

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Место Ф. Достоевского в истории европейской философии

1

XIX век стал переломным в истории европейской цивилизации, причем значение этого перелома до сих пор не оценено в достаточной мере. Трагические исторические события XX в. затмили все то, что происходило в XIX в., однако, на деле, XX в. только довел до логического итога то, что родилось и созрело в предшествующем столетии. Суть того исторического перелома, который произошел в XIX в., заключается в окончательном расставании со средневековым мировоззрением и средневековым устройством общества. Как ни кажется странным этот тезис, он вполне оправдан, если мы примем ту интерпретацию самого важного события предшествовавшей истории — эпохи Возрождения, которую дал В. Биbihин (см. Введение) и согласно которой именно Возрождение впервые попыталось изменить средневековую модель европейской культуры, но было подавлено христианской церковью, являвшейся главным проводником средневекового образа мыслей. Возрождение только приоткрыло сознанию и деятельности человека новые горизонты, до этого наглухо закрытые средневековыми концептами греха, близкого конца истории и божественного провидения, не допускающими существенной самостоятельности земной действительности. Неудача, точнее, историческое

поражение Возрождения привело к тому, что средневековье продлило свое существование еще на несколько столетий. При этом его запоздалыми проявлениями в равной степени стали и рационализм Декарта, и религиозный субъективизм Беркли, и вульгарный материализм просветителей, которые сходились в одном главном пункте: *человек есть радикально ограниченное существо*, «автомат», действия которого целиком определены внешними для него силами — либо закономерным действием Субстанции, либо божественным провидением, либо законами механики, и который не обладает никакой внутренней бесконечностью (т. е. отделен от божественного Духа). Можно еще раз напомнить проницательное мнение А. Герцена (см. сноску 80 в главе 1), который утверждал, что XVII и XVIII века, вопреки распространенному мнению, не привнесли ничего нового в европейскую культуру и общество: «...века реформации и образованности представляют последнюю фазу развития католицизма и феодальности <...>. Ни Лютер, ни Вольтер не провели огненной черты между былым и новым». Это понимали и многие другие великие мыслители XIX в.

Буржуазные революции XVII–XVIII вв. обозначили кризис средневекового устройства общества, однако все произошедшие изменения носили внешний характер и не затрагивали главного — мироощущения человека, оно так и оставалось средневековым благодаря сохраняющемуся идеологическому диктату церкви, существовавшей в трех весьма враждебных в отношении друг друга разновидностях, но ни в одной из них не изменившей своей средневековой сути. Поэтому общество, возникшее в результате всех указанных революций, было пропитано старыми ядами и обречено на гибель; Герцен в своей гениальной книге «С того берега» справедливо ставит ему смертельный диагноз: «Мир, в котором мы живем, умирает, т. е. те формы, в которых проявляется жизнь; никакие лекарства не действуют более на обветшалое тело его; чтоб легко вздохнуть наследникам, надобно его похоронить, а люди хотят непременно его вылечить и задерживают смерть»¹.

Подлинная революция должна была произойти в духовной сфере, и она в конце концов произошла благодаря романтизму и великой немецкой философии конца XVIII — начала XIX вв. Романтизм в определенном смысле повторил дерзание Возрож-

¹ Герцен А. И. С того берега // Герцен А. И. Собр. соч. В 9 т. Т. 3. С. 249.

дения, и в результате в европейском мировоззрении произошли поистине «тектонические» изменения. Впрочем, и на этот раз церкви удалось сохранить свое влияние — если и не над интеллектуальной элитой, то над «массами»; новое мировоззрение стало уделом немногих, хотя те перспективы, которые оно открывало для цивилизации, могли стать реальностью только в том случае, если бы оно стало достоянием всех. Поэтому, когда в конце века «массы» силой исторических обстоятельств были выдвинуты на авансцену истории, они руководствовались не теми великими целями, которые провозглашали самые пронизательные мыслители эпохи, а своими ограниченными воззрениями, причудливо сочетавшими и великое и низменное. Это и обусловило исторические «пароксизмы» XX в.; в его трагедиях странно переплетаются великие духовные искания одиноких новаторов и вульгарные запросы «масс», освободившихся наконец от средневековых запретов, но не способных открыть в себе те духовные глубины, из которых могли бы произрасти новые, свободные формы дисциплины и ответственности.

Идейная революция, произошедшая в XIX в. и ликвидировавшая безраздельное господство средневекового мировоззрения над умами европейцев, была направлена против исторического христианства и исторической церкви, поэтому очень часто ее изображают как воцарение «атеизма» и «безверия», тем более что многие «властители дум» той эпохи сами говорят об этом (Л. Фейербах, К. Маркс, М. Штирнер и др.). Однако такое мнение глубоко ошибочно и порождено устоявшимися стереотипами в оценках истории, источником которых является та же самая христианская церковь, неуклонно борющаяся со всеми отклонениями от своей средневековой идеологии.

Чтобы правильно оценить, что за переворот совершился в европейской мысли в XIX в., нужно вернуться к самым истокам европейской цивилизации — к моменту рождения христианства, поскольку именно христианство составляло и до сих пор составляет одновременно и самое важное *основание* Европы, и самую неразрешимую ее *проблему*. Внимательно рассматривая эти истоки, мы должны констатировать *амбивалентность самого христианства*. По существу, мы не можем говорить о христианстве вообще, не уточняя, что, на деле, начиная с середины II в. в истории существовало не одно, а *два христианства*, или, выражаясь более правильно, *две интерпретации учения Иисуса Христа*.

Важнейшее событие раннехристианской истории Европы, которое должен иметь в виду любой, кто пытается понять и историю, и современную судьбу европейской цивилизации — это выступление Маркиона против иерархов Римской церкви в середине I в. (около 140 г.). Маркион происходил из христианской семьи, его отец был епископом Понта — глухой римской провинции. Ко времени вступления в римскую христианскую общину он был богатым судовладельцем, и, войдя в общину, внес на ее нужды солидную денежную сумму. Все это свидетельствует о том, что Маркион с детства имел искренние христианские убеждения и одновременно был вполне самостоятельным человеком, способным противостоять любому авторитету.

Суть выступления Маркиона заключалась в том, что он обвинил иерархов Римской церкви в радикальном искажении учения Иисуса Христа; для доказательства этого он предъявил собранные им древние (т. е. *подлинные*, еще не искаженные позднейшей правкой) тексты — 10 посланий апостола Павла и Евангелие Господне. В церковной версии этого события Маркион изображается злостным еретиком, который ради своих корыстных целей (для создания собственной церкви) произвольно «переделал» (в основном сократил) текст посланий апостола Павла и Евангелия от Луки. Однако непредвзятое рассмотрение этого эпизода со всеми имеющимися в наше время аргументами однозначно свидетельствует против этой интерпретации и в пользу Маркиона².

² Если Маркион действительно, как утверждают церковные идеологи, правил в своих целях якобы имевшееся уже в середине II в. Евангелие от Луки, то представляются совершенно непонятными, поистине невероятными с психологической точки зрения, два обстоятельства. Во-первых, почему в процессе этой правки Маркион оставил в тексте Евангелия большое количество положений, которые противоречили его собственной интерпретации учения Иисуса Христа и которые ему приходилось достаточно сложным образом интерпретировать, чтобы согласовать со своим учением? Во-вторых, зачем в процессе своей «правки» Маркион «вычеркнул» из Евангелия от Луки множество слов и выражений, которые *не имеют ни малейшего содержательного значения*, а просто уточняют и разъясняют описываемые в Евангелии ситуации?

Последняя из указанных особенностей Маркионова Евангелия, оцененная с чисто текстологической точки зрения, на деле однозначно свидетельствует в пользу того, что оно, по крайней мере в своей основе, вне вопроса о сознательной правке, является более древним, чем Евангелие от Луки. Постепенное добавление разъясняющих слов и выражений являет-

По мнению современных авторов, свободных от стереотипов церковной интерпретации истории, подлинно древними памятниками, выражающими суть учения Иисуса Христа, были именно тексты, предъявленные Маркионом, а также Евангелие от Иоанна и, вероятно, апокрифическое Евангелие от Фомы, полный текст которого был найден только в XX в. и которое наиболее похоже на гипотетический источник Q — предшествовавшее всем Евангелиям собрание логий (речений Христа). Римская церковь, пойдя по пути синтеза учения Иисуса Христа с иудаизмом, внесла заметные «исправления» и «дополнения» в Послания апостола Павла и Евангелие от Иоанна (они были сделаны настолько грубо, что без труда выявляются современными исследователями). Чтобы придать больший авторитет полученной таким образом версии христианства, руководители Римской церкви в середине II в. «обрели» три синоптических Евангелия, которые, видимо, тогда же и были созданы в окончательной редакции на основе того самого древнего Евангелия Господня, которое было найдено Маркионом³ (само оно, естественно, не сохранилось, но восстановлено современными исследователями по книгам древних борцов с ересями).

В результате, именно за свою попытку сохранить истинный смысл учения Иисуса Христа Маркион был объявлен еретиком-гностиком. Дальше в истории совершенно определенно существовали две формы, две «интерпретации» христианства — каноническая, поддерживаемая авторитетом церкви, но далекая от подлинной сути учения Иисуса Христа, и еретическая, гностическая, в которой это учение было сохранено в гораздо большей степени (хотя и здесь благодаря деятельности отдельных «ересиархов» появились новые черты). Суть различия двух форм христианства уже не раз описывалась выше; в подлинном

сы совершенно естественным при многократном переписывании текстов, поэтому любой непредвзятый исследователь из сравнения текстов двух Евангелий обязан признать текст Евангелия Господня, предъявленного римской христианской общине Маркионом, более древним. Исчерпывающее текстологическое доказательство последнего факта было впервые проведено уже более ста лет назад американским исследователем Чарльзом Уайтом; см.: Waite Ch. В. History of the Christian Religion to the Year Two-Hundred. Chicago: C. V. Waite & Co., 1900.

³ Подробнее об этом см. в статье: Алексеев Дм. Античное христианство и гностицизм // Евангелие Истины: двенадцать переводов христианских гностических писаний. Ростов-на-Дону, 2008. С. 15–91.

учении Иисуса Христа и в традиции гностического, или *духовного*, христианства самое главное — это возможность для человека в любой момент своей земной жизни войти в Царствие Небесное, прийти в единство с Богом; в то время как в церковном христианстве главное — идея греха (позаимствованная из Ветхого Завета), отделяющая человека от Бога, делающая невозможным его совершенство, вхождение в «живую жизнь». Борьба этих двух тенденций в понимании сути «благовестия» Иисуса наглядно присутствует в самом Новом Завете. Например, в Евангелии от Луки есть строки, совершенно очевидно говорящие о подлинном учении Христа, направленном против Ветхого Завета и иудейской религии: «Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовестуется, и всякий усилием входит в него» (Лк. 16, 16). Но в следующей строке мы читаем: «Но скорее небо и земля прейдут, нежели одна черта из закона пропадет» (Лк. 16, 17). Эта «поправка», сделанная неизвестным «корректором» слов Иисуса, дает наглядный пример той «работы» по созданию новой «законнической» религии, подражающей старой, иудейской ее версии, которую римские иерархи осуществляли во II в. для обеспечения господства церкви над рождающимся европейским обществом.

Истинное духовное христианство в последующей истории наиболее ярко проявляло себя именно в философии. В рамках этой традиции были созданы самые оригинальные концепции европейской мысли. Сюда можно отнести Иоанна Скота Эриугену, Иоахима Флорского, Мейстера Экхарта — всю немецкую мистику вплоть до Николая Кузанского. Кузанец, безусловно, составляет вершину этой традиции, поскольку он наиболее ясно выражает философскую суть той революции, которую пытались совершить, но так и не совершили деятели эпохи Возрождения. Можно уверенно сказать, что именно от учения Николая Кузанского традиция гностического христианства распространяется на всю последующую новоевропейскую философию, вплоть до Лейбница и немецкой философии конца XVIII — начала XIX вв.⁴ Великие немецкие философы этой эпохи — Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель — наконец, начинают серьезно обсуждать то, что раньше невозможно было высказать прямо: что европейская

⁴ См.: Евлампиев И. И. Учение Николая Кузанского о Боге, мире и человеке в историко-философской перспективе // *Coincidentia oppositorum*: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву. СПб., 2010. С. 47–82.

цивилизация идет по ложному пути, и главная причина этого — в радикальном искажении ее христианских основ, в измене подлинному образу Иисуса Христа.

Но только идущие следом за ними мыслители, порывающие с традициями новоевропейской философии XVII–XVIII вв., ставшей последним прибежищем средневекового мировоззрения, в середине XIX в. начинают разработку совершенно новой идейной парадигмы, направленной на постижение человека во всей его духовной бесконечности. И именно в этот момент в европейской философии происходит показательное «удвоение» ее центра: в течение многих столетий он пребывал в Германии, теперь же гораздо более ясно начинает звучать голос русской философии, которая проникновенно восприняла самые смелые идеи немецких мыслителей и придала им новый импульс развития. В. Одоевский, П. Чаадаев, А. Герцен, А. Хомяков и др. претворяют заимствованные идеи в достаточно самостоятельные концепции и тем самым дают начало уже вполне оригинальной традиции, которую будут разрабатывать мыслители следующего поколения. Достоевский занимает среди них уникальное место, поскольку во второй половине XIX в. его творчество становится центром философских исканий; приняв эстафету от немецких философов начала века и от своих русских предшественников (особенно важную роль, как мы уже говорили, здесь сыграли А. Герцен и А. Хомяков), Достоевский настолько последовательно и глубоко выразил новые подходы к пониманию человека, что дальше именно его идеи определяли главный вектор развития философии — и в России, и в Западной Европе. По отношению к русской философии этот факт достаточно известен и в значительной мере уже исследован⁵. Гораздо менее очевидно это в отношении западной философии, поэтому на это стоит обратить дополнительное внимание.

2

В западной философии все новое, что было сделано в XIX в., оказалось сконцентрированным в одном идейном явлении, ставшим точкой отсчета для философской мысли XX в., — в фи-

⁵ См.: Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2 т. СПб., 2000.

лософии Фридриха Ницше. Именно творчество Ницше обозначило окончательный переход от классической к неклассической философии, окончательное ниспровержение средневековой модели человека, в центре которой находится не столько сам человек, сколько всемогущий трансцендентный Бог. Бесповоротно отвергая средневековое мировоззрение, Ницше, конечно же, отвергает и его основание — историческое христианство и христианскую церковь. Эта сторона его философии чрезвычайно наглядна и известна, однако до сих пор далеко не все видят, что позиция Ницше ничего общего не имеет с прямолинейным атеизмом⁶, который является, скорее, темным двойником церковного христианства, поскольку доводит до логического итога постулат последнего о недоступности Бога для человека.

Если же оценивать философию Ницше в рамках сформулированной исторической модели, полагающей главным идейным мотивом европейской истории борьбу двух форм христианства, то Ницше предстанет глубоко *христианским* мыслителем, который неистово нападает на христианскую церковь именно за то, что она извратила великое благовестие Иисуса Христа и тем самым направила всю европейскую культуру на ложный, губительный путь. Все более и более углубляющийся духовный кризис, переживаемый европейской цивилизацией, заставляет Ницше, хорошо понимающего истоки этого кризиса, бороться с христианской церковью *за христианство* — за подлинное христианство, которое возвышает человека, а не принижает его до ничтожества перед вечным трансцендентным Богом. Пытаясь понять, из каких источников Ницше брал исходные принципы для своей критики исторического христианства и для своей философии человека, помещающей человеческую личность в центр мироздания, мы прежде всего должны указать на Достоевского.

Все исследователи творчества Ницше утверждают, опираясь на его собственное свидетельство, что он не знал Достоевского до 1887 г., и, значит, невозможно искать следов влияния русского писателя в основном корпусе сочинений Ницше, за исключением самых поздних его трактатов. Однако, вслед за Т. Манном, мы полагаем, что этот вопрос еще остается откры-

⁶ Как можно называть атеистом человека, утверждавшего, что он «еще ребенком узрел Бога во всем блеске»? (цит. по: Свасьян К. А. «Антихрист» (примечания) // Ницше Ф. Соч. Т. 2. С. 800).

тым. В тексте главного труда Ницше «Так говорил Заратустра» так много совпадений с философскими идеями Достоевского, что кажется почти невероятным, чтобы эти совпадения были порождены общим «духом эпохи», а не являлись следствием прямого влияния.

Все главные концепты философии Ницше имеют очевидные прообразы в философии Достоевского⁷. Тезис Ницше «Бог умер», выражающий необходимость обретения новой формы веры, дающей человеку возможность стать абсолютным существом, точно соответствует сути рассуждений Кириллова и Ивана Карамазова о том, что человек очень долго «выдумывал Бога», но теперь ему нужна иная вера, помогающая понастоящему стать собой. Представление о сверхчеловеке (при правильном его понимании) воспроизводит мысли самого Достоевского и его героев о возможности бесконечного движения человека к совершенству. При этом Ницше, как и Достоевский, вовсе не утверждает, что идеал сверхчеловека достижим в историческом времени — к нему ведет *бесконечный* путь. И даже сама загадочная и неоднозначная идея Ницше — идея *вечного возвращения* — становится гораздо понятнее, если мы увидим ее прообраз в парадоксальной концепции Достоевского о «посюстороннем» бессмертии.

Тем не менее предположение о прямом влиянии идей Достоевского на концепцию Ницше, изложенную в «Так говорил Заратустра», требует капитального анализа этой книги. Мы же ограничимся в заключение констатацией тех влияний, которые представляются абсолютно бесспорными, поскольку надежно подтверждены текстами самого Ницше. Имеется в виду отражение идей Достоевского в трактате «Антихрист».

Прежде всего подчеркнем, что, несмотря на свое эпатажное название, этот трактат является по своему духу *самым христианским* сочинением в творчестве Ницше. Ницше всегда очень критично оценивал христианство и его роль в истории, но когда в этом последнем из своих самых главных сочинений он решил до конца определить отношение своей философии к христианской традиции, он (возможно, даже неожиданно для себя самого) пришел к выводу о том, что его понимание человека непо-

⁷ Наиболее детально связи между идеями двух мыслителей были проанализированы в книге: Дудкин В. В. Достоевский — Ницше: (Проблема человека). Петрозаводск, 1994.

средственно развивает то учение, которое является истоком всей европейской культуры. Это не означает, что он отказался от той критики христианства, которая раньше составляла весьма значимый элемент его философских рассуждений, он просто понял, что его философские идеи, в которых он пытается глубоко отразить подлинно *европейское* понимание человека, именно поэтому являются глубоко *христианскими* по духу — только само христианство нужно понимать в его подлинном смысле, ничего общего не имеющим с церковно-догматической традицией. И можно уверенно говорить, что это новое, амбивалентное отношение к христианству Ницше целиком перенимает у Достоевского.

В рабочей тетради Ницше, датированной ноябрем 1887 г. — мартом 1888 г., мы находим пространные выписки фрагментов из романа «Бесы», причем центральным элементом этих выписок является история Кириллова. Ницше, в отличие от подавляющего большинства современников Достоевского, абсолютно точно понял, что с помощью образа Кириллова хотел сказать писатель. И совершенно не случайно буквально через несколько страниц после указанных выписок из романа мы видим первые наброски трактата «Антихрист», причем начинает Ницше вовсе не с критики исторического христианства, а с попыток восстановить подлинный смысл образа Иисуса — т. е. ровно с того, что было главным в истории Кириллова.

Ницше выписывает из «Бесов» два самых главных фрагмента, связанных с Кирилловым. Первый фрагмент — это его интерпретация образа Христа, начинающаяся фразой: «Слушай большую идею: был на земле один день, и в середине земли стояли три креста». Самой этой фразы в тексте Ницше нет, но она, как нам кажется, должна быть упомянута, поскольку первые наброски «Антихриста» будут использовать именно этот образ — Христос и распятый вместе с ним разбойник. Второй фрагмент, который выписывает Ницше, еще более принципиален — это высказывание Кириллова о своих «пяти секундах»⁸.

Как мы уже сказали, следом за этими выписками Ницше дает первую формулировку своего понимания образа Христа, который станет центром «Антихриста»:

⁸ См.: Ницше Ф. Черновики и наброски 1887–1889 гг. // Ницше Ф. Полн. собр. соч. в 13 т. М., 2006–2012. Т. 13. С. 136–137.

«Разбойник на кресте: когда сам преступник, терпящий мучительную смерть, делает вывод: “вот так, как этот Иисус страдает и умирает, без возмущения, без вражды, по-доброму, смиренно, — вот что единственно правильно”, — тем самым он говорит Да благовестию — и он уже в раю...

Царство Небесное — это состояние сердца (— о детях сказано: “ибо их есть Царство небесное”), а не то, что находится “над землей”.

Царство Небесное “грядет” не в хронологически-историческом смысле, не по календарю, нечто однажды наступающее, хотя за день до этого его еще не было: это “поправка взгляда <на жизнь> у одиночки”, нечто такое, что приходит во всякое время, и что во всякое время еще не наступило...»⁹

Совершенно очевидно, что здесь образ Иисуса Христа Ницше интерпретирует под знаком того впечатления, которое на него произвели слова Кириллова о «пяти секундах»; именно то состояние *радости*, о котором говорит Кириллов, Ницше считает подлинным опытом Царства Небесного, и именно этот опыт — опыт *посюстороннего, сиюминутного блаженства* принимает за главный смысл учения Иисуса, за главное содержание истинного христианства, которое ничего общего не имеет с его ложной церковной формой. И замысел своего трактата Ницше видит не столько в критике этой ложной формы, сколько в выявлении указанного истинного учения: «Наш девятнадцатый век обрел, наконец, предпосылку для уразумения того, что на протяжении девятнадцати веков понималось, по сути, превратно, — христианства... / Люди были несказанно далеки от этой приветливой и добросовестной нейтральности — проникнутости симпатией и дисциплиной духа, — во все церковные эпохи люди позорнейшим образом были слепо эгоистичны, назойливы, наглы — и всегда под личиной покорнейшего почтения»¹⁰.

В самом трактате главным становится понимание того, что в указанном состоянии «Царства Небесного», «рая», Христос непосредственно ощущает свое нерасторжимое единство с Богом, хотя, конечно же, Бог, в понимании Ницше, точно так же, как и в понимании Достоевского, — это не «внешнее» трансцендентное бытие, а некая загадочная внутренняя глубина в человеке, обнаруживая которую, Христос являет свою абсо-

⁹ Там же. С. 144.

¹⁰ Там же. С. 147.

лютность, божественность. И именно эта практика выявления в себе абсолютной основы, абсолютной жизни, «живой жизни», и является главным и единственным постулатом учения Иисуса Христа, именно эта практика, и только она, и есть истинное христианство. По отношению к ней все представления о грехе, об искуплении и спасении оказываются ложью и искажением, точно так же, как и вся концепция церкви как «спасающей» инстанции, обеспечивающей «связь» между мифическим Богом и немощным человеком. «Во всей психологии “Евангелия” отсутствует понятие вины и наказания; равно как и понятие награды. “Грех”, все, чем определяется расстояние между Богом и человеком, уничтожен, — это и есть “благовестие”. Блаженство не обещается, оно не связывается с какими-нибудь условиями: оно есть *единственная* реальность; остальное — символ, чтобы говорить о нем... <...> Не “раскаяние”, не “молитва о прощении” суть пути к Богу: *одна евангельская практика* ведет к Богу, она и есть “Бог”! — То, с чем *покончило* Евангелие, это было иудейство в понятиях “грех”, “прощение греха”, “вера”, “спасение через веру”, — все иудейское учение *церкви* отрицалось “благовестием”»¹¹.

Ницше не только противопоставляет «практику» Иисуса и «христианскую веру» церкви, но признает первую значимой всегда — значимой и для понимания его собственной философии. «До бессмыслицы лживо в “вере” видеть примету христианина, хотя бы то была вера в спасение через Христа; христианской может быть только христианская *практика*, т. е. такая жизнь, какою *жил* тот, кто умер на кресте... Еще теперь возможна *такая* жизнь, для *известных* людей даже необходима: истинное, первоначальное христианство возможно во все времена»¹².

В тексте «Антихриста» Ницше упоминает имя русского писателя, констатируя, что «психологический тип» Спасителя до сих пор не понят правильно, и жалея, что рядом с ним не жил «какой-нибудь Достоевский»¹³. В черновых набросках к трактату он еще более прямо утверждает, что именно Достоевский оказался способным разгадать подлинный облик Иисуса: «Я знаю только одного психолога, который жил в мире, где возможно христианство, где Христос может возникать ежемгно-

¹¹ Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 658–659.

¹² Там же. С. 663.

¹³ Там же. С. 656–657.

венно... Это Достоевский. Он *угадал* Христа, и инстинктивно он прежде всего избегал того, чтобы представлять себе этот тип с присущей Ренану вульгарностью»¹⁴.

Кажется, до сих пор не очень известен и тот достаточно поразительный факт, что само название трактата было, скорее всего, прямо взято из текста Достоевского. В уже цитировавшейся выше рабочей тетради Ницше помимо прочих фрагментов из романа «Бесы» присутствуют следующие слова Шатова, в которых тот передает точку зрения Николая Ставрогина на западное христианство: «Рим провозгласил Христа, поддавшегося на третье дьяволово искушение; возвестив всему свету, что Христос без царства земного на земле устоять не может, католичество тем самым провозгласило *антихриста*...»¹⁵ Ницше обрывает высказывание Шатова, которое завершается словами «и тем погубило весь западный мир» (10, 197), кроме того он подчеркивает слово «антихрист», придавая ему центральное значение не только в тексте Достоевского, но и в своих рассуждениях о судьбе христианства в истории. В итоге, оказывается, что именно название трактата (!) в самой существенной степени свидетельствует о прямой зависимости развиваемой здесь концепции от идей Достоевского. Это, в частности, помогает правильно понять, что этим названием хотел сказать Ницше. Обычно его понимают как эпатажное обозначение позиции самого Ницше в отношении исторического христианства и церкви, что порождает популярную, но безосновательную тенденцию к его «исправлению» на «Антихристианин». На деле, название имеет совершенно иной и гораздо более глубокий смысл: Ницше имеет в виду мысль Достоевского о том, что западное христианство в своем историческом развитии пришло к своей противоположности, от Христа — к антихристу. И именно этот итог, который означает гибель европейской культуры, он и изображает в своем трактате.

Уже сказанного достаточно для того, чтобы утверждать несомненную и принципиальную связь между самыми важными идеями немецкого философа и представлениями о христианстве и его исторической судьбе, характерными для русского писателя. Однако можно наметить и другие связи, которые касаются сути философских концепций человека у Ницше и Достоевского.

¹⁴ Цит. по: Свасьян К. А. «Антихрист» (примечания). С. 802.

¹⁵ Ницше Ф. Черновики и наброски 1887–1889 гг. С. 141.

В последней написанной им работе, в «Ессе homo», Ницше, осмысливая все свое творчество, соединяет Заратустру и Диониса, и через это соединение констатирует, что главное в Заратустре — это его способность найти основание для существования даже при полном продумывании мысли о вечном возвращении («самой бездонной мысли»), т. е. о бесконечном существовании человека в последовательности земных жизней, ни одна из которых не гарантирует абсолютного совершенства. Это основание и дает Дионис, который выступает у позднего Ницше в качестве Бога, который *не умер*, в отличие от «прежнего» Бога («выдуманного» религиями), а всегда жил и живет в человеке — и требует невероятных усилий для своего явления в мире. «Психологическая проблема в типе Заратустры заключается в вопросе, <...> каким образом тот, кто обладает самым жестоким, самым страшным познанием действительности, кто продумал “самую бездонную мысль”, не нашел, несмотря на это, возражения против существования, даже против его вечно-го возвращения, — напротив, нашел еще одно основание, чтобы *самому быть* вечным утверждением всех вещей, “говорить огромное бесконечное Да и Аминь”... “Во все бездны несу я свое благословляющее утверждение”... *Но это и есть еще раз понятие Диониса*»¹⁶.

Главная «привилегия» этого Бога (Диониса), говоря словами Дмитрия Карамазова, состоит в том, что он в своем явлении в человеке несет ему *блаженство* (Ницше), или *радость* (Достоевский), которая возвышает человека над незыблемой закономерностью мира и его вечного возвращения, позволяет почувствовать себя «*наивысшим проявлением всего сущего*»¹⁷ и не подчиняться миру, а самому управлять им и его истиной. Все сказанное позволяет с достаточной долей уверенности говорить, что ницшевский Заратустра может быть понят как точное повторение Христа Достоевского — того самого Христа, который «*есть Бог, насколько Земля могла Бога явить*».

В последней строке своего последнего произведения Ницше внезапно противопоставляет Диониса и Христа: «*Поняли ли меня? — Дионис против Распятого...*»¹⁸ Но это «недоразумение» связано с продолжающимся «двоением» христианства в вос-

¹⁶ Ницше Ф. Ессе homo // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 750–751.

¹⁷ Там же. С. 750.

¹⁸ Там же. С. 769.

приятии Ницше; гораздо более искреннюю и действительно *окончательную* форму соответствующий тезис получит уже за гранью сознательной жизни мыслителя и применительно к его собственной судьбе: «Через считанные дни сошедший с ума философ будет подписываться под почтовыми открытками, рассылаемыми им из Турина по всем направлениям, от Августа Стринберга и Якобы Буркхарта до римского кардинала Мариани и короля Италии Умберто I, попеременно то как “Дионис”, то как “Распятый”»¹⁹.

В своем стремлении понять «тайну человека» Достоевский и Ницше пришли, по сути, к одной и той же философской концепции, только выраженной разным языком и по-разному формулирующей те конкретные задачи, которые стоят перед европейским человечеством в его движении от средневекового образа жизни к какому-то неведомому, но великому будущему. Самой очевидной общей чертой представлений Достоевского и Ницше о пути в это неведомое будущее является признание необходимости восстановления христианства как незаменимого основания европейской цивилизации — восстановления наперекор той жестокой борьбе, которую вела и ведет против христианства, в *его истине*, церковно-догматическая традиция, по злой иронии судьбы носящая то же имя.

Вся последующая философия только уточняла и развивала представления, сформулированные двумя величайшими мыслителями XIX в., но ничуть не уменьшила их актуальность. В этом смысле и перед нами стоят те же самые проблемы, которые были в центре их внимания, и поэтому мы по-прежнему должны внимательно прислушиваться к суждениям Кириллова, Ивана Карамазова, Зосимы и Заратустры, с полной серьезностью принимая их пророчества и призывы, — чтобы попытаться отвратить гибель всего нашего культурного мира, которая ныне выглядит даже более вероятной, чем полтора столетия назад, когда об этом начали говорить Достоевский и Ницше.

¹⁹ Свасьян К. А. *Ессе homo* (примечания) // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 809.