



С. Г. СЕМЕНОВА

Николай Федоров и Фридрих Ницше

Из всех мировых мыслителей, над которыми задумывался автор «Философии общего дела», более всего внимания, ума, страсти отдал он своему современнику, младше его на пятнадцать лет, но уже бросившему в лицо очарованной, ошарашенной, шокированной публике свои *невозможные* сочинения и пребывавшему почти десять лет вне мира культуры и истории, в полном умопомрачении. Речь идет, конечно, о Фридрихе Ницше. В Россию он ворвался как оглушительная интеллектуальная европейская новинка, закружившая и увлекшая дерзостью «переоценки всех ценностей», пророческими всполохами новых идей и жизненных установок, захватывающим стилем вольного философствования, наконец, своей экзистенциальной трагедией не одну молодую, да и умудренно-испытанную голову. Федоров не мог не быть чувствительно, я бы сказала, *лично* задет самим этим явлением, Ницше и ницшеанства, буквальной модой на них.

Во-первых, он точно почувствовал принципиально новый тип Ницше как мыслителя: «Ницше — философ нового рода и нового поколения, философ объединенной “Новой Германии”, совершенно отличный от старых философов-мыслителей. Задача этой новой философии — устанавливать цель жизни, управлять жизнью» (II, 120). Собственно, чуть ли не впервые в тысячелетней истории философии появился крупный и быстро ставший знаменитым мыслитель, противопоставивший себя преобладающему типу теоретического, созерцательного, кабинетного любителя мудрости, создателя метафизических, онтологических, гносеологических, этических систем, мыслитель, выступивший за права жизни, ее глубинного инстинкта против умаляющих и «убивающих» ее отвлеченных, ложных понятий, предлагавший, как ему казалось, принципиально новый фундаментальный выбор человеку, земле, будущему. Но ведь и сам Федоров был, причем в самом радикальном варианте, такого же типа мыслителем, более того — проектантом Дела, пророком и Учителем.

Как могла представляться Федорову ситуация с триумфальным явлением Ницше миру? В России в учении всеобщего дела уже поставлена высочайшая из всех возможных цель жизни, даны активно-христианские ответы на вопросы и загвоздки, выдвинутые тем же Ницше, выработан полный и светлый идеал, но остававшийся до сих пор в тени, — а тут на мировую авансцену вышла мысль, хоть и блестящая и увлекательная своим волевым напором, но глубоко дефектная; да, с какими-то вдруг мелькающими близкими устрем-

лениями, но повернутыми и развитыми так ложно, так извращенно-порочно, так пагубно...

В совместном письме Федорова и Кожевникова Петерсону в Асхабад от 3 марта 1902 г., при котором была послана и федоровская статья о Ницше (написанная в излюбленном жанре *гевристических*, наводящих на самостоятельный ответ вопросов), встречаем такую мотивировку особого внимания Федорова к немецкому философу: «Трудно найти другое учение, которое так хорошо содействовало бы разъяснению истинного учения, учения о деле, как ницшеанское, только, конечно, не в положительном смысле, а с отрицательной стороны. Любому тезису Ницше учение Н<иколая> Ф<едоровича> противопоставляет свой положительный антитезис...» (IV, 457–458). Надо отметить, что не только в своих работах о Ницше, но и в статьях о Канте, Гегеле, Шопенгауэре, философах «чувства и веры» и др. Федоров явил уникальный образец философской критики — его можно назвать *проективным*: рассматриваемую им философскую систему он каждый раз как бы проецирует на активно-христианский экран идей всеобщего дела, высвечивая плодотворные интуиции и глубинные ее слабости и вместе с тем представляя оптимальный вариант ее *должного* развития.

Спор, в который вступает Федоров с Ницше, ведется русским мыслителем особо темпераментно и вместе беспощадно, сам Федоров в известной степени индуцируется образной, художественной энергетикой ницшевских текстов — надо держать удар яркого стиля оппонента! Этот спор с его интонацией живого диспута (лицом к лицу) поражает моментами какой-то сурово-взволнованной интимностью тона (*отец и блудный*, «архи-блудный», «самый блудный из всех сынов» *сын*), доходящего до буквального «ты» — обращено оно к талантливому *недорослю*, не лишенному пронизательности в своей критике, но все же больному, запальчиво-горделивому, рисующемуся жестокостью подростку: «Ты прав, когда презираешь разум, не переходящий в дело и добродетель бессильную против смерти. Здесь ты прав, потому что в этом — действительно источник наших бедствий. Вся нынешняя (так поставленная) жизнь наша — бедность, грязь и мелкое наслаждение. <...> Да и есть ли искренность в твоей трагической проповеди? Если ты так любишь гибель, отчего же сам не спешишь погибнуть и оказываешься достойным наказания? Ты храбр только там, где нет никакой опасности; когда и без тебя столькие покинули Христа, ты храбро превозносишь Антихриста» (II, 125–126). Разговор идет по последнему счету: по счету того идеала, того пути, которые предлагают роду людскому оба мыслителя.

«Великая заслуга Ницше состоит в том, что он зовет за пределы добра и зла» (II, 132); «сверхчеловечество Ницше было лишь завершением общего стремления искусств, науки и жизни переступить за свои пределы, стать выше самих себя...» (II, 104); «сверхчеловечество может быть и величайшим пороком, и величайшею добродетелью» (II, 135); «высказанное Ницше о фанатичности аскетических идеалов потусторонней безжизненности было бы верно не относительно только...» (II, 121) — по одним этим обрывкам ясно, что Федоров, наверное бы, не взялся так вникать в сочинения и личность Ницше, если бы, говоря его же словами, не было и такого: «В безумном бреде Ницше можно вычитать нечто великое» (II, 120).

Что же вдруг просвечивает, просверкивает здесь как нечто общее, истинное, великое? (Оставим пока в стороне то, как оно тонет в часто чудовищных для Федорова выводах.) Начнем с самого общего — Ницше и Федоров видят задачи философии в одном: в идеалообразующем творчестве (впрочем, у автора «Философии общего дела» здесь на первом месте религия, активно-христианская философия лишь конкретно разъясняет суть религиозного идеала, проектирует направления богочеловеческого дела). «Подлинные же философы, — пишет Ницше в «По ту сторону добра и зла» (1886), — суть *повелители и законодатели*; они говорят: “так должно быть!”, они и определяют “куда?” и “зачем?” человека и при этом распоряжаются подготовительной работой всех философских работников, всех победителей прошлого, — они простирают творческую руку в будущее, и все, что есть и было, становится для них при этом средством, орудием, молотом»*. Заметьте это предпочтение теоретико-созерцательным философам нового явления — «*философского работника*», призванного «создавать ценности»; эти работники еще только должны появиться — надо полагать, что вот он первый такой и есть. И уже в поле высшего идеала (активно-христианского — для Федорова, своего — для Ницше) начнет раскидывать работы наука, жить и стремиться в будущее общество. Наука «во всех отношениях нуждается в идеале ценности, в силе творящей ценности, на службе которой она только и смеет верить в себя, — сама она никогда не творит ценностей» (2, 517) — это высказывание Ницше из книги «К генеалогии морали» (1887) можно назвать вполне *федоровским* по духу, но весь вопрос в содержании этого «идеала ценности»... Обоих мыслителей сближает критика отвлеченно-теоретического развития философской мысли, того, что Ницше называл умерщвлением жизни «идолопоклонниками понятий», а Федоров *идеолатрией* (тут же и общее отвержение любимой «современной идеи», «фальшивой идеи» — Ницше: прогресса), пафос активности, дела.

При всей противоречивости мысли Ницше, при соседстве в его сочинениях взаимоисключающих посылок и интенций, мы найдем здесь и столь важное для проектики всеобщего дела взыскание высшей цели существования человека: «...человек, *животное* человек не имел до сих пор никакого смысла. Его существование на земле было лишено цели; “к чему вообще человек?” — представляло вопросом, на который нет ответа» («К генеалогии морали», 2, 524). Другое дело — опять же наполнение этой цели. Но об этом позже.

Для Федорова высшая ценность и высшее благо — *жизнь*, то же, казалось бы и для Ницше: его произведения — гимн жизни, ее избытку и переизбытку, ее вечности, силе и красоте, мудрости ее инстинкта — в противовес всяким, на его взгляд, ослаблениям ее и дегенерации (правда, при конкретизации может выйти и нечто обратное: у Федорова — это жизнь личностная, требующая своего преобразования и увековечения, у Ницше — природная жизнь как таковая, законно требующая себе жертвы индивидуума). Еще в ранней работе «О пользе и вреде истории для жизни» (1873) (из цикла «Несвоевременные размышления») Ницше ополчился против «гипертрофированного» служения ис-

* *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 335–336. Далее ссылки на это издание даются в скобках после цитаты, первая цифра обозначает том, вторая — страницу.

тории — ведет оно «к захирению и вырождению жизни» (I, 159), лишая непосредственного переживания настоящего и отдачи себя строительству будущего. «Он был прав и последователен, — писал в связи с этой работой Федоров, — когда говорил о “чрезмерности истории”, чрезмерности музеев и кладбищ, то есть о воплощении *истории пассивной*, страдательной, вмещающей в себя умирание рода человеческого» (т. е. *истории как факта*, по Федорову. — С. С.), но тут же добавлял, что немецкий философ «совсем не видел *истории активной*», «как проекта долженствующего быть», в которой и кладбища, и музеи должны принять совсем другой исследовательский и преобразовательный смысл и облик. Впрочем, по главному счету, ни о какой чрезмерности истории не может быть и речи для русского мыслителя — что имеем мы сейчас? — отрывочные, *неполные* сведения о былом и воображаемые образы его, тогда как «истинная история (это уже *история как проект* и *история как акт* в федоровских терминах. — С. С.) не довольствуется “бледными” воспоминаниями: она хочет видеть, осязать, ждет отклика...» (II, 152).

Впрочем, мы знаем, как и Ницше мог себя опровергать и неожиданно обогащать, демонстрируя мгновенную увлеченность мелькнувшим чувством, прозрением или мечтой. В 337 фрагменте «Веселой науки» (1881–1882) он провидит новое «божественное чувство», которое сумеет в будущем выработать в себе человек, — его-то и хочет он наречь собственно «человечностью», пока еще никак не достигнутой. И в чем же это чувство будет заключаться? — Да как раз в том, что человек сумеет взвалить себе на плечи память буквально обо всем прошедшем, как о живом и близком себе, когда восчувствие былого, видение его в одушевленных картинах дерзаний и страстей человечества, его борьбы, побед и поражений войдет в собственный опыт каждого, вместится в одно это чувство. Так, на светлых взлетах мысли Ницше высшая *человечность* означала способность содержать в своем уме и чувстве все когда-либо бывшее с родом людским, сам этот род людской. За этим так и просится тот трансцензус идеала, который предлагал уже философ всеобщего дела. Вот она *гевристическая* наводка Федорова на такой, как ему кажется, естественный скачок мысли, чувства и воли: «Должна ли история ограничиться останками, обломками (или, добавим, «божественным чувством» ницшевской *человечности*. — С. С.) или же требует восстановления в целом и живом виде?» (II, 152). Настоящий ответ на этот вопрос, который он, увы, уже не мог предложить лично Ницше, а разве что его поклонникам и последователям, и откроет «настоящую меру истории» (II, 153), вводящую в Сверх-историю.

Надо ли особо подчеркивать, что нестерпимо всю жизнь физически страдавший Ницше и создавший из боли и мучения — вопреки — гимн жизни, самыми недрами своего существа, часто висевшего на волоске от срыва в небытие, глубочайше восчувствовал капитальный факт существования человека — его *смертность*: «...и все же только смерть и гробовая тишина есть общее для всех и единственно достоверное в нем (в будущем. — С. С.!)» («Веселая наука», I, 625). Его поражает, как эта «единственная достоверность и общность не имеет почти никакой власти над людьми и что они *наиболее далеки* от того, чтобы чувствовать себя братьями во смерти!» (Там же. I, 625–626). Мы знаем,

насколько учение Федорова исходит как раз из этого чувства *братства* всех в *смерти*, делая борьбу с общим врагом буквально всех без исключения людей единственно возможным принципом всеобщего объединения, той самой *общности*, которую упоминает здесь Ницше. Другое дело, что немецкий философ, не представлявший себе реальной возможности (а потому и необходимости) радикального преодоления смерти, настраивает себя на радование по поводу того, что мало кто из живущих думает о ней и чувствует адекватно ее жесткой, «нигилистической» истине, да и сам опьяненно-радостно (удалив из сознания эту глубинную истину смерти) зовет к исключительному «*memento vivere*». Но при этом почти вся его мысль направляется на поиски анестезии смертной тоски, на поиски каких-то форм вечной жизни. В ранний период («Происхождение трагедии из духа музыки», 1871) его особенно увлекает та вечная жизнь Первоединого, в которой он готов самозабвенно, когда придет момент, растворить свою *субъективность*, а пока в душевно-интеллектуальной реставрации для себя дионисического начала, духа трагедии, в призывах к культуре трагического мирозерцания Ницше предвосхищающе культивирует «превозмогающее чувство единства, возвращающее нас в лоно природы» (1, 82), восторг и чуть ли не экстаз погашения и поглощения мучающегося «я» в безличном и вечном целом Прасущего.

Итак, Ницше пытается справиться с трагедией личностного уничтожения через добровольное его приятие как незыблемого закона бытия, более того, через уверение себя и нас в том, что в самом лоне этого Первосущего, в его творящем и разрушающем стане, в нескончаемом ликовании и таких же муках, куда уже сейчас можем мы приоткрыть люк в *дионисическом* искусстве музыкальной трагедии, царит «безмерная изначальная радость бытия» (1, 122). «Мы верим в вечную жизнь! — так восклицает трагедия, между тем как музыка есть непосредственная идея этой жизни» (1, 121). «Несмотря на страх и страдание, мы являемся счастливо-живущими, не как индивиды, но как *единое-живущее*, с оплодотворяющей радостью которого мы слились» (1, 122). Чтобы высечь такой восторг развоплощения, такое блаженство неразличимого слияния со всем и всеми в едином кипящем первосилами котле бытия, воистину, не обойтись без дионисического *духа опьянения*. «Но в трагической культуре можно упиваться лишь разрушением своей личности и других, надеясь на одно безличное начало, да на опьянение, также будто бы вечно!» (II, 158) — саркастически восклицает Федоров в небольшой статье «Философия одурманивания». Духу *опьянения*, влекущему в добровольном экстазе в перемалывающее все и вся природное жерло, духу опьянения, воодушевляющему трагического героя, русский мыслитель противопоставляет христианский дух *отрезвления*, «понимаемый этико-эстетически» (II, 145), «христианскую трагедию отрезвления от греха и победы над ним и его следствием, смертью, — трагедию Великого Пятка и Великой Субботы и Светлого Воскресения или Пасху Страдания и Пасху Воскресения» (II, 158). Обращение от «опьяняющих призраков лживой красоты к трезвой памяти об отцах и к истинной любви к ним» происходит у Федорова тоже из мощной эмоциональной искры, но не *опьянения* и *усыпления*, а *энтузиазма*, «энтузиазма чистого и благотворного, из вдохновения Духа Святого и Сына как Образа (иконы) Отца» (II, 145).

Позднее Ницше нашел утоление своей жажды вечной жизни в учении о вечном возвращении, где прозвучала самая громкая, пронзительная фанфара его высшей надежды. Мысль о вечном возвращении впервые была зафиксирована философом в 341 фрагменте «Веселой науки». Здесь эта идея высказана пока как некий соблазн и вопрос, нашептанные ему в «уединеннейшем одиночестве» «неким демоном»: речь идет о возвращении его (как и всех остальных) снова в жизнь через какой-то цикл времени, причем возвращении буквальном, до запятой и точки, до малейшей складочки и жеста всего того, что он пережил, переживает и переживет еще в этой жизни, в том же природном и человеческом антураже — вплоть до вот этого лунного света и паука в углу... Пока он — на перепутье выбора: послать ли проклятие демону с его речами или, напротив, благословение. Пока это только предположение, только экзистенциальный вопрос к себе, но начинающий властно забирать его воображение, его веру. Но и позже, начиная с «Так говорил Заратустра» (1883), когда Ницше объявленно установит эту веру в основание своей философии, собственно большей, более глубокой разработки, чем в этом первом наброске, она не получит. Разве что расцветится поэтически-ритмическими фигурами, опьянится экстатической эмоцией: «Все идет, все возвращается; вечно вращается колесо бытия. <...> Все разлучается, все вновь друг друга приветствует; вечно остается верным себе кольцо бытия» (2, 158). Да, вечное возвращение всего и вся, да, все в том же виде, да, в силу — надо полагать — мирового закона ограниченно-исчерпывающегося количества возможных конфигураций частиц в вечном универсуме.

Эту идею Ницше прорекламировал как невероятное прозрение*, как сугубо свою и оригинальную — тогда как она была в той или иной форме у орфиков и пифагорейцев (а кто лучше Ницше знал античность!), не говоря уже о том, что в близком ему *естественно-научном* варианте столкнулся он с ней в книге Дюринга «Курс философии» (Лейпциг, 1875)**, где тот высказал чисто умозрительную мысль, что мировой процесс мог бы иметь циклический ха-

* О том, как пронзила его эта мысль, Ницше рассказал в своей последней книге «Ессе Ното» (1888): «Теперь я расскажу историю Заратустры. Основная концепция этого произведения, *мысль о вечном возвращении*, эта высшая форма утверждения, которая вообще может быть достигнута, относится к августу 1881 года: она набросана на листе бумаги с надписью: “6000 футов по ту сторону человека и времени”. Я шел в этот день вдоль озера Сильваплана через леса; у могучего, пирамидально нагроможденного блока камней, недалеко от Сурдея, я остановился. Там пришла мне эта мысль» (2, 743–744).

** Первым это отметил Рудольф Штайнер, тщательно изучавший в архиве философа его бумаги, вплоть до пометок на полях прочитанных книг, в том числе и книги Дюринга. Можно предположить, что эта идея подспудно жила в Ницше несколько лет, прежде чем вспыхнуть уже как собственное озарение-откровение, причем отчетливо натурфилософского, «научного» толка. Так описал ее и Штайнер в книге «Ход моей жизни»: «Ницше был связан путами природовоззрения. Его душу ворожила перспектива естественнонаучной обработки повторных земных жизней... Испытать *эту* жизнь еще бесчисленное количество раз — вот что стояло перед его душой, заслоня перспективу освобождающих опытов, которая должна постигать подобную трагиду в дальнейшем развитии неубывающей жизни» (Цит. по: *Ницше*. 1, 814).

ракти — при предположении конечного числа комбинаций *строительных* частиц в мире, так что завершается одна огромная космическая стадия этих комбинаций и начинается все сначала. Но интересно, что сам Дюринг не принял этой идеи, полагая, что сами эти соединения частиц (придающие тот или иной вид вселенной, земле, человечеству и отдельному человеку, и всякой твари и вещи в тот или иной момент времени), бесконечны и повториться буквально никак не могут.

Вообще удивительная механистическая абсурдность этой идеи, которую в упор не желает видеть ее очарованный апологет, какое-то страстно-мошенническое закрывание глаз на очевидное и всем известное (хотя бы ее философскую родословную) поражает, тем более у такого *разоблачителя* всеческих религиозных и философских трюкачества и «фальшивых монет». Что значит очень *не* хочется смерти и персонального исчезновения; какие бы опьяненные дифирамбы ни исторгались у этого ученика Диониса и природопоклонника, очень *хочется* воскрешения, личного бессмертия, хоть такого, дурно-бесконечного, с теми же головными болями и рвотами, с тем же одиночеством, с теми же странствиями по пансионатам, созданием все тех же книг, очевидно, совершенно бесполезных, раз ничего так и не меняется в этой вселенской карусели! Именно наличие эмоционального *воскресительного* (хоть и нелепо-искаженного) подспуда в этой идее Ницше позволило Федорову так соотносить ее со своим учением: «Учение о бесконечных возвратах, слепою силою производимых, не есть ли недоказуемое и только переходное к учению о едином возврате, делом доказуемое, через объединение всех в деле обращения слепой силы в управляемую разумом, в воссоздающую и оживляющую, в деле единого возврата, который, как уже было сказано, и есть переход природы от бесознательного состояния в сознательное» (II, 150).

Дефектность этого «переходного» ницшевского учения Федоров выявил четко — впрочем, не надо быть особенным философом, чтобы сразу же уловить его почти умилительную нелепость. Раз будет возвращение, и много, много раз, значит, не меньшее количество раз оно уже было в прошлом, но что-то никто такого не помнит — значит (даже если произвольно принять эту идею как истину) речь идет о какой-то беспамятной, без личностного сознания реинкарнации — и тогда какой в ней смысл для чающего вечной сознательной жизни? Или, пользуясь формулировкой Федорова: «Но если так (не-сознаваемое возвращение. — С. С.), то для существ сознающих возвратов вовсе не существует» (II, 134). А уж что говорить об абсурде случайного сведения частиц в ту же конфигурацию всего большого и малого в тот или иной момент поворота гигантского мирового колеса бытия, и тебя в том числе (разве ты — просто агрегат элементарных частиц и все, просчитываемая человеко-машина!). Для «научного» обоснования идеи о бесконечных возвратах «приходится доказывать, — писал Федоров, — самими отвлеченными аргументами конечность и постоянство элементов, как раз однако (заметим мы) — вразрез с опытною новейшею наукою, для которой и атом перестал быть нерассекаемым, нераздробимым» (II, 148–149).

Этим «невольным, бессознательным возвратам», записанным, по ребяческой вере Ницше, в самой природе космических вещей, с регулярно повторяющейся «неотменной всеобщей и всемирной казнью — смертью всех и каж-

дого» (II, 132) Федоров противопоставил центральный пункт своего учения: «единый, сознательный и добровольный возврат», всеобщее имманентное воскрешение и преображение всех когда-либо живших сознательных и чувствующих существ. Как выразил он это в одном своем наводящем вопросе, предложенном на раздумье «поклонникам немецкого философа»: «*Что лучше — миллионы ли возвратов жизни и столько же смертей или один возврат как результат перехода природы чрез всех нас от бессознательного бытия (и от опьянения) в сознательное и трезвое, — если только человек не случайный выродок и появление разума есть новая стадия мировой жизни?*» (III, 271–272).

Никто, пожалуй, проникновеннее Федорова, величайшего борца со смертью в истории мировой мысли, не мог почувствовать личный, даже терапевтический характер идеи вечного возвращения, этой последней «научной», «материалистической» соломинки, за которую хватался в холодных водах подступавшей *единственной* смертной *достоверности* тот, кто имел дерзость назвать себя не только безбожником, но и Антихристом, кто ожесточенно отвергал христианское воскресение и «жизнь будущего века». «Не путем естественного хода развития философской мысли явилась у Ницше мысль о возврате», будучи «даже полным противоречием всей его философии» (II, 133), — Федоров имеет в виду магистральную линию его учения, что связана с пафосом перерастания себя, с идеей сверхчеловека, воли к власти, то «вечное становление», требующее активности воли, стремящееся к повышению бытийственного качества, что приходило в неразрешимое противоречие с пассивным, *невольным* возвращением, на веки вечные консервирующим каждый поворот земного и космического колеса. (Кстати, эта антиномия «*entre l'éternel devenir et l'éternel revenir*», «между вечным становлением и вечным возвращением» была отмечена еще французским исследователем Альфредом Фулье в его книге «Ницше и аморализм» («*Nitzche et l'immoralisme*». Paris, 1902), которую внимательно читает Федоров.) Недаром и самого пророка вечного возвращения, Заратустру, до окончательного примирения с этой идеей, в момент жесточайшего духовного кризиса душит, заползает в глотку «великое отвращение к человеку» — как раз в связи с мыслью о «вечном возвращении самого маленького человека», т. е. о неизбывности в бытии всего мелкого, слабого, недостойного, вытекающая из постулата возвращения всего в том же качестве и облике. Здесь это «отвращение! отвращение! отвращение!» доходит до того, что всегда так неистово клеймил сам философ, — до настоящего нигилизма, отрицания бытия как такового: «Это было неприязнью моей ко всякому существованию» (2, 160). В распаленном поэтически-метафорическом самовыражении Заратустры, в потоке его мечущегося сознания приоткрывается та реальная и вряд ли когда окончательно погашенная внутренняя борьба самого Ницше с глубоким отвращением к идее вечного возвращения, при видимом, подозрительно слишком энтузиастическом торжестве ее в проповеди мыслителя.

«Заратустра» — глубоко индивидуальное произведение, — писал Федоров, — это история внутренней жизни автора, его дружбы, его идеала. И над всем господствует и все освещает изображение его наивысших надежд и конечной цели» (II, 123). И хотя сам Ницше говорил, что основная мысль этого

заветнейшего его произведения — идея о вечном возвращении, на деле настоящую мыслительную оригинальность придает ему, конечно же, та первая «благородная истина» (говоря словами Будды), с которой спустился с гор пророк Заратустра: «Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно превзойти» — с характерным обращением к активности самих людей: «Что сделали вы, чтобы превзойти его?» (2, 8). «Сверхчеловек — смысл земли» (2, 8) — Ницше провозглашает необходимость высшей *цели*, которая устремит эволюцию человека, причем эволюцию активную, требующую усилий его самого («созидать дальше себя» — 2, 25) к следующей ступени сверхчеловека.

Сверхчеловек, должный явиться в будущем, и само это великолепное будущее вводится Ницше как идеал, *целевая причина* настоящего. Философ устанавливает тот ценностный вектор *вперед*, к будущему, *любви* не к ближнему, а к *дальнему*, что столь утешительно как клич и надежда ляжет на сердце целому поколению революционных романтиков и социальных реформаторов, освободив их от долга и любви к прошлому и настоящему, став замечательным алиби их нынешней жестокости, уродств и преступлений. (В то время как и Достоевский, и Федоров, и другие русские религиозные мыслители, при всей их устремленности в иной эон бытия, в «будущий век», опирались прежде всего на любовь к ушедшему, к прошлому, к *ближнему*, из которой, по их мнению, только и могло произойти достойное будущее.)

В «Так говорил Заратустра» неслась лава поэтически возвышенной, часто неистово-экстатической риторики («Сентенция дрожит от страсти; красноречие стало музыкой; молнии сверкают в не разгаданное доселе будущее», как писал Ницше в стиле своей философской поэмы в «Ессе homo» — 2, 750), риторики, тогда еще совсем горячей и привлекательной, но которая уже так скоро застынет невыносимым, громким штампом. Торжественно-дифирамбическая речь шла об устремленности только *вперед*, о росте «не только *вширь*, но и *ввысь*» (скоро Горький провозгласит девиз человеку: «вперед и вверх»), об открытии «родников будущего и новых источников», об «отважных и терпеливых» мореплавателях в будущее... Но Федоров уже тогда, когда многие опьянялись этой риторикой, не цепляющей преобразовательной конкретики, находил ее для себя, «человека, жаждущего дела», вычурным, неопределенно-пустым многословием.

Действительно, сказать с какой-либо очевидностью, в чем суть этой новой ступени человека, в каких чертах провидится страстно чаемый сверхчеловек, не так легко — «верхом на символах» в развевающихся поэтических одеждах несется он на крыльях восторженного дифирамба. Это какое-то значительно более могучее, цельное, свободное, чем нынешний человек, существо, вставшее по ту сторону добра и зла и само для себя создающее свои ценности, «добро и зло для всех вещей» (1, 141), *созидающее будущее*, — существо, брызгущее избытком жизни, породнившееся с природой, великолепно-безжалостное, «роковое и непреклонное», *твердое*, подталкивающее в пропасть слабых и жалких, научившееся, наконец, любить самого себя «любовью цельной и здоровой» (2, 138), освободившееся от обессиливающего сострадания, *смеющееся* в лицо жизни, природы, других, *танцующее*... Да, танцующее, настаивает его пророк Заратустра, ибо танец — начаток полета, начаток победы над ненавистным *духом тяжести*: «Кто научит однажды людей летать, сдвинет с места

все пограничные камни; все пограничные камни сами взлетят у него на воздух, землю вновь окрестит он — именем “легкая”» (2, 138). Рождается сверхчеловек в еще смутной пророческой мечте, в порывах желаний и сверхкомпенсаций мыслителя, в иступленных всплесках дерзания, в метафорической поэзии, в риторических вопросах... Является он как провозвестник Царства земного, религии сверхчеловекобожия, занимая трон свергнутого и убитого Бога. «Бог умер: теперь хотим мы, чтобы жил сверхчеловек» (2, 207) — бесконечно повторяется и варьируется эта заклинательно-вероучительная формула.

Но и в следующих за Заратустрой вещах Ницше речь идет в самом общем смысле о стремлении к «высшему человеку, к высшей обязанности, к высшей ответственности, к творческому избытку мощи и власти» («По ту сторону добра и зла», 2, 337). Нечто более конкретное проглядывает, пожалуй, в ницшевской апологии *инстинкта*, самого животно-природного свойства в человеке, весьма потускневшего и почти атрофированного в его многовековой цивилизационной обработке. Для Ницше инстинкт — самая чуткая, безошибочная, державная способность, перед которой должны потесниться другие сущностные силы человека, в том числе разум и особенно чувство. Явившись с лихим молотом громить все религиозные и нравственные ценности, *верхом* на постулате, что всякая мораль «противоестественна» (в чем он вполне прав: нравственность — установление уже сверхприродное, направленное против безудержья инстинктов), Ницше стоит за натурализм, т. е. «здоровую мораль», подчиняющуюся лишь «инстинкту жизни», начисто изъывшую «ветхие» понятия совести, ответственности, вины, наказания — и тут уже вступают в свои права и «воля к власти», и безжалостность, и подавление слабого, и его устранение, весь махровый букет хищного и «невинного» природного великолепия.

Федоров не просто особенно внимателен к «Так говорил Заратустра»: он должен был буквально вздрогнуть, узнав о таком сочинении. Не забудем, насколько великой и дорогой была для русского мыслителя фигура реального древнеиранского пророка Заратустры, автора древнейшей части «Авесты», основателя религии зороастризма, с его требованием активной борьбы со злом, утверждением конечной победы добра, полного искупления мира, воскрешения умерших... А тут явился некий псевдо-Заратустра и принес свое «анти-евангелие».

Первое и главное, что стало ясно Федорову: «Вопрос о “сверхчеловеке”, если “человека” признать за “окончательную форму”, будет вопросом о выдающихся гениальных *исключениях* и о создании и воспитании подобных личностей из среды человеческой породы, остающейся *неизменно*. Произведя отбор, одних следует предназначить к улучшению, а других предоставить своей судьбе» (II, 135). Сверхчеловек на смерть не покушается, и все его предполагаемые великолепные качества (ими он превозносится над остальными, будто бы жалкими людишками, кого брезгливо смахивает в труху и опилки бытия) на деле никакого принципиально нового качества, новой бытийственной ступени ему не дают: «Он чувствовал необходимость для человека чего-то высшего, и эту потребность думал воплотить в своем “сверхчеловеке”, который оказался, однако, лишь ничем не оправданным самопревознесением че-

ловека над себе подобными, и причем гораздо более ему подобными, нежели ему кажется: как Фауст, подмечая свои небольшие несходства со всеми смертными, Ницше принимает это ничтожное несходство за большое превосходство. А между тем высшее в человеке должно быть выше не существ ему подобных, а выше слепой, неразумной, смертоносной силы природы» (II, 132). Но вместе с тем в федоровской логике то, что сверхчеловек не был наделян Ницше привилегией бессмертия, как бы чуть уменьшает порочность этой идеи, ибо в бессмертном сверхчеловеке действительно «небольшое несходство с остальными превратится уже в громадное, бесконечное превосходство не только над всеми живущими, но и над умершими» (II, 132) — это вырыло бы такой же онтологически глубокий ров между бессмертным поколением сверхчеловеков и бывшим до него человечеством, как между бессмертными олимпийскими богами и простыми смертными, смердами.

Федорову нравилось «величавое заглавие “По ту сторону добра и зла”» — туда же по ту сторону «нынешнего жалкого добра и очень большого зла» всегда стремился человек — к «новому небу и новой земле, то есть искоренению зла и водворению блага» (II, 143). Немецкий философ этот переход за пределы добра и зла понимал иначе. Еще в «Происхождении трагедии» Ницше рисует дионисический идеал как обожествление природы, точнее, природного способа бытия с его избытком, «фантастическим переизбытком» сил, энергий, существ, жизней, взаимного вытеснения, где крики боли переходят в вопль восторга и наоборот, где торжествует целое, жертвуя особью, — и вот для этого целого не существует ни добра, ни зла. Такое *природное, инстинктивное* бытие всегда оставалось для Ницше неким высшим эталоном истинной жизни, жизни «по ту сторону» моральных норм, якобы корыстно сфабрикованных «жрецами», законодателями, философами, творцами разного рода «фальшивых монет». «Великая заслуга Ницше состоит в том, что он зовет к переходу за пределы добра и зла. Ошибка же его заключается в том, что вместо древа жизни он насаждал за этими пределами древо смерти» (II, 132). «И однако, эта до самого корня иссохшая смоковница думает все же принести плод! Зрелый плод этого Древа смерти есть верховный индивид, равный самому лишь себе, автономный в поведении, сверхнравственный человек, направляемый одною своею волею, но с этой же точки зрения и ничего определенно в себе не заключающий, кроме желания властвовать» (II, 166–167), властвовать над «презренным стадом», забывая об общей всем зависимости от главного «врага-титана» (II, 132): смертоносных стихийных сил послегрехопадной природы.

В письме к Кожевникову от 18 декабря 1901 г., где Федоров впервые ставит свои принципиальные вопросы поклонникам Ницше, противопоставляя основным идеям немецкого философа собственное их решение, он писал так: «Потомок немецких пасторов, он перенес безусловное обожание к Богу — что совершенно понятно — на слепую силу», обоготворил природу, ее закон порождения, борьбы, смерти, не дерзая «даже коснуться страшного суеверия и предрассудка, в коем коснеют философы», и даже благоговей «пред этим предрассудком — бессилием разумных существ против слепой силы природы» (IV, 452). Интересно, что уже рассмотренный нами набор главных качеств высшего человека, венчаемый «избытком жизненности», «волей к власти»,

прямо соотносится с тем, как видит Ницше природный способ бытия: «Общий вид жизни есть не нужда, не голод, а, напротив, богатство, изобилие, даже абсурдная расточительность — где борются, там борются за власть» («Сумерки идолов», 2, 601); «Сострадание вообще противоречит закону развития, который есть закон подбора. Оно поддерживает то, что должно погибнуть...» («Антихрист», 2, 636). Недаром и сама его идея сверхчеловека, предельное дерзание духа творческого становления, воспарив в проповеди Заратустры, постепенно угасает. Да, Ницше остается верен типу высшего аристократического человека, моделируемого импульсами и инстинктами, находимыми им в природном, *естественном* способе жизненного самоосуществления, но этот же способ железно его сковывает «фатальными» *необходимостями*: отсутствием цели, законом жертвы индивидуальности целому... И тогда звучат поздние речи, в которых возможное явление сверхчеловека начинает все больше пониматься пассивно, как «единичные случаи», «счастливая случайность» «высшего типа» («Антихрист», 2, 634). В этих речах уже трудно узнать творца Заратустры, но легко молодого автора «Происхождения трагедии». «Что только и может быть *нашим* учением? <...> *Никто* не ответственен за то, что он вообще существует, что он обладает такими-то и такими-то качествами, что он находится среди этих обстоятельств, в этой обстановке. (Вот она выдвинутая в противовес христианской *первородной* вине онтологическая *невинность* обезбоженного человека, которая будет подхвачена позднее атеистическим экзистенциализмом. — С. С.) Фатальность его существа не может быть высвобождена из фатальности всего того, что было и что будет. <...> Мы избрали понятие “цель”: в реальности *отсутствует* цель...» («Сумерки идолов», 2, 584). На качелях фундаментального противоречия своего учения Ницше то взмывает к цели, к волевому превозможению данного, к сверхчеловеку, то опускается к приятию необходимости (ненавистного «духа тяжести»), к дионисийско-трагическим восторгам переживания природного Рока, к воспеванию жизни как она есть.

Для христианского чувства и ума природный порядок бытия отмечен качествами *падшести*, ущербности, несовершенства и нуждается в преображении. Ницше, напротив, культивирует восхищение этим порядком: «“Мир совершенен” — так говорит инстинкт духовно одаренных, инстинкт, утверждающий жизнь» («Антихрист», 2, 685). В «Ессе homo» звучит нечто противоположное пафосу Заратустры: «“Улучшить” человечество — было бы последним, что я мог бы обещать» (2, 694). Можно продолжать выискивать противоречия Ницше, можно понять, что качели-то одни, и взмывает вверх и падает на них вниз один и тот же восторженный раб Природной силы, одновременно вымещающий свое перед ней бессилие и утверждающий желание сверхчеловеческого великолепия на других, на тех, над кем он превозносится, кого он списал в большинство слабых и непригодных; но для чего все это? — экстазы в перемалываемом все и всех природном жерле, как и вечное возвращение обеспечены ведь каждому без исключения... Весь этот ницшевский мазохистско-садистский комплекс Федоров резюмировал во втором своем наводящем, приглашающем к размышлению и выбору вопросе из уже упоминавшейся посланной Петерсону статьи: «Вопросы из отечества Заратустры поклонникам европейского Заратустры» (предполагалась к анонимной публикации в газете «Асхабад»):

«*Wille zur Macht*, т. е. властвование над себе подобными или же соединение с ними со всеми в общем *odium*, в общей ненависти к бездушной, смертоносной силе? Почему покойный философ хочет внушить разумным существам любовь к самому постыдному *рабству* — пред неразумною, бесчувственною силою, а над разумными существами требует еще более позорного — *господства*, лишая их воли и разума, вместо того, чтобы возвысить всех до познания и управления слепую силою, а ей, слепой силе, приписывает волю?» (III, 270). Обобщающая мысль Федорова о сверхчеловеке и сверхчеловечестве, представляя четкую оппозицию двух принципиально разных ее изводов, вместе с тем как бы приглашает ее дефектный «падший» вариант к плодотворной коррекции: «Сверхчеловечество может быть и величайшим пороком, и величайшею добродетелью. Оно безусловно порок сатанинского происхождения, когда состоит в превозношении одного или нескольких лиц над себе подобными, то есть над отцами и братьями. Оно становится наивысшим пороком, когда доходит до присвоения себе бессмертия как привилегии, то есть доходит до превозношения себя над всеми, уже умершими и еще не умершими. Сверхчеловечество уже и в этом смысле (как привилегированное право на бессмертие) есть порок и нравственный, и умственный. Когда же сверхчеловек делается бессмертным, тогда прежнее, небольшое его несходство с остальными превратится уже в громадное, бесконечное превосходство не только над всеми живущими, но и над умершими.

Но сверхчеловечество есть и величайшая добродетель, когда оно состоит в исполнении естественного долга разумных существ в их совокупности, в обращении слепой, неразумной силы природы, стихийно рождающей и умерщвляющей, в управляемую разумом» (II, 135).

Идея сверхчеловека, созидаемого на животнo-природных путях селекции качеств, отбора достойных, «истребления всего слабого для выработки нового типа» (II, 118), биологического и психического культивирования лишь особо витально удачных экземпляров, «гениальных исключений», как выражался Федоров, — эта идея несла на себе глубокие отпечатки пальцев своеобразного социал-дарвинизма. *Возвышение* человека видится задачей аристократического общественного уклада с его «пафосом дистанции», «длинной лестницей рангов» («По ту сторону добра и зла», 2, 379), с законенным рабством как необходимым подножием для этой лестницы. «Меняя своих идолов, — точно заметил Федоров, — Ницше всегда оставался верен Дарвину, хотя не сознавался в этом и даже считал Дарвина посредственностью» (II, 119). Заметим от себя, что педалированная Ницше замена дарвиновской «борьбы за жизнь» на «волю к власти» по существу мало что меняла.

Ничто не было так отвратительно Федорову с его идеалом родственности, братотворения, нравственного принципа «со всеми и для всех», как жесткое ницшевское разделение рода людского, выбраковки «всех добродушных, хилых, посредственных» (2, 290), «пигмеев», «стадных животных», как оппозиция аристократической «морали господ» и злобно-утилитарной «морали рабов», как превознесение эгоизма, этого «существенного свойства знатной души...», под которым Ницше имел в виду «непоколебимую веру в то, что существу, “подобному нам”, естественно должны подчиняться и приносить себя в жертву другие существа» («По ту сторону добра и зла», 2, 389).

«Сверхчеловек *над себе подобными*» не только безнравственное понятие, но и вопиющее противоречие, безусловная нелепость: или *они* ему неподобны, или (если подобны) *он* не может быть *сверх* их. Не может, да и не смеет, если должно уважать человеческое достоинство; сказать, что «жить для других значит жить для своего *стада*», — что это, как не обругать человека *скотом*?! Но предполагаемый *сверхчеловек*, унижающий *себе подобных* до уровня *скотов* и, не зная к ним жалости, себя возводящий чрез это именно в нечто высшее, — не будет ли уже *зверем*? Наоборот, *сын* умерших отцов, для которого *общее со всеми ему подобными* дело есть воскрешение, такое существо — уже не животное; это — *сын человеческий*, исполняющий волю *Сына Человеческого*: «да *все спасены будут*!» (II, 127). И здесь, в этом пункте, Федоров не стеснялся выволочить на свет Божий глубокие личные выверты Ницше, таившиеся за его жесткими и жестокими призывами, иронизировал над «тщеславным паном Ницше», над его «смешным самопревозношением», этим «пережитком старого лакейского аристократизма». Более того, пронизательно усматривал в построениях немецкого философа типологическое сходство с ниспровергаемыми «идолами», их своеобразную у него травестию: «Христианское учение о рае и аде, о святых и грешниках, высказанное в смысле угрозы и условно, он заменил делением на сверхчеловеков и сволочь, пародиею на рай и ад» (II, 135).

Отмечая вывернутую модельную зависимость идеологических построений Ницше от христианской догмы, карикатурно огрубленного им пассивного христианства, Федоров задевает самый движущий нерв его критики христианства. Отметим, что в полемике с немецким мыслителем оттачивалась собственная позиция философа всеобщего дела, и самый глубокий и перспективный термин, обозначающий это учение, — «активное христианство» он ввел как альтернативу философии Ницше: «Ницшеанство, пассивно-бесчеловечное, повторяем, требует как мирового целителя христианство активное и приводит, хотя и против воли, от бесплодного мышления к спасительному делу, к подвигу любви и знания» (II, 146). (Кстати, Федоров назвал свое учение о всеобщем воскрешении в противовес ницшевскому «аристократизму» — *истинно демократическим* «в смысле универсализма его» — II, 135.)

Как известно, в основную свою заслугу Ницше ставил низвержение всех идолов религии и морали, и прежде всего центрального — христианства. Само существование христианского Бога для него угроза человеку, такому, каким он хотел бы его видеть, и прокламированная в «Так говорил Заратустра» «смерть Бога» становится освобождением человека, обретающего бытийственную *невинность* и неограниченную свободу (произвол, по слову Федорова). Под христианство Ницше подбирался постепенно, сначала полностью умалчивая о нем, как в «Происхождении трагедии» (чем он позднее так гордился), затем сохраняя некоторые реверансы, но с последующими резкими уколами. Религия «пробуждает глубочайшие и благороднейшие силы» («О пользе и вреде истории для жизни»), и тут же сосредоточена она на «последнем» часе жизни человека, заставляет его «жить, так сказать, в пятом акте трагедии», противясь «всякому насаждению нового, всякому смелому опыту, всякому свободному желанию, <...> всякому полету в область неизвестного» (I, 206). Но уже с «Человеческого, слишком человеческого» (1878) разворачивается

объявленная, беспощадная война с христианством, вплоть до отождествления себя с Антихристом.

В христианстве Ницше усматривает угашение воли и вкуса к жизни, к жизни земной, «самую острую форму вражды к реальности» («Антихрист», 2, 653), злобную зависть (*ressentiment*) всего бедного, слабого, жалкого, нежизнеспособного к богатому и знатному, сильному, брызжущему избытком жизни («Христианство есть восстание всего по-земле-пресмыкающегося против того, что над ней *возвышается*. Евангелие “низших” *унижает*» — «Антихрист», 2, 668), усматривает попытку обессилить все сильное и великопепное путями аскетической, жизнеотрицающей морали, терроризировать его ужасом потустороннего вечного наказания. Для Ницше в появлении христианства и буддизма, которые он удивительным образом сближает (причем явно отдавая предпочтение буддизму), выразилось «чудовищное заболевание воли» («Веселая наука», 1, 670). Столь же странно чувствует он в христианстве «стремление к ничто, к концу, к успокоению, к “субботе суббот”», одним словом, «заговор» «против самой жизни» («Антихрист», 2, 692) в ее, можно сказать, космическом смысле.

Но интересно, что Федоров, заметивший, что Ницше, желая «убить христианство, <...> против воли убивает только буддизм» (II, 118), т. е. признав его критику христианства неадекватной предмету (действительно, все его уличения христианства в мироотрицании, в нигилизме, в стремлении к ничто соответствуют скорее некоторым восточным, прежде всего буддийским метафизическим установкам, — христианство же, напротив, чаёт преображенной личностной жизни, раскрытия полноты потенциалов Жизни в творении), писал: «Когда же Ницше объявляет себя антихристом или ожидает пришествия антихриста, то даже и в этом антихристе не все оказывается антихристианским» (II, 134).

Федоров был относительно солидарен с Ницше в его критике самодовлеющего аскетического идеала, но главное — не мог не чувствовать, насколько желчно, ядовито и по-своему точно бьет немецкий философ в центральный для Федорова ущерб катехизической буквы: невсеобщность спасения, буквальное понимание ада и адских мук, *субботствующее* представление Царствия Небесного как вечного покоя и созерцания, хорошо еще если Бога и Его Славы, а то, как ехидно заметил тот же Ницше, вечных терзаний в аду отвергнутых братьев... С удовольствием вытаскивал Ницше некоторых знаменитых учителей Церкви, чтобы доказать, что в христианстве на деле торжествует не любовь, а злоба, дух мстительности, распространенные на вечность, в масштаб вселенский. Чем вознаграждаются лишавшие себя земной радости праведники, обретя наконец свой главный выигрыш: жизнь вечную? — и тут Ницше пространно цитирует Тертуллиана, который живописует мрачно-зловещие картины жарящихся на свирепом огне язычников, «гонителей христиан, безбожных философов, трагиков, скоморохов...», побуждая верующих уже сейчас представлять себе это в утешение и услаждение, «в духе и воображении», а уж какие развлечения обещает этот адский «цирк» праведникам в вечности: «Думаю, это приятнее того, что можно лицезреть в цирке, в двух амфитеатрах и на всем ристалище» (Цит. по: «К генеалогии морали», 2, 787). Не упускает Ницше вспомнить и Фому Аквинского с такой же дикой выклад-

кой: «Блаженные в Царствии Небесном узрят наказание осужденных, дабы блаженство их более услаждало их» (Там же, 2, 787) и вполне фашистско-концентрационную (глядя из нашего времени) надпись над воротами ада у Данте: «И меня сотворила вечная любовь», — тогда, добавляет немецкий мыслитель, «над воротами христианского Рая с его “вечным блаженством” могла бы, во всяком случае с большим правом, стоять надпись: “и меня сотворила вечная *ненависть*”» (Там же, 2, 434). В этом пункте Ницше неистощим: «Нельзя позволять вводить себя в заблуждение: “не судите!” — говорят они, но сами посылают в ад все, что стоит у них на пути» («Антихрист», 2, 669). Но именно этот нравственный ущерб педагогически угрожающего, *несовершеннолетнего* еще христианства аukaется — как заметил Федоров — у того же Ницше: «Картина смеющегося и пляшущего сверхчеловека, пронсящегося над всем, что есть горе и страдание, — картина зловеще-эффектная, но она — украденная: вспомним хохот Тертуллиана при изображении Суда, гибели мира и адских мук!..» (II, 147).

Надо напомнить, что трансцендентное *воскресение гнева* (вдумайтесь в саму формулу!) Федоров представлял как наказание для всех, и прежде всего... для «спасенных» праведников, вынужденных веки вечные чувствовать, осознавать, и особенно остро (недаром они самые чистые и любящие!), свою отлученность от «недостойных» братьев, детей, матерей, отцов..., преданных нескончаемым мукам. Федоров, как позднее Сергей Булгаков и Николай Бердяев, развивал полноту жизнеутверждающих потенций христианства, стоя на точке зрения апокатастасиса, т. е. всеобщего восстановления и преображенного спасения (развивавшегося в христианстве у Оригена, свт. Григория Нисского, Иоанна Скота Эриугены и др.), на условности апокалиптических пророчеств и понимании ада не как некоего проклятого *места* неизбывных мучений, а как более-менее длительного *состояния* очищающего выжигания в себе прошлых грехов, заблуждений и преступлений.

Возвращаясь к Ницше, — единственное, что можно *понять* (в смысле — *простить*) в его злобных проклятиях христианству, в его самодовольно-психологической, пошлой поверхностности суждений о Христе, ап. Павле, — это его ужас, можно сказать, террор ада, бросивший его резко *вон отсюда*, из этих *гиблых* верований. Действительно, если абсолютно принимать (верить) в христианскую вульгату финального разделения рода людского, в вечный ад для большинства грешных и недостойных (а кто чувствует себя достойным поместиться в избранной Божьей горсти спасенных?), то перед лицом такого невообразимого, *невмещаемого* кошмара вечной (без передыха и конца), несказанной муки, горячо захочешь принять и поверить, и провозгласить любой другой онтологический вариант разрешения финальных судеб смертной сознательной твари, предлагаемый язычеством, буддизмом, материалистическим атеизмом — все не так неизбежно ужасно, фантастически непропорционально короткому земному сроку, как черно-отрицательное, безмерно страдающее от *огня неугасимого* и *червя неумирающего* адское бессмертие. Отраднее и полное небытие (о, какая несказанная благодать его холодное прикосновение растрескавшимся, запекшимся устам адского грешника!), и неосознаваемое бытие твоих (временно бывших твоими!) развоплощенных частичек в других существах и стихиях, и перевоплощение, и вечное возвращение, и что хочешь...

К этому у Ницше, глубинного поклонника природы, ее порядка и закона, прибавляется *неверие* в саму возможность достижения личного бессмертия. Если еще он может признать за Христом нечто для себя ценное, «не новую веру», а «новое поведение», «новую практику» (т. е. экзистенциальный в Нем момент — «показать, как нужно жить» — 2, 660), то пунктом его особого ничтожающего кипения становится ап. Павел, который, как известно, акцентировал центральное в Боговоплощении — воскресение Христа, Его победу над смертью и тесно связанное с этим обетование всеобщего воскресения. «И разом из Евангелия вышло самое презренное из всех неисполнимых обещаний, — *бесстыдное* учение о личном бессмертии» («Антихрист», 2, 666) — мы как будто слышим благородное негодование какого-нибудь оскорбленного в своем разуме и логике античного Цельса. Заметьте это замечательное определение: «*неисполнимых обещаний*» — все дело в его признании *такого* полной невозможностью, абсурдом.

Пафос разделения на «оцнов» и «козлиц» (при личном для себя его неприятии, ведь шанс оказаться среди последних для него как бы гарантирован), этот пафос именно как низменный, обличающий свою «слишком человеческую» природу, как раз глубже всего сидит в Ницше и целиком переходит в его собственные дихотомии *сверхчеловека* и *людишек, господ* и *рабов, высшей расы* и *черни*. А вот действительно величайшее и светлое, воистину, божественное обетование всеобщего воскресения, то, что «каждая отдельная единица» может уже «смело претендовать на вечность» и воображать, «что ради них (всех этих «чокнутых», как он выражается. — С. С.) *нарушаются* законы природы» (2, 667), его буквально бесит. Никак не может вынести он, чтобы *всем*, до последнего «раба» и «сволочи», было дано такое обещание, — возможно, избранное, аристократическое бессмертие он еще бы и признал.

Уже в «Так говорил Заратустра» Ницше бился в последний предел *невозможного* для «нашей воли», но тогда именно бился, а не соглашался как позднее: «...что не может она победить время и остановить движение времени, — в этом сокровенное горе воли. <...> Что время не бежит назад, — в этом гнев ее; “было” — так называется камень, которого не может катить она. И вот катит она камни от гнева и досады и мстит тому, кто не чувствует, подобно ей, гнева и досады» (2, 101), т. е. все горе и гнев ее из-за того, что невозможно для нее возвращение бывшего, победа над временем, *воскрешение*. Здесь это еще самое сильное, хотя и неосуществимое пока желание воли, и от отчаяния в его реализации, т. е. от отчаяния в настоящем спасении, впадает она в скрежет зубовный, в «дух мщеница», в отмстительные импульсы, *смещаемые* и *вымещаемые* на других, на тех, кто, в отличие от бесчувственной, непобедимой силы, *чувствует* и *страдает*: «Так стала воля, освободительница, причинять страдание, и на всем, что может страдать, вымещает она, что не может вернуться вспять» (2, 101). (Замечательно точно обрисовал здесь Ницше те психические и волевые процессы, жертвой которых он сам так впечатляюще пал — в своем превозношении над себе подобными за невозможностью превознестись над смертоносной, природной силой.)

Но в «Заратустре» — по меньшей мере в каких-то смутных порывах, в *безумных* всплесках дерзания — он еще мятежно вопрошает, отказываясь ставить здесь безнадежно-фатальную точку: «Высшего, чем всякое примирение,

должна хотеть воля, которая есть воля к власти, — но как это может случиться с ней? Кто научит ее хотеть обратно?» (2, 102). Здесь «воля к власти» как будто пробивается к *федоровскому* ее пониманию как воли к власти над временем, над «законом времени», пожирающем «своих детей» (2, 102). Но это у Ницше только один миг невозможного дерзновения, недаром «на этом месте речи Заратустра вдруг остановился и стал походить на страшно испугавшегося» (2, 102).

Впрочем, еще один взлет на самое безумное и невозможное звучит в финальной «Песне опьянения» Заратустры, где кульминирует, можно сказать, духовно-чувственный оргиазм вечности, ее несказанной радости, ее благоухания («запах золотистого вина» вечности). И здесь, среди дифирамбических огненных языков опьяненного, экстатического духа пророка, вскидывается такой призыв: «О высшие люди, спасите же могилы, воскресите трупы! Ах, почему гложет еще червь? Приближается, приближается час...» (2, 232). В каком-то пифическом исступлении подходит ницшевский пророк к тому прозрению долга сынов перед отцами и предками, живых перед умершими, который казался Федорову столь естественным, что он удивлялся, как понимание этого долга не приходит в голову чувствующих и сознающих существ. Интересно, что здесь же у Ницше возникает и редкий для него образ родовой цепи, вековечной скорби об утратах: «Ты, старый колокол, ты, сладкозвучная лира! Все скорби разрывали сердце тебе, скорбь отца, скорбь дедов, скорбь прадедов...» (2, 232). Но это были, увы, лишь отдельные высоко и пронзительно взметнувшиеся звуки самых глубоких, полубессознательных, чистых чаяний души философа. Он остался таким же «страшно испугавшимся» такой своей онтологической, противоприродной смелости, как и его Заратустра, только все больше стал пригибать его к земле тот самый ненавистный «дух тяжести», дух природной *необходимости*, который он ухитрился еще и полюбить, и страстно воспеть в своем «*amor fati*», «любви к року».

А тот, кто как раз и стремился научить волю, но коллективную, всечеловеческую волю «хотеть обратно», в своем споре с Ницше восполнял его идею сверхчеловека, освобождая ее от человекобожия, от природопоклонства, от глубинных пороков и слабостей, выступавших под видом *чрезвычайной силы* и великолепия. «И христианство знает сверхчеловека, то есть нового человека, возрожденного водою и духом; но это — возрождение для вечной жизни, так как возрожденное освобождено от греха, причины смерти. Сверхчеловечество будет не в мистическом, а в матерьяльном смысле воскрешением и бессмертием» (II, 126).

В своем «разоблачении» христианства Ницше впадает в настоящую *психопатологию* неадекватных сверхрешительных утверждений, вопиющего искажения самой сути христианства как религии спасения и преображения жизни, обретения «жизни с избытком», выворачивания его ценностей и идеалов до наоборот. Ницше объясняет «христианское движение в Европе» просто стремлением к власти «всего негодного и вырождающегося» (2, 677), договариваясь до абсурдных смещений причин всех объективных зол жизни, изнанки природного бытия на само христианство, церковь, ее служителей. Наконец, в эйфории идейной мании величия ему кажется, что он расправился с христианством навсегда, что уже «неприлично быть верующим» (2, 675), что

пора отбросить и христианское летосчисление и начать новое, с него самого, с его эпохообразующей «переоценки всех ценностей».

Как обычно размышляют исследователи? — И в «Антихристе», и в «Ессе homo», вещах последнего года творчества Ницше, упирающегося в финальную катастрофу, видят наплывы надвигающегося безумия. А почему бы не взглянуть и несколько иначе? Прежде всего на «Антихристе», особенно смрадно дышащем пошло-самонадеянным, безумным вызовом Творцу, той самой непростительной хулой на Духа Святого, на жизнеспасительный и жизнепреображающий дух Христовой Благой Вести, он-то и сломался так сокрушительно и позорно! Кричал о великом здоровье, великом смехе, невиданном великолепии, новой эре, которую он открывает земле, кричал, почему он так *мудр, умен*, пишет *такие хорошие книги*, является *роком...* — и тут же полное физическое бессилие, мрак ума и души, а затем — бессмысленное, жалкое прозябание идиота. Какое поучение от бытия, какой буквально показательный конец того, о ком давно уже было сказано: «Рече безумец в сердце своем: несть Бог», какая убийственно очевидная *притча*, если бы только люди не отмахивались от *случайности и совпадения* и умели читать столь недвусмысленные, саркастические письма Провидения!

Если тот сугубо *психологический* метод, который Ницше приложил к христианству, христианской душе, христианским ценностям, стоящим у него на чувстве злобной зависти всего слабого и негодного к сильному и великолепному, абсолютно не работает в случае с таким сложным и богатым метафизическим явлением, то обернутый на самого философа подобный метод дает разительные и разящие результаты.

Впрочем, сам Ницше в двух особенно лично-объясняющих книгах — «Веселой науке» и «Ессе homo» многое приоткрыл из глубинных физиологических и психологических источников своей философии. Во-первых, он убежденно-страстно утверждал мысль, «что тот, кто есть личность, имеет по необходимости и философию своей личности», проведя при этом разделение двух типов мыслителей: «У одного философствуют его недостатки, у другого — его богатства и силы. Первый *нуждается* в своей философии, как нуждаются в поддержке, успокоении, лекарстве, избавлении, превозможении, самоотчуждении; у последнего она лишь красивая роскошь» («Веселая наука», 1, 493). Ясно, что Ницше относит себя к первому типу, видя в своей философии для себя лично терапию и спасение. Во-вторых, он, естественно, особенно воспешил свой случай неотступного «*великого страдания*», когда «нас сжигают как бы на сырых дровах», что «вынуждает нас философов погрузиться в нашу последнюю глубину», откуда и «*рожать* наши мысли из нашей боли» (Там же, 1, 495). Такая философия *нутра и недр* живого, страдающего, трагического человека, а не теоретической головной мысли, может быть, более всего зажгла симпатий, а то и горячей к нему любви и остается до сих пор самым безусловным и привлекательным в его темпераментно-личных, провокативных, поэтических, образно внушающих, художественно ярких, а то и гениальных текстах, невозможных до того в немецкой философии.

Другое дело, какие претендующие на объективность, истину и обязательность результаты выдал он из алхимической реторты своего страдающего нутра, *что* в ней кипело и *во что* претворялось? (Как приписал на полях одной

из своих заметок о Ницше «Что значит “стать самим собою”?» Федоров: «Пусть всякая философия есть проявление личности философа! И философия была бы истиною, и личность была бы благою индивидуальностью, если бы та и другая не предавались отчуждению, блужданию, а потом и заблуждению» — II, 165.)

Итак, Ницше не скрывал тот главный экзистенциальный сюжет, из которого родилось его творчество и основные идеи: борьба с болезнью, с адски страдающим телом, постоянное самопреодоление, импульс *вопреки* и *несмотря на*. «Я сделал из моей воли к здоровью, к жизни, мою философию... <...> инстинкт самовосстановления *воспротивил* мне философию нищеты и уныния...» («Esse homo», 2, 700). Его философия была его самолечением, реализацией идеала, который сам себе он никак не мог позволить, — разве что горячечно грезить о нем. Наиболее художественно совершенная и экзистенциально искренняя, подкупающая из вещей Ницше — «Веселая наука» («утверждающая книга, глубокая, но светлая и доброжелательная» — «Esse homo», 2, 743) — создавалась как раз в момент бурного приступа болезни, когда неделями его мучили невыносимые головные боли, непрерывная рвота с желчью и слезью, бессонница, боли в глазах, почти до потери зрения...

Впрочем, таким было его состояние — с небольшими флюктуациями и недолгими ремиссиями — почти всегда, начиная с 27 лет (но уже и в 12 лет его на время освобождают от занятий из-за головных болей и ухудшения зрения). Уже с 1876 г. (Ницше 32 года и осталось ему всего 12 лет сознательной жизни и творчества, не считая 11 лет полного идиотизма) он покидает свою преподавательскую деятельность и ведет по необходимости одинокую, жестко ограниченную режимом, климатом, по сути совершенно аскетическую жизнь, без женщины, даже без домашнего животного. Нет, простите, у него есть *собака*, «моя собака» — «Я дал своей боли имя и зову ее “собакой” <...> я могу прикрикнуть на нее и выместить на ней свое дурное настроение, как это делают другие со своими собаками, слугами, женами» («Веселая наука», 1, 643–644). У него, бедняги, — ни слуги, ни жены, ни реальной собаки, единственный, неотлучный, влезающий в самые печенки, в каждую клеточку спутник, неотходящая тень — его болезнь, точнее то, в чем она так ошеломляюще, так изнурительно, *чувствительно* дает себя знать — его *боль*. И Ницше — вопреки жалкой реальности своего тела — закликает и закликает все об одном, о том главном, чего так решительно лишен: о новом, невиданном здоровье: быть «более здоровым, чем хотели бы нам позволить, опасно здоровым, все вновь и вновь здоровым» (Там же, 1, 707). Мученик ужасной болезни, он выковывает себя идеологом «великого здоровья». И он же воспекает тип человека (и наяривает себя на него, конечно, лишь в мечте), бешено отдающегося жизни, рискованного авантюриста и воина, любящего «опасность, войну, приключения» (Там же, 1, 702), *морально* не стыдящегося своих необузданно-природных страстей. «Стань самим собой!», прогони «страх перед собой», перед якобы «постыдным» в себе, отдайся безбрежности своего инстинкта и желания! — так иступленно взывает к себе и другим этот великий имморалист, будто надеясь, как древний маг, волевыми сгустками заклинаний чудесно преобразить свою проклятую (проклятую) *физику*.

Тут были и внутренние счеты к христианскому Богу: за что это Он его так чудовищно отметил? — и попытка из себя, своего протеста, своих контрсил,

напряженно-волевого *вопреки* соделать из болезни и боли нечто обратное тому, что она от нас ждет. Она ждет смирения, покорности, утешительных объятий религии, жалостливого взывания к состраданию, может быть, желания скорейшего избавления, смерти. Нет, все наоборот: гимн жизни, ее безразлично-жестоким, подающим и отнимающим, стирающим в свою строительную пыль силам, апофеоз великолепия, страстей и дерзаний, танца, смеха, игры, господства над слабым (тут уж сам отождествляется с природным законом!), наслаждения в трагедии, в роке. В своих действиях сверхчеловек, — подчеркивал Федоров, — движим чистым *произволом*, своим индивидуальным, эгоистически-подростковым *я так хочу — и всё тут*, а когда напарывается на фатальные случайности, смертные пределы, то сохраняет свою безмерную гордость и «автономную» свободу тем, что заставляет себя полюбить эти пределы, полюбить *роковое*, убеждает себя, что необходимое — это его свободно-добровольное. Я тебя не прокляну, судьба, я пойду навстречу неизбежной гибели с восторгом в сердце, с песней экстаза на устах!.. Кстати, абсолютно естественна на его же устах и апология самоубийства (самому задуть свою свечу!) как «иной смерти, свободной, сознательной, без случая, без неожиданности», где ты сам становишься демиургом если не своего начала, что, увы, невозможно, то по крайней мере конца: «Если *уничтожаешь* себя, то делаешь достойное величайшего уважения дело: этим почти заслуживаешь жить...» («Сумерки идолов, или как философствуют молотом», 2, 611, 612). (Правда, такие бесконечные жизни с бесконечными самоубийствами ядом, веревкой, пулей, омутом... ставят особенно иронические вопросы учению о вечном возвращении.)

«Любовь к року» как экзистенциально-философская позиция Ницше была впервые обозначена им как раз в «Веселой науке», в записи на новый 1881 год (276 фрагмент). В последней своей работе «Ессе homo» буквально на пороге умопомешательства Ницше уже завершительно чеканит: «Моя формула для величия человека есть *amor fati* <...>. Не только переносить необходимость, но не скрывать ее — всякий идеализм есть ложь перед необходимостью, — *любить* ее» (2, 721), т. е. любить самую суть Рока по античным представлениям — *ананке*, природную, космическую *необходимость*. А как же сверхчеловек, превозможение, восхождение, проклятие «духу тяжести», полет — спросим мы вновь, когда тут же устанавливается несдвигаемая глыба необходимости, порядка вещей, а покушение на них глядится чистым абсурдом и идиотизмом — противоречия эмоциональной, самотерапевтической мысли Ницше свиваются и кишат как змеи.

Надрывно-трагической «любви к року» с ее экстатическим фатализмом Федоров страстно противопоставил «ненависть к роковому», эмоциональную суть активного христианства, ставящего человечеству как орудие исполнения Божьей воли задачу преодолеть природный рок, спасти и преобразить мир в сорботничестве с Богом, в богочеловеческом единстве: «“*Amor fati!*..” Этой вершине безнравственности нужно противопоставить величайшую, безусловную ненависть к Роковому — *Odium Fat!* Такую ненависть и должна почувствовать природа при переходе от бессознательного состояния к сознательному. “*Amor fati*” означает желание остаться скотом; “*amor fati*” — это формула величайшего унижения, падения человека ниже зверя, ниже скота,

ниже самого Ницше! Быть властелином разумных существ, обратить их в своих рабов, а самому быть рабом слепой силы — что это такое? возможно ли более глубокое падение?.. <...>

“Amor fati” — это *любовь к ненавистному*, отсутствие мужества взглянуть врагу прямо в очи; это — подлый страх, не позволяющий себе даже спросить: точно ли неизбежно это рабство разумного у неразумного, не суеверие ли и не предрассудок ли эта любовь к тому, что должно бы быть ненавистным, т. е. к рабству? Не они ли, это суеверие и этот предрассудок, сделали и само рабство неизбежным?» (II, 168).

Федоров не раз иронизировал и над тем искусственным «опьянением», той эйфорией, в которую приводили Ницше регулярные приемы хлорал-гидрата (его болеутоляющего наркотического заменителя «виноградного сока», который «эллины олицетворяли в божественном лике Диониса или Вакха, а семиты в лице родоначальника Ноя» — II, 157), весьма способствовавшие извращенным любовным восторгам перед всем страшным и роковым*. Здесь в определенном смысле видел Федоров «ключ к идее “дионисова духа” и “трагической культуры”», приходя далее к глубоким обобщениям, касающимся европейской культуры вообще: «Здесь оказался бы источник позднейшего увлечения Ницше учением о бесконечных возвратах жизни и бесконечных же возвратах смерти, в коих он “с восторгом” усматривал создаваемое приемами хлорал-гидрата бессмертие. Свою идею о дионисовом духе или культе и о трагической культуре он мог бы применить ко всеобщей истории, рассматриваемой с библейской точки зрения, назвавши ее ноевским духом и хамовскою культурою или европейскою. В этой культуре последующие поколения блудных сынов превозносятся и издеваются над своими отцами. Это — сократовская культура, ибо она чтит не Христа, а Сократа. В этой торгово-промышленной культуре, в смысле “позитивном”, значительная роль принадлежит потомкам Сима, променявшим культ отцов на культ золота. Но в ней нет места Иафету — чтителю отцов, как и Христу, Искупителю отцов от сени смертной. Ницше противник культа отцов и христианства; от созидания он отказывается, а воссозидание ему и на ум не приходит» (II, 157).

Возвращаясь к экзистенциальной основе философии Ницше, хотелось бы еще раз подчеркнуть, что тут в ней и самое привлекательное, и вместе *обесценивающее* объективность и обязательность ее положений. «Всем основателям религии и им подобным остался чужд один род честности: они никогда не делали из своих переживаний предмета познания. <...> Но мы, другие, жаждущие разума, хотим смотреть в глаза нашим переживаниям столь же строго, как на научный опыт, час за часом, день за днем! Мы сами хотим быть собственными экспериментами и подопытными животными!» («Веселая наука», I, 646). С жизнью, сколь бы мучительной она для него ни была, он примирялся через мысль, что «жизни суждено быть экспериментом познающего», — и это сразу же придавало смысл его существованию, вне всякого объективированного учительства, претензии на водительство человечества по новым путям.

* Вот еще одно остроумное замечание мыслителя: «Есть разные виды опьянения: у одних оно выражается в слезах, у других в смехе, у третьих — в разрушении. К последнему типу принадлежал и Ницше...» (II, 157).

А уж когда начиналось это учительство, изрекание императивов избытка жизни, жестокости, силы, отвращения к слабым, из них так и торчали уши самотерапии его крайнего случая, комплексы тяжелобольного. Так, к примеру, физиологическая основа одного из его экзистенциальных терминов «*отвращение*» (к человеку, к пошлой современности, к демократии и т. д.) совершенно очевидна: вспомним, что для него буквальная тошнота и рвота являлись чуть ли не всеопределяющим ощущением бытия. Долго ли было распространить это столь привычное и фундаментальное ощущение («Подходя к обеденному столу, я не знаю, есть ли мне или не есть», 2, 823 — так его выворачивает!..) на все остальное в мире — до человека, социума и культуры!

Ницше с его гордостью отвратительнее всего было как раз *сострадание*, претендующее на близкое, сердобольное касание и видение насквозь твоих слабостей и страданий. Вспомним и чисто психологическое объяснение мотивов убийства Бога «самым безобразным человеком» в «Так говорил Заратустра»: он не вынес того, что Бог видел его насквозь, не вынес ужаса узанности, опрозрачивания своих «глубин и бездн <...> всего его скрытого позора и безобразия» (2, 192), не вынес ужаса сострадания к себе. (Ср. у Федорова обратный, солидарный выход из тщательно охраняемых *потемок* своей души: идеал *взаимознания*, взаимной *прозрачности*, вскрывающих нарывы скрытых комплексов, страхов, вин, соблазнов... — обнаруживается их присущность всем людям и тем *нестрашность* и *нестыдность*, при предпосылке их взаимного преодоления.) Как это его, Ницше, апологета великого здоровья, великолепных аристократических экземпляров рода людского, кто-то смеет жалеть, как будто он бедная несчастная женщина или слабый ребенок! — вот и концентрирует уже как мыслитель свое отвращение к состраданию в имморальное отвержение сострадания вообще как чувства низшего, недостойного, «навязчивого», «наглого». Его экзистенциальная рефлексия над состраданием поразительно въедлива и неистощима: «лишает чужое страдание собственно личного характера», «умаляет наше достоинство и волю», т. е. наше личное *достоинство* и *волю* учинять из своего страдания, чего ни пожелаем, то ли гимнов жизни, то ли задрапированных в особое «величие» упражнений в жестокости по отношению к другому. «Кто достигнет чего-нибудь великого, если не ощущает в себе силы и решимости *причинять* великие страдания? <...> Но не сгинуть от внутренней муки и неуверенности, причиняя великие страдания и внемя крику этого страдания, — вот что действительно принадлежит к величию» («Веселая наука», 1, 647–648).

Ницше наяривает себя и других на *идейный* садизм, хотя, возможно, принудить себя тут и труднее всего. А зачем это, собственно, надо? — спросит нормальный человек, — что тут великого? В этом случае у самого философа реакции и выкладки чисто подростковые. Вдруг его осенило: просто *переносить* страдания еще не такая уж заслуга; пожалуй, тут на высоте окажутся как раз слабые и привычные — рабы и женщины. А вот подавить в себе естественное сострадание, и более того спокойно, равнодушно мучить, мучить сильно, за пределами — тут уж действительно выходишь в особый, редкий, «великий» экземпляр. Этот механизм подростковой сверхкомпенсации прекрасно видел у Ницше Федоров: «Если жизнь сверхчеловека состоит в том, чтобы испытывать наибольшее страдание и отвращение, то ему недостаточно терпеть и пе-

реносить мучительное и отвратительное, а надо еще умножать их: причинять страдания, наносить раны, наслаждаться видом и смрадом их. Сверхчеловек вступает в больницы и бродит по полям битв, чтобы испытать степень своей бесчувственности и “смеяться” при виде усиления страданий» (II, 147).

Крайне неустойчивое физическое и психическое состояние Ницше, от лютого сильного впечатления, людского вторжения, события готового сорваться в «преддверие ада», требовало буквально, самосохранительно того «пафоса дистанции», который он так же концептуализирует для межчеловеческих отношений вообще, для «благородной» общественной иерархии. Он вынужден бежать от людей, психических сложностей общения, мнений, от чувствительных для него уколов самолюбия и в гигиену полного «мансардного одиночества», в инстинкт безгласности и *чистоты*: «Люди и вещи подходят назойливо близко, переживания поражают слишком глубоко, воспоминание предстает гноящейся раной» («Ессе homo», 2, 704). «Ты отчизна моя, одиночество! Как блаженно и нежно говорит мне твой голос!» (2, 132) — лирически изливает свое состояние Заратустра, авторское «второе я».

Вот эту свернутость только на себе, отъединенность от других, имеющую, как видим, такой патогенез у Ницше, и фиксировал Федоров, обнажая всю ущербность подобной установки, особенно когда она распространялась уже как принцип «вышей» жизни. Автор «Философии общего дела» видит в этом фундаментальную *неродственность*, царящую между людьми (а тут еще и экзальтируемую), уходящую в самый корень смертно-вытесняющего бытия. «Необходимо вдуматься в самую основу жизни в ее нынешнем небратском состоянии» (II, 144), а не заниматься *несовершеннолетними* компенсациями своего бедственного состояния или хуже того — переносить свой скрежет зубовой на ближних, предварительно извинив (утвердив) себя природной якобы естественностью разделения рода людского на лучших и худших, сильных и слабых, гордых и смиренных, дерзающих и рабствующих... Вот еще одно замечание русского мыслителя: «Только при отрицании родства “сострадание” делается “оскорблением”. Во всяком случае, сострадание — принадлежность несовершеннолетия: когда не будет *страдания* (в сноске у Федорова добавлено: «не будет ада». — С. С.), не будет нужды и в *сострадании*» (II, 140).

Ключом к личности и учению Ницше у Федорова является понятие *несовершеннолетия* — оно и в уже отмеченных подростковых сверхкомпенсаторных реакциях, и в превознесении игры как высшего самодостаточного состояния, такого «идеала духа, который наивно, стало быть, сам того не желая и из бьющего через край избытка полноты и мощи играет со всем, что до сих пор называлось священным, добрым, неприкосновенным, божественным...» («Веселая наука», 1, 708). «Для завершения характеристики его, — пишет Федоров в заметке «Сверхчеловек — недоросль», — не столько как философа, сколько как художника и поэта, но отнюдь не деятеля (а ведь Ницше как раз более всего претендовал на активность, жизненное деяние как суть своей новой философии. — С. С.), надо еще сказать, что Заратустра заблуждается, говоря, что “он не ищет счастья, а ищет дела”. Наоборот, он ищет именно счастья, полагаемого им в зрелищах, представлениях, играх; целый мир в своей душе превратил он в представления и жаждет наслаждения бесконечным их повторением, то есть пребывает в несовершеннолетию вечно» (II, 141).

В идее вечного возвращения Федоров точно усмотрел театральную-игровую модель, близкую сердцу и вкусу немецкого философа. «Страстный любитель музыки» и театра, Ницше и на жизнь, и на мировое бытие смотрит как на игру и театральное зрелище и только так можно объяснить нелепость его желания повторять все веки вечные в том же виде: «Ницше не только мирится с тем, что было, но и ненасытно кричит: “da capo!” или “bis!”, требуя бесконечных повторений и имея при этом в виду не себя одного, а всю мировую комедию...» (II, 147). Вспомним слова Заратустры: «Я буду вечно возвращаться к той же самой жизни, в большом и малом, чтобы снова учить о вечном возвращении всех вещей...» (2, 161) — когда сама проповедь о вечном возвращении становится как бы бесконечно повторяемым на бис центральным идейным монологом главного актера, кого играет сам автор.

Федоров здесь точно схватывает глубинно-эстетическое качество мировоззрения Ницше: еще в «Происхождении трагедии» мир представляется ему бесконечным театром, созданным Творцом для единственного зрителя, Себя самого, который и созерцает в одиночестве грандиозную целостность и разнообразную, пеструю множественность сменяющихся картин тварной жизни, получая чисто эстетическое наслаждение, «вечное наслаждение» (1, 75) от собственной драматургии и постановки нескончаемого зрелища. (Собственно и сам автор книги хотел бы отождествиться с роскошно-жесточкой работой Первохудожника и с таким же творчеством Природы, которые в его сознании неосознанно сливаются.) Именно здесь прозвучало капитальное: «только как эстетический феномен бытие и мир оправданы в вечности», как оправданы и мы, «образы и художественные проекции» Творца: «в этом значении художественных произведений лежит наше высшее достоинство» (1, 75). Тот самый «*circulus vitiosus Deus!*» — как попытался смысла вечного возвращения Ницше, расшифровывался Федоровым так: «...божественный заколдованный круг или попросту — несовершеннолетие, которое именно и состоит в творении и повторении подобию, игр, игрушек и забав! Бог здесь (то есть слепая стихийная сила) — автор пьесы и режиссер миллионы раз повторяемой драмы; люди же — ее марионетки!.. Из области эстетики для несовершеннолетних Ницше никогда не выходил...» (II, 147). Недаром так близок автору «Происхождения трагедии» источник бытия как арены игры вселенских зиждительных и разрушительных сил Гераклита Темного, у кого, по словам Ницше, «мирообразующая сила сравнивается с ребенком, который, играя, расставляет шашки, насыпает кучки песку и снова рассыпает их» (1, 154–155).

Ницшевская «эстетика для несовершеннолетних» выразительно проявляется и в той художественной утопии, какой предстает в его распаленных мечтаниях настоящая жизнь и настоящий человек будущего, кого он страстно призывает в скорейшее бытие. Эта утопия выражает себя неистово романтическим распаленным тоном, стилем гигантских контрастов, антитез, гипербола, возвышенного трагизма: «мы, аргонавты идеала», «завоеватели и первопроходцы идеала», отправляемся на открытие и освоение «мира до того богатого прекрасным, чуждым, сомнительным, страшным и божественным, что наше любопытство, как и наша жажда обладания, выходит из себя — ах! И мы уже ничем не можем насытиться», «ибо я прихожу с высот, которых не достигала

ни одна птица, <...> я знаю бездны, куда не ступала ни одна нога» («Ессе homo», 2, 745).

Такой «гипноз детски-художественной фантазии» (II, 149), безбрежный разлив юношеского красноречиво-мутного романтизма казался Федорову во все «невыносимой болтовней». Но там, где Ницше был на своей литературной высоте, вырабатывая уникальный философский стиль спонтанного самовыражения, отдаваясь языковому экспериментированию, игре словами и реминисценциями, поэтическими образами, символическими фигурами, он являл собой, конечно, не просто «сверхфилолога», по выражению Вл. Соловьева, но ярчайшего экзистенциального писателя. Оба учителя жизни, пусть радикально отличные друг от друга, и Ницше, и Федоров любят варьировать свои излюбленные идеи, внушая их в умы и сердца. Подобно Ницше, Федоров отказывается от рационально-отвлеченных схем и понятий, но... и тут вся разница, заменяет их не многослойными символами и поэтическими *внушениями*, как немецкий мыслитель, а *проектами*, т. е. идеями, словно изготовившимися к практической реализации. Перед лицом реальной трагедии смертного бытия Федоров выходит к вселенскому делу ее преодоления. В противоречивом потоке своей философской самотерапии, самовыражения, учительного пророчества Ницше высказывает и вещи, опасно аукнувшиеся в нашем столетии страшных тоталитарных экспериментов: «Та новая партия жизни, которая возьмет в свои руки величайшую из всех задач, более высокое воспитание человечества, и в том числе беспощадное уничтожение всего вырождающегося и паразитического, сделает возможным на земле *переизбыток жизни*, из которого должно снова вырасти дионисическое состояние: Я обещаю *трагический век...*» («Ессе homo», 2, 731). Увы, «переизбытка жизни» не вышло ни в грядущем веке, на который так уповал мыслитель, ни в судьбе самого Ницше, зато трагедии и там и здесь выпало действительно «с переизбытком».

И личная, жалкая трагедия Ницше стала своего рода разоблачительной матрицей человекобожеского дерзания, грозным предостережением ему. Как по-своему гениальны реальные контрасты экстатически-словесных оргазмов, мегаломанических воспарений мятежного мыслителя («Какой-нибудь Гете, какой-нибудь Шекспир не могли бы дышать в этой атмосфере чудовищной страсти и высоты...» — «Ессе homo», 2, 749), с его раскаленной до предельного дрожания лампочкой мозга, творящего свой вызов Творцу и миру, с тут же фиксируемой брэнной реальностью нервного, физического истощения и болезни: «Потом я лежал несколько недель больной в Генуе», нестерпимые желудочные рези, головные боли, обмороки, рвота. «Дорого покупается — быть бессмертным: за это умираешь не раз живьем» (Там же, 2, 747, 748). Эта экзистенциальная искренность искупает в Ницше все же многое: ведь не мог он не понимать, насколько *подрывает* она его учение. Представьте, насколько было бы оно соблазнительнее и *эффективнее* без этих признаний, явивших действительную личную судьбу самого мыслителя, его уже отмеченные экзистенциальные качели: *вверх*, в воображаемое «великое здоровье», великодушную жестокость и избыток романтической жизни флибустьеров духа, «аргонавтов идеала», и *вниз* — в раскальвающийся череп, в рвоту, в бессилие, в отвращение ко всему и, очевидно, прежде всего к самому себе, и, нако-

нец, *стоп* в самом низу (что он не мог уже зафиксировать никак) — финальный идиотизм.

Федоров пытался раскрыть ущербность учения Ницше, когда уже и одиннадцатилетний идиотизм миновал и немецкий «черный пророк», подобно всем людям, как он над ними ни превозносился, прошел через последнюю, «высшую меру наказания» — смерть. Его полемический диалог с покойным философом многое высветил в Ницше, от многого предостерег его поклонников, кое-что восценил и еще большее, как всегда, подверг проективной коррекции в духе активного христианства, так выстроив оппозицию двух учений: вместо «любви к Року» — «ненависть к Роковому»; вместо «лакейско-аристократической» «морали господ» и «морали рабов» — нравственность всеобщего родства и братства, «со всеми и для всех»; вместо господства над себе подобными (воля к власти) — «соединение с ними со всеми» для господства над смертоносной силой; вместо подчинения и противодействия — содействие; вместо «низведения личности до роли орудия» — развитие и преобразование в воскресительном деле всех, в том числе самых слабых, несовершенных, «негодных», злых, «самого Ницше»; вместо сверхчеловечества — богочеловечество; вместо пассивно претерпеваемых бесконечных возвращений все тех же несовершенных жизней и смертей — один сознательно осуществленный в Богочеловеческом деле возврат к преобразенной бессмертной жизни; вместо синтеза искусств в музыкальной трагедии — литургический их синтез, выходящий к творчеству самой жизни... И наконец, эту оппозицию Федоров вывел к главной альтернативе, стоящей перед человеком и миром: *всеобщей гибели или всеобщего спасения*: «Ницше — философ или, по его выражению, искуситель, употребляет все усилия, чтобы апокалипсис, то есть ужасную весть о мировой гибели, сделать обаятельной, увлекательной, чтобы ужасное обратиться в величественное и самой гибели придать в ее художественном представлении что-то заманчивое» (II, 145). «Философия Ницше требует уже необходимо как реакция против себя *христианства активного*, объединения для воскрешения на место того, чтобы “идти с трагическим пониманием (совершающегося) навстречу грядущей гибели”» (II, 145)*.



* Тема «Н. Ф. Федоров и Ф. Ницше» разобрана также в статье канадского исследователя творчества Федорова Т. Д. Закидальского: *Zakidalsky T. D. Fedorov's Critique of Nietzsche, the «Eternal Tragedian» // Nietzsche in Russia. Princeton. N. Y., 1986. P. 113–125.*