как ничтожество, которое смердит; нужно уважать людей, а не отрицать их». Определяя таким образом поведение Базарова, критик полагал, что он раскрывает подлинную точку зрения Тургенева на это лицо. В действительности дело обстояло совсем иначе. После слов: «Что за безобразие! Что за пустяки!», заключающих рассуждение о краткости человеческого бытия, Базаров говорит: «Я хотел сказать, что они вот, мои родители то есть, заняты и не беспокоятся о собственном ничтожестве, оно им не смердит... а я... я чувствую только скуку

да злость». На самом деле здесь речь идет не о презрении к людям, а о мятежных настроениях самобытно мыслящей индивидуальности, протестующей против стихийных законов природы.

Перед лицом этих законов она сознает себя то песчинкой, то атомом, о «червячком полураздавленным», но не желает примириться с таким горьким уделом. Тургенев относится с сочувственным пониманием к этому свойству базаровского характера, потому что многое из того, о чем думает Базаров, ему по-настоящему близко.

<...>

Тема человеческого ничтожества разрабатывается в «Мыслях» Паскаля в различных аспектах, и для выяснения отношения Тургенева к Базарову очень важное значение имеет учет всей совокупности суждений Паскаля по этому вопросу. Паскаль подчеркивал не только слабость, но и силу человека перед лицом природы, что нашло выражение в его крылатом афоризме: человек — это мыслящий тростник. В ряде мест своей книги размышления человека о собственном ничтожестве Паскаль ставит в прямую зависимость от развития в нем мыслительной способности, разума. Чем выше эта способность, тем неизбежнее подобные размышления «Главное величие человека заключается в том, что он сознает себя ничтожным, — пишет Паскаль. — Дерево не сознает себя ничтожным. Сознать себя ничтожным значит быть ничтожным; но, с другой стороны, сознавать, что я ничтожен, значит быть великим. Сознание этого самого ничтожества и доказывает величие. Это ничтожество владыки, ничтожество короля, лишившегося власти» («Мысли», с. 45). А вот что писал о человеке Тургенев (в отрывке «Довольно»): «Ему одному дано «творить»... но странно и страшно вымолвить: мы творцы... на час... В этом наше преимущество — и наше проклятие: каждый из этих «творцов» сам по себе, именно он, не кто другой, именно это я, словно создан с преднамерением, с предначертанием; каждый более или менее смутно понимает свое значение, чувствует, что он сродни чему-то высшему, вечному, — и живет, должен жить в мгновеньи для мгновенья... Величайшие из нас — именно те, которые глубже всех других сознают это коренное противоречие...» Это заключение Тургенева можно считать философским комментарием поведения Базарова, зачастую проникнутого тем же настроением.

Итак, базаровские размышления о жизни и смерти, о вечности и человеческом ничтожестве близки авторским раздумьям, а через автора — мыслям Паскаля. По мнению Паскаля, мысли о собственном ничтожестве — признак величия человека, по мнению Тургенева — тоже, ибо людей, обостренно чутко реагирующих на «коренное противоречие» между человеком и природой, раскрываемое в «Отцах и детях» и в «Довольно», писатель считает «величайшими из нас». В этом одна из существенных основ замысла и разработки характера Базарова. Таким образом, в данном случае философски подтверждаются и в известной мере конкретизируются многочисленные заявления автора о своем герое как личности, выходящей далеко за пределы обычной человеческой положительной нормы.

<...>

В своих «Pensees» Паскаль часто обращается к теме «вечность и человек», однако далеко не случайно рассуждения Базарова на эту тему в гл. XXI романа поразительно близки тем страницам книги Паскаля, на которых аналогичные мысли высказываются не от лица автора, а вкладываются в уста атеиста, утрачивающего, вследствие неверия в Бога, интерес ко всем мировым ценностям и цинически отрицающего смысл человеческого бытия. Паскаль мучительно искал утешения в вере и на этом пути, естественно, не мог не заявить о своем неприятии атеизма. За приведенным выше рассуждением атеиста в «Pensees» следует авторская ремарка: «...кто не пришел бы в ужас, увидевши себя солидарным в чувствах с такими презренными людьми?» И далее: «...ничто не указывает больше на испорченность сердца, как нежелание убедиться в непреложности обещания вечности...» («Мысли», с. 35). Таких ремарок в книге Паскаля много; зачастую они облачаются в подчеркнута дидактическую, нравоучительную форму, например: «Я также не вечен и не бесконечен; но я хорошо вижу, что в природе есть существо необходимое, вечное и бесконечное» (там же, с.

49). Жизнь человеческая, по Паскалю, трагична, и единственное утешение в ней для верующего — неустанное обращение к религии, а для атеиста — примирение с Богом. Паскаль недвусмысленно указывает на этот выход в своей книге: «Без Иисуса Христа человек по необходимости был бы в пороке и ничтожестве; с Иисусом Христом человек изъят из порока и ничтожества... Вне его есть только порок, ничтожество, заблуждения, мрак, смерть, отчаяние» (там же, с. 191).

Так глубокие размышления Паскаля о человеке, его назначении и месте в природе обернулись в конце концов капитуляцией перед религией. Страстный и беспощадный обличитель иезуитов в «Провинциальных письмах», Паскаль все-таки склоняется перед церковью не только в этом произведении, но и в «Pensees». Как отмечено выше, именно за это Тургенев в 1840-е годы назвал Паскаля «рабом католицизма». В сущности, то же самое, только в еще более резкой форме, Тургенев сказал о Паскале на склоне лет. В письме к П. В. Анненкову от 22 ноября/4 декабря 1877 года (см. приписку Тургенева к этому письму, датированную следующим днем), делясь своими впечатлениями от жизни во Франции, Тургенев отмечал с очевидным сарказмом: «Традиции иезуитов и традиции империи слились в одно прекрасное целое. Можно им сказать, как некогда Pascal: *Mentiris impudentissime!* (Бесстыднейшая ложь! (*Лат.*). Но тот же Pascal потом целовал у иезуитов ручку» (XII, 235).

В противоположность Паскалю Тургенев не судит своего отрицателя Базарова за нигилизм в вопросах веры, не пытается спасти его от «мрака и отчаяния», якобы порождаемых атеизмом. Больше того. Концепция образа Базарова объективно направлена против конечных религиозных выводов философии Паскаля. Так, например, Паскаль вопрошал осуждающе: «Неужели это мужество, если умирающий человек станет, среди слабости и агонии, вооружаться против Бога, всемогущего и вечного?» («Мысли», с. 223). Сценами смерти Базарова Тургенев отвечает на этот вопрос утвердительно: да, мужество, и незаурядное. Базаров знает, что со смертью перед ним наглухо и навсегда захлопывается дверь в живой мир. Пытаясь представить себе смерть, он видит «какое-то пятно... и больше ничего» и — не только не обращается в страхе и смятении к Богу, этой последней надежде верующих, но смеется над ним («Ну, коли христианство не помогает...» и т. п.).

Объективно полемичен по отношению к философии Паскаля и эпилог «Отцов и детей». Паскаль призывал атеистов к примирению с Богом. И на могиле, в которой скрылось «страстное, грешное, бунтующее сердце» атеиста Базарова, цветы говорят о «вечном примирении», но это примирение (через смерть) только с «равнодушной» природой, которую Базаров, как и Тургенев, несмотря на протест против ее жестоких законов, все-таки любит большой любовью.

О каком-либо другом примирении — с обществом, Богом и т. п. — в эпилоге «Отцов и детей» нет, да и не могло быть, речи. Отсутствие такого примирения в «Отцах и детях» как бы предсказывается и мотивируется Тургеневым еще в 1845 году — в его философско-критическом анализе гетевского «Фауста». В рецензии на русский перевод этой трагедии он замечает: «...люди, по-видимому, не могут жить без «примирения жизненных противоречий», и их требования действительно были бы достойны уважения, если бы они не «примирялись» пока... на пустяках». Такова тургеневская принципиальная, — и безусловно иронически-пренебрежительная, добавим мы, — трактовка примирения в сфере земной, человеческой, общественной. Недаром же по поводу сочиненного Гёте примирения Фауста во второй части трагедии Тургенев восклицает: «...но как бедно и пошло придуманное им «примирение»!..» «Гёте в одном только отношении остался верен своей натуре, — продолжает Тургенев, — он не заставил Фауста искать блаженства вне человеческой сферы...» Это — о примирении на религиозной основе. И наконец, обобщающее суждение о примирении в той и другой сферах:

«Всякое «примирение» Фауста *вне* сферы человеческой действительности — неестественно, а о другом примирении мы пока можем только мечтать... Нам скажут: такое заключение безотраднo; но, во-первых, мы хлопочем не о приятности, а об истине наших воззрений... Нас не испугает отсутствие „примирения“, о котором мы говорили выше; мы —

как народ юный и сильный, который верит и имеет право верить в свое будущее, — не очень-то хлопочем об округлении и завершении нашей жизни и нашего искусства...» (Соч., I, 237, 238, 240).

Природа всеильна и вечна, но чувства и мысли, волновавшие Базарова, тоже вечны. Свойственные, по убеждению Тургенева, всему роду человеческому в прошлом, настоящем и будущем, они постоянно возрождаются в новых индивидуальностях, в новых поколениях, приходящих на смену ушедшим. Поэтому закономерно появление в эпилоге романа столь любимого Тургеневым пушкинского определения природы — «равнодушная». Оно удачно подчеркивает философско-элегический, быть может, отчасти пантеистический, но отнюдь не религиозный, не мистический характер эпилога.

Таково значение и происхождение мотивов «вечного примирения» и «жизни бесконечной» в эпилоге романа «Отцы и дети».

Сцены смерти Базарова и эпилог романа возникали в творческом сознании писателя под сложным воздействием философских построений Паскаля. Композиция этих сцен в целом идейно противостоит философии Паскаля, однако некоторые элементы ее воспринимаются как образное воплощение отдельных близких Тургеневу мыслей философа.

В том, что Базаров умирает, сказывается неверие Тургенева в успех революционного дела, однако на том, *как* умирает Базаров, лежит отпечаток иных особенностей мировоззрения писателя, вовсе не обязательно связанных с его конкретными политическими убеждениями.

Трудно отрицать суровое благородство и красоту смерти Базарова. Она возвышенна, потому что герой умирает с достоинством. Она неотвратима, как рок, и Базаров знает об этом. Благодаря этому конец романа напоминает финалы античных трагедий, увенчивающие свершение великих событий или столкновение грандиозных страстей. Вместе с тем смерть героя неожиданна, случайна до нелепости и происходит от обидно ничтожной причины. Базаров умирает не на баррикаде, как Рудин, не на пути к свершению великих подвигов во имя освобождения родины, как Инсаров, не в борьбе с непреодолимыми жизненными препятствиями и даже не на дуэли, хотя и она есть в романе. Пореза пальца оказывается вполне достаточно, чтобы почти молниеносно сокрушить, превращая в ничто, человека большого ума и воли, стойкого и сильного. В таком контрастном сочетании противоречивых деталей и положений, создающих, однако, стройное и единое впечатление, чувствуется присутствие какой-то особой руководящей идеи. Она состоит в том, что в романе смерть конкретного разночинца Базарова изображается как смерть человека вообще, жизнь которого ежеминутно находится во власти капризов всемогущей стихии.

Изображение смерти Базарова имеет несомненно общие черты с философской концепцией смерти человека в «Pensees» Паскаля. «Незачем целой вселенной ополчаться, чтобы его раздавить, — говорит Паскаль о человеке. — Пара, капли воды достаточно, чтобы его умертвить. Но если бы даже вселенная раздавила его, человек был бы еще более благороден, чем то, что его убивает; потому что он знает, что он умирает; а вселенная ничего не знает о том преимуществе, которое она имеет над ним» («Мысли», с. 47).

Мистическое начало, окрашивающее конечные философские выводы Паскаля, всегда было чуждо Тургеневу. Паскаль нашел утешение в религии, и к нему вполне применима характеристика религиозного сознания, данная Фейербахом в «Сущности христианства»: «Религиозный человек отменяет *ничтожество* человеческой деятельности тем, что делает свои мысли и поступки объектом Бога, человека — *целью* Бога... и Божественную деятельность — *средством человеческого спасения*». Вряд ли Тургенев мог не заметить этого принципиально важного в философском отношении резюме у Фейербаха. А если так, оно неизбежно должно было восприниматься им в контрастной связи с апологией религии у Паскаля и Кальдерона, с сочинениями которых он знакомился приблизительно в то же время. Вот почему имена Кальдерона, Паскаля и Фейербаха, мыслителей столь непохожих друг на друга, в тургеневской переписке сороковых годов упоминаются или подразумеваются в непосредственном соседстве и даже в сочетании (таково, например,

несомненно подразумеваемое контрастное сочетание имен Кальдерона и Фейербаха в тургеневской интерпретации драмы «Поклонение кресту»). Пользуясь зачастую одной и той же религиозно-философской терминологией («ничтожество», «спасение», «благодать» и т. п.), все эти мыслители по-разному решали вопрос об отношении человека к Богу и религии вообще, и серьезное внимание, уделявшееся Тургеневым каждому из них, свидетельствовало о его разностороннем и глубоком, отнюдь не дилетантском и скоропреходящем интересе к определенным философским проблемам.

Паскалевский способ решения важной для Тургенева проблемы бытия, естественно, не мог его удовлетворить. Он должен был казаться ему по меньшей мере наивным. То же самое следует сказать о Базарове, в сознании которого вопрос о человеческом ничтожестве не «отменяется» именно в силу того, что оно до последнего вздоха героя остается атеистическим. Поэтому тема о человеке и вечности получает развернутую образно-философскую трактовку и обоснование в «Довольно», свидетельствуя о дальнейшем развитии и углублении трагических настроений писателя.

<...>

В своем отношении к Паскалю Тургенев не был одиночкой в русской литературе. Влияние Паскаля безусловно заметно также в строгой философской лирике Тютчева, которую Тургенев, как известно, ценил очень высоко. Центральный философский образ Паскаля: человек — мыслящий тростник — является определяющим в стихотворении Тютчева «Певучесть есть в морских волнах», проникнутом, как и многие страницы произведений Тургенева, ощущением разлада человека с природой:

Откуда, как разлад возник?
И отчего же в общем хоре
Душа не то поет, что море,
И ропщет мыслящий тростник?

Связь настроений Базарова с философией природы и человеческого общества, характерной для самого Тургенева и отчасти для Паскаля, придавала этому герою качества, на первый взгляд, вовсе не типичные для демократии 1860-х годов. Действительно, в известной мере она вносила какой-то диссонанс в подчеркнута трезвые, проникнутые духом реализма речи Базарова. Однако эта связь не была следствием лишь субъективного настроения автора. Сближая взгляды позитивиста Базарова с «Мыслями» Паскаля, Тургенев, очевидно, учитывал, что на характер философии последнего значительное влияние оказывали его специальные занятия точными науками — физикой и математикой. Так, например, утверждение Паскаля о неспособности разума к полному познанию вещей основано на формах и математического мышления, является, в сущности, его производным. Вселенная бесконечна, следовательно, непостижима разумом как целое, как нечто, имеющее какие-то определенные границы. С другой стороны, каждая мельчайшая частица мира до бесконечности делима; следовательно, так же как и вселенная, она никогда не может быть познана разумом до конца. В связи с этим Паскаль говорит о человеке: «...он одинаково неспособен видеть то ничто, из которого он извлечен, и то бесконечное, в котором он поглощен. Что же ему остается делать, как не замечать кое-какие внешние признаки середины вещей, если он навеки лишен надежды знать их начало и конец?» («Мысли», с. 38-39).

Таким образом, скептическое отношение Паскаля к возможностям разума высказывается им с материалистической позиции, опирающейся на данные науки. В принципиально аналогичном положении оказывается и Базаров, и притом, конечно, не случайно в гл. XXI, имеющей, как отмечено выше, и без того немало общего с философией Паскаля. Базаров здесь также не склонен всецело полагаться на разум и мотивирует свое недоверие к нему с помощью естествознания: «...я придерживаюсь отрицательного направления — в силу ощущения. Мне приятно отрицать, мой мозг так устроен — и баста! Отчего мне нравится химия? Отчего ты любишь яблоки? — тоже в силу ощущения. Это всё едино. Глубже этого люди никогда не проникнут».

Базаров верит в естествознание и возникшее на его основе вульгарно-материалистическое понимание мира. С другой стороны, чувствуется, что это последнее не может удовлетворить его до конца, что оно уже теперь кажется ему несовершенным и заслуживающим критики. По поводу собственного вульгарно-материалистического сведения честности к ощущению он тут же заявляет: «А? что? Не по вкусу?.. Нет, брат! Решился все косить — валяй и себя по ногам!» По-видимому, неспроста Базаров несколько ранее советовал Кирсанову почитать брошюру Бюхнера лишь «на первый случай», а Тургенев по этому поводу говорил, что Базаров рекомендует «Stoff und Kraft» «как популярную, т. е. пустую книгу» (IV, 379). Следует считаться также с возможностью того, что базаровское энергичное суждение о честности и ощущениях являлось, быть может, всего лишь мало к чему обязывающей данью времени, широко распространенной тогда моде на хлесткие определения, т. е. что оно представляло собою афоризм с оттенком парадоксальности. Известно, что все «нигилисты» обожали парадоксы: «Самопожертвование — это страстный порыв эгоизма», «Жертва — сапоги всмятку» (Чернышевский); «Собственность — это кража» (Прудон) и т. д. и т. п. Впрочем, к этому вопросу мы еще вернемся.

Правильное понимание связи настроений разночинца Базарова с философией Паскаля позволяет снять с него многие обвинения в цинизме и беспринципности, выдвигавшиеся, как известно, не только критикой, враждебной демократическому направлению. Оно позволяет точнее определить особенности замысла романа, свидетельствующие о том, как глубоко Тургенев сроднился с избранным им типом, как гуманно и неподдельно велико было его сочувствие к интимно-человеческим переживаниям Базарова и как широко был им задуман этот трагический образ.

Несмотря на перенасыщенность конкретной и очень злободневной общественно-политической проблематикой, «Отцы и дети» — самый философский роман Тургенева. Вопреки обыкновению, характерному для большинства его героев, Базаров оказывается побежденным не «женщиной», не «средой», не силой жизненных обстоятельств, а столь презираемой им «философией», пробуждающей у него неотступное сознание своей беспомощности перед лицом смерти. Во всяком случае, смерть — это единственный противник, перед которым ему приходится пасовать. «Вы посмотрите, что за безобразное зрелище, — с горечью и возмущением говорит Базаров о себе во время последнего свидания с Одинцовой: — червяк полураздавленный, а еще топорщится. И ведь тоже думал: обломаю дел много, не умру, куда! задача есть, ведь я гигант! А теперь вся задача гиганта — как бы умереть прилично, хотя никому до этого дела нет...»

<...>

«Pensees» Паскаля сыграли очень заметную роль в творчестве Тургенева. Но значения этой книги все-таки не следует и преувеличивать. Во всяком случае было бы по меньшей мере наивно рассматривать ее в качестве единственного фактора, стимулировавшего появление в тургеневской романистике определенной философской тональности. В ходе предшествующего изложения подчеркивалось двоякое, — и позитивное, и критическое, — отношение к Паскалю, отразившееся как в переписке писателя, так и в его художественном творчестве («Отцы и дети», «Довольно»). Сам по себе этот «факт» достаточно красноречив. Но в высшей степени знаменательно также и то, что подтверждение своим интимно-философским представлениям о жизни и смерти, вполне гармонирующим с некоторыми основными положениями «Pensees», Тургенев зачастую обнаруживает и вне сочинений Паскаля. В 1872 году он пишет брату: «Все мы существа эфемерные, „petit papillons d'un moment!“ (Минутные мотыльки (*фр.*), как говорит Вольтер, все осуждены на скорую смерть — и не успеешь оглянуться, как уже все покончилось!» (IX, 257). Между покорным христианином Паскалем и едким насмешником и безбожником Вольтером — дистанция огромного размера. Несмотря на это, Тургенев без особого труда находит у обоих субъективно близкие ему общие мотивы. Случай этот, разумеется, не единичный. В 1860 году, узнав о безнадежном состоянии брата писателя, Н.Н. Толстого, к которому испытывал

сердечную симпатию, Тургенев отмечает: «Вот как нас всех ломает судьба; поневоле повторишь слова Гете в «Эгмонте»: «Словно подхлестываемые незримыми духами, неудержимо мчат солнечные кони времени легкую колесницу нашей судьбы, и нам остается только крепче держать возжи и, дергая тут влево, там вправо, направлять колеса прочь от камня, от обрыва. Куда летим — кто знает? И едва ли кто вспомнит, откуда» (IV, 85, 482). Подобно Вольтеру, Гете в данном случае совершенно независимо от Паскаля как бы варьирует, а затем развивает до логического конца характерные мотивы, намеченные в «Pensees». Если бы люди, утверждал Паскаль, были избавлены от груза мелких забот повседневной жизни, «они увидели бы себя, задумались бы над тем, что они такое, откуда пришли и куда пойдут» («Мысли», с. 68). Таким образом, Паскаль, Вольтер, Гете, а вслед за ними и Тургенев оказываются здесь в сходном положении людей, перешагнувших рубеж будничной повседневности, за которым начинается для них аналогичное по философскому настроению постижение мира и человека.

Наконец, если мы снова обратимся к самому первому суждению Тургенева о Паскале, послужившему отправной точкой для развития нашей темы, мы заметим, что в нем также заложено четкое представление о множественной интерпретации этой философской проблематики уже в допаскалевские времена. В самом деле, то, что говорит по этому поводу Паскаль (вторая половина XVII века), даже молодому Тургеневу кажется очень «верным», но... «избитым», т. е. в известном смысле повторением давно сказанного (см. I, 458). Это заключение служит веским основанием для поисков философских предпосылок разрабатываемой Тургеневым проблемы человеческого ничтожества в весьма и весьма отдаленном прошлом. Ряд прямых и косвенных указаний Тургенева свидетельствует о том, что важнейшим источником этих предпосылок являлась для него греко-римская античность.

Семинар 4. Ницше и Достоевский

Предисловие

Тема «Ницше и Достоевский» на слуху у многих – прежде всего благодаря книге Л. Шестова «Достоевский и Ницше» (1903), назвавшего обоих писателей «братьями близнецами». Каковы основания для сближения философских идей Ницше и Достоевского – вопрос настоящего семинара.

* * *

Ницше познакомился с творчеством Достоевского во второй половине 1880-х гг. Впервые имя русского писателя упоминается в письме к Ф. Овербеку от 12.02.1887: «Я писал тебе о Тэне? ... И о Достоевском?» «До недавнего времени, — пишет Ницше тому же адресату, — я даже не знал имени Достоевского... В книжной лавке мне случайно попалось на глаза произведение *L'esprit souterrain*, только что переведенное на французский язык...».

Уже в самых ранних откликах Ницше подчеркивает свой особый интерес к Достоевскому-психологу. В письме Гасту (13.02.1887) он пишет: «Вы знаете Достоевского? Кроме Стендаля, никто не был для меня такой приятной неожиданностью и не доставил столь много удовольствия. Это психолог, с которым я нахожу “общий язык”». Ницше сосредоточивается на психологизме Достоевского не случайно. — Насквозь психологична вся его собственная философия.

Между тем отношение Ницше к Достоевскому двойственное. С одной стороны, он соглашается с мнением своего корреспондента Г. Брандеса, что мораль Достоевского – это «мораль рабов», с другой – в своем ответе Г. Брандесу Ницше пишет: «я нахожу в нем ценнейший психологический материал, какой я только знаю — странно, но я ему благодарен, хотя он неизменно противоречит моим самым сокровенным инстинктам».

Существует широко распространенное мнение, согласно которому Ницше испытал влияние Достоевского (роман «Преступление и наказание»), создавая «Заратустру». В частности, его придерживался Т. Манн: «“О бледном преступнике”...— когда я перечитываю это название главы из «Заратустры»... передо мною всякий раз встает... лицо Федора Достоевского...» Однако свидетельство Ницше о том, что он познакомился с Достоевским в 1887 г., исключает версию о влиянии («Заратустра» был закончен в 1885 г.).

При рассмотрении вопроса о влиянии следует считаться с известным параллелизмом идей у Достоевского и Ницше при всей противоположности их систем ценностей. И там, где воздействие кажется бесспорным, имеет место встреча родственных идей.

Интерес Ницше к Достоевскому объясняется и тем, что оба они творили в кризисную эпоху, оба восприняли мир как царство торжествующего зла. Но если Достоевский отверг этот мир, то Ницше воспел его. Декларируя «родство», Ницше имел в виду не Достоевского, а скорее всего его подпольного героя. Что же касается самого русского писателя, то его гуманизм и демократический инстинкт оказались в непримиримом противоречии с «сокровенными инстинктами» философа-иммoralиста.

(По материалам статьи: Дудкин В.В. Достоевский в немецкой критике (1882-1925) // Достоевский в зарубежных литературах. Л., 1978).

Группа 1

Прочитайте отрывок из книги Ф. Ницше «Так говорил Заратустра».

Задания:

1. Кратко передайте содержание отрывка.
2. Найдите пересечения идей Ницше и размышлениями Раскольникова о «необыкновенном» человеке.
3. Перекликаются ли каким-то образом метафора моста, используемая Ницше, и значения символики моста в романе «Преступление и наказание»?
4. Можно ли назвать Раскольникова «сверхчеловеком»? (Например, потому что, выражаясь словами Ницше, он «приносит себя в жертву земле, чтобы земля некогда стала землей сверхчеловека»).

Придя в ближайший город, лежавший за лесом, Заратустра нашел там множество народа, собравшегося на базарной площади: ибо ему обещано было зрелище — плясун на канате. И Заратустра говорил так к народу:

Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали вы, чтобы превзойти его?

Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека?

Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором.

Вы совершили путь от червя к человеку, но многое в вас еще осталось от червя. Некогда были вы обезьяной, и даже теперь еще человек больше обезьяны, чем иная из обезьян.

Даже мудрейший среди вас есть только разлад и помесь растения и призрака. Но разве я велю вам стать призраком или растением?

Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке!

Сверхчеловек — смысл земли. Пусть же ваша воля говорит: *да будет* сверхчеловек смыслом земли!

Я заклинаю вас, братья мои, *оставайтесь верны земле* и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах! Они отравители, все равно, знают ли они это или нет.

Они презирают жизнь, эти умирающие и сами себя отравившие, от которых устала земля: пусть же исчезнут они!

Прежде хула на Бога была величайшей хулой; но Бог умер, и вместе с ним умерли и эти хулители. Теперь хулить землю — самое ужасное преступление, так же как чтить сущность непостижимого выше, чем смысл земли!

Некогда смотрела душа на тело с презрением: и тогда не было ничего выше, чем это презрение, — она хотела видеть тело тощим, отвратительным и голодным. Так думала она бежать от тела и от земли.

О, эта душа сама была еще тощей, отвратительной и голодной; и жестокость была вожделением этой души!

Но и теперь еще, братья мои, скажите мне: что говорит ваше тело о вашей душе? Разве ваша душа не есть бедность и грязь и жалкое довольство собою?

Поистине, человек — это грязный поток. Надо быть морем, чтобы принять в себя грязный поток и не сделаться нечистым.

Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке: он — это море, где может потонуть ваше великое презрение.

В чем то самое высокое, что можете вы пережить? Это — час великого презрения. Час, когда ваше счастье становится для вас отвратительным, так же как ваш разум и ваша добродетель.

Час, когда вы говорите: «В чем мое счастье! Оно — бедность и грязь и жалкое довольство собою. Мое счастье должно бы было оправдывать само существование!»

Час, когда вы говорите: «В чем мой разум! Добивается ли он знания, как лев своей пищи? Он — бедность и грязь и жалкое довольство собою!»

<...>

Час, когда вы говорите: «В чем моя жалость! Разве жалость — не крест, к которому пригвождается каждый, кто любит людей? Но моя жалость не есть распятие».

Говорили ли вы уже так? Восклицали ли вы уже так? Ах, если бы я уже слышал вас так восклицающими!

Не ваш грех — ваше самодовольство вопиет к небу; ничтожество ваших грехов вопиет к небу!

Но где же та молния, что лизнет вас своим языком? Где то безумие, что надо бы привить вам?

Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке: он — эта молния, он — это безумие!

Пока Заратустра так говорил, кто-то крикнул из толпы: "Мы слышали уже довольно о канатном плясуне; пусть нам покажут его!" И весь народ начал смеяться над Заратустрой. А канатный плясун, подумав, что эти слова относятся к нему, принялся за свое дело.

Заратустра же глядел на народ и удивлялся. Потом он так говорил:

Человек — это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, — канат над пропастью.

Опасно прохождение, опасно быть в пути, опасен взор, обращенный назад, опасны страх и остановка.

В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он *переход* и *гибель*.

Я люблю тех, кто не умеет жить иначе, как чтобы погибнуть, ибо идут они по мосту.

Я люблю великих ненавистников, ибо они великие почитатели и стрелы тоски по другому берегу.

Я люблю тех, кто не ищет за звездами основания, чтобы погибнуть и сделаться жертвою — а приносит себя в жертву земле, чтобы земля некогда стала землею сверхчеловека.

Я люблю того, кто живет для познания и кто хочет познавать для того, чтобы когда-нибудь жил сверхчеловек. Ибо так хочет он своей гибели.

Я люблю того, кто трудится и изобретает, чтобы построить жилище для сверхчеловека и приготовить к приходу его землю, животных и растения: ибо так хочет он своей гибели.

Я люблю того, кто любит свою добродетель: ибо добродетель есть воля к гибели и стрела тоски.

Я люблю того, кто не бережет для себя ни капли духа, но хочет всецело быть духом своей добродетели: ибо так, подобно духу, проходит он по мосту.

Я люблю того, кто из своей добродетели делает свое тяготение и свою напасть: ибо так хочет он ради своей добродетели еще жить и не жить более.

Я люблю того, кто не хочет иметь слишком много добродетелей. Одна добродетель есть больше добродетель, чем две, ибо она в большей мере есть тот узел, на котором держится напасть.

Я люблю того, чья душа расточается, кто не хочет благодарности и не воздает ее: ибо он постоянно дарит и не хочет беречь себя. <...>

Я люблю того, кто оправдывает людей будущего и искупляет людей прошлого: ибо он хочет гибели от людей настоящего.

Я люблю того, кто карает своего Бога, так как он любит своего Бога: ибо он должен погибнуть от гнева своего Бога.

Я люблю того, чья душа глубока даже в ранах и кто может погибнуть при малейшем испытании: так охотно идет он по мосту.

Я люблю того, чья душа переполнена, так что он забывает самого себя, и все вещи содержатся в нем: так становятся все вещи его гибелью.

Я люблю того, кто свободен духом и свободен сердцем: так голова его есть только утроба сердца его, а сердце его влечет его к гибели.

Я люблю всех тех, кто являются тяжелыми каплями, падающими одна за другой из темной тучи, нависшей над человеком: молния приближается, возвещают они и гибнут, как провозвестники.

Смотрите, я провозвестник молнии и тяжелая капля из тучи; но эта молния называется *сверхчеловек*.

Группа 2

Прочитайте речь Заратустры «О бледном преступнике» из книги Ф. Ницше «Так говорил Заратустра».

Задания:

1. *Кратко передайте содержание речи Заратустры.*
2. *Найдите пересечения идей Ницше и размышлениями Раскольникова об оправданности убийства «по совести».*
3. *Как вы понимаете слова, сказанные о бледном преступнике: «душа его хотела крови, а не грабежа — он жаждал счастья ножа!»?*
4. *Почему бледный преступник совершает грабеж? Почему такой же грабеж совершает Раскольников?*

Вы не хотите убивать, вы, судьи и жертвоприносители, пока животное не наклонит головы? Взгляните, бледный преступник склонил голову, из его глаз говорит великое презрение.

«Моё Я есть нечто, что должно превзойти: моё Я служит для меня великим презрением к человеку» — так говорят глаза его.

То, что он сам осудил себя, было его высшим мгновением; не допускайте, чтобы тот, кто возвысился, опять опустился в свою пропасть!

Нет спасения для того, кто так страдает от себя самого, — кроме быстрой смерти.

Ваше убийство, судьи, должно быть жалостью, а не мщением. И, убивая, блюдите, чтобы сами вы оправдывали жизнь!

Недостаточно примириться с тем, кого вы убиваете. Ваша печаль да будет любовью к сверхчеловеку: так оправдаете вы свою всё ещё жизнь!

«Враг» должны вы говорить, а не «злодей»; «больной» должны вы говорить, а не «негодяй»; «сумасшедший» должны вы говорить, а не «грешник».

И ты, красный судья, если бы ты громко сказал всё, что ты совершил уже в мыслях, каждый закричал бы: «Прочь эту скверну и этого ядовитого червя!»

Но одно — мысль, другое — дело, третье — образ дела. Между ними не вращается колесо причинности.

Образ сделал этого бледного человека бледным. На высоте своего дела был он, когда он совершал его; но он не вынес его образа, когда оно совершилось.

Всегда смотрел он на себя как на свершителя одного свершения. Безумием называю я это: исключение обернулось ему сущностью его.

Черта околдовывает курицу; чертовщина, которой он отдался, околдовывает его бедный разум — безумием после дела называю я это.

Слушайте вы, судьи! Другое безумие существует ещё — это безумие перед делом. Ах, вы вползли недостаточно глубоко в эту душу!

Так говорит красный судья: «но ради чего убил этот преступник? Он хотел ограбить».

Но я говорю вам: душа его хотела крови, а не грабежа — он жаждал счастья ножа!

Но его бедный разум не понял этого безумия и убедил его. «Что толку в крови! — говорил он. — Не хочешь ли ты по крайней мере совершить при этом грабёж? Отмстить?»

И он послушался своего бедного разума: как свинец, легла на него его речь — и вот, убивая, он ограбил. Он не хотел стыдиться своего безумия.

И теперь опять свинец его вины лежит на нём, и опять его бедный разум стал таким затёкшим, таким расслабленным, таким тяжёлым.

Если бы только он мог тряхнуть головою, его бремя скатилось бы вниз; но кто тряхнёт эту голову?

Что такое этот человек? Куча болезней, через дух проникающих в мир: там ищут они своей добычи.

Что такое этот человек? Клубок диких змей, которые редко вместе бывают спокойны, — и вот они расползаются и ищут добычи в мире.

Взгляните на это бедное тело! Что оно выстрадало и чего страстно желало, вот что пыталась объяснить себе эта бедная душа — она объясняла это как радость убийства и алчность к счастью ножа.

Кто теперь становится больным, на того нападает зло, которое теперь считается злом: страдание хочет он причинять тем самым, что ему причиняет страдание. Но были другие времена и другое зло и добро.

Некогда были злом сомнение и воля к самому себе. Тогда становился больной еретиком и колдуном: как еретик и колдун, страдал он и хотел заставить страдать других.

Но это не вмещается в ваши уши: это вредит вашим добрым, говорите вы мне. Но что мне за дело до ваших добрых!

Многое в ваших добрых вызывает во мне отвращение, и поистине не их зло. Я хотел бы, чтобы безумие охватило их, от которого они бы погибли, как этот бледный преступник!

Поистине, я хотел бы, чтобы их безумие называлось истиной, или верностью, или справедливостью; но у них есть своя добродетель, чтобы долго жить в жалком довольстве собою.

Я — перила моста на стремительном потоке: держись за меня, кто может за меня держаться. Но вашим костылём не служу я.

Так говорил Заратустра.

**Кузубова Т.С. Метафизические миры Достоевского и Ницше:
Автореф. дис. ... докт. философских наук. Екатеринбург, 2001.**

К. Ясперс, характеризуя XX век как эпоху «отпадения от Логоса, от идеи мирового порядка», называет Ницше и Достоевского наряду с Киркегором и Марксом «создателями беспокойства», определившими современную духовную ситуацию, открывающими нам современное сознание. Думается, что эта оценка не устарела и сегодня; трагические антиномии человеческого существования, открытые Достоевским и Ницше в конце XIX века, и на пороге XXI века составляют содержание нашего духовного опыта. По замечанию Ж. П. Сартра, «молчание трансцендентного» сегодня, как и вчера, представляет насущную проблему человеческого существования.

Метафизика как учение о сверхчувственных началах сущего, как «установление истины о сущем в целом» (М. Хайдеггер), всегда есть *мета-физика*, трансцендирование, выхождение мысли за пределы опыта, наличного бытия, сущего; всегда и неизбежно есть вопрос о бытии. Радикальное устранение трансцендентного, «*мета-*», предпринятое в ходе деструкции классической метафизики в творчестве Ницше и Достоевского, открыло «головокружительную имманентность» (Ж. Делез) мира, в котором человеку предстояло отныне строить свое существование. Ответом на этот вызов, который можно условно назвать «вызовом Ницше», стали позитивные проекты бытия, предложенные, прежде всего, самими Достоевским и Ницше. <...>

Теме конгенитальности, духовного родства Достоевского и Ницше, впервые отмеченного Г. Брандесом в 1888 г., посвящены многочисленные работы, которые, по замечанию К. Миллера, превратились в «малый жанр ницшевской литературы». Аналогичное место занимала тема «Достоевский и Ницше» и в исследованиях творчества Достоевского русскими философами «серебряного века»; интерес к ней не иссякает и сегодня. <...>

Философы русского ренессанса сходились в оценке философствования Достоевского и Ницше как обозначившего переломный момент в судьбе европейского человечества и поворот к принципиально новому истолкованию сущего в целом и человеческого существования. Близкие оценки высказывали К. Ясперс, А. Камю, Ж. П. Сартр, Г. Гессе, Т. Манн, А. Жид и другие крупные мыслители Запада. Д.С. Мережковский первым в России отметил почти дословные совпадения у Достоевского и Ницше, голосами которых сам дух времени говорит «об одном и том же, на разных концах мира». Вдохновлявшая писателя идея христианства Третьего Завета, в котором «верность небу» соединилась бы с «верностью земле», сказала в истолковании параллелей у Достоевского и Ницше. Критика исторического христианства Ницше предстала как указание на возможность бесконечного творческого движения в самом христианстве. У Достоевского писатель увидел прорисованный с «неимоверной новизной и дерзновенностью» облик нового христианства как высшего утверждения жизни, «новой любви к земле». В силу этого наряду с глубокими наблюдениями интерпретация Мережковского содержала рискованные сближения: ницшевской *amor fati* с верой старца Зосимы «все хорошо», «вечного возвращения» с «невольным» провозвестием второго Пришествия, ницшевского сверхчеловека и человекобога Кириллова с Богочеловеком, христианства Достоевского с антихристианством Ницше («христианством, притворившемся язычеством»). Прочтение Мережковским Достоевского и Ницше в свете собственного неохристианского проекта оставляло в тени существенные различия их метафизических «вселенных».

Л. Шестов четко осознал неклассический характер философского мышления Достоевского и Ницше, обозначив последнее как «философию трагедии» в противоположность классической европейской метафизике - «философии обыденности». В своей известной книге он показал бунт подпольного человека Достоевского и ницшевское восстание против власти «идеалов» как неслыханное по смелости и радикальности

низложение классической метафизики, которая утверждала господство «самоочевидностей разума», скрывающих «ужасы жизни», изначальный трагизм человеческого существования. Философ отождествил Достоевского с «подпольным человеком», его философским героем, и отнес к разряду подпольных, «самых безобразных» людей Ницше. Однако позитивные метафизические проекты Достоевского и Ницше Шестов оценивал исключительно как «проповедь», как уступку философии обыденности, «Афинам», измену «Иерусалиму». В метафизике воли к власти, ницшевской *amor fati*, в «доказательстве» Достоевским существования Бога и бессмертия души Шестов видел лишь чужеродную метафизическую «добавку» к основной линии их философского мышления. <...>

Размышления по поводу эпохального феномена нигилизма образуют центральный сюжет метафизических конструкций Достоевского и Ницше. Оба они не уставали продумывать и истолковывать «смерть Бога» - то «долговечное событие» (М. Хайдеггер), которое означало изменение положения человека по отношению к сущему в целом. <...> Ницше видит в нигилизме «до конца продуманную логику наших великих ценностей и идеалов». Событие нигилизма знаменует итог «двухтысячелетнего господства» интерпретации сущего, начало которой положил Платон изобретением сверхчувственного мира идей, возвышающегося над чувственным миром становления; квинтэссенцию этого мироистолкования воплощает христианство. «Смерть Бога», утрата сверхчувственного мира, который был доселе жизненной опорой европейского человека, анализируется Ницше в качестве психологического состояния нигилизма. Оно предстает как результат осознания того, что «общий характер бытия» не может быть истолкован при помощи категорий «цель», «единство», «истина». Это осознание резюмируется в пессимизме, образцом которого для Ницше выступает философия Шопенгауэра. Последний, испытывая «честный ужас» перед обезбоженным, «свихнувшимся и подозрительным» миром, ставит проблему ценности существования и приходит к установке мироотрицания. По Ницше, пессимизм - «предтеча нигилизма»; нигилизм есть не только убеждение в абсолютной несостоятельности мира по отношению к прежним высшим ценностям, но и отказ признавать какую-либо потусторонность или существование вещей в себе, упразднение метафизического «истинного мира». Установка мироотрицания пессимизма, его «подземное Нет!», тем не менее, есть выражение непреклонного стремления к истине. «Продумать пессимизм до самой глубины» с целью претворить его в «пессимизм силы», «классический дионисийский пессимизм», - задача, которую, по словам Ницше, он осуществил своей философией. Решение ее предполагает ответ на вопрос: что означает воля к истине в ситуации, когда сознание нигилиста констатирует, что все ложно?

Вывод Ницше состоит в том, что взыскание достоверности и, в частности, вера в науку - остаток старой метафизической веры, веры в сверхчувственную природу истины, которая, начиная с Платона, «полагалась как сущее, как Бог, как сама верховная инстанция». «Смерть Бога» приводит к тому, что истина впервые становится проблемой, философ оказывается перед необходимостью ее «экспериментальной постановки под вопрос». Нигилизм достигает в этом пункте самосознания, и начинается кардинальный поворот к «пессимизму силы», к «активному нигилизму».

«Переоценка всех ценностей», сознательное ниспровержение сверхчувственного показаны в диссертации как «великий разрыв» «свободного ума» с метафизической «родиной». Мотив «странничества», одиночества и одновременно тоски по «родине» - один из центральных в творчестве Ницше. *Родина, суша, дом* - эти метафоры обнаруживают различные смысловые грани некоего единства, обозначают, так или иначе, «опустевшую область сверхчувственного» (М. Хайдеггер), «место», принадлежавшее Богу. «Европа» - обобщенный образ духовной родины, «сумма командных ценностных суждений, которые перешли в нашу плоть и кровь», мир «духовной тонкости» и «утонченной совести». «Странники», «свободные умы», обогнув «все берега этого идеального "Средиземноморья"», пускаются по морям, в «безбрежное». Символы «пустыни», «безбрежного», «открытого горизонта», «бесконечного океана» указывают на отсутствие трансценденции, предела,

области сверхчувственного, которая была масштабом для оценки чувственного мира становления и опорой человеческого существования. Теперь этого привилегированного места нет, человеку открывается «абсолютная однородность всего совершающегося».

Метафизический мир был в течение двух тысячелетий тем фундаментом, на котором покоилась «ценность нашей человечности». Сосредоточивая усилия на деструкции метафизического мироистолкования, Ницше раскрывает его как антропоморфизм. Человек помещает все, что дорого его сердцу, в «существо и сердце мира»; метафизика узаконивает эту «народную расценку». Но привилегия толковать мир принадлежит не только человеку, всякое существование есть «по самой сути своей, *толкующее* существование». Следует перестать считать перспективу из «собственного угла» единственной и признать перспективный характер существования: «сама жизнь ценит через нас». Тогда универсальные определения сущего приобретут характер ценностей. Так мир становится бесконечным, и бесконечность означает отсутствие предела как трансценденции и «множество *небожественных* возможностей интерпретации».

Средство деструкции метафизики - «психология глубин», призванная ответить на вопрос: «кто толкует?», «кто говорит?». «Субъект», «Я», мышление - лишь результат «веры в грамматику», то есть следствие истолкования, уходящего корнями в историю языка. Возникновение языка, в свою очередь, коренится в «рудиментарнейшей форме психологии». Не следует ли в таком случае признать, что нет никакой другой реальности, «кроме реальности наших инстинктов»? Следующим допущением будет истолкование так называемого механического мира как «более примитивной формы аффектов», «праформы жизни». И еще одна гипотеза: понимание жизни инстинктов как оформления воли к власти. Отправляясь от антропоморфной веры в причинность воли (которую Ницше ранее порицал как остаток мифологии у Шопенгауэра), он противопоставляет метафизике концепцию мира как воли к власти, строит ее на основе сознательно принятого антропоморфизма. И, тем не менее, Ницше как будто преодолевает «человеческую, слишком человеческую» точку зрения. На вопрос «кто толкует?» он отвечает: наши потребности, безличные влечения, в самой природе которых заключено свойство полагать перспективы.

Философия становления как антиметафизическая философия устраняет антитезу «истинного» и «кажущегося» миров, упраздняет «бытие» как фикцию. «Бытие», «сущее», это основное предположение «метафизики языка», - результат интерпретации, уходящей корнями в условия человеческой жизни. Человек не мог бы жить, не останавливая вечное изменение в категориях. Характер становящегося мира не поддается формулировке, поэтому «становление само должно создать *иллюзию сущего*» как предпосылку познания. «*Запечатлеть* на становлении характер бытия - вот *высочайшая воля к власти*» (Ф. Ницше). Мир, в котором человек живет, есть «постоянно изменяющаяся ложь» в том смысле, что он создан человеческой перспективой, интерпретирующей силой аффектов и потребностей; можно говорить лишь о различных «степенях мнимости». Устранение бытия, следовательно, означает и радикальный пересмотр понятия истины. Философия становления вовсе не отвергает истину, но рассматривает ее как частный случай *неистины*, включая в состав «перспективной оптики жизни». Истина понимается теперь как ценность, а ее источником является воля к власти.

«Психология глубин» в качестве мироистолкования содержит новые императивы для человека. Нужно, наконец, покончить с «юношеским окаянством в любви к истине», принять поверхностный мир иллюзии как единственный. Участвовать в сотворчестве жизни как видимости, обрести в общности грез защиту от угрозы «сгинуть» - такой путь указывает Ницше человеку в обезбоженном, лишенном прежних идеалов мире. Образ мира как «авансены и иллюзии» диктует «абсолютную театральность» (П. Слотердаjk) существования человека. «Фальшивость с чистой совестью» сродни невинности становления, самой жизни, не ведающей в стремлении к власти различия между истиной и ложью, добром и злом. Однако императив «храбро держаться у поверхности» соседствует в мире Ницше с ориентацией на «потаенные глубины» (Ж. Делез). Психология, рискующая

проникнуть в глубину, открывает «чудовищную» область «опасных познаний». Философ должен решиться на мучительную гипотезу, признав аффекты ненависти, алчности, властолюбия «обуславливающими жизнь».

Взгляд в глубину обнаруживает моральную почву прежней метафизики. ... Важнейшим моментом ницшевской деструкции метафизики является разоблачение ее как морали. Оценивая мир, в котором живет, как не должный, человек измышляет мир «как он должен был бы быть», «истинный мир», который на деле является лишь *аморально-оптическим* обманом». Доверие к разуму, вера в истину являются моральными феноменами; философский принцип тождества бытия и мышления предстает как моральный предрассудок. Метафизика втолковала моральные противоположности в «текст и в сущность дела».

Психология глубин должна ответить на вопрос, чью волю к власти представляет собой мораль. Она оказывается, согласно Ницше, мироистолкованием и оценкой «добротого», «хорошего» человека. «Добрый человек» уверен в существовании «истинного мира» и в его противоположности кажущемуся, не должному миру. «Психология метафизики» - это, по Ницше, психология «добротого человека», который, желая избавиться от становления, страдания, смерти, «раздувает свои потребности до размеров *космических и метафизических* ценностей». «Хороший человек» предстает как «тиран»: условия своего существования он делает масштабом жизни, полагая себя смыслом и мерой ценности вещей. С другой стороны, принимая высшие ценности как подарок самого сущего, «добрый человек» обретает в подчинении им свое жизненное призвание. Поэтому он, согласно Ницше, не только тиран, но одновременно и «идеальный раб». Наивное преувеличение собственной ценности, достигаемое парадоксальным путем через отречение от самого себя и приближение к единому для всех идеальному масштабу (через единение с Богом, с сущим, безусловным), составляет тайну «добротого человека». Но в ней заключено сильнейшее противоядие от отчаяния, «от прыжка в Ничто», от нигилизма. «Психология глубин» переносит мораль из мира сущего в мир явлений, рассматривает ее как частный случай «коренной безнравственности всего существующего».

Предприняв деструкцию классической метафизики как интерпретации сущего, которая определила историю и судьбу европейского человечества, Ницше обозначил радикальный метафизический поворот. «Одна интерпретация погибла», породив психологическое состояние нигилизма. Новая интерпретация сущего мыслится как принципиально иная, преодолевающая метафизический характер прежней. <...>

У Достоевского нигилизм так же, как и у Ницше, - знак перелома, «геологического переворота» в истории европейского человечества. Осмысление феномена нигилизма у Достоевского конституирует метафизический мир неклассического типа. «Записки из подполья», в которых Достоевский открыл «трагизм подполья» и художественно исследовал психологию нигилиста, обозначили поворот в мирозерцании и творчестве писателя и вместе с тем поворот к новому видению человека «посреди сущего в целом» (М. Хайдеггер). Писатель самостоятельно метафизически продумал феномены пессимизма и порождаемого им нигилизма, во многом предвосхитив поиски европейской философской мысли.

Герой «Записок», «подпольный человек» - живое воплощение всех симптомов нигилизма как переходного, болезненного состояния. Это человек «усиленно сознающий», не знающий «непосредственных ощущений». Для «подпольного человека», как и для нигилиста в изображении Ницше, с «потерей живой идеи о Боге» мир идеалов, сверхчувственный, обязательный мир оказался фикцией: «*Нет ничего святого*». Его настигает сознание глубокой фальши научных, «логических» объяснений мира, а, возможно, и лжи в самом устройстве мира и человеческого существования («тут подмен, подтасовка, шулерство»). Мысль о «своей бесцельности» и ненависть к «безгласию окружающей косности» приводят к убеждению «в совершенной нелепости существования человеческого на земле». Анализ ряда текстов позволяет обнаружить в философии «подпольного человека» три основные формы нигилизма как психологического состояния, выявленные Ницше. Ни

идея «гармонии целого», ни идея высшей цели неприменимы к природе с ее «какими-то там всеильными, вечными и мертвыми законами; «вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке». Логика пессимизма, доведенная до ее крайних следствий, имеющих отнюдь не теоретическое значение, неоднократно воспроизводится в творчестве Достоевского. В диссертации сопоставлены параллельные концептуальные персонажи - «подпольный человек» и «житель подземелья» из «Утренней зари», метафоры «мышь» и «крота». Показано, что и у Достоевского, и у Ницше путь в «глубину», противоположный свойственной метафизике «психологии восхождения» (Ж. Делез), приводит к «повороту оценивающего взгляда» - «перевертыванию платонизма», низложению прежних высших ценностей.

«Нет как деяние» подпольного человека, обращенное против «истинного мира», означает разрыв с духовной родиной. Тема «русского скитальца» занимает в творчестве Достоевского столь же существенное место, как и тема «странника» в творчестве Ницше. Если у Ницше «метафизическая родина» - это «идеальное Средиземноморье», то у Достоевского родная почва - православная вера и «русский Христос». Однако духовная родина русского скитальца - не одна Россия, но и Европа. Христианство и строй идеалов, вышедших из его лоно, - почва, которая взрастила и европейских «странников», и «русских скитальцев», которые следовали логике духовной эволюции Запада. <...> Усиленное сознание «русского скитальца», соединяющее убеждение в «утрате и глупости всякого идеала» с «потребностью высшей мысли», образует у Достоевского сердцевину переоценки всех ценностей. Здесь еще одна точка совпадения метафизических конструкций Достоевского и Ницше. Так же как Ницше, усматривающий в подоплеке воли к истине остаток прежней метафизической веры в божественность истины, Достоевский понимает тоску нигилиста «по высшим целям жизни» как замену утраченной «живой идеи о Боге», «последнюю степень идеализма». Минуя философские тонкости, Достоевский фактически понимает идеализм в том же духе, что и Ницше, - как платонизм, то есть «основополагающий строй, согласно которому земная, чувственная жизнь управляется целеполаганием, заходящим в сферу сверхчувственного» (М. Хайдеггер).

В «Записках из подполья» Достоевский осуществляет свой вариант деструкции классической метафизики. Прямым объектом разрушительной критики подпольного человека является философия в ее научно-позитивистском варианте, этический утилитаризм, теории исторического прогресса, эстетика романтизма. Вместе с тем Л. Шестов оценил «Записки из подполья» как подлинную критику чистого разума, преодоление «того строя идей, который гегелевская философия как итог развития европейской мысли воплотила в себе». Эта оценка подчеркивает, что речь действительно идет о деструкции «основополагающего метафизического строя», пусть последний и выступает в обличий «современных идей». <...>

Фокус критики позитивизма и теорий детерминизма сосредоточен на «законе разумной необходимости», претендующем на замещение прежней «высшей идеи человеческого существования». «Подпольный человек» чувствует глубокую фальшь подобных притязаний науки и отвергает их: в конце концов, «дважды два четыре» — «это только нахальство», вовсе «не слово на мир». Или, на языке Ницше: «"закономерность природы", о которой вы, физики, говорите с такой гордостью, как если бы... - существует только благодаря вашему толкованию и плохой "филологии", - она не есть сущность дела, не есть "текст"». Мотив расхождения между разумом и действительностью, логикой, или «логистикой», и жизнью является ведущим в деструкции «истинного мира», предпринятой подпольным человеком. Системы, классификации, выводящие «средним числом из статистических цифр» законы счастья и благоденствия, исключают «пагубный фантастический элемент», волю как «самую выгодную выгоду» человека. Цель этого упрощения и фальсификации - устройство мира, понятного человеку, прочного и устойчивого, «мира, в котором не страдают».

В метафизических конструкциях Достоевского и Ницше понятия становление, воля и жизнь связываются в один смысловой узел. Реальность становления, «живой жизни»

противостоит мертвому «дважды два», суррогату «истинного мира». «Усиленное сознание» прозревает Ничто в самом основании «навечно нерушимых» метафизических построек, а единственной реальностью оказывается непостижимый, иррациональный мир. Философские поиски бытия не приводят ни к чему - истина, дарующая смысл человеческой жизни, оказывается фикцией, всего лишь «высшей игрой в жмурки». И все же подпольный человек, этот самый радикальный антиметафизик у Достоевского, чрезвычайно далек от ницшевского феноменализма, признания подтасовки «наилучшей гарантией *реальности*». Экзистенциальная истина, касающаяся тайны человеческого существования, сохраняет незыблемое место в метафизическом мире писателя.

Изложение романтизма играет существенную роль в деструкции «всего прежнего мировоззрения» и у Ницше, и у Достоевского. Скрытая полемика с «прекрасным и высоким» как символом эстетики Шиллера и романтизма в целом составляет важный мотив «Записок». «Приливы» «всего прекрасного и высокого» - это попытка героя избавиться от проклятия «усиленного сознания», вернуть утраченную гармонию. Так и поступает романтик: по словам А. Камю, он «творит свою собственную целостность эстетическими средствами». Однако усиленное сознание не оставляет сомнений: «прекрасное и высокое» дает лишь иллюзорный исход трагизму подпольного существования, подпольный человек отводит «прекрасному и высокому» роль «благородной лазейки». Мир красоты, претендующий на роль абсолюта, заменяющего «живую идею о Боге», столь же мало способен заполнить пустоту в душе нигилиста, сколь и пресловутое «дважды два», законы науки. Тождество красоты добру и истине - ложь, претензия «прекрасных форм бытия» на роль высшей, божественной реальности несостоятельна. В метафизическом мире Достоевского романтический синтез разрушается. Его герои обнаруживают, по словам Н. Бердяева, полярность в самой основе красоты, в то время как романтикам она виделась как сфера, в которой в гармонии сливаются природное и нравственное, человеческое и божественное. Человек, осознавший, что «нет ничего святого», открывает красоту зла, упоение «от мучительного сознания низости», от переступания «черты» - божественного и нравственного закона. Подпольный человек, Свидригайлов, Ставрогин - своего рода эстетики, исповедующие «эстетизм как наслаждение запретным» (П.П. Гайденко), нашедшие наслаждение в обоих полюсах красоты. Достоевский рисует следующий шаг в эволюции романтического эстетизма, когда лишённая нравственной опоры красота станет самоцелью, а бывший романтик спустится из надзвездных сфер, где «он играет собственную жизнь, поскольку не может ее прожить» (А. Камю), и перейдет к действию.

Ключевой момент в принадлежащей Достоевскому версии деструкции метафизики - разоблачение ее в качестве психологии «непосредственного человека» (персонаж, параллельный «доброму человеку» Ницше). «Непосредственный человек и деятель» - антипод усиленно сознающего человека, его психология образует фундамент мироистолкования, с которым ожесточенно полемизирует герой «Записок». Сознание подпольного человека, вынужденного жить без опоры, без достоверности, экстатично: выходящее за пределы наличного бытия, оно устремлено к вечно недостижимому безусловному. Непосредственный же человек уже обладает безусловным, он уверен, что знает истину.

Безусловное «непосредственных людей и деятелей» - это «каменная стена» как воплощение «закона разумной необходимости». Для непосредственного человека она - «слово на мир», власть каменных стен представляется ему «лежащей в самой основе бытия и потому непреодолимой» (Л. Шестов). Законы природы, «дважды два четыре» - не толкование, а сам «текст». Порядок, разум внутренне присущи бытию, и потому непосредственные люди находят в «каменных стенах» «непреложное основание своему делу». Поэтому стена заключает в себе нечто «нравственно-разрешающее». Почти мистическое благоговение непосредственного человека перед «каменной стеной» объясняется просто: она поразительно отвечает его психологическим потребностям в душевном покое, в «логике, отвлеченной понятности бытия» (Ф. Ницше).

Психологию непосредственного человека подпольный человек обнаруживает в основании науки, этики разумного эгоизма, теорий исторического прогресса. И здесь та же вера в разум, присущий бытию, наивное приписывание реальной истории всякого рода «желательностей». Речь идет о той же «гиперболической наивности», отличающей, согласно Ницше, «добротного человека» - о способности «раздуть» собственные потребности до космических размеров.

Здесь же причина того, что в философских теориях свойства «непосредственного человека» предстают как определения человека вообще, «сына природы». Однако «l'homme de la nature et de la verite» - вовсе не норма, а фикция, всего лишь проекция психологии непосредственного человека. И снова переключка Ницше с Достоевским: «*К психологии метафизики: влияние трусости*». Людей пугают «*аффекты, неразумность и изменчивость*, со всеми их последствиями - опасностью, контрастом, гибелью и т.д.», поэтому все это они исключают из «истинного мира». Усиленное сознание подвергает «химическому разложению» безусловное непосредственного человека, и «каменные стены» исчезают, как мираж. Рефлексия над причиной и нравственной оправданностью поступка уводит мышление в бесконечность, «резоны испаряются». «Инерция» подпольного человека - это «мука "тщетности"», которая, согласно Ницше, владеет сознанием нигилиста, оказавшегося лицом к лицу с хаосом и абсурдом. <...>

Главная особенность художественной модели мира Достоевского - «исключительный антропологизм и антропоцентризм» (Н. А. Бердяев). Согласно М. М. Бахтину, «всепоглощающее самосознание» выступает как художественной доминанта в построении образа героя у Достоевского, «вся действительность становится элементом его самосознания». «Всепоглощающее самосознание», переставшее быть божественным даром, как бы собирает в себе распавшееся целое, конструирует из себя весь мир. «Смысловнесение» и напряженное искание смысла осознаются как сама суть человеческого существования. Открывается бытийственность сознания, мир предстает как неотъемлемая часть судьбы человека, а герой - как «особая точка зрения на мир и на себя самого» (М. М. Бахтин). Но «точка зрения» и есть то, что Ницше называет ценностью. Истина приобретает отчетливый «ценностный» характер, неразрывно соединяясь с жизненным смыслом личности. «Идея» героя, играющая колоссальную роль в художественно-метафизическом мире Достоевского, равносильна «цельной духовной установке» (М. М. Бахтин). Поэтому с известными оговорками можно говорить о «перспективном» характере мира Достоевского: согласно Бахтину, это «мир сопряженных человеческих установок», мир глубоко персоналистичный и плюралистичный.

В заключение параграфа делаются выводы об общности ведущих мотивов деструкции классической метафизики у Достоевского и Ницше и альтернативном характере выдвигаемых ими версий неклассической метафизики. Понимание истины как «цельной духовной установки» у Достоевского и как ценности, феномена воли к власти у Ницше позволило обоим исследовать психологию нигилиста и психологию «непосредственного» («добротного») человека в качестве противоположных мироистолкований, то есть метафизически. Таким образом, мысль Хайдеггера о том, что превращение метафизики в «психологию», осуществившееся в философии Ницше, резюмирует развертывание существа новоевропейской метафизики, в равной степени может быть отнесена к метафизике Достоевского. Трактовка самосознания в качестве «цельной духовной установки» у Достоевского связана с образом человеческого существования и сущего в целом как становления. Так и у Ницше: перспективизм подразумевает вечно становящийся мир воли к власти, выходящей за собственные границы. Происходящее в романе носит характер грандиозного метафизического эксперимента. Герои Достоевского, испытывая свою «идею», как бы осуществляют дерзкое требование Ницше однажды экспериментально поставить под вопрос ценность истины. Самосознание, устремляясь за свои границы, к безусловному, исследует метафизическую проблему: «существование либо обманчиво, либо вечно» (А. Камю). Фактически речь идет об испытании некоей «принципиальной метафизической

установки», той самой «психологии», которая «выдвигает человека, как ни одна метафизика прежде, на роль безусловной и единственной меры всех вещей» (М. Хайдеггер). И, однако, по Достоевскому, становящийся, хаотичный, порой безумный мир может быть принят человеком, только если есть трансцендентная истина, то безусловное, стремлением к которому живет «всепоглощающее сознание», ставшее мерой всего сущего. Однако после деструкции прежнего «истинного мира», осуществленной героями-нигилистами Достоевского, решение метафизической дилеммы, предложенное писателем, не могло быть возвратом к ортодоксальной вере.

<...> И Достоевский, и Ницше считали, что нигилизм как «судьба Европы» (М. Хайдеггер) в своих истоках связан с христианством и его историческими судьбами. Великий инквизитор и аскетический священник персонифицируют системы мироистолкования, сыгравшие, по мысли Достоевского и Ницше, главенствующую роль в европейской истории. В диссертации утверждается, что тема соотношения нигилизма и метафизики христианства наиболее рельефно раскрыта Достоевским и Ницше в воссоздании метафизических позиций великого инквизитора и аскетического священника (параллельных концептуальных персонажей).

«Аскетический идеал» - обозначение метафизики христианства как «замкнутой системы воли, цели и интерпретации» у Ницше. Христианство, как он полагал, по своей сути глубоко нигилистично. Нигилизм здесь предстает как результат пессимизма, обесценение «здесь-бытия», жизни. Мысль о генетической связи атеизма, социализма и нигилизма с христианством не раз повторяется у Достоевского. Корень этих тождественных по своей сути явлений - в «потере живой идеи о Боге», неизбежно ведущей к «радикальному опровержению христианства и его нравственности». Вместе с тем в самом христианстве заложено зерно, из которого, в конечном счете, вырос нигилизм. Это - «высокое воззрение на человека», главную роль в трансформации которого в «безбожный гуманизм» сыграло, по Достоевскому, католичество, совершив роковую подмену самой сути христианства, подмену Богочеловека человекобогом. Искажение сути первоначального христианства определило, согласно Достоевскому, судьбу Европы. Это искажение персонифицируется у Достоевского в образе великого инквизитора. Его истолкование мира и человеческого существования представляет собой нигилизм. Этот вариант нигилизма, в сравнении с нигилизмом аскетического священника Ницше, как бы следующая ступень: от пессимистического подозрения по отношению к жизни великий инквизитор приходит к «сознанию *отсутствия всякой ценности*», его *Нет* «миру Божьему» и Христу реализуется в метафизике воли к власти.

Согласно К. Ясперсу, «основной опыт собственной жизни Ницше - противостояние христианству из христианских побуждений - становится для него **моделью всемирноисторического процесса**». Этот же мотив лежит в основе аргументации Ивана Карамазова в пользу отречения от «мира этого Божьего» и в основе восстания великого инквизитора против Христа. Главной силой, противостоящей христианскому мироистолкованию, и у Достоевского, и у Ницше является воспитанная самим христианством правдивость. Мотив противостояния интеллектуальной совести христианству красной нитью проходит через все произведения Ницше, начиная с «Человеческого, слишком человеческого». Согласно Ницше, метафизика христианства как моральная интерпретация сущего взрастила силу, которая взрывает эту интерпретацию изнутри. Истина больше не спасает, она опасна. Однако, так же, как «самые беспощадно честные христиане христианства» жертвовали всем во имя веры, так и их наследники, «безбожники и антиметафизики», «добрые европейцы», готовы, следуя велениям совести, во имя истины «пожертвовать всем утешительным, священным, целительным». Люди отречения, они никогда уже не смогут успокоиться «в бесконечном доверии». К таким «пуританам-фанатикам совести» (Ф. Ницше) принадлежат Иван Карамазов и придуманный им великий инквизитор. Иван – единственный из героев-нигилистов Достоевского вступает в прямую

конфронтацию с христианством, сознательно стремясь низложить его ценности. В аргументации Ивана сконцентрировано «такой силы отрицание Бога», которого, как с полным основанием заявляет Достоевский, до сих пор не знала Европа. Это восстание совести нигилиста против метафизики христианства, против его толкования природы, истории и истины.

Иван, подобно «доброму европейцу» Ницше, чувствует себя «наследником тысячелетий европейского духа». Иван «плачет» по утраченной идее, по былой «страстной вере» христианства. Совесть, унаследованная от «дорогих покойников», не в силах принять совмещение невинного страдания с божественным промыслом: это означало бы верить вопреки разуму и совести в «премудрость и цель Его, нам совершенно уж неизвестные». Для нигилиста, человека, «из гордости бесконечной желавшего и могшего убедиться только в том, что вполне ясно», это совершенно невозможно. Однако, в отличие от ницшевского «человека отречения», он не способен жить «без вида на гору», смириться с тем, что «нет больше разума в том, что совершается, ни любви в том, что свершится с тобой» (Ф. Ницше). Эту неразрешимую коллизию совести Ивана Зосима называет признаком «сердца высшего», способного «горняя мудрствовать и горних искати». «Вековечная священная тоска», неистребимое стремление мысли к «горнему» в глазах Достоевского связаны с христианством, оцениваются им как присутствие Святого Духа в избранной душе, хотя в своем мудрствовании эта душа больше не может обрести Бога и принять высший смысл Его творения.

Воля к истине приводит сознание нигилиста к необходимости низложения христианства как «сообразованного и *цельного* воззрения на вещи». Здесь у Ницше, упразднившего границу между истиной и заблуждением, ведущей те мои становится, тем не менее, противостояние интеллектуальной совести метафизике христианства как ложной интерпретации сущего, совокупности фикций. Ницше разбирает психологию аскетического священника в качестве системы интерпретации сущего в целом, обнаруживая «за завесой веры» - «инстинкты», за «жреческим способом оценки» - «жреческий способ существования». Аскетический священник и аскетический идеал в трактовке Ницше - трансисторические феномены, не привязанные к определенной религии и исторической эпохе, однако христианство демонстрирует их предельное воплощение. Ницше объявляет область морали и религии психологией заблуждения, более того, «здесь in psychologies заблуждение является радикальным, т. е. значимым по существу, т. е. самой субстанцией». Это значит, что заблуждение возводится в онтологический принцип, Ничто становится субстанцией, называется Богом, тождественным бытию и истине.

Корни аскетического идеала, «жреческого способа оценки», согласно Ницше, заключаются в пессимизме. Приверженность «более сложных, более глубоких, более созерцательных» к аскетическому идеалу рождается из «длительного подозрения относительно ценности существования» и размышлений о собственной ценности. Отсюда следует либо вывод о бессмысленности всего совершающегося, либо возможность дать *интерпретацию* этой жизни «в свете высшей ценности». Аскетический священник избирает второй путь. Суть интерпретации, названной Ницше аскетическим идеалом, состоит в повороте оценивающего взгляда, в том, чтобы «осудить весь этот мир становления как марево и измыслить в качестве *истинного* мира новый мир, потусторонний нашему». Психологическая потребность в прочном, непреходящем, безусловном и стремление избавиться от всякой кажимости, становления, страдания, смерти порождают интерпретацию, обесценивающую жизнь, посястороннее здесь-бытие. Аскетический священник - персонификация этой интерпретации, он есть «ставшее плотью желание некоего инобытия».

Вопрос об истоках и смысле аскетического идеала приводит Ницше к размышлению о природе человека. Эта интерпретация сущего столь могущественна потому, что она дала ответ на сущностные потребности человеческого существования. Существо человек и его культурное бытие парадоксальны. Вступление человека в мир культуры означало «разрыв»,

«насильственное отпарывание от животного прошлого». Из мира исчез «чудовищный квантум свободы». Воля к власти обратилась вовнутрь, стала «нечистой совестью» и формообразующим началом культуры. С этого эпохального «прыжка» начинается «величайшее заболевание» человечества - «страдание человека *человеком*», страдание «проблемой своего же смысла». С другой стороны, это событие повлекло за собой изменение «конфигурации земли», то есть фундаментальное изменение в самом сущем. «Нечистая совесть» предстает в качестве сущностной черты феномена «человек», синонима его культурного бытия. С этой точки зрения парадоксальность и нерешенность человеческого существования таит в себе невиданные возможности. Аскетический идеал - это перетолк «нечистой совести», страдания человека самим собой в вину перед Богом. Он дал ответ на вопрос «к чему вообще человек?»; истолковывая страдание, указал человеческой воле цель. Было найдено противоядие от нигилизма, оправдание существования: человек перестал быть «мячом абсурда и бессмыслицы». Однако, по Ницше, этот «доныне единственный смысл» был иллюзорным, цель - «истинный мир» - фикцией. Трагизм человеческого существования усугубляется аскетическим идеалом, поскольку эта единственная доселе «замкнутая система воли, цели и интерпретации» представляет собой «бунт против радикальнейших предпосылок жизни», волю к Ничто.

Близкие мотивы мы обнаруживаем в основании метафизического бунта Ивана Карамазова против христианства, в аргументации великого инквизитора. Достоевский специально подчеркивает отличие атеизма Ивана от предшествующего атеизма, этот мотив совпадает у него и у Ницше. Писатель делает акцент на утрате высшего смысла существования, важнейшем симптоме нигилизма в понимании Ницше: «Отрицание не Бога, а смысла его создания». Речь идет, так сказать, об «экзистенциальной аргументации», опровергающей трансцендентный смысл. «Страдающий инквизитор» приводит аргументацию Ивана к крайним выводам. «Нерв» легенды составляет не столько уклонение католичества от духа подлинного христианства, сколько противостояние нигилизма и христианства. В диссертации показано, что созданный фантазией Ивана девяностолетний кардинал XVI века фактически аргументирует метафизическую позицию нигилизма, обозначающую кризис европейского самосознания конца XIX века. Если аскетический священник ищет спасения от «неисцелимого пессимизма» в конституировании божественного «истинного мира», то великого инквизитора аскетический идеал уже не спасает от нигилизма. Напротив, его бунт против христианства, исходящий из христианского же требования правды, приводит к пессимизму и нигилистическому отрицанию высшего божественного смысла сущего. В системе понятий Ницше метафизическая позиция великого инквизитора - логический итог длительного господства аскетического идеала, нигилизм как «обесценение всех ценностей».

Напрашивается прямое сопоставление аргументации Ивана с основными мотивами ницшевской дискредитации христианства: отказ признавать связь истины и страдания; христианская вера как «sacrificio deH'intellecto», причиняющая невыносимую боль человеку, наделенному чуткой интеллектуальной совестью; христианская надежда на бессмертие как «возведение эгоизма в бесконечное, в бесстыдное». Интеллектуальная честность заставляет подвергнуть сомнению и догмат грехопадения. Настаивая на неискренности детского страдания (символ «абсурда всей исторической действительности»), Иван отказывается признать человека виновным. Тема невинности и «безответственности человека» - одна из ведущих и в ницшевской переоценке христианства.

Сюжет главы «Бунт» романа «Братья Карамазовы» - низложение христианской теодицеи, метафизическое восстание против Бога-Отца. Глава «Великий инквизитор» представляет собой ответ Ивана на «контраргумент» Алеши: Божий мир был бы неприемлем, если бы не Христос, в Нем одном и заключена возможность «принять мир Божий» вопреки голосу интеллектуальной совести.

Вопрос заключается в том, действительно ли явление Христа и его смерть - «вековечный аргумент», ответ человеку, осознающему свою невинность, бессмысленность

страданий и призывающему за них к ответу Бога? Искупительная жертва Христа, по мнению Ивана и великого инквизитора, - не более чем неудавшийся эксперимент. Эта жертва «для такого огромного, что равносильно этому страданию», ничего не изменила в «Божьем мире», не разрешила никаких вопросов. «Не нашел ничего после креста своего» - это значит: нет ни Царства небесного, ни бессмертия, ни все разрешающего смысла и оправдания. Смерть Христа, «великого идеалиста», у Ивана Карамазова, а еще раньше у Кириллова в «Бесах» становится аргументом в метафизическом противостоянии Богу; она лишь усиливает ощущение абсурдности «мира Божьего» и человеческого существования.

Великий инквизитор так же, как Ницше в «Генеалогии морали», видит в христианстве ответ на «вековечную тоску» человечества. В диссертации показано, что в понимании «природы человеческой» обнаруживается явная близость мысли великого инквизитора и Ницше: у обоих присутствует мотив «грубого несовершенства человеческой природы»; у обоих коллизии свободы порождают «вопрос личный, то есть совести, - как справиться с совестью» (Ф.М. Достоевский). Человек страдает проблемой собственного смысла, смешивая нечистую совесть с Богом, делая муки свободы интересным зрелищем для богов – у Ницше. Человек ищет, «перед кем преклониться», кому вручить совесть, и «с этим он создает себе богов во всю свою историю» - у великого инквизитора Достоевского. «Обет» Христа многократно усиливает страдание проблемой собственного смысла, требуя от человека «стояния в свободе», возводя в высшую степень открытость и нерешенность человеческого существования. Достоинство великого инквизитора «не могло вынести жизнь в мире, смысл которого нельзя понять» (Р. Лаут). Он знает «тайну - что истины нет, Бога, то есть того Бога, которого Ты проповедовал», и обвиняет Христа за прошедшие и будущие страдания человечества. «Иной мир», «бессмертие души» для великого инквизитора - фикции, и он сознательно пользуется ими, чтобы справиться с человеческой свободой.

Важнейшая забота великого инквизитора и аскетического священника - «овладеть свободой людей» (Ф.М. Достоевский), или «прибирать к рукам страждущих» (Ф. Ницше). И у Достоевского, и у Ницше есть развернутое изображение средств борьбы обоих *homines religiosi* с человеческим страданием, с муками «нечистой совести». В диссертации показано, что средства, с помощью которых великий инквизитор и аскетический священник формируют определенный образ жизни для страждущих, имеют метафизическую природу. Они прямо связаны с интерпретациями сущего в целом и человеческого существования, которые исповедует каждый из двух *homines religiosi*. За этими интерпретациями скрываются определенные психологические потребности; психология *homines religiosi* претворяется в мироистолкование. Согласно Ницше, прозрение относительно характера сущего и человеческого существования опасно, ибо грозит признать человека «мячом абсурда и "бессмыслицы"». Потому «инстинкт *ressentiment*, сделавшийся гением, должен был изобрести себе *другой* мир». Чтобы устранить из мира бессмысленное страдание, аскетический священник онтологизирует «нечистую совесть», бессознательно заражая «невинность становления понятием "нравственного миропорядка", "наказанием и виной"». Возведение вины, «нечистой совести» в ранг метафизического принципа позволяет сохранить «за миром характер *совершенства*, несмотря на страдание и зло», найти великое средство противодействия пессимизму и нигилизму. Отвергая божественный миропорядок как фикцию, великий инквизитор создает собственный проект мира, чтобы раз и навсегда ответить на «всеобщую и вековечную тоску человеческую». Средства «овладения людской совестью» очень близки к средствам, при помощи которых аскетический священник «прибирает к рукам страждущих». Однако, согласно Ницше, священником бессознательно руководит «инстинкт теолога», который позволяет обрести в вере в Бога, в аскетический идеал единственное спасение от «неисцелимого пессимизма», а великий инквизитор вдохновляется идеей сознательного бунта против Бога. Практика великого инквизитора восходит к его интерпретации сущего как небожественного, неморального, бессмысленного, и к его взгляду на природу человека как «недоделанного пробного существа, созданного в насмешку». Кардинал устраняет границы между истиной и ложью, махнув рукой на «это

чертово добро и зло», прежнее высшее нравственное мерило поступка. Достоевский показывает возможную, отмечаемую и Ницше, историческую трансформацию аскетического идеала: «Бог», «Царство Божие», «бессмертие души», ясно осознаваемые как фикции, используются великим инквизитором как средство манипулирования человеческой совестью. «Чудо» и «тайна», утратившие для великого инквизитора трансцендентный смысл, выступают как средства «авторитета», инструменты воли к власти. Более того, они превращаются в средства метафизического бунта против Бога, поскольку представляют собой всего лишь «фокус интерпретации».

Рефлексия по поводу христианского мироистолкования у Достоевского и Ницше связана с попытками сформулировать альтернативу как нигилизму, так и послужившему его истоком историческому христианству, представленному метафизическими позициями великого инквизитора и аскетического священника. <...>

Интерпретация феномена Христа тесно связана не только с рефлексией по поводу сущности христианства и истоков нигилизма, но и с истолкованием сущего и смысла человеческого существования самими мыслителями. «Исступленная любовь к лику Христа» (Н.А. Бердяев), теснейшим образом связанная с убеждением писателя в осмысленности сущего в целом и человеческого существования, - одна из важнейших «опор» метафизического мира Достоевского. Христос, по Достоевскому, однажды и навсегда явленный, воплощенный смысл и человеческого существования, и всего сущего («идеал человека во плоти», «вековечный от века идеал», «окончательный идеал на земле» и т. п.). Самым настоящим был для писателя вопрос «можно ли веровать, быв цивилизованным, т. е. европейцем, т.е. веровать безусловно в божественность Сына Божия Иисуса Христа»? «Кирилловская антитеза», без сомнения, и антитеза самого Достоевского: «или Иисус... единственный смысл вселенной и ее бытия, или вся вселенная целиком - ложь и безумие» (Ф. Степун). Чтобы принять тезис дилеммы, отвергнув антитезис, недостаточно было признать Христа «высшим человеком» или нравственным идеалом. Размышляя над вопросом о божественности Христа, писатель пришел к весьма неортодоксальному ее обоснованию.

Мотив красоты идеала Христа у Достоевского - один из главных в этом обосновании. «Чудесная и чудотворная красота» идеала Христа заключается в его «нравственной недостижимости». Своим словом, жизнью и смертью Он соединил несоединимые, как представляется Достоевскому, начала: «закон я», закон личности, и закон любви, гуманизма. «Исступленное чувство личности» (Н. А. Бердяев) свойственно Достоевскому как «русскому европейцу», в плоть и кровь которого вошло декартово *cogito*. Ставшее внутренней самоочевидностью, оно соседствует в метафизическом мире Достоевского со столь же абсолютной достоверностью Христа как «идеала Красоты». В нем Достоевский надеется найти «исход душевный» мукам двойственности, хорошо знакомым «усиленному сознанию» нигилиста. Речь идет именно о некоем возврате к утраченной цельности, о *возвращении* личности, дошедшей «до крайних пределов развития», в непосредственность, в «массу». Значит, сначала должна была разверзнуться пропасть между самосознанием и лишенным смысла, «обижающим» его миром, между царственным *Я* и *Другим*, чтобы появилась потребность эту пропасть преодолеть. Для этого необходимо, по Достоевскому, «невозможное на земле» чудо Христовой любви, которое получает такое истолкование: «Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое я - и отдать это все самовольно для всех». Всемогущее *Я* с его «вольным и свободным хотением» сохранено, и в то же время его разрушительная энергия отведена в безопасное русло указанием на недостижимый образец претворения высшего самоволия в высшее отречение от воли. Однократное личностное воплощение «идеала Красоты» и его рациональная непостижимость побуждают Достоевского истолковать явление Христа как чудо, вызывающее эстетический восторг, служат основанием для подтверждения Его божественной природы. В трактовке феномена Христа у Достоевского преобладает мотив «идеала человека во плоти». Достоевский ориентируется в истолковании явления Христа на метафизику и догматику христианства, однако его толкование идеи Боговоплощения не

ортодоксально. Фактически речь идет о совершенном воплощении человеческой сущности, об осуществлении «на деле и во плоти» образца человечности, идеала, но не о Боговоплощении в христианском смысле. По замечанию В. В. Зеньковского, тайна Богочеловечества Христа в этом контексте выпадает. В размышлениях о Христе Достоевский шел от «идеала человека во плоти» к утверждению Его трансцендентной природы, однако так и не преодолел «христианского натурализма» (В. В. Зеньковский).

<...> В эпоху «затмения Бога» человек оказывается перед миром, лишенным цели, смысла, истины, перед бездной Ничто. Образ этой бездны во всем его ужасе увидел Достоевский в девятнадцатом веке и всеми силами стремился найти возможность спасения от страшного видения, не оставляющего надежды. Поэтому его метафизический мир представляет собой как бы некий вариант «христианского паулинизма», «образ бездны, края которой соединены одним лишь ореолом Спасителя» (М. Бубер). Христос в метафизическом мире Достоевского играет колоссальную роль - и теодицеи, и «антроподицеи», по выражению Бердяева. Образ Христа позволяет сохранить свободу как сущностную черту человеческого существования, «обеспечить» ей бытие в вечности и в то же время указать мерило свободы, имеющее трансцендентную природу. В диссертации делается вывод о том, что в метафизическом мире Достоевского убеждение в осмысленности человеческого существования, связанное с истолкованием явления Христа как уникального воплощения этого смысла, служит основанием и богоборческого бунта, и принятия трансцендентного божественного бытия, тождественного бессмертию души. Метафизический скачок от трагической бессмысленности к утверждению трансцендентного смысла, от самоутверждения *Я* к «полному синтезу» *Я* и *всех*, от становления к Вечности, опосредован абсолютной достоверностью переживания идеала Христа.

Для Ницше, как и для Достоевского (но на иной лад и по иным мотивам), образ Христа - «мучительно родной и оттого атеистически "заметаемый"» (К.А. Свасьян). В низложении христианства образ подлинного, первоначального христианства, воплощенного в образцовой практике жизни Иисуса, играет далеко не последнюю роль. Это противопоставление в предельно обостренной форме предстает в «Антихристе», но так или иначе дает о себе знать и в других книгах Ницше. С другой стороны, как и у Достоевского, феномен Иисуса обнаруживает теснейшую связь с ключевыми мотивами собственной метафизической конструкции Ницше - жизни как становления, «вечного возвращения», сверхчеловека. Только психология, толкуемая в смысле самого Ницше, дает ключ к пониманию типа Спасителя. Психология Спасителя означает нечто большее, чем «внутренний мир» Иисуса, а именно некую интерпретацию «сущего в целом» и человеческого существования. И эта интерпретация, воссоздаваемая Ницше, обнаруживает несомненное сходство с его собственной метафизической позицией и радикальное расхождение с аскетическим идеалом. Иисус открывает «психологическую реальность "спасения"». В «благой вести» слиты воедино два момента: Царство Божие, подлинная жизнь есть «опыт сердца» («оно повсюду, оно нигде»), психологическая реальность, и она же есть жизнь вечная, обретенная здесь и сейчас. Соединение этих двух моментов играет важную роль в метафизической конструкции Ницше и в его личном духовном опыте. Иисусу не нужно искать «истинный мир», противоположный «миру сему»; это различие для него просто не существует. Иисус живет в «истине», «на лоне Бога» и эта жизнь, эта реальность - единственная. В диссертации показано, что Иисус в изображении Ницше - стихийный антиметафизик, он инстинктивно устраняет платонизм и метафизику христианства, как будто следуя требованию самого философа упразднить антитезу «истинного» и «кажущегося» миров как фикцию. Он ничего не знает о трансцендентном Боге, о «бытии», выходящем за пределы «опыта "жизни"», какой ему единственно доступен». В мире Иисуса нет противоположностей и, прежде всего, пропасти между человеком и Богом, между «внутренним» и «внешним» миром. Но и сам Ницше объявляет представление о противоположностях не более чем предрассудком философов. Иисус предстает как «свободный ум»: «ему нечего делать со всем устойчивым (слово, формула, церковь, закон, догмы): "все, что устойчиво, убивает..."; он верит только в

жизнь и живое — а это не "есть", это становится...». Но и, согласно самому Ницше, характер становящегося мира не поддается формулировке, «познание и становление исключают друг друга». Да и характеристика Иисуса как «свободного ума» свидетельствует о многом: «свободный ум» - это тот, кто освободился от всякой традиции; кто способен не только «мыслить иначе», но и «быть иначе».

Иисус Ницше оставляет в наследство человечеству евангельскую практику, свою жизнь и смерть как «бытие, исполнение, действительность этого Царствия». «Благая весть» - уникальный опыт человека, живущего «на лоне Бога» и открывающего путь к этой жизни всем, каждому, кто хочет по нему идти. Ницше саму евангельскую практику отождествляет «Богом», «Царством Божиим». Это означает, что Иисус своим практическим поведением, образцовыми жизнью и смертью устранил всякую трансценденцию, «Бога» как нечто выходящее за границы единственной психологической реальности. Верный методу «психологии глубин», Ницше обнаруживает за психологической реальностью «спасения» «две физиологические реальности»: инстинктивную ненависть к реальности и инстинктивное отвращение к вражде. Поэтому любовь Иисуса и «глубочайшее слово Евангелия» «не противься злему» - просто естественное обнаружение этой «неспособности к противодействию»; единственная, последняя возможность жизни. Психологическая реальность «спасения», всецело актуальная и имманентная, вызвана к жизни интерпретирующей силой инстинкта *decadence*, боязнью всякого прикосновения извне. Возникает ощущение диссонанса между воссоздаваемым самим Ницше возвышенным образцом жизни и смерти Иисуса (символ «превосходства над всяким чувством *ressentiment*») и стремлением «снизить» его, указав корни необычайной внутренней свободы и любви Иисуса в «высшем развитии гедонизма на вполне болезненной основе». В противоположность Достоевскому, у которого любовь Христа - апофеоз нравственного развития личности, Ницше намеренно лишает «благую весть» нравственного оттенка, она в полном смысле слова - «по ту сторону добра и зла». «Благой вестью» и жизненной практикой Иисус утверждает «невинность становления», инстинктивно устраняя *græh*, вину и мораль, мир «того, что должно быть»; в результате, по замечанию Ясперса, «вся мировая действительность растаяла, как мираж». Но, согласно Ницше, реальность и есть «мираж», «толкующее существование», и Иисус инстинктивно живет в согласии с ницшевским феноменализмом. Вот почему «благая весть» Иисуса совершенно чужда христианской метафизике и теологии христианства. Христианская интерпретация вырастает на почве пессимизма, тогда как для Иисуса Ницше страдание - вовсе не аргумент против жизни. Иисус говорит жизни «да», на свой лад утверждает ее - как психологическую реальность блаженства, в которой растворяются, как мираж, ненависть, страдание и смерть.

Метафизика христианства рисует дуалистический мир, где отпавшее, греховное существование предстает всего лишь как мост в инобытие. «Миру чистых фикций» христианской метафизики Ницше противопоставляет возвышенную символику, с помощью которой Иисус передает «опыт сердца». Ницше расшифровывает центральные понятия христианской теологии исключительно в качестве символов. Как и у Достоевского, у Ницше приобщение к вечности и завершенности целого - неотъемлемая характеристика человеческого существования. У Достоевского переживание этой связи, «потребность обожания», указывает на трансцендентную реальность, несущую в себе «отрицание земли». У Ницше само переживание этой связи и есть состояние «божественности», и есть «Бог». В метафизическом мире Ницше Иисус воплощает своим «словом» и жизнью одну из любимых идей философа: императив «быть в становлении». По Достоевскому, «вечность мгновения» равнозначна утверждению трансцендентного смысла жизни и бессмертия души. «Царство Божие» Иисуса Ницше - символ обретения «здешней жизни вечной», в которую верует Кириллов в романе «Бесы». Если Достоевский считает бессмертие души единственной гарантией смысла человеческого существования, то Ницше убежден, что «великая ложь о личном бессмертии» лишает жизнь всякого смысла. Христианин Достоевский видит в идее

бессмертия души единственную гарантию нравственности, «антихристианин» Ницше - «беззащитное возведение всякого рода эгоизма в бесконечное, в бесстыдное».

Со «смертью Бога» человеческое существование лишается смысла. В метафизическом мире Ницше практика жизни и смерти Иисуса демонстрирует возможность порождения смысла в мире становления, лишенном предела, трансцендентного смысла и цели - опыт «присутствия вечности в настоящем» (К. Ясперс). Реальность блаженства не знает смерти и трансцендентной цели, а значит, обращенность к концу утрачивает значение фундаментальной характеристики человеческого существования. Идея вечного возвращения открывает возможность «утверждения бессмертия этой жизни без всякой бутафории "инобытия"» (А. Белый). Каждый миг «здешней жизни» оказывается мигом порождения смысла, прикосновения к Вечности. Интерпретируя феномен Христа, Достоевский и Ницше прорабатывают в своих метафизических мирах «одну из принципиальных возможностей человеческого бытия вообще» (К. Ясперс). У Ницше эта возможность наиболее совершенным способом реализована Иисусом. Понятие «Сын человеческий» - это «"вечная действительность", психологический символ, освобожденный от понятия времени». Ницше и сам, своей собственной жизнью, пытался реализовать эту принципиальную возможность человеческого бытия вообще. Важнейшее условие возможности такого способа бытия - «превосходство над всяким чувством ressentiment», отказ от какого бы то ни было осуждения жизни, ницшевская *amor fati*, «не противься злему» Иисуса, «все хорошо» Кириллова. Любовь Иисуса как путь к блаженству, «последняя возможность жизни», в то же время неотвратимо влечет его к смерти, проявляет себя как воля к Ничто. Иисус, сумевший обрести вечность в миге и все же одержимый тоской по смерти, в мире Ницше предвещает возможность иного психологического типа, для которого бытие «настолько священо, что оправдывает даже чудовищное страдание». Воплощением этого типа и жизненной установки является Дионис.

<...> Ключ к постижению Достоевским и Ницше феномена Христа - «единственно в личном переживании и сверхчувственном опознании этого "вечного факта"» (К. А. Свасьян). Христос и у Достоевского, и у Ницше - уникальное личное воплощение «одной из принципиальных возможностей человеческого бытия», при этом образ Христа как у Ницше, так и у Достоевского стоит вне христианской теологии. Для обоих воссоздание подлинного образа Христа - способ осмысления истории христианства, а тем самым истории и судьбы европейского человечества; более того, способ осмысления человеческого предназначения вообще и сущего в целом. От личного переживания феномена Христа Достоевский и Ницше переходят к метафизическим заключениям о характере человеческого существования «внутри сущего в целом». В метафизических мирах обоих феномен Христа - символ «вечности мгновения» (М. М. Бахтин), то есть высшей осмысленности конечной человеческой жизни, символ приобщения к вечности и завершенности целого. Достоевский пришел к утверждению «вечности мгновения» путем неортодоксального обоснования бессмертия души, важную роль в котором сыграло движение от переживания абсолютной достоверности идеала Христа к утверждению его божественной природы. В метафизическом мире Ницше феномен Иисуса - символ присутствия вечности в мгновении, воплощенная возможность порождения смысла в бесцельном потоке становления, лишенном трансценденции. Ощущая свою близость глубочайшему слову Иисуса, Ницше, тем не менее, стремился превзойти его жизненную установку, претворить «дионисическое состояние в философский пафос».

Глава III «Проект бытия как воли к власти и метафизика неохристианства: перспективы человека» посвящена анализу осмысления Достоевским и Ницше перспектив человека в мире, живущем под знаком «смерти Бога», сопоставлению предложенных ими метафизических проектов спасения из бездны нигилистического отчаяния.

В §1 «Превращение дионисического состояния в философский пафос» исследуется тема оправдания мира и человеческого существования в ситуации «смерти Бога» в творчестве Ницше. Род «человек» потерпел всемирно-историческое поражение:

кульминационным пунктом истории стала нигилистическая катастрофа, в которой погиб «доныне единственный смысл». Но именно теперь, в «момент высочайшего самосознания», открывается возможность переломить ход истории и судьбу человечества. «Одна интерпретация погибла», и возможна совсем иная, в которой «всеобъемлющее "Нет!"» превратится в благословляющее «Да». Существует ли в этой духовной ситуации оправдание для мира и человека, возможна ли «философия "да"», «религия "да"»? «Артистическая метафизика» «Рождения трагедии» рассматривается в диссертации как «первое решение» Ницше, исток будущего, более радикального и опасного решения, прообраз метафизики воли к власти. Здесь намечена принципиальная для филосоfovания Ницше тема: противопоставление «дионисической», «чисто артистической» оценки жизни - христианской как моральной. Это первая попытка «превращения дионисического состояния в философский пафос». В диссертации подчеркнута важная роль понятия вечности в «артистической метафизике». Ницше говорит об эстетическом оправдании существования именно в вечности: человек представляет собою ценность лишь постольку, «поскольку он способен наложить на свои переживания клеймо вечности». Роль вечности как «источника смыслопорождения» (И. Войцкая) уже осознана Ницше, и эта точка зрения открывает прямой путь к идее вечного возвращения. Вот почему аполлоническое и дионисическое искусство даруют «метафизическое утешение»: оба позволяют взглянуть на человеческое существование в перспективе вечности. Одно утверждает вечность явления, как бы отливая последнее в совершенные формы, то есть утверждает красоту, а значит, вечность каждого мгновения человеческой жизни. Другое, погружая ее в «поток вневременного», дает ощущение укорененности индивидуального существования в судьбе бытия. Пока у Ницше два рода утешения отнесены к разным мирам. Мир «алчной воли» противостоит аполлоническому миру красоты, истинно-сущее - иллюзии, единство - индивидуации, вечность - становлению (точнее, вечная жизнь воли - вечности становящегося мира явления). В будущем философу предстоит устранить этот дуализм в понятии «толкующего бытия», в идее вечного возвращения.

Ницшевского человека больше не окликает Бог, но его по-прежнему зовет Вечность. Чтобы ответить на ее страшный зов, надо признать «художественный смысл, явный или скрытый, за всеми процессами бытия», истолковать жизнь как совершенное художественное творение, а самому стать ее «медиумом», трагическим художником. В феномене гения-художника Ницше, с одной стороны, сокрушает рефлектирующее Я «теоретического человека», противопоставляющего себя миру в надежде оправдать его, сделав понятным и объяснимым: в дионисическом состоянии «субъективное исчезает до полного самозабвения». С другой стороны, парадоксальным образом, человеческая субъективность предельно возвышается: голосом гения «вещает» Первоединое. Тип "сверхчеловека" готов в его первой эстетико-мистической форме» (Г. Рачинский).

Из ключевых идей «артистической метафизики» выросла «философия становления», упразднившая вместе с абстракцией «ИстинноСущего» и возможность какого бы то ни было «метафизического утешения». Между этими двумя решениями в мысли Ницше совершился радикальный «переворот перспективы», знаменитая «переоценка всех ценностей». Задача «пересоздания образа мысли», конципирующая коренное обновление человеческого существования, требовала от ее инициатора, «человека рока» самоопределения и самопреодоления. «Крайняя переоценка человека», его преобразование должны были совершиться, прежде всего, во внутреннем пространстве духовного мира самого философа. Мистерия спасения, которая в христианстве разыгрывалась хотя и во внутреннем пространстве души, но в коммуникации человека с трансцендентным Богом, теперь должна развернуться в имманентной психологической реальности коммуникации личности с самой собой. Опыт осуществления «глубоко скрытого Само» философа - параллель и путь к созиданию новой культуры, вечный образец этого опыта - «всемирно-исторический эксперимент культурного самоспасения» (К. А. Свасьян) греков, которые смогли

«организовать в себе хаос путем обдуманного возвращения к своим истинным потребностям».

«Судьба, которая становится человеком» - такова метафора, передающая видение Ницше собственной роли в коренном обновлении смысла человеческого существования и - шире - всего сущего. Эпоха предназначила философа возвысить свою роль до мессианского призвания, превратить свою «волю к самооформливанию» в создание нового образа человека, свое становление в высшее утверждение бытия. В пространстве души философа, «человека рока» разыгрывается всемирно-историческая и метафизическая трагедия преодоления времени в самом себе и самоопределения человека. Именно здесь должна разрешиться коллизия между «вновь открывшейся экзистенцией» (К. А. Свасьян) и миром, лишившимся сверхчувственной опоры «Истинно-Сущего». Одиночество и «странствование по запретному» - отныне удел «человека рока». Согласно точной оценке А. Белого, для коренного преображения человеческой души Ницше «измышляет новое средство»: «библейское хождение перед Богом превращает в хождение перед собой». Драма «нечистой совести» продолжает разыгрываться, хотя божественных зрителей больше нет.

Путь в «глубину», спуск в «подземелье» обнаруживает необходимость противоположного движения - взлета к таким «духовным высотам», которых до сих пор не знал никто. В диссертации раскрывается смысл метафоры «высоты» у Ницше. «Высота» и «потусторонность», которые в метафизической философии были метафорами истинного мира, трансценденции, теперь преднамеренно наполняются смыслом, аннулирующим прежний. «Высота» - это перспектива, точка зрения, которая позволяет вынести и «обезвредить» взгляд бездны, это позиция вне морали, по ту сторону добра и зла, истинного и кажущегося. Новая «высота» и новая «потусторонность» - метафоры преодоления времени в себе, «своего страдания от этого времени». Взгляд «сверху» на самого себя, а значит, и на «Европу» в себе, - снимает трагизм существования «странника», «подземного жителя», «отшельника»; вносит в его жизнь элемент иронии и игры. А с другой стороны, перспектива «с вершины» выступает как способ преобразования «нечистой совести» и пессимизма в философию «да», «это искусство трансфигурации и есть собственно философия». Вновь возникает мотив из «Рождения трагедии»: там дионисическое начало жизни, ее исконный трагизм претворялись в гармоническую аполлоническую иллюзию; теперь речь идет о «превращении дионисийского состояния в философский пафос». Философ будущего - одновременно и художник, создающий эстетический феномен из собственной жизни, превращающий ее в произведение искусства. Важнейший элемент этого искусства - игра «со всем, что до сих пор называлось священным, добрым, неприкосновенным, божественным». Символом открытого Ницше типа «новой, доселе еще неведомой высшей возможности философской жизни», становится Дионис, который предстает теперь как бог-философ. Если в «Рождении трагедии» Дионис символизировал вечно творящее начало, художественную силу жизни, то теперь в образе бога-искусителя, сообщающего с «халкионической улыбкой» неслыханные тайны о человеке, сама жизнь становится философией. «Мастерское умение казаться», играя со священным, относится к самой сути нового образа жизни. «Страшная уверенность» в отсутствии трансценденции и первое отречение - разрыв с духовной родиной - означают обреченность философа на цепь последующих отречений и измен, на непрерывное странствование без цели. «Страдания измены» предопределяют неизбежность «самых утонченных форм переодевания». Быть в становлении, являться в десятках масок, перемещать перспективы - такова «стратегия философствования Ницше» (В. М. Подорога). Диссертант полемизирует с точкой зрения философов, полагающих, что «у Ницше - все маска» (Ж. Делез), что он стремится «избежать универсальной культурной максимы самотождественности», «не найти свое "я"» (В. М. Подорога). Подобные оценки, акцентируя внимание на одном из ключевых моментов открытой Ницше новой возможности философской жизни, упускают из виду сверхзадачу философствования Ницше: «быть многим и многосущим для умения стать единым». «Духовный маскарад» - стратегия, но «доминирующая задача» Ницше - обретение цельности, «самооформливание», более высокая

ступень философско-художественного созидания себя. Задача осуществления своей личности выходит за рамки чисто индивидуалистического стремления, речь идет о преобразовании в самом себе всей истории и прежнего способа бытия человека «внутри сущего в целом». Осуществляя свою целостность, философ созидает в себе не только человека будущего, но и будущее сущего в целом. Зрелище самоопределения «познающего» должно развернуться в масштабе Вечности. «Игра со священным» - лишь прелюдия этого грандиозного представления, вызов, брошенный Богу, трансцендентному, морали, всему прошлому. Задача философа - создать такой проект мира, в котором был бы возможен он сам: человек-судьба, вмещающий горизонт тысячелетий, странствующий и всегда возвращающийся к себе, умеющий быть многим и многосущим ради достижения единства и цельности, обладающий мастерским умением казаться и все же в этой кажимости безусловно сущий, покоритель, имеющий вид наследника и расточителя. В этот мир должен вписаться философ-художник, «придающий стиль своему характеру». Ницше ищет мировую концепцию, которая могла бы объяснить становление, не прибегая к «конечным целям»: «становление должно являться оправданным в каждый данный момент». Это значит: в непрерывной смене форм и смыслов, во «всемирной имманентности, лишенной единства» (К. Ясперс), усмотреть созидающее себя художественное творение и, тем самым, найти оправдание становлению.

В диссертации показано, что уже в одной из ключевой работ «первой эпохи» - «О пользе и вреде истории для жизни» - Ницше отказывается искать оправдание человеческого существования как становления в его конечной цели, будь то христианское бессмертие души или гегелевское конечное торжество разума. Доминирует ориентация на миг становления, который получает оправдание, если является миготом созидания, в котором творец, «над-исторический человек» совершает прорыв к бытию, вечности, достигая самозабвенного погружения в бессознательную стихию самой жизни.

В момент высочайшей ясности самосознания европейского человека, «великий полдень», становится очевидной невозможность прорыва из становления к подлинному бытию; невозможность метафизического утешения в том смысле, как оно понималось в «Рождении трагедии». Радикальное устранение «бытия» делает задачу оправдания становления весьма сложной. Текучесть формы и смысла, «чудесная неопределенность и многосмысленность» сущего ставят под угрозу возможность обретения смысла, конституирующего личность. Остается два пути: либо впасть в отчаяние, признать, что все бессмысленно и напрасно, либо без страха устремить взор на охлаждающее зрелище становления и попытаться найти интерпретацию, возвращающую в мир утраченный смысл. Пафос утверждения в ницшевской философии становления не мог быть достигнут без идеи вечного возвращения. «Запечатлеть на становлении характер бытия - вот высочайшая воля к власти» (Ф. Ницше). Идея вечного возвращения открывает возможность говорить процессу *да*, изгнав из него трансценденцию и цель. «Вечное возвращение» - одно из метафизических основоположений Ницше. Оно прямо касается определения того, что есть сущее, и в то же время характеризует положение человека «внутри сущего в целом». Эта идея занимает важное место среди «принципиальных нововведений» философа: «Вместо "метафизики" и религии - учение о вечном возвращении. С одной стороны, идея вечного возвращения служит «наиболее заостренным истолкованием "классического нигилизма", который безоговорочно уничтожил всякую цель вне и выше сущего» (М. Хайдеггер). А с другой стороны, вечное возвращение играет роль упраздненной трансценденции, открывает путь оправдания становления перед лицом человека, взыскующего смысла, и возможность «оправдательного приговора» для него самого. Истолкование становления как вечного возвращения и есть «крайняя степень приближения мира становления к миру бытия», способ «запечатлеть на становлении характер бытия». Ницше настаивает на «вечном возвращении *того же самого*»: только при условии буквального повторения всего прошедшего эта идея может стать способом преображения человека. Принявший эту мысль человек будет определять, что возвратится: будет ли это возврат вечного Ничто, вечной бессмыслицы или

вечный возврат мгновения, наполненного смыслом. От человека-толкователя, человека-созидателя будет зависеть та избирательность вечного возврата, на которой настаивает Ж. Делез. Благословляющее *да* жизни с ее вечным возвращением требует сверхчеловеческого усилия, преобразования самой сути человеческого существования. Задача «запечатлеть на становлении характер бытия» выпадает в метафизическом мире Ницше на долю сверхчеловека. Ницше разъясняет далекий от какой-либо мифологии смысл понятия «сверхчеловек», подчеркивающий основную интенцию нового мироистолкования. В сравнении с «современным человеком», «добрым человеком» чаемый философом идеал должен казаться сверхчеловеческим, а порою даже нечеловеческим. В противоположность «добрым людям», которые считают высшие ценности подарком «истинного мира», не дерзая мыслить себя как цель, сверхчеловек решается взять на себя роль творца ценностей. В этом сверхчеловек - противоположность не только христианина, но и нигилиста, который своим «*нет* как деянием» старается привести бессмысленное существование к гибели. Сверхчеловек приходит к осознанию воли к власти, этой черты, «лежащей в самом существе жизни», как своей собственной коренной особенности. Сама жизнь велит ему стать созидательной, «наступательной, переступательной, наново толкующей» силой; стать тем, кто исходя из полноты и избытка своего существа, толкует мир и вносит в него смысл. Сверхчеловек реализует изначальное предназначение человека - быть «нарекателем», «оценивающим», то призвание, от которого он наивно отрекся в пользу Бога и бытия. «Героический эстетизм» (Т. Манн), возведенный в онтологический принцип, торжествует над метафизикой как моральным мироистолкованием, позволяет справиться с извечной проблемой страдания человека самим собой. В диссертации утверждается, что в идее сверхчеловека сходятся два уровня оправдания сущего как становления, обозначенные в «Рождении трагедии» и втором «Несвоевременном». «Истинно-сущее», вечно творящее начало трансформировалось в волю к власти, становление, «толкующее существование»; аполлоническая иллюзия, характеристика мира явления, стала самой сердцевиной становления - «смысловнесением», интерпретацией, подделкой. В вечном возвращении историческое «сплавилось» с неисторическим, становление - с вечностью. Трагический художник, «над-исторический человек» стал в творчестве «позднего» Ницше сверхчеловеком, воплощенной волей к власти; становление обрело в нем язык и высшую осмысленность. В диссертации дана критическая оценка позиции П. Слотердайка, который усматривает в «субъективистской метафизике воли» измену Ницше интуициям эпохи «Рождения трагедии», предлагая прочтение философии Ницше в киническом духе и отвергая на этом основании хайдеггеровскую трактовку последней как предельного результата новейшей европейской метафизики субъективности.

В «сверхчеловеке» мифологизирован образ философа-художника, человека-судьбы, вместившего горизонт тысячелетий, реализующего тиранический инстинкт «к сотворению мира, к *causa prima*». Именно в «самых непредумышленных художниках», дело которых «инстинктивное созидание форм», оправдан и искуплен человек и все сущее, именно им дано сообщать становлению характер бытия. Вот почему Заратустра, в котором, по Ницше, преодолевается человек, а понятие сверхчеловека становится «высшей реальностью», чувствует себя «*наивысшим проявлением всего сущего*». В этих словах дана ключевая характеристика сверхчеловека у Ницше, в ней резюмируется «тайна» его метафизического мира. «...Тот род людей, который он (Заратустра. - Т. К.) конципирует, конципирует реальность *как она есть*». Ницше как будто приносит всемогущее «Я» новейшей европейской философии в жертву самой жизни, становлению, объявляя «субъект», «его» фикцией, фокусом интерпретации. Но само сущее как становление есть не что иное, как проекция всепоглощающей субъективности человека; весь мир, в конечном счете, предстает как «творение» человека и оправдывает его. Сверхчеловек соединяет в своем лице автора, актера и зрителя жизни; «божественные зрители» и, в особенности, главный «Свидетель», исчезли; в сверхчеловеке сама жизнь созерцает и толкует себя.

Для Ницше было делом принципа найти мироистолкование, противоположное христианскому, утверждающее и обожествляющее жизнь. Ницше превратил в пафос своей философии и жизни задачу «найти спасительную завершенность жизни в самой жизни, заключить абсолютное в форму конечного» (Г. Зиммель). Задача достигнуть сферы вечности, заключив ее в мгновение, вместить в пространство своей души горизонт тысячелетий и предписать человечеству новый закон, «спасти тех, кто миновали, и преобразить всякое "было" в "так хотел я"», достойна по своему рангу искупителя-сверхчеловека, противостоящего прежнему Искупителю, распятому Богу. Противопоставляя Диониса (одно из имен сверхчеловека) Христу, Ницше дает истолкование смерти, противоположное христианскому: смерть только момент в вечном возвращении, «вечной радости созидания». Формула человеческого величия, *amor fati*, означает «добрую волю к абсолютной самопогибели», радостное принятие одиночества, страдания и смерти.

В § 2 «Свобода человекобога и "соприкосновение мирам иным"» проект преобразования человеческого существования в эпоху «смерти Бога», предложенный в творчестве Достоевского, рассматривается в сравнении с метафизическим проектом Ницше. Открытие трагического удела человека заставляло писателя вновь и вновь искать путь от нигилизма к «воскресению», спасению человека. Он ищет решения той же проблемы, которая позднее станет центральной и у Ницше: проблемы оправдания человеческого существования и сущего в целом, проблемы смысла страдания и искупления «страданий измены», которую совершает человек, освободившийся от «тирании абсолютных скрижалей ценностей» (Ф. Ницше).

Императив «стань тем, кто ты есть», велению которого следует ницшевский «человек-судьба» и который открывает путь к сверхчеловеку, это и девиз героев-нигилистов Достоевского. Герои Достоевского, освободившись от «тирании прежних ценностей», подвижные «потребностью высшей мысли», обнаруживают готовность превратить свою жизнь в метафизический эксперимент. Сознание героев-нигилистов - это экстатическое, экзистующее сознание, выходящее за пределы своего наличного бытия, устремленное к поиску «последней истины», трансцендирующее к безусловному. В отличие от них участь ницшевского человека-судьбы («быть в становлении»), предполагая постоянный выход за собственные границы, в то же время исключает какую-либо возможность обретения безусловного. Усиленное сознание, по Достоевскому, - знак болезненного состояния души индивида, и в то же время оно бесконечно возвышает человека над «каменной стеной». Ницше, в отличие от героев Достоевского и его самого, отказывается от усиленного сознания, чрезмерной интеллектуальности в пользу аффектов как проявления самой жизни («героизмом стало: умалить в самом себе интеллектуальный порыв, вообразить его аффектом»). В характеристике Достоевским усиленного сознания нетрудно увидеть параллель киркегоровской экзистенции как «бытия-между»: отталкиваясь от «стены», «мира объективации» (Н. А. Бердяев), лишенного смысла и цели, усиленное сознание устремляется за собственные границы к тому, что непременно должно заменить потерянную трансценденцию.

Поиск «самобытной самости» (К. Ясперс), тождественный трансцендированию к безусловному, осуществляется в ходе испытания идеи, «разрешения мысли», целиком захватившей человека. Экспериментально испытываемая идея во всех романах писателя одна: «если Бога нет, то все позволено»; она, согласно Достоевскому, с неизбежностью предполагает другую - идею человекобога. Так и в метафизическом мире Ницше попытка оправдания человеческого существования и сущего в целом в ситуации «смерти Бога» резюмируется в идее сверхчеловека. Параллель образов человекобога Достоевского и сверхчеловека Ницше неоднократно отмечалась в философской и критической литературе.

В диссертации обсуждаются метафизические проекты Кириллова и Ивана Карамазова в их сопоставлении с проектом Ницше. Версия Кириллова по своему духу ближе к ницшевскому истолкованию идеи сверхчеловека. Явление человекобога у Кириллова, как и явление сверх-человека у Ницше, означает радикальное изменение положения человека

«внутри сущего в целом» (М. Хайдеггер), прорыв в принципиально иное измерение существования. В метафизическом проекте Кириллова Достоевский предвосхищает целый ряд ключевых идей Ницше. «Смерть Бога» означает и «смерть» прежнего человека, принесшего свою свободу в жертву «высшей инстанции» и жившего под грузом страха и вины. Человекобог преодолевает страдание и утверждает невинность человека и мира. Как и сверхчеловек Ницше, он возвышается над «жалкой» противоположностью добра и зла; подобно тому как у Ницше «формулой для величия человека» является *amor fati*, у Кириллова отличительная черта человекобога - способность признать, что «все хорошо». «Имморализм» как у Кириллова, так и у Ницше проистекает из «избытка морали». Мессианское предназначение человекобога вовсе не предполагает зла и насилия, единственной жертвой станет он сам. Так и молот Заратустры «дико устремляется» именно на «свою тюрьму». Отвергая трансцендентный смысл, он вернет земле «смысл человеческий»; как и у Ницше, это «неслыханное деяние духа» (А. Камю) будет означать прорыв из времени в Вечность; христианской идее бессмертия противопоставляется «здешняя жизнь вечная». Если в проекте Кириллова главное внимание сосредоточено на метафизической и религиозной миссии человекобога, то в версии Ивана Карамазова устанавливается прямая связь между «поголовным отречением» человечества от Бога и падением «всего прежнего мировоззрения и, главное, всей прежней нравственности». Иван формулирует новый нравственный закон, который находит «адекватное и полное выражение именно в контрморальности, в идее святости, категорической обязательности преступления» (Э. Ю. Соловьев). Речь идет о «бунте», по определению Алеши Карамазова: это метафизические эксперименты, к которым побуждает «безуклончивая воля к истине», «метафизические преступления», которые совершаются перед лицом тщетно отыскиваемого Бога. Путь человекобожества, испытания «страшной свободы» — прообраз опыта трансцендирования, выхождения за границы эмпирической реальности Я, как он изображается в философии атеистического экзистенциализма. У Ницше самопреодоление предполагало и преодоление своей субъективности, разоблачение всемогущего декартова Я как фикции. Для нигилистов Достоевского субъективность, усиленное сознание - краеугольный камень всего существующего. Неустанно экспериментируя, «переступая черту», герои Достоевского хотят в своей свободе, кажущейся безграничной, обнаружить новый закон, в становлении, в «субъективности самобытия» (К. Ясперс) обрести бытие. На пути испытания вновь открывшейся «страшной свободы» герои Достоевского не достигают предсказанной Ницше ступени нигилизма как «идеала *высшего могущества* ума, избытка жизни». Вяч. Иванов показал, что лейтмотив творчества Достоевского - изображение пути «отъединенной, самодовлеющей личности», катастрофы сознания, безысходно замкнутого в себе. И у Ницше «попытка воссоздать мир из собственной души» (Л. Андреас-Саломе) завершилась безумием. Герои-нигилисты Достоевского, эти «избранные души», бессильны пробиться из пространства самодовлеющего сознания как к своему подлинному бытию, так и к подлинному бытию *другого*. Мир, который «организуется» вокруг человекобога, мир воли к власти в изображении писателя слишком трудно истолковать «как рождающее само себя творение искусства». Образ этого мира - «бушующий хаос» (Н. А. Бердяев). Путь своеволия, человекобожества не имеет ничего общего с «героическим эстетизмом». У Ницше образ сверхчеловека трагичен, Достоевский в конечном счете лишает «гордую и владычествующую натуру» ореола трагического героя, развенчивая эстетизм своих «сверхромантиков» (П.П. Гайденко). Заставляя своих героев-нигилистов «пройти через негативно-иррациональное полагание Бога в актах богоборчества и самообожествления» (Э. Ю. Соловьев), показывая, как усиленное сознание трансцендирует к Ничто и распадается на «множество мгновений», Достоевский ставит перед человеком вопрос: «Можно ли жить бунтом?». Метафизический мир Достоевского невозможно представить в цельном и непротиворечивом виде. В диссертации показано, что унаследованная от христианства «потребность высшей мысли и высшей жизни», убеждение в осмысленности и оправданности человеческого существования соседствуют в метафизическом мире

Достоевского со свойственным «развитому сознанию» непреложным ощущением отсутствия высшего смысла и знанием об абсурдном уделе человека, - знанием, которое диктует беспощадная интеллектуальная честность. Жажда смысла и спасения заставила Достоевского устранить антиномию Кириллова («Бог необходим, а потому должен быть. Но я знаю, что его нет и не может быть») путем проповеди идеи бессмертия души и смирения. Однако метафизическое решение, найденное Достоевским, лишь по видимости является возвратом к миропониманию и ценностям, которые навсегда утрачены «русскими скитальцами». Оно, как и философия Киркегора, которого Л. Шестов считал «двойником» Достоевского, предвосхищает путь религиозно-экзистенциальной философии XX века.

Достоевский, по терминологии Бердяева, был персоналистом, «фанатиком личного начала» в не меньшей степени, чем его герои-нигилисты. Свобода, «самостоятельное хотение» для него - синоним личности; человеческое существование, названное Киркегором «экзистенцией», - средоточие и смысл всего сущего. В своей метафизической конструкции Достоевский стремился узаконить эти «величайшие и обоснованнейшие претензии» (М. М. Бахтин) человеческого Я и в то же время устранить опасность человекобожества, превращения свободы в «своеволие». Уникальность человеческого существования, заключающего в себе «значение всех вещей мира», требует гарантии вечности; царственное Я, выходящее из земного порядка, указывает на высший исток своей суверенности, на трансценденцию. Достоевскому представляется совершенно очевидным тот факт, что человеческое существование с его атрибутами сознания и свободы «бесконечно выше» иррациональной, обрекающей человека на бесследное исчезновение природы. Основание этой «бесконечной высоты» следует искать в причастности «моего я» к выходящему за рамки земного существования, бесконечному и безусловному божественному бытию. Человеческое существование в своей уникальности, свободе, безусловно, является мерой для всего сущего, и этим даром оно обязано трансцендентному божественному бытию. Связь человеческого существования с трансценденцией необходима, согласно Достоевскому, еще и потому, что только она может быть противоядием от нигилизма, от бесплодного трансцендирования к Ничто, от разрыва всех человеческих связей. Логика Достоевского здесь далека от ортодоксальной христианской мысли. Негативный опыт трансцендирования, выхождения человека за свои границы, требует прорыва к трансцендентным основаниям человеческого существования, который может совершиться только вопреки разуму, ясно осознающему, что мир «небожествен, неморален, "бесчеловечен"», что Бога «нет, и не может быть».

Позитивная метафизика Достоевского не вписывается, однако, целиком в рамки религиозно-экзистенциальной философии. В диссертации показано, что в метафизическом мире писателя есть две несводимые друг к другу версии оправдания человека и сущего в целом. Первая открывает возможность онтологии религиозно-экзистенциального типа, она предполагает метафизический «скачок», трансцендирование от «субъективности самобытия» к высшей, божественной реальности в иррациональном акте веры. Эта линия мысли в своих истоках восходит к Канту, у которого Бог трансцендентен эмпирическому существованию человека, и подлинное основание свободы заключено в сфере трансцендентного. Вторая версия, знаменитое учение о спасении мира красотой, представляет собой своего рода «эстетическое оправдание» мира. В этой «основной интуиции его мистики и его эстетики, интуиции *универсальной* гармонии» (Б. П. Вышеславцев), красоты бытия, в пафосе целостности, можно обнаружить и влияние русской православной духовности, и немецкого романтизма.

В диссертации указано на двойственность понятия «живой жизни» у Достоевского. И Достоевский, и Ницше открыли иррациональную стихию в самой основе человеческого существования и, каждый на свой лад, стремились «просветлить» темный, бессмысленный хаос. Ницше осуществил эту задачу посредством интерпретации мира в качестве создающего себя художественного творения. Достоевский настойчиво искал точку слияния «живой жизни» как воли, «силы повелевающей и господствующей», с «живой жизнью» как «началом

эстетическим», «началом нравственным», «исканием Бога». Дерзаящему человеческому Я, оторвавшемуся от бытийных корней, писатель противопоставляет «мистическую землю» (Н. А. Бердяев), бессознательно носящую в своей глубине истину, являющую в своей красоте Бога. Знаменитая мысль писателя «Красота спасет мир», его представления о красоте земли как связующем звене между «землей» и «небом», как явлению Бога, восходят к романтизму, и, вероятно, через посредство философии А. С. Хомякова, к Шеллингу. В философских идеях Шиллера, у которого эстетическое стало «мостиком между природным и нравственным» (П. П. Гайденко), следует искать истоки мыслей Достоевского о красоте как воплощенном идеале («прекрасное есть идеал»), как высшем синтезе морального, религиозного и эстетического начал. Как показывает П. П. Гайденко, Шеллинг, идя вслед за Шиллером, устранил принципиальное различие, которое Кант проводил между эстетическим и нравственным, устранил «нравственность как сферу соприкосновения с трансценденцией», сферу смысла, предполагающую выход за пределы мира опыта. Нравственность и свобода, отнесенные Кантом к сфере трансцендентного, становятся, по сути дела, имманентными самой природе, в целостности которой они присутствуют бессознательно. Красота и искусство и предстают как высшая сфера совпадения бессознательного и сознательного, природного и нравственного. Идея Достоевского о спасении мира через красоту следует именно в этом русле. На этом пути он склоняется к эстетической версии пантеизма, согласно которой божественный смысл, истина, доброоказываются имманентными самой первооснове сущего, «земле», являют себя в красоте, которая предстает как сила спасения человека. Эта версия отменяет необходимость трансцендирования к безусловному, прерывность духовного опыта, которую Н. А. Бердяев считал открытием экзистенциальной философии. Родство этой линии метафизического оправдания мира и человека с философией всеединства отмечали русские философы, мыслившие в ее русле. Обе рассмотренные версии оправдания мира и человека выводили мысль Достоевского за пределы метафизики христианства, к возможности неких версий неохристианства. В диссертации критически оценивается позиция ряда авторов, обосновывающих мысль об эволюции религиозного и метафизического мышления Достоевского в сторону православия. Все сказанное выше позволяет сделать следующие выводы. В результате метафизических исканий, исходивших из «смерти Бога», русский писатель и немецкий философ пришли к противоположным способам оправдания человеческого существования и сущего в целом. Ницше, упразднив в метафизике воли к власти трансценденцию, поставил перед человеком, оказавшимся посреди «всемирной имманентности», головокружительную задачу - в сверхчеловеческом творческом усилии стать «наивысшим проявлением всего сущего», запечатлеть на становлении характер бытия, «выдержать себя в вечности». Достоевский, многократно заставляя своих героев осуществить опыт свободы, не имеющей никаких трансцендентных ориентиров и гарантий, увидел единственную возможность спасения в метафизическом «скачке», прорыве от самодовлеющего сознания к трансценденции, божественному смыслу. Однако и то, и другое решение - переломный момент в логике развития новоевропейской метафизики субъекта. Декартово Я, утратив связь с трансцендентными истоками, оказалось противостоящим сущему, потерявшему осмысленность и цельность; человеческое существование лишилось опоры бытия. Достоевский и Ницше, каждый по-своему, пытались уберечь это завоеванное европейской культурой человеческое Я от крушения, банкротства перед лицом Ничто; вновь найти способ соединения сознания с целым бытия.

Семинар 5. Историсофия романа «Война и мир». Роль личности в истории в романе Л.Н. Толстого и философской мысли XIX-XX вв.

Часть 1. Бородинское сражение в исторических документах и романе «Война и мир».

Общие вопросы для обсуждения:

- Каковы были причины войны 1812 года?
- Какой характер носила война для воюющих сторон?
- Каковы были планы сторон накануне войны?
- Как и почему они изменились в ходе войны?
- Почему война 1812 года являлась для России Отечественной войной?
- В чем проявился народный характер войны?
- Л.Н. Толстой о своих разногласиях с историками по поводу целей и подготовки сражения.

Задание

В парах или индивидуально подготовьте сообщения по следующим темам:

Бородинское сражение: взгляд историков	Бородинское сражение: взгляд Толстого
Цели и задачи сражения. Подготовка к сражению. Соотношение сил накануне.	Толстой о своих разногласиях с историками по поводу целей и подготовки сражения. (т.3, ч.2, гл. 19): Цели и задачи. Подготовка к сражению, соотношение сил.
Ход сражения.	- Ход сражения по Толстому (использовать карту) -Какой увидел битву Пьер Безухов? (т.3, ч.2, гл.30-32) -Какой видится битва Андрею Болконскому? (т.3, ч.2, гл. 36-37) -Как относятся к битве простые солдаты, как они воюют? (т.3, ч.2, гл.31-32, 36) - Какую роль отводит писатель полководцам? (т.3, ч.2, гл.27,28,35)
Итоги и историческое значение сражения.	Итоги и историческое значение сражения (т.3, ч.2, гл.38-39)

Часть 2. Роль личности в истории в романе Л.Н. Толстого и философской мысли XIX-XX вв.

Основной вопрос: сравните отношение Л.Н. Толстого к роли личности в истории и взгляды философов и общественных деятелей XIX – нач. XX в.

Материалы:

Роман: т.3, ч.1, гл.1; эпилог, ч.2.

Отрывки из работ философов и общественных деятелей XIX – нач. XX в.

Бердяев Н.А. Философия свободы (отрывок)

«Кто мы? Обиженная невинность, пленники у внешнего зла, поработанные чуждой нам стихией, от которой освобождаемся в историческом процессе, или мы преступники перед высшей правдой, грешники, поработанные внутренней для нас силой зла, за которую мы сами ответственны? Если зло и страдания жизни, смерть и ужас бытия не являются результатом предмирного преступления богоотступничества, великого греха всего творения, свободного избрания злого пути, если нет коллективной ответственности всего творения за зло мира, нет круговой поруки, то теодицея невозможна, то бытие не имеет никакого смысла

и никакого не может иметь оправдания. Возложить на Творца ответственность за зло творения есть величайший из соблазнов духа зла, отравляющий источники религиозной жизни. Соблазн этот с роковой неизбежностью ведет к отрицанию Творца и отнесению источника зла к бессмысленному порядку природы, к внешней стихии, ни за что не отвечающей. Так превращается первоначальное сознание греховности в злобную обиду на мир, в претензию получать все богатства бытия, не заслужив их, в желание отделаться внешним образом от зла, не вырвав корней его. Человек перестал понимать, почему он так обижен природой, почему он страдает и умирает, почему рушатся его надежды, и озлобляется, мечется, отрекается от благородства своего происхождения. Возрождение религиозного смысла жизни связано с сознанием источника мирового зла, с окончательным решением проблемы теодицеи. Сознание же наступает тогда, когда освобождается человек от лживой идеи, что он лишь пленник у посторонней ему злой стихии, что он обиженный внешней силой, когда возвращается человеку его высшее достоинство, повелевающее самого себя считать виновником своей судьбы и ответственным за зло. Недостаточно человека освободить от внешнего насилия, как то думает социальная религия наших дней, нужно освободиться человеку от внутреннего зла, которое и рождает насильственную связанность природы и смертоносный ее распад. Человек должен стать внутренне свободным, достойным свободы и вечной жизни, действительно перестать быть рабом, а не надевать костюм свободного, не казаться могущественным: он должен сознать свой грех, в котором участвовал, и религиозную связь свою с искуплением (...)

Нельзя ответственность за страдание и зло возлагать на других, на внешние силы, на власть, на социальные неравенства, на те или иные классы: ответственны мы сами, как свободные сыны; наша греховность и наше творческое бессилие порождают дурную власть и социальные несправедливости, и ничто не улучшается от одной внешней перемены власти и условий жизни».

Сартр Ж.-П. Экзистенциализм - это гуманизм

(отрывок)

(...) Вы знаете эту историю. Ангел приказал Аврааму принести в жертву сына. Хорошо, если это на самом деле был ангел, который пришел и сказал: ты - Авраам и ты пожертвуешь своим сыном. Но каждый вправе спросить: действительно ли это ангел и действительно ли я Авраам? Где доказательства? У одной сумасшедшей были галлюцинации: с ней говорили по телефону и отдавали приказания. На вопрос врача «Кто же с вами разговаривает?» - она ответила: «Он говорит, что он бог». Но что же служило ей доказательством, что это был бог? Если мне явится ангел, то откуда я узнаю, что это и на самом деле ангел? И если я услышу голоса, то что докажет, что они доносятся с небес, а не из ада или подсознания, что это не следствие патологического состояния? Что докажет, что они обращены именно ко мне? Действительно ли я предназначен для того, чтобы навязать человечеству мою концепцию человека и мой выбор? У меня никогда не будет никакого доказательства, мне не будет дано никакого знамения, чтобы в этом убедиться. Если я услышу голос, то только мне решать, является ли он гласом ангела. Если я сочту данный поступок благим, то именно я, а не кто-то другой, решаю, что этот поступок благой, а не злой. Мне вовсе не обязательно быть Авраамом, и тем не менее на каждом шагу я вынужден совершать поступки, служащие примером для других. Для каждого человека все происходит так, как будто взоры всего человечества обращены к нему и будто все сообразуют свои действия с его поступками. И каждый человек должен себе сказать: действительно ли я имею право действовать так, чтобы человечество брало пример с моих поступков? Если же он не говорит себе этого, значит, скрывает от себя свою тревогу. Речь идет здесь не о том чувстве, которое ведет к квиетизму, к бездействию. Это - тревога, известная всем, кто брал на себя какую-либо ответственность. Когда, например, военачальник берет на себя ответственность, отдавая приказ об атаке и посылая людей на смерть, то, значит, он решает это сделать и, в сущности, принимает

решение один. Конечно, имеются приказы свыше, но они слишком общи и требуют конкретного истолкования. Это истолкование исходит от него, и от этого истолкования зависит жизнь десяти, четырнадцати или двадцати человек. Принимая решение, он не может не испытывать какого-то чувства тревоги. Такая тревога знакома всем руководителям. Однако она не мешает им действовать, наоборот, составляет условие действия, так как предполагает, что рассматривается множество различных возможностей. И когда они выбирают одну, то понимают, что она имеет ценность именно потому, что она выбрана. Эта тревога, о которой толкует экзистенциализм, объясняется, кроме того, прямой ответственностью за других людей. Это не барьер, отделяющий нас от действия, но часть самого действия. (...)

Это и есть то, что я выражаю словами: человек осужден быть свободным. Осужден, потому что не сам себя создал, и все-таки свободен, потому что, однажды брошенный в мир, отвечает за все, что делает. Экзистенциалист не верит во всемогущество страсти. Он никогда не станет утверждать, что благородная страсть - это всепоглощающий поток, который неумолимо толкает человека на совершение определенных поступков и поэтому может служить извинением. Он полагает, что человек ответствен за свои страсти. Экзистенциалист не считает также, что человек может получить на Земле помощь в виде какого-то знака, данного ему как ориентир. По его мнению, человек сам расшифровывает знамения, причем так, как ему вздумается. Он считает, следовательно, что человек, не имея никакой поддержки и помощи, осужден всякий раз изобретать человека. В одной своей замечательной статье Понж 12 писал «Человек - это будущее человека». И это совершенно правильно. Но совершенно неправильно понимать это таким образом, что будущее предначертано свыше и известно богу, так как в подобном случае это уже не будущее. Понимать это выражение следует в том смысле, что, каким бы ни был человек, впереди его всегда ожидает неизведанное будущее.

Но это означает, что человек заброшен. Чтобы пояснить на примере, что такое заброшенность, я сошлюсь на историю с одним из моих учеников, который пришел ко мне при следующих обстоятельствах. Его отец поссорился с его матерью; кроме того, отец склонялся к сотрудничеству с оккупантами. Старший брат был убит во время наступления немцев в 1940 году. И этот юноша с несколько примитивными, но благородными чувствами хотел за него отомстить. Мать, очень опечаленная полуизменой мужа и смертью старшего сына, видела в нем единственное утешение. Перед этим юношей стоял выбор: или уехать в Англию и поступить в вооруженные силы «Сражающейся Франции», что значило покинуть мать, или же остаться и помогать ей. Он хорошо понимал, что мать живет им одним и что его уход, а возможно и смерть, ввергнет ее в полное отчаяние. Вместе с тем он сознавал, что в отношении матери каждое его действие имеет положительный, конкретный результат в том смысле, что помогает ей жить, тогда как каждое его действие, предпринятое для того, чтобы отправиться сражаться, неопределенно, двусмысленно, может не оставить никакого следа и не принести ни малейшей пользы: например, по пути в Англию, проезжая через Испанию, он может на бесконечно долгое время застрять в каком-нибудь испанском лагере, может, приехав в Англию или в Алжир, попасть в штаб писарем. Следовательно, перед ним были два совершенно различных типа действия, либо конкретные и немедленные действия, но обращенные только к одному человеку, либо действия, направленные на несравненно более широкое общественное целое, на всю нацию, но именно по этой причине имеющие неопределенный, двусмысленный характер и, возможно, безрезультатные.

Одновременно он колебался между двумя типами морали. С одной стороны, мораль симпатии, личной преданности, с другой стороны, мораль более широкая, но, может быть, менее действенная. Нужно было выбрать одну из двух. Кто мог помочь ему сделать этот выбор? Христианское учение? Нет. Христианское учение говорит: будьте милосердны, любите ближнего, жертвуйте собою ради других, выбирайте самый трудный путь и т.д. и т.п. Но какой из этих путей самый трудный? Кого нужно возлюбить, как ближнего своего: воина или мать? Как принести больше пользы: сражаясь вместе с другими - польза не вполне

определенная, или же - вполне определенная польза - помогая жить конкретному существу? Кто может решать здесь а priori? Никто. Никакая писаная мораль не может дать ответ. Кантианская мораль гласит: никогда не рассматривайте других людей как средство, но лишь как цель. Прекрасно. Если я останусь с матерью, я буду видеть в ней цель, а не средство. Но тем самым я рискую видеть средство в тех людях, которые сражаются. И наоборот, если я присоединюсь к сражающимся, то буду рассматривать их как цель, но тем самым рискую видеть средство в собственной матери.

Если ценности неопределенны и если все они слишком широки для того конкретного случая, который мы рассматриваем, нам остается довериться инстинктам. Это и попытался сделать молодой человек. Когда я встретился с ним, он сказал: «В сущности, главное - чувство. Мне следует выбрать то, что меня действительно толкает в определенном направлении. Если я почувствую, что достаточно люблю свою мать, чтобы пожертвовать ради нее всем остальным - жаждой мести, жадной действия, приключений, то я останусь с ней. Если же, наоборот, я почувствую, что моя любовь к матери недостаточна, тогда мне надо будет уехать». Но как определить значимость чувства? В чем значимость его чувства к матери? Именно в том, что он остается ради нее. Я могу сказать: «Я люблю своего приятеля достаточно сильно, чтобы пожертвовать ради него некоторой суммой денег». Но я могу сказать это лишь в том случае, если это уже сделано мною. Я могу сказать «Я достаточно люблю свою мать, чтобы остаться с ней», в том случае, если я с ней остался. Я могу установить значимость данного чувства лишь тогда, когда уже совершил поступок, который утверждает и определяет значимость чувства. Если же мне хочется, чтобы чувство оправдало мой поступок, я попадаю в порочный круг. (...)

Никакая всеобщая мораль вам не укажет, что нужно делать; в мире нет знамений. Католики возразят, что знамения есть. Допустим, что так, но и в этом случае я сам решаю, каков их смысл. В плену я познакомился с одним примечательным человеком, иезуитом, вступившим в орден следующим образом. Он немало натерпелся в жизни: его отец умер, оставив семью в бедности; он жил на стипендию, получаемую в церковном учебном заведении, и ему постоянно давали понять, что он принят туда из милости; он не получал многих почетных наград, которые так любят дети. Позже, примерно в 18 лет, он потерпел неудачу в любви и, наконец, в 22 года провалился с военной подготовкой - факт сам по себе пустяковый, но явившийся именно той каплей, которая переполнила чашу. Этот юноша мог, следовательно, считать себя полным неудачником. Это было знамение, но в чем заключался его смысл? Мой знакомый мог погрузиться в скорбь или отчаяние, но достаточно здраво рассудил, что это - знак, указывающий на то, что он не создан для успехов на мирском поприще, что ему назначены успехи в делах религии, святости, веры. Он увидел, следовательно, в этом перст божий и вступил в орден. Разве решение относительно смысла знамения не было принято им самим, совершенно самостоятельно? Из этого ряда неудач можно было сделать совсем другой вывод: например, что лучше стать плотником или революционером. Следовательно, он несет полную ответственность за истолкование знамения. Зброшенность предполагает, что мы сами выбираем наше бытие. Зброшенность приходит вместе с тревогой (...)

Г. Плеханов К вопросу о роли личности в истории

(отрывок)

В течение последнего времени между немецкими историками шел довольно горячий спор о великих людях в истории. Одни склонны были видеть в политической деятельности таких людей главную и чуть ли не единственную пружину исторического развития, а другие утверждали, что такой взгляд односторонен и что историческая наука должна иметь в виду не только деятельность великих людей и не только политическую историю, а вообще всю совокупность исторической жизни. Одним из представителей этого последнего направления выступил Карл Лампрехт, автор «Истории немецкого народа». Лампрехт собрал целую коллекцию взглядов выдающихся государственных людей. Он приводит слова,

произнесенные железным канцлером Бисмарком: «Мы не можем, господа, ни игнорировать историю прошлого, ни творить будущее. Мне хотелось бы предохранить вас от того заблуждения, благодаря которому люди переводят вперед свои часы, воображая, что этим они ускоряют течение времени. Обыкновенно очень преувеличивают мое влияние на те события, на которые я опирался, но все-таки никому не придет в голову требовать от меня, чтобы я *делал* историю... мы не можем делать великие исторические события, а должны сообразовываться с естественным ходом вещей и ограничиваться обеспечением себе того, что уже созрело». По словам Бисмарка, события делаются сами собою, а мы можем только обеспечивать себе то, что готовится ими. Но каждый акт «обеспечения» тоже представляет собою историческое событие: чем же отличаются такие события от тех, которые делаются сами собою? В действительности почти каждое историческое событие является одновременно и «обеспечением» кому-нибудь уже созревших плодов предшествовавшего развития и одним из звеньев той цепи событий, которая подготавливает плоды будущего. Как же можно противопоставлять акты «обеспечения» естественному ходу вещей?

В восемнадцатом веке люди, занимавшиеся философией истории, все сводили к *сознательной деятельности личностей*. Например, у Мабли выходило, что Минос целиком создал социально-политическую жизнь и нравы критян, а Ликург оказал подобную же услугу Спарте. После потрясающих событий конца XVIII века уже решительно невозможно было думать, что история есть дело более или менее выдающихся и более или менее благородных и просвещенных личностей, по своему произволу внушающих непросвещенной, но послушной массе те или другие чувства и понятия. Бури, еще так недавно пережитые Францией, очень ясно показали, что ход исторических событий определяется далеко не одними только сознательными поступками людей... что эти события совершаются под влиянием какой-то скрытой необходимости, действующей, подобно стихийным силам природы, слепо, но сообразно известным непреложным законам. (...)

Всем известно, что в царствование Людовика XV военное дело все более и более падало во Франции. Во время Семилетней войны за французскими войсками тянулось множество публичных женщин, торговцев и слуг, число обозных лошадей было втрое больше, чем верховых. Французские офицеры, назначенные в караул, часто покидали вверенные им посты, отправляясь потанцевать где-нибудь по соседству, и исполняли приказания начальства только тогда, когда находили это нужным и удобным. Такое жалкое положение военного дела обуславливалось упадком дворянства и общим расстройством всего 'старого порядка', быстро шедшего к своему разрушению. Одних этих *общих* причин было вполне достаточно для того, чтобы придать Семилетней войне невыгодный для Франции оборот. Но несомненно, что неспособность генералов, подобных Субизу, еще более умножила для французской армии шансы неудачи, обусловленные общими причинами. А так как Субиз держался благодаря г-же Помпадур, то необходимо признать, что тщеславная маркиза была одним из 'факторов', значительно *усиливших* неблагоприятное для Франции влияние общих причин на положение дел во время Семилетней войны.

Маркиза де-Помпадур сильна была не своей собственной силой, а властью короля, подчинившегося ее воле. Можно ли сказать, что характер Людовика XV был именно таков, каким он непременно должен был быть по общему ходу развития общественных отношений во Франции? Нет, при том же самом ходе этого развития на его месте мог оказаться король, иначе относившийся к женщинам. Но если так, то выходит, что эти физиологические причины, повлияв на ход и исход Семилетней войны, тем самым повлияли и на дальнейшее экономическое развитие Франции, которое пошло бы иначе, если бы Семилетняя война не лишила ее большей части колоний. Спрашивается, не противоречит ли этот вывод понятию о законосообразности общественного развития?

Нет, нисколько. Как ни несомненно в указанных случаях действие личных особенностей, не менее несомненно и то, что оно могло совершиться *лишь при данных общественных условиях*. После сражения при Росбахе французы страшно негодовали на покровительницу

Субиза. Она каждый день получала множество анонимных писем, полных угроз и оскорблений. Это очень сильно волновало г-жу Помпадур; она стала страдать бессонницей. Но она все-таки продолжала поддерживать Субиза. В 1762 г. она, заметив ему в одном из своих писем, что он не оправдал возложенных на него надежд, прибавляла: 'не бойтесь, однако, ничего, я позабочусь о ваших интересах и постараюсь примирить вас с королем'. Как видите, она не уступила общественному мнению. Почему же не уступила? Вероятно, потому, что тогдашнее французское общество *не имело возможности принудить* её к уступкам. А почему же тогдашнее французское общество не могло сделать этого? Ему препятствовала в этом его организация, которая, в свою очередь, зависела от соотношения тогдашних общественных сил во Франции. Следовательно, соотношением этих сил и объясняется в последнем счете то обстоятельство, что характер Людовика XV и прихоти его фавориток могли иметь такое печальное влияние на судьбу Франции.

Выходит, что личности благодаря данным особенностям своего характера могут влиять на судьбу общества. Иногда их влияние бывает даже очень значительно, но как самая возможность подобного влияния, так и размеры его определяются организацией общества, соотношением его сил. Характер личности является «фактором» общественного развития лишь там, лишь тогда и лишь постольку, где, когда и поскольку ей позволяют это общественные отношения.

Нам могут заметить, что размеры личного влияния зависят также и от талантов личности. Мы согласимся с этим. Но личность может проявить свои таланты только тогда, когда она займет необходимое для этого положение в обществе. Почему судьба Франции могла оказаться в руках человека, лишенного всякой способности и охоты к общественному служению? Потому что такова была ее общественная организация. Этой организацией и определяются в каждое данное время те роли, - а следовательно, и то общественное значение, - которые могут выпасть на долю даровитых или бездарных личностей.

Но если роли личностей определяются организацией общества, то каким же образом их общественное влияние, обусловленное этими ролями, может противоречить понятию о законосообразности общественного развития? Оно не только не противоречит ему, но служит одной из самых ярких его иллюстраций.

Но тут надо заметить вот что. Обусловленная организацией общества возможность общественного влияния личностей открывает дверь влиянию на исторические судьбы народов так называемых *случайностей*. Слалобие Людовика XV было необходимым следствием состояния его организма. Но по отношению к общему ходу развития Франции это состояние было *случайно*. А между тем оно не осталось, как мы уже сказали, без влияния на дальнейшую судьбу Франции и само вошло в число причин, обусловивших собою эту судьбу.

Еще поразительнее действие случайных причин в вышеприведенном примере Фридриха II, вышедшего из крайне затруднительного положения лишь благодаря нерешительности Бутурлина. Назначение Бутурлина даже по отношению к общему ходу развития России могло быть случайным в определенном нами смысле этого слова, а к общему ходу развития Пруссии оно, конечно, не имело никакого отношения. А между тем не лишено вероятия то предположение, что нерешительность Бутурлина выручила Фридриха из отчаянного положения. Если бы на месте Бутурлина был Суворов, то, может быть, история Пруссии пошла бы иначе. Выходит, что судьба государств зависит иногда от случайностей (...) *Случайность есть нечто относительное*. Она является лишь в точке пересечения *необходимых* процессов. Появление европейцев в Америке было для жителей Мексики и Перу *случайностью* в том смысле, что не вытекало из общественного развития этих стран. Но не случайностью была страсть к мореплаванию, овладевшая западными европейцами в конце средних веков; не случайностью было то обстоятельство, что сила европейцев легко преодолела сопротивление туземцев. Не случайны были и последствия завоевания Мексики и Перу европейцами; эти последствия определились равнодействующей двух сил: экономического положения завоеванных стран, с одной стороны, и экономического

положения завоевателей - с другой. А эти силы, как и их равнодействующая, вполне могут быть предметом строгого научного исследования.

Случайности Семилетней войны имели большое влияние на дальнейшую историю Пруссии. Но их влияние было бы совсем не таково, если бы они застали ее на другой стадии развития. Последствия случайностей и здесь были определены равнодействующей двух сил: социально-политического состояния Пруссии, с одной стороны, и социально-политического состояния влиявших на нее европейских государств - с другой.

Теперь мы знаем, что личности часто имеют большое влияние на судьбу общества, но что влияние это определяется его внутренним строем и его отношением к другим обществам. Но этим еще не исчерпан вопрос о роли личности в истории. Мы должны подойти к нему еще с другой стороны.

Сент-Бев (историк) думал, что при достаточном числе мелких и темных причин указанного им рода французская революция могла бы иметь исход, *противоположный* тому, который мы знаем. Это большая ошибка. В какие бы замысловатые сплетения ни соединялись, мелкие психологические и физиологические причины, они ни в каком случае не устранили бы великих общественных нужд, вызвавших французскую революцию; а пока эти нужды оставались бы неудовлетворенными, во Франции не прекратилось бы революционное движение. Чтобы исход его мог быть противоположен тому, который имел место в действительности, нужно было бы заменить эти нужды другими, им противоположными; а этого, разумеется, никогда не в состоянии были бы сделать никакие сочетания мелких причин.

Причины французской революции заключались в свойствах *общественных отношений* (...) причина общественных отношений заключается в состоянии производительных сил. (...) Каковы бы ни были особенности данной личности, она не может устранить данные экономические отношения, раз они соответствуют данному состоянию производительных сил. Но индивидуальные особенности личности делают ее более или менее годной для удовлетворения тех общественных нужд, которые вырастают на основе данных экономических отношений, или для противодействия такому удовлетворению. Насущнейшей общественной нуждой Франции конца XVIII века была замена устаревших политических учреждений другими, более соответствующими ее новому экономическому строю. Наиболее видными и полезными общественными деятелями того времени были именно те, которые лучше всех других способны были содействовать удовлетворению этой насущнейшей нужды. Положим, что такими людьми были Мирабо, Робеспьер и Бонапарт. Что было бы, если бы преждевременная смерть не устранила Мирабо с политической сцены? Партия конституционной монархии долее сохранила бы крупную силу; ее сопротивление республиканцам было бы поэтому энергичнее. Но и только. Никакой Мирабо не мог тогда предотвратить торжества республиканцев. Сила Мирабо целиком основывалась на сочувствии и доверии к нему народа, а народ стремился к республике. Едва только народ убедился бы, что Мирабо не сочувствует его республиканским стремлениям, он сам перестал бы сочувствовать Мирабо, и тогда великий оратор потерял бы почти всякое влияние. Приблизительно то же можно сказать и о Робеспьере. Допустим, что он в своей партии представлял собою совершенно незаменимую силу. Но он был, во всяком случае, не единственной ее силой. Если бы случайный удар кирпича убил его, скажем, в январе 1793 года, то его место, конечно, было бы занято кем-нибудь другим, и, хотя бы этот другой был гораздо ниже его во всех смыслах, события все-таки пошли бы в *том самом направлении*, в каком они пошли при Робеспьере. Так, например, жирондисты, наверное, и в этом случае не миновали бы поражения; но возможно, что партия Робеспьера несколько раньше лишилась бы власти. (...)

Рассуждая о роли великих личностей в истории, мы почти всегда делаемся жертвой некоторого оптического обмана, на который полезно будет указать читателям. Например, выступив в роли 'хорошей шпаги', спасающей общественный порядок, Наполеон тем самым устранил от этой роли всех других генералов, из которых иные может быть сыграли бы ее

так же или почти так же, как и он. Раз общественная потребность в энергичском военном правителе была удовлетворена, общественная организация загородила всем другим военным талантам дорогу к месту военного правителя. Ее сила стала силой, неблагоприятной для проявления других талантов этого рода. Благодаря этому и происходит тот оптический обман, о котором мы говорим. *Личная* сила Наполеона является нам в крайне преувеличенном виде, так как мы относим на ее счет всю *ту общественную силу*, которая выдвинула и поддерживала ее. Она кажется чем-то совершенно исключительным, потому что другие, подобные ей, силы не перешли из *возможности* в *действительность*. (...)

Чтобы человек, обладающий талантом известного рода, приобрел благодаря ему большое влияние на ход событий, нужно соблюдение двух условий. Во-первых, его талант должен сделать его более других соответствующим общественным нуждам данной эпохи: если бы Наполеон вместо своего военного гения обладал музыкальным дарованием Бетховена, то он, конечно, не сделался бы императором. Во-вторых, существующий общественный строй не должен заграждать дорогу личности, имеющей данную особенность, нужную и полезную как раз в это время. Тот же *Наполеон* умер бы мало известным генералом или полковником *Буонапарте*, если бы старый режим просуществовал во Франции лишних семьдесят пять лет. (...)

Итак, личные особенности руководящих людей определяют собою индивидуальную физиономию исторических событий, и элемент случайности, в указанном нами смысле, всегда играет некоторую роль в ходе этих событий, направление которого определяется в последнем счете так называемыми общими причинами, т.е. на самом деле развитием производительных сил и определяемыми им взаимными отношениями людей в общественно-экономическом процессе производства. Случайные явления и личные особенности знаменитых людей несравненно заметнее, чем глубоко лежащие общие причины. Восемнадцатый век мало задумывался об этих общих причинах, объясняя историю сознательными поступками и 'страстями' исторических деятелей. Философы того века утверждали, что история могла бы пойти совершенно другими путями под влиянием самых ничтожных причин, - например, вследствие того, что в голове какого-нибудь правителя зашалил бы какой-нибудь 'атом'. Защитники нового направления в исторической науке стали доказывать, что... исторические события ни на волос не изменились бы от замены одних лиц другими, более или менее способными. Столкновение этих двух взглядов приняло вид антиномии, первым членом которой являлись общие законы, а вторым - деятельность личностей. (...)

Великий человек велик не тем, что его личные особенности придают индивидуальную физиономию великим историческим событиям, а тем, что у него есть особенности, делающие его наиболее способным для служения великим общественным нуждам своего времени, возникшим под влиянием общих и особенных причин. Великий человек является начинателем, потому что он видит *дальше* других и хочет *сильнее* других. Он решает научные задачи, поставленные на очередь предыдущим ходом умственного развития общества; он указывает новые общественные нужды, созданные предыдущим развитием общественных отношений; он берет на себя почин удовлетворения этих нужд. Он - герой. Не в том смысле герой, что он будто бы может остановить или изменить естественный ход вещей, а в том, что его деятельность является сознательным и свободным выражением этого необходимого и бессознательного хода. В этом - все его значение, в этом - вся его сила.

Что такое этот естественный ход событий? Бисмарк говорил, что мы не можем делать историю, а должны ожидать, пока она сделается. Но кем же делается история? Она делается *общественным человеком*, который есть ее *единственный 'фактор'*. Общественный человек сам создает свои, т. е. общественные, отношения. Но если он создает в данное время именно такие, а не другие отношения, то это происходит, разумеется, не без причины; это обуславливается состоянием производительных сил. Никакой великий человек не может навязать обществу такие отношения, которые *уже* не соответствуют состоянию этих сил или

еще не соответствуют ему... даже находясь на вершине своего могущества, Бисмарк не мог бы вернуть Германию к натуральному хозяйству.

В общественных отношениях есть своя логика: пока люди находятся в данных взаимных отношениях, они непременно будут чувствовать, думать и поступать именно так, а не иначе. Против этой логики тоже напрасно стал бы бороться общественный деятель: естественный ход вещей (т. е. эта же логика общественных отношений) обратил бы в ничто все его усилия. Но если я знаю, в какую сторону изменяются общественные отношения, благодаря данным переменам в общественно-экономическом процессе производства, то я знаю также, в каком направлении изменится и социальная психика; следовательно, я имею возможность влиять на нее. Влиять на социальную психику - значит влиять на исторические события. Стало быть, в известном смысле я все-таки *могу делать историю*, и мне нет надобности ждать, пока она *'сделается'* (...)

Письмо Фридриха Энгельса Йозефу Блоху

(отрывок)

...Согласно материалистическому пониманию истории в историческом процессе определяющим моментом в конечном счете является производство и воспроизводство действительной жизни. Ни я, ни Маркс большего никогда не утверждали. (...) Экономическое положение - это базис, но на ход исторической борьбы также оказывают влияние и во многих случаях определяют преимущественно форму ее различные моменты надстройки: политические формы классовой борьбы и ее результаты - государственный строй, установленный победившим классом после выигранного сражения, и т. п., правовые формы и даже отражение всех этих действительных битв в мозгу участников, политические, юридические, философские теории, религиозные воззрения и их дальнейшее развитие в систему догм. Существует взаимодействие всех этих моментов, в котором экономическое движение как необходимое в конечном счете прокладывает себе дорогу сквозь бесконечное множество случайностей (то есть вещей и событий, внутренняя связь которых настолько отдалена или настолько трудно доказуема, что мы можем пренебречь ею, считать, что ее не существует). В противном случае применять теорию к любому историческому периоду было бы легче, чем решать простое уравнение первой степени.

Мы делаем нашу историю сами, но, во-первых, мы делаем ее при весьма определенных предпосылках и условиях. Среди них экономические являются в конечном счете решающими. Но и политические и т. п. условия, даже традиции, живущие в головах людей, играют известную роль, хотя и не решающую. Прусское государство возникло и развивалось также благодаря историческим и в конечном счете экономическим причинам. Но едва ли можно, не сделавшись педантом, утверждать, что среди множества мелких государств Северной Германии именно Бранденбург был предназначен для роли великой державы, в которой воплотились экономические, языковые, а со времени Реформации и религиозные различия между Севером и Югом, и что это было предопределено только экономической необходимостью, а другие моменты не оказывали также влияния (прежде всего то обстоятельство, что Бранденбург благодаря обладанию Пруссией был втянут в польские дела и через это в международные политические отношения, которые явились решающими также и при образовании владений Австрийского дома). Едва ли удастся кому-нибудь, не сделавшись посмешищем, объяснить экономическое существование каждого маленького немецкого государства в прошлом и в настоящее время или происхождение верхненемецкого передвижения согласных, превратившего географическое разделение, образованное горной цепью от Судет до Таунуса, в настоящую трещину, проходящую через всю Германию.

Во-вторых, история делается таким образом, что конечный результат всегда получается от столкновения множества отдельных волей, причем каждая из этих волей становится тем, что она есть, опять-таки благодаря массе особых жизненных обстоятельств. Таким образом, имеется бесконечное количество перекрещивающихся сил, бесконечная группа параллелограммов сил, и из этого перекрещивания выходит одна равнодействующая -

историческое событие. Этот результат можно опять-таки рассматривать как продукт одной силы, действующей как целое, бессознательно и безвольно. Ведь то, чего хочет один, встречает противодействие со стороны всякого другого, и в конечном результате появляется нечто такое, чего никто не хотел. Таким образом, история, как она шла до сих пор, протекает подобно природному процессу и подчинена, в сущности, тем же самым законам движения. Но из того обстоятельства, что воли отдельных людей, каждый из которых хочет того, к чему его влечет физическая конституция и внешние, в конечном счете экономические, обстоятельства (или его собственные, личные, или общесоциальные), что эти воли достигают не того, чего они хотят, но сливаются в нечто среднее, в одну общую равнодействующую, — из этого все же не следует заключать, что эти воли равны нулю. Наоборот, каждая воля участвует в равнодействующей и постольку включена в нее. (...)

Маркс и я отчасти сами виноваты в том, что молодежь иногда придает больше значения экономической стороне, чем это следует. (...)

Приложение

Георгий Лесскис Историософия «Войны и мира»

(из книги Лесскис Г. Лев Толстой (1852-1869). М., 2000. С. 447-460)

Для нас непонятно, чтобы миллионы людей-христиан убивали и мучили друг друга, потому что Наполеон был властолюбив, Александр тверд, политика Англии хитра, и герцог Ольденбургский обижен.

Л. Толстой

«СУЩНОСТЬ жизни» всегда одинакова, она не то, что нам «понятно и приятно», а то, что предначертано Богом. Такое представление о жизни, близкое к представлению древних («Совершилася Зевсова воля»), переключает историческую модель в модель историософскую.

Это отличает произведение Толстого ото всех исторических романов и повестей XIX в. и сближает с гомеровским эпосом. Для эпоса существенна не история, а космогония, модель всего универсума, в которую вписана и та историческая картинка, которая является непосредственным предметом песнопения (гнев Ахиллеса, осада Трои, скитания Одиссея, столкновение народов Запада с народами Востока).

В классическом историческом романе (например, в «Квентине Дорварде» или в «Капитанской дочке») речи нет о структуре мироздания или о влиянии каких-то высших сил на ход истории, — автора интересует некое историческое событие, о котором он повествует не в безличной эпической манере, а в личностном романном аспекте, как бы через призму восприятия этого события частным лицом, в сущности, сторонним и случайным в отношении к самому этому событию (наивным шотландским юношей, приехавшим искать счастья в чужую страну; дворянским недорослем, попавшим от матушкиных забот, печений и варений в глухие разбойничьи оренбургские степи). В таком романе соблюдалась более или менее последовательно при описании и оценке событий физическая, а порой также и психологическая позиция этого «случайного» свидетеля истории, который, таким образом, и становился главным персонажем («героем») исторического романа. Это условие исключало подлинно философское осмысление хотя бы изображенных в романе исторических событий, а тем более — всей человеческой истории в целом, так как ни Петруша Гринев, ни Квентин Дорвард не имеют понятия о философии истории и на такого рода осмысление не претендуют. А если даже автор (как в шотландском романе) и сделает от своего имени несколько замечаний по поводу изображенных событий, то всё равно замечания эти,

составляющие, так сказать, периферию романной семантики, являются чаще всего оценками и не имеют глобального характера. Конечно, можно допустить, что «случайным» очевидцем значительных исторических событий окажется выдающийся мыслитель, но тогда романная интрига будет ему только мешать, — тому пример «Былое и думы», где Герцен, не связывая себя никакой сюжетной схемой, на материале собственной биографии дал осмысление истории и мироздания не менее удачно, чем Толстой в «Войне и мир».

В более поздних исторических романах, например в «Повести о двух городах» Диккенса (1859 г.) или в «93 годе» Гюго (1874 г.), авторы стремятся рассмотреть социальные причины изображаемых ими событий и уже в самих заглавиях ставят акцент не на личностях романских героев, а на обстоятельствах времени и места, но все же романная коллизия остается в центре внимания, авторы не пытаются постичь «механизм» истории и выработать свою философию истории, как это делает автор «Войны и мира». Так что Толстой был прав, отказываясь найти своему произведению аналог в русской и мировой литературе.

Замечательна и семантически выразительна сама форма повествования, найденная Толстым в «Войне и мире». Будучи всегда — на глубинном уровне — весьма страстным, а потому и пристрастным человеком (иным и не может быть учитель жизни или пророк, каким всегда видел себя Толстой), стремясь всегда настойчиво и даже грубо навязать читателю свою точку зрения на все вопросы жизни человеческой, на всё мироздание в целом (и этим существенно отличаясь от таких писателей, как Пушкин и Чехов), Толстой на уровне поверхностном, в самой повествовательной форме своих произведений, шел от субъективного перволичного повествования (*Ich-Erzählung*) в ранних произведениях (трилогия, кавказские рассказы, «Записки маркера») к повествованию третьеличному (*Er-Erzählung*) (первый и третий из севастопольских очерков) и даже безличному, лишённому персонифицированной фигуры автора (такова манера Толстого во втором севастопольском очерке, в «Двух гусарах», в «Трёх смертях»).

Начиная работу над «Войной и миром» (когда это был для него еще роман о вернувшемся декабристе), Толстой сразу же избрал форму повествования от 3-го лица, но при этом личность автора еще получала в его тексте некоторую (правда, не очень сильно выраженную) персонификацию. Так, в этом тексте встречается, например, такая фраза: «В то время первой молодости, *о котором я пишу*, он еще не был усыновлен отцом...»⁹

Фраза эта представляет собою как бы «метатекст», вводящий читателя в лабораторию реального автора (писателя), который не скрывает от читателя, что он сочиняет свое произведение. Конечно, одна такая фраза (*я пишу*) сама по себе еще почти ничего не значит, но ведь аналогичных сообщений писателя о своем труде может быть много (как, например, у Филдинга в «Томе Джонсе», где авторская «лаборатория» превращает весь романский текст в некий эксперимент, или у Пушкина в «Евгении Онегине»), и тогда у читателя складывается образ автора — сочинителя и представление о сочиненном, то есть *придуманном* произведении (вспомним: «Я думал уж о форме плана, / И как героя назову; / Покаместь моего романа / Я кончил первую главу <...>»), которое приобрело данный вид и наполнилось данными событиями и персонажами по произволу автора, а могло бы иметь других действующих лиц, другую интригу и т. п. В общем складывается представление о вымышленности, недостоверности, неподлинности, нереальности всего произведения...

Такой эффект Толстому, совершенно очевидно, был не нужен, он добивался противоположного эффекта — эффекта совершенной и единственной истинности всего того, о чем он повествует. И потому в окончательном тексте произведения *из речи автора* удаляются все подобные фразы, все личные формы глаголов и местоимений, все подробности, относящиеся к личности автора (например, о его участии в обороне Севастополя, приезде в Петербург осенью 1855 г. и т.п.), так что образ автора в «Войне и мире» становится как бы сверхличным, божественно всеведущим, как это было в гомеровском эпосе, где нелегко представить себе «метатекст», относящийся к жизни (в том числе и к работе над

⁹ Подобных фраз с личным местоимением и глаголами 1-го лица еще довольно много в вариантах начала «Войны и мира»; там даже приводятся некоторые подробности из биографии реального автора.

текстом поэмы) реального автора. Автор — это некая богоподобная личность, не сочиняющая (не выдумывающая!), а открывающая мир в точности таким, каков он есть (или каким он был), так что нет возможности заподозрить сочиненность этого мира или какой-нибудь его детали. Всё именно так и было, как пишет этот всеведущий автор, которому известно об изображаемых им людях даже то, чего они сами о себе не знают.

Вспомним типичный толстовский анализ «механизма» безотчетных и в то же время безошибочно приводящих к желательной (хотя сознательно и не поставленной) цели поступков князя Василия:

Князь Василий не обдумывал своих планов. Он еще менее думал сделать людям зло для того, чтобы приобрести выгоду. Он был только светский человек, успевший в свете и сделавший привычку из этого успеха. У него постоянно, смотря по обстоятельствам, по сближениям с людьми, составлялись различные планы и соображения, в которых он сам не отдавал себе хорошенько отчета, по которые составляли весь интерес его жизни. Не один и не два таких плана и соображения бывало у него в ходу, а десятки, из которых одни только начинали представляться ему, другие достигались, третьи уничтожались. Он не говорил себе, например: «Этот человек теперь в силе, я должен приобрести его доверие и дружбу и через него устроить себе выдачу единовременного пособия», или он не говорил себе: «Вот Пьер богат, я должен заманить его жениться на дочери и запясть нужные мне 40 тысяч», но человек в силе встречался ему, и в ту же минуту инстинкт подсказывал ему, что этот человек может быть полезен, и князь Василий сближался с ним и при первой возможности, без приготовления, по инстинкту, льстил, делался фамильярен, говорил о том, о чем нужно было <...>

Ежели бы князь Василий обдумывал вперед свои планы, он не мог бы иметь такой естественности в обращении и такой простоты и фамильярности в сношении со всеми людьми, выше и ниже себя поставленными.¹⁰

Почти не использует Толстой в этом произведении так называемую несобственно прямую речь, столь характерную для повествовательной манеры Достоевского. Эта речевая структура, в которой речь автора как бы сливается с мыслями и чувствами персонажа¹¹, противоречила бы общей эпической манере. Только однажды обратился Толстой в «Воине и мире» к этому приему, чтобы передать наивное доверие Наташи, поддавшейся обманчивому очарованию Элен (тут еще замешано и мужское обаяние красавца Анатоля, и необычность всей обстановки): «Она чувствовала себя счастливой и расцветающей под похвалами этой милой графини Безуховой, казавшейся ей прежде такою неприступной и важной дамой и бывшей теперь такой доброй с нею. Наташе стало весело, и она чувствовала себя почти влюбленною в эту такую красивую и такую добродушную женщину» (курсив мой. — Г. Л.). Хотя обычно в таких структурах провести границу между автором и персонажем бывает не легко, в данном случае (хотя формально всё это — авторская речь) читатель без колебаний отнесет определения «милая», «добрая», «такая добродушная» к оценкам не авторским, а Наташиным.

Кажется, во всех других случаях восприятия и оценки персонажей четко отделены от авторских (например, представление Пьера о гостях Анны Павловны Шерер: «Он знал, что тут собрана вся интеллигенция Петербурга, и у него, как у ребенка в игрушечной лавке, разбежались глаза. Он всё боялся пропустить умные разговоры, которые он может услышать. Глядя на уверенные и изящные выражения лиц, собранных здесь, он всё ждал чего-нибудь особенно умного»; или мнение князя Андрея о семействе Ростовых: «Всё семейство, которое

¹⁰ Разумеется, у Гомера нет разработанного механизма психологического анализа, подобного толстовскому, но по «результатам» (совершенное всеведение) Толстой близок к древнему эпосу.

¹¹ Такова, например, структура авторской речи в начале 2-й части «Идиота», где рассказывается о приезде князя Мышкина из Москвы в Петербург и встрече его с Рогожиным до сцены на лестнице, когда князь кричит: «Парфен, не верю!..» (Достоевский, 8, 158-195). Например: «Была минута, в конце этого длинного и мучительного пути с Петербургской стороны, когда вдруг неотразимое желание подхватило князя — пойти сейчас к Рогожину, дождаться его, обнять его со стыдом, со слезами, сказать ему всё и кончить всё разом. Но он стоял уже у своей гостиницы... Как не понравилась ему давеча эта гостиница, эти коридоры, весь этот дом, его номер, не понравились с первого взгляду; он несколько раз в этот день с каким-то особенным отвращением припоминал, что надо будет сюда воротиться...» (с. 194).

строго судил прежде князь Андрей, теперь *показалось ему* составленным из прекрасных, простых и добрых людей»; курсив везде мой. — Г. Л.).

Эпическая манера повествования соответствовала грандиозной задаче, поставленной Толстым, — показать людям, всем людям, всему человечеству механизм истории и смысл человеческой жизни. Манера эта вовсе не отменяет субъективности, страстности (и даже пристрастности!) авторского повествования, о которых говорилось выше. Всеведущий автор имеет полное право поучать людей, даже всё человечество, раз он владеет совершенным и непогрешимым знанием. Такая форма повествования вполне соответствует той позиции и роли пророка, которую, быть может, и бессознательно, почти сразу избирает Толстой в своих не только художественных, но также и во всех других произведениях, всегда обращенных *urbi et orbi*.

Перед каждым, кто задумывается над философией истории, возникают некоторые фундаментальные вопросы, которые волнуют всех: есть ли смысл и цель в бытии и развитии рода человеческого, а также каждой страны, каждого народа и каждого лица в отдельности? Могут ли люди постичь эти цели (если они существуют)? Свободны ли люди в своих действиях, из которых так или иначе складывается их история? Могут ли люди творить историю сознательно? и т. п.

Эти и другие вопросы занимали Толстого в «Войне и мире», по-видимому, несравненно более, чем конкретные собственно исторические, вроде того, кого следует считать победителем в Бородинском сражении, почему Наполеон проиграл кампанию 12-го года и т.п. Конкретные исторические события и лица были для него в конечном счете материалом, позволявшим решить более общие вопросы историософии.

На протяжении всей своей жизни Толстой как необходимый постулат своей нравственной философии признавал за каждым человеком свободу воли. И это в значительной степени определило эстетические принципы его творчества, — например, хотя бы его преимущественное внимание *не* к изображению *социальной среды* (что особенно занимало представителей натуральной школы, признававшей жесткую детерминированность поведения и психики человека), а к изображению *душевного мира*. Толстой вернул литературному персонажу *свободу выбора* между добром и злом, вернул возможность *быть героем* не только в сюжетном, но и в нравственном смысле слова (чего не было, например, у такого последовательного «натуралиста», как Гончаров).

В «Войне и мире» Толстой также исходит из принципа свободы воли: «Для того, чтобы понимать, наблюдать, умозаключать, человек должен прежде сознавать себя живущим. Живущим человек знает себя не иначе как хотящим, т. е. сознает свою волю. Волю же свою, составляющую сущность его жизни, человек сознает и не может сознавать иначе, как свободною» (12: 323-324). И персонажи «Войны и мира» ведут себя в соответствии с этим постулатом — от князя Андрея, по своей воле отправляющегося на войну в надежде обрести там «свой Тулон», до Альфонса Карлыча Берга, за 4 года до свадьбы сказавшего своему «товарищу-немцу» про графиню Веру: «Das soil mein Weib werden»¹².

«Тулон» не состоялся и даже показался князю Андрею совсем ненужным, графиня Вера стала женой Берга...

Впрочем, автор понимает, что никаких формальных доказательств того, что в этих своих поступках князь Андрей, Берг, как и любой другой персонаж его произведения, как и он сам, подлинно свободны, не существует (как нет, впрочем, и доказательства обратного).

Но, исходя из свободы поведения частного лица, Толстой вместе с тем приходит к выводу о совершенной несвободе лица в так называемых исторических событиях. В качестве примера такой полной несвободы я сошлюсь на толстовскую анатомию явления «власти», приведенную в статье С.Л. Франка «Проблема власти. (Социально-психологический этюд)» (1905 г.), которая обнаруживает иррациональный характер того факта, что при каких-то обстоятельствах (но при каких именно — это-то и остается неизвестным!) «воля одного че-

¹² Вот она будет моею женою

ловека определяет и жизнь и участь многих миллионов» (например, воля Наполеона в отношении всех народов Европы). И при этом оказывается, что сила эта («власть») действует каким-то обезличенно-мистическим образом, так что и нет как будто возможности назвать конкретное лицо, ответственное за совершающееся «историческое событие». Так, когда Пьер думает о том, кто же приговорил его к смерти, он не может найти виновного:

Одна мысль за всё это время была в голове Пьера. Это была мысль о том: кто, кто же наконец приговорил его к казни? Это были не те люди, которые допрашивали его в комиссии; из них ни один не хотел и, очевидно, не мог этого сделать. Это был не Даву, который так человечески посмотрел на него. Еще бы одна минута, и Даву понял бы, что они делают дурно, но этой минуте помешал адъютант, который вошел. И адъютант этот, очевидно, не хотел ничего худого, но он мог бы не войти. Кто же это наконец казнил, убивал, лишал жизни его — Пьера <...> Кто делал это? И Пьер чувствовал, что это был никто.

Это был порядок, склад обстоятельств. (12: 39-40)

Толстой приходит к выводу, что история (направленность и сила исторического движения) является результатом чисто механического сложения и вычитания всей совокупности малых, частных волей и устремлений отдельных людей, миллионов независимых частных «произволов», как равнодействующая параллелограмма сил в физике. Усилия одного человека по отношению ко всему историческому движению есть бесконечно малая величина, и, таким образом, свободный в своей частной жизни человек оказывается несвободным в жизни исторической. История складывается независимо от воли и сознания частных лиц как совокупность всех деяний всех частных лиц.

Есть две стороны жизни в каждом человеке: жизнь личная, которая тем более свободна, чем отвлеченнее ее интересы, и жизнь стихийная, роевая, где человек неизбежно исполняет предписанные ему законы.

Человек сознательно живет для себя, но служит бессознательным орудием для достижения исторических, общечеловеческих целей. Совершенный поступок невозвратим, и действие его, совпадая во времени с миллионами действий других людей, получает историческое значение.

Близкую к этой мысли задолго до Толстого высказал Кант в работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784): «Отдельные люди и даже целые народы мало думают о том, что когда они, каждый по своему разумению и часто в ущерб другим, преследуют свои собственные цели, то они незаметно для самих себя идут к неведомой им цели природы как за путеводной нитью и содействуют достижению этой цели, которой, даже если бы она стала им известна, они бы мало интересовались».

Как видим, мысль эта не была ни оригинальной, ни слишком новой, и нет ничего невероятного в предположении, что ее можно найти у кого-нибудь из европейских мыслителей до Канта, как позже, спустя лет 20 после выхода в свет «Войны и мира», находим мы ее (разумеется, без ссылки на Толстого или Канта) в брошюре Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии»:

Столкновения бесчисленных отдельных стремлений и отдельных действий приводят в области истории к состоянию, совершенно аналогичному тому, которое господствует в лишенной сознания природе. Действия имеют известную желаемую цель; но результаты, на деле вытекающие из этих действий, вовсе нежелательны. А если вначале они, по-видимому, и соответствуют желаемой цели, то в конце концов они ведут совсем не к тем последствиям, которые были желательны. Таким образом, получается, что, в общем и целом, случайность господствует также и в области исторических явлений <...>

Каков бы ни был ход истории, люди делают ее так: каждый преследует свои собственные, сознательно поставленные цели, а общий итог этого множества действующих по различным направлениям стремлений и их разнообразных воздействий на внешний мир — это именно и есть история.

Однако из одних и тех же постулатов Кант, Толстой и Энгельс делают разительно несхожие выводы. Просветитель Кант уповал на медленные, но несомненные успехи просвещения, которые позволят в конце концов гармонизовать человеческое устройство в соответствии с нравственным законом (то есть верил в «прогресс», отрицаемый Толстым). Коммунист Энгельс, исповедовавший «теорию классовую борьбу», полагал, что можно проинтегрировать миллионы разнонаправленных волей и деяний, приняв за основание

«классовый интерес», и таким способом найти доминанту (или «равнодействующую параллелограмма сил», как выражался Толстой) истории, каковой, по его мнению, была борьба пролетариата с буржуазией, которая и завершится построением «разумного» общества.

Толстой из того же постулата сделал вывод, что люди не могут познать «законы истории»:

«Показать, что люди, подчиняясь зоологическим законам, никогда не познают этих законов и, стремясь к личным целям, невольно исполняют цели общие», — это в записной книжке (25 октября 1868 г.), о том же в «Войне и мире»: «<...> каждая личность носит в самой себе свои цели и между тем носит их для того, чтобы служить недоступным человеку целям общим».

Как видим, во всех трех случаях авторы исходят из телеологичности (целенаправленности) исторического процесса, хотя пользуются они разной фразеологией. Но Энгельс полагал, что они с К. Марксом уже открыли самые общие «законы истории» и им известна ее конечная цель; Толстой считал невозможным познать глубинные закономерности, скрытые за случайными событиями, единственно доступными нашему непосредственному наблюдению.

Таким образом, по мнению Толстого, человек, свободный на микроуровне (в нравственных поступках своей личной, частной жизни), на макроуровне как участник исторического движения, складывающегося из миллионов случайных, «свободных» поступков других частных лиц, оказывается несвободным; участие каждого человека в этом общем историческом движении невольно предопределено и не может ни на йоту отклониться в ту или другую сторону.

Так, освободив лицо от «детерминистического кошмара» в сфере нравственной и в частной жизни, Толстой полностью сохранил этот «детерминистический кошмар» в сфере исторической. Здесь его «метафизика» оказалась совершенным аналогом физики Лапласа; «историческая необходимость», которую Толстой высмеивал у Гегеля, предстает у него самого как исторический фатализм: всё дело свелось к порогу между микро- и макроуровнями событий.

«Фатализм в истории неизбежен для объяснения неразумных явлений (то есть тех, разумность которых мы не понимаем). Чем более мы стараемся разумно объяснить эти явления в истории, тем они становятся для нас неразумнее, непонятнее».

Рационалист и просветитель Минаев высмеял в своей пародии и исторический фатализм книги Толстого, и отсутствие на сюжетном уровне текста «Войны и мира» видимой причинной связи между действиями «выдуманных» (романных) персонажей и историческими событиями, которые падают как снег на голову:

Нам Бонапарт грозил сурово,
А мы кутили образцово,
Влюблялись в барышень Ростова,
Сводили их с ума...
Безухой прочь прогнал супругу,
Послал картельный вызов другу
И, друга ранивши, с испугу
Едва совсем не спился с кругу...
Но вот пришла зима.

Войска французов шли в тумане.
Мы отступали... Ведь заране,
Как говорится в Алкоране,
Наш рок определен.
Бояться ль нам Наполеона?
Что значат званья, оборона?..
Лежит над миром, как попона,

Лишь «власть стихийного закона»...

Так что Наполеон!..

Пародия Минаева отражала недовольство «левого лагеря» произведением Толстого. Причина для недовольства была основательна: если действительно «законы истории» непостижимы, то невозможно планировать человеческую историю, нельзя переустроить человеческое общество по «законам разума» (если вообще существуют какие-то «законы разума»!), как это предлагали Т. Мор в «Утопии», Ж.-Ж. Руссо в «Новой Элоизе», Н. Г. Чернышевский в «Что делать?». Ибо нет никаких оснований надеяться, что открытые каким-то мудрецом «законы разума» совпадут с непостижимыми «законами истории».

«<...> Где лежит необходимость, чтобы будущее разыгрывало нами придуманную программу?» — честно спрашивал русский коммунист Герцен в канун революции 1848-го года.

И действительно — история русская отказалась разыгрывать придуманную коммунистами программу бестоварного, безрыночного общества, в котором принудительно отбирают у работников всё, что они производят, а начальство по спискам выдает обывателям «натурой» «по способности» или «по потребности». Чудовищный 70-летний большевистский эксперимент обошелся в десятки миллионов загубленных жизней, страну довел до экономического банкротства, а население — до духовного одичания...

Таким образом, не только в исторической модели недавнего прошлого (1789-1815 гг.), но и в историософии своего произведения Толстой ставил самые злободневные, прямо-таки «публицистические» вопросы всего европейско-христианского мира еще со времен начала Великой революции, мучившие когда-то графа Сен-Симона, Чаадаева, Герцена, сохраняющие свою злободневность и в наши дни, на пороге III тысячелетия.

Именно эти вопросы, теперь получившие планетарный масштаб, и сделали русскую литературу той эпохи литературой всемирной, а «русскую точку зрения» такой загадочно-интересной для образованных людей всего мира, хотя, разумеется, никакой единой «русской точки зрения» на самом-то деле и не было — это всего-навсего метафора, пущенная в оборот кем-то из европейских писателей. Поскольку речь идет о литературе, было множество весьма несхожих «точек зрения» — Толстого и Герцена, Тургенева и Достоевского, Некрасова и Тютчева, Лескова и Островского, Чехова и Короленко... Да и вообще суть ведь не в какой-то определенной «точке зрения», то есть не в конкретном решении какого-то «вопроса», суть в постановке вопроса. Как решил Чехов «вопрос» в «Даме с собачкой»? Да никак. А вещь эта живет, пережила и переживет сотни романов и рассказов о внебрачной любви женатого мужчины и замужней женщины...

Художник *ставит* вопрос *так*, что он получает всечеловеческий смысл, так что дублинский еврей Леопольд Блум оказывается инвариантен многоопытному богоравному царю Итаки. А как именно решался тот или иной «вопрос» у Гомера или у Толстого, — это не так уж и важно для последующих поколений.

Суть в том, что русские писатели середины прошлого века ставили «вопросы», которые имели некий инвариант: как складываются человеческие судьбы и возможно ли сознательное целенаправленное вмешательство самих людей в устройство (развитие) человеческой истории.

Фаталистический взгляд на историю не был чем-то новым и неожиданным для автора «Войны и мира». Мы отмечали его у Толстого еще в «Люцерне» (1857). Гневный, исполненный почти коммунистического пафоса протест против западного мира, против всех его политических, социальных и нравственных принципов, довольно неожиданно заканчивался примирительными тонами, выражением смиренного сознания автора, что не ему, слабому и ограниченному смертному, судить о том, что благо и что зло в истории человечества.

Новым и неожиданным было другое, нечто противоположное, — то, что именно во время работы над «Войной и миром» Толстой как будто склоняется к материалистическому

объяснению истории. Так, в статье «Несколько слов по поводу книги „Война и мир"» (1868) он пишет:

Зачем миллионы людей убивали друг друга, тогда как с сотворения мира известно, что это и физически и нравственно дурно?

Затем, что это неизбежно так было нужно, что, исполняя это, люди исполняли тот стихийный, зоологический закон, который исполняют пчелы, истребляя друг друга к осени, по которому самцы животных истребляют друг друга. Другого ответа нельзя дать на этот страшный вопрос.

В записной книжке за тот же год Толстой уточняет это объяснение:

Есть страны, которые способны размножить более народа, чем могут прокормить, есть такие, которые размножают столько, сколько могут; есть такие, которые менее — всё при одной мере цивилизации. Из этого всё движение истории. Размещение есть задача истории. (48: 110; запись от 25 октября)

Когда Европа переполнена и идет назад крестовым походом — открывается Америка и мореплавание. — Открывается пар, когда опять она идет назад при Наполеоне, и без столкновений совершается размещение. (48:109-110)

Таким образом, Толстой как будто объясняет здесь изображенное им движение народов проблемой жизненного пространства («Die Lebensraum»).

О зависимости, существующей между численностью народонаселения и размером территории, а также уровнем цивилизации, технического развития и характером производственной деятельности населения, размышляли и писали сотни историков, социологов, экономистов, философов, — так что Толстой не был оригинален в этих своих утверждениях относительно «задачи истории», хотя и затруднительно сказать, у кого именно (от Платона до Мальтуса) мог заимствовать он эти мысли.

Отметим, что и материалистическое объяснение не устраняет фатализма, хотя в этом случае (если нет ссылки на Провидение) оборотной стороной фатализма оказывается случайность, — так как если бы паровая машина (1784 г.) была изобретена на 20-30 лет раньше, то в революции и наполеоновских войнах не было бы нужды.

И эту слабую сторону концепции Толстого также уловил и высмеял внимательный Минаев:

Да, были люди в наши годы!..
И будут помнить все народы,
Что от одной дурной погоды,
Ниспосланной судьбой,
Пал Бонапарт, не вставши снова,
И пал от насморка пустого...
Не будь романа Льва Толстого,
Мы не судили б так толково
Про Бородинский бой!

Однако в тексте «Войны и мира» материалистические объяснения исторических событий отсутствуют. Автор постоянно говорит о «предопределении свыше», о «Провидении», о «предвечном определении», то есть постоянно указывает на волю высшего разумного Существа, непостижимую для человека, как на первопричину событий, которые он описывает.