

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В НОВЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

В. Д. ЖУКОЦКИЙ,

З. Р. ЖУКОЦКАЯ

О тождестве противоположностей: к диалогике нищезанства и марксизма в России

Отношение к Ф. Ницше в России, при всей его популярности, было сложным. Искрой пробежав по многочисленным философским и литературным течениям, его философские воззрения прочно осели лишь в энергиях русского символизма и "нового религиозного сознания". Было еще одно нерядовое течение мысли, в котором нищезанский дискурс проявил себя со всей определенностью. Это течение - русский марксизм. Во многом остается загадкой: как возможен факт призвания Ницше на марксистское поприще, призвания частью осознанного, а частью и вовсе бессознательного? Что именно в нищезанстве способно работать на социальное движение марксистской ориентации? Каков вообще социокультурный механизм соединения идейных противоположностей или просто идейных различий в нечто целое, находящееся в непрерывном внутреннем диалоге? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо детальное историко-философское и культурологическое исследование. Данная статья претендует лишь на то, чтобы обозначить тезисы к такому исследованию. И начать следует с основоположников.

Ницше и Маркс

Тема сравнительного анализа учений Ф. Ницше и К. Маркса не нова. С определенной периодичностью она возникала на протяжении всего XX века. И с какой-то особой интенсивностью - в послевоенный период, когда англоязычные страны узнали "молодого Маркса" и, по сути, заново открыли для себя философский марксизм. Об этом в начале 60-х годов писал Э. Фромм в своих знаменитых работах "Из плена иллюзий" и "Концепция человека у К. Маркса" [Фромм, 1992]. "Конгениальность" двух немецких мыслителей отмечали П. Геллер и Г. Клине [Heller, 1980; Kline, 1969]. Характерно, что одни выдвигали на первый план их принципиальное соперничество, а по версии Г. Рормозера "в действительности коммунистических государств Ницше триумфирует над своим антиподом и единственно действенным современником Карлом Марксом" [Rohrmoser, 1971, p. 7]. По версии других (И. Петрович, Д. Грлич и др.), напротив, гуманизм Ницше сопоставим с гуманизмом Маркса и решает общие с ним задачи эмансипации человека [Petrovic, 1971; Grlic\ 1969].

Ж у к о ц к и и Владимир Дмитриевич - доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Нижневартковского экономико-правового института (филиала) Тюменского государственного университета.

Ж у к о ц к а я Зинаида Романовна - кандидат культурологии, доцент, заведующая кафедрой журналистики того же института.

Очень важные наблюдения содержатся в предисловии к четырехтомному изданию произведений Ницше (Франкфурт-на-Майне, 1968), где автор - западногерманский марксист Г. Хольц, в частности, отмечает моменты общности в мировоззрении Ницше и Маркса. Это - радикальность критики "буржуазного строя", установка на его уничтожение и создание нового, свободного от либерально-сентиментального и, одновременно, лицемерного "человеколюбия"; оба выступали против постепенности, за взрывной характер общественного процесса, "антиреформизм". Есть безусловное сходство между критикой *идеологии* у Маркса и критикой *ценностей* у Ницше. Хольц с особой силой подчеркивает *антропологические* установки в философии двух мыслителей - скованность, отчужденность естественной природы человека современным социумом и культурой, необходимость эмансипации человека на всех направлениях современной социокультурной динамики. «И Ницше, и Маркс находят один и тот же выход - критика отчуждения человека. Отчуждение означает, что человек лишен своей тождественности с природой, с естественностью своего бытия, составляющей несотворенный биологический фундамент его жизни: поскольку во всех своих проявлениях он подминает под структуру своего социокультурного существования это биологическое основание, в то же время развиваясь как человек в некое "высшее существо" - он теряет самого себя» [Nietzsche, 1968, S. 23-27].

И хотя все это требует уточнений и дополнительных замечаний, ясно одно - перед нами достойный предмет для сравнительного анализа, из которого с неизбежностью возникает предмет для сопоставления его производных - русского нищезанятия и русского марксизма. На эту параллель неоднократно указывали и отечественные исследователи русской нищезанятия - Ю. Давыдов, А. Михайлов, М. Коренева, А. Мочкин, Б. Емельянов, И. Кондаков. Однако, как в прошлом, так и теперь, главенствующей остается проблема выбора приоритета - либо нищезанятие, либо марксизм. Задача, следовательно, состоит в том, чтобы уравнивать веса сравнительного анализа, обнаружить новые источники и ракурсы для его проведения.

Установившийся стандарт восприятия особенностей философских систем Маркса и Ницше разводит их по разным углам ценностных, социальных и политических ориентации [Жукоцкий, 1999]. А между тем за внешним различием и даже устойчивым антагонизмом проступают моменты принципиального сродства и даже тождества. То, что мы способны открыть в идеальном пространстве теоретического анализа, имеет и вполне реальные историко-философские воплощения: нищезантствующего марксизма или околomarксистского нищезантства. Причем как культурное явление мы находим их именно на русской почве, в период ее особого плодоношения, в эпоху Серебряного века. Именно она явила миру нетривиальный синтез двух радикальных мировоззрений, их "гремучую смесь", за которой последовал "потрясающий мир" социально-политический взрыв. Каждый из "основоположников" рассчитывал на него, но не знал, каким он будет.

Каждый из двух великих гуманистов XIX века - Маркс и Ницше - выстраивал свое философское кредо на парадоксальной основе: на отрицании морали как самооценности, обособленной от реальной человеческой жизнедеятельности и диктующей ей сверху - какой быть. Религиозно-философской традиции, провозглашавшей, что мораль (данная в *Откровении*) - это человеческое *все*, они противопоставил! радикальную новацию: *человек* (данный в бытии) - это моральное *все*, и в данном смысле мораль, а равно религия и философия, как обособленные от действительной человеческой жизнедеятельности формы, исчезают или предстают оплотом идеологического лицемерия, впрочем, по-своему неизбежного. Действительной свободы человек достигает лишь в ситуации, когда его религия, философия и мораль не поучают жизнь, посягая на нее свысока, а сливаются с нею в едином порыве опережая ее в момент *откровений* лишь по импульсу. Правда, для этого и сама жизнь должна дорасти, и сами эти духовные формы должны снизойти до жизни. Таким образом, Маркс и Ницше решали одну задачу, выделяя лишь разные аспекты самой жизни человека. Именно они развернули корабль классического философствования

от трансцендентальной всеобщности человека к его имманентной всеобщности, раскрываемой в специализированных аспектах философской антропологии: от политико-экономического и социального до аксиологического и эстетического. С этого разворота нужно вести саму возможность философской антропологии в ее современном звучании как философско-мировоззренческой целостности.

Если моральные качества не реализуются во всей полноте человеческой жизни, в актуально-действующей воле *быть*, то всякое иное их превознесение лишь выдает их ограниченность, и хотя удерживает от худшего - "звериного" в человеке, но не дает развиваться лучшему - "божественному", сверхчеловеческому или совершенному в нем. Маркс и Ницше едины в своем порыве морального бунтарства против всяческой усредненности человека, в том числе и чисто бюргерской (по-русски: мешанской) его усредненности. Но здесь же начинается их различие.

Маркс находит разрешение этой проблемы "срединного", по выражению Н. Бердяева, человека в радикальном, по существу, социально-религиозном, движении пролетариата (всех неимущих), взрывающем основы мешанского уклада снизу, со стороны общественно-экономического и политического естества общества. Ницше, напротив, движется сверху, со стороны духовной революции и пересмотра всей системы духовных ценностей традиционного общества. В результате Маркс акцентирует идею социализма и коллективизма, а Ницше - идею консервативно истолкованного либерализма и индивидуализма. Один возвышает социальное творчество, другой - художественное, но вместе они делают одно дело - перерезают пуповину с европейским традиционализмом. Их подчеркнутое антихристианство - лишь эпатажирующая форма перехода к новому качеству христианской культуры - качеству свободной религиозности, не то богоискательской, не то богостроительской, но по форме всегда богоборческой.

На это обстоятельство обратил внимание и **Вл. Соловьев**. Анализируя ницшеанскую идею сверхчеловека "с хорошей стороны", он напомнил классическую (идушую от греков) этимологию слов: боги ("бессмертные") и человек ("смертный") - схожи во всем, кроме этого решающего пункта - бессмертия, к которому человек по природе своей призван стремиться. Иудеи реализуют это стремление через идею (и практику) рода, христиане - через Царство Небесное, атеистическое вероучение - через научно-практическое движение к совершенству человека и общества. Самый смысл явления Христа Соловьев находит в данном Им образе "сверхчеловека", действительного победителя смерти и "первенца из мертвых". Величайшей бедой исторического христианства, считает философ, является то, что "этот образ был так затемнен и запутан разными наслоениями, что уже не мог бы ничего сказать нашему сознанию о своем значении для нашей жизненной задачи". Вот так, ни мало ни много: бессмертие - "наша жизненная задача". И уже совсем в духе молодого Маркса звучит соловьевский вывод: «Если бы и не было перед нами действительного "сверхчеловека" (Христа, *идеала, к которому все стремятся* и который "принес себя в жертву ради человечества", - по определению марксовского гимназического сочинения. - *В.Ж.*), то во всяком случае есть *сверхчеловеческий путь*, которым шли, идут и будут идти многие на благо всех и, конечно, важнейший наш жизненный интерес - в том, чтобы побольше людей на этот путь вступили, прямее и дальше по нему проходили, потому что на конце его - полная и решительная победа над смертью» [Ницше, 2001, с. 301] (далее [Н]). Как видно, Соловьев предлагает подчеркнута светское и к тому же в марксистском духе прочтение ницшеанской идеи "сверхчеловека", оставляя в стороне все его "нехорошие", биологизаторские моменты. Он совершает бунт против церковного смирения в этом решающем для судеб человечества вопросе. Он восстанавливает позицию активизма - личностного, социального и исторического.

Восстанавливает общий алгоритм религиозной мысли Маркса и Ницше и незабвенный психоаналитик XX века Э. Фромм в своем знаменитом "Догмате о Христе": "Раннее христианство, - пишет он, - было враждебно к авторитету и к государству.

Оно удовлетворяло революционные желания низших классов, враждебных Отцу (правлящему классу), в фантастической форме... (Заметим попутно, что ницшеанский "сверхчеловек" - своей "положительной стороной" не принадлежал ни к одному из борющихся классов и возвышался над этой борьбой, устремленный в будущее. - В.Ж.) Новое христианство, - продолжает Фромм, - появилось под патронажем правящего класса. Новый догмат об Иисусе был создан и сформулирован этой правящей группой и ее интеллектуальными представителями, а не массами. Решающий элемент заключался в переходе от идеи превращения *человека в Бога* к идее превращения *Бога в человека*" [Фромм, 1998, с. 64]. Нас сейчас не интересует социальная подоплека этого процесса, но важен результат. Маркса и Ницше занимала именно эта идея, приписываемая Фроммом не без оснований раннему христианству, "идея превращения *человека в Бога*", читай - в "сверхчеловека". Это все та же соловьевская тема - снятия "окаменелостей". Но самый мотив понимания совершенствования человека как *богостроения*, требующего непрерывного и неустанного богостроительства, результатом которого станет *сверхчеловеческое* общество, прошедшее стадию "предыстории", или *богочеловечество* - всех их объединяет, даже если его вариативность колеблется в дуальности теизма-атеизма.

Любопытно, что если Соловьев рассмотрел ницшеанскую идею "сверхчеловека", так сказать, "с хорошей стороны", и его анализ открыл ряд параллелей с марксизмом, то **Н. Минский** делает, по сути, те же открытия, но рассматривая ницшеанскую идею "сверхчеловека" явно с дурной, или худшей, стороны. Статья Минского 1900 года "Фридрих Ницше", идущая, между прочим, в разрез с мнением других русских символистов, интересна еще и тем, что, давая беспрецедентную критику философии Ницше, она выстраивает идеальную модель и конкретные обертоны того, как именно (и даже в каких именно выражениях) несколькими годами позже критиковалась уже философия Маркса другими русскими "новыми идеалистами" - Н. Бердяевым и С. Булгаковым. Не вдаваясь в детальную разработку данной темы, отмечу лишь некоторые моменты, наводящие на эту мысль и не требующие специальных ссылок. Нетрудно заметить: то, что Минский говорит о Ницше, в других вариациях на тысячи ладов и почти в тех же выражениях говорили и о Марксе.

По мнению Ницше, часто им повторяемому, разговоры о духе, о Боге, об идее уже являются опасными симптомами декаданса, упадка жизненной энергии, замены жизнеобильных инстинктов жизнескудными, здоровой воли к власти - болезненной волей к "ничто", "благородной" морали насилия - "рабской" моралью сострадания. Все религии, вся идеалистическая философия древних и новых, считает Ницше, не что иное, как результат враждебного отношения к жизни ("за исключением учения двух-трех скептиков, этих единственно порядочных людей в истории философии"). Ницше пришел, чтобы спасти мир от идеализма и декаданса.

«Мы, - говорит он, - больше не производим человека от "Духа" или от Бога, мы его снова поместили в ряду животных... Все, что теперь вообще может быть постигнуто о человеке, говорит лишь за то, что он должен быть рассматриваем, как машина». «Прежде в сознании человека, в его "духе" видели доказательство его высшего происхождения, его божественности... Мы же это перерешили; сознательность, "дух" кажутся нам как раз симптомом сравнительного несовершенства организма». «Чистый дух кажется нам чистою глупостью. Если вычтешь свою нервную систему, свои внешние чувства, "смертную оболочку", то мы обчитываем себя в конец - вот и все». Не знаю, кого разумел Ницше под собирательным "мы", но русский читатель, вероятно, отнесет к этому "мы" Базарова и Писарева - и не ошибется. Отсутствие в мирозерцании Ницше божественной бездны образует реальную бездну, навсегда отделяющую его от нашего сердца и навсегда ставящую его по ту сторону символизма и мистики [Н, с. 305, 306].

Даже дарвиновское совершенствование расы представляется Минскому более предпочтительным, чем стремление к ницшеанскому сверхчеловеку. "Совершенствование вида... являет собою хотя бы призрачное подобие истинной божественно-

мистической цели жизни. Между тем сверхчеловек Ницше - явление законченное, остановившееся; это не движущаяся с жизнью, влекущая и недостижимая цель, а порог, по капризу случая возникающий то тут, то там, средство отречься одновременно и от Бога, и от человека...

Первородный грех философии Ницше, - заключает Минский, - замена в ней религиозного пафоса естественнонаучным, отсутствием мистической дали, той бездонной атмосферы, в которой материя преобразается и делается символически-идеальной" [Н, с. 305, 306].

Как тут не вспомнить бердяевскую критику большевистской революции, которая, по его мнению, ставила цели недостаточно космического масштаба и еще не задумывалась о главном, без которого все ее усилия напрасны, - о "преображении самой материи", о выходе на новый, еще неведомый уровень космического - *сверхчеловеческого* - существования человека. Но Минский был прав. Оба - и Ницше, и Маркс - искали рождения великого духа человеческого не из "Духа", а из естества; оба были "поклонниками" материи: один - материи биологической, материи "жизни", другой - материи социальной и экономической. Оба возносят гимн человеку творческому, творящему - духу, рожденному из борьбы, страдания и преодоления, одинокому (без Бога), но несгибаемому. Этот экзистенциалистский мотив, расцветший с особой силой к середине XX века, идет от раннего Маркса и позднего Ницше, на что указывал, в частности, Ж.-П. Сартр.

Продолжим читать Минского, усиливающего свое ожесточение против вульгарной стороны ницшеанства, - ожесточение, столь знакомое нам по многочисленным выпадам против вульгарного понимания "экономического материализма" Маркса.

"Не возомнил ли сам Ницше себя пророком и глашатаем этой новой религии материального комфорта, гордой чистоплотности и развитой мускулатуры, которая не только победила пессимизм прежней мистики и философии, но как бы смяла и растоптала самую мистику и философию?... И нужно отдать Ницше справедливость в том, что если он задался целью возвести в религию здоровый смысл жестокой и жизнерадостной толпы, то выполнил эту задачу с великим талантом и знанием человеческого сердца... Сам Ницше, признавая только власть инстинктов и отрицая значение в жизни чистого разума, полагал, что лучшее средство объяснить философскую систему - это понять задние мысли, руководившие ее творцом" [Н, с. 308, 309].

Эту ницшеанскую тему "задних мыслей", из которой якобы можно вывести все философские системы, в дальнейшем развивал З. Фрейд. Но и у Маркса была эта тема "задних мыслей", только она находила себя в системе социальных и экономических отношений. Данная редукция, сведение мысли к естеству, к решающему фактору единства внешней и внутренней ее детерминации, также объединяет двух мыслителей, ополчившихся против округлых и самовлюбленных, обособившихся от реальной жизни в своей кажущейся самодостаточности видов и форм духовной культуры. И философии здесь достается ничуть не меньше, чем религии или морали. Ницше находил отдохновение в поэзии, в салонном бунтаре "богема", Маркс - в науке и "революционной практике". Но что их безусловно объединяет, так это пафос сокрушения классической философии и философствования, всей старой метафизики.

Говоря о культурно-исторической адаптации идей Маркса и Ницше на русской почве, мы исходим из понимания автономности этого явления. "Действительно, Вольтер и Байрон, Руссо и Фейербах, Маркс и Кьеркегор выступали в контексте русской культуры лишь как знаки ее собственных философских направлений, верований, идейных борений" [Кондаков... 2000, с. 176]. К данному аспекту знакомости этих идей для русской культуры мы теперь и переходим.

Ницшеанство и марксизм

Вечная проблема: учитель и его ученики, достигнутая вершина - "камень" - первого и "омываемые воды" вторых. То, что прощается учителю, не прощается ученикам. Между учением, принятым из рук учителя, и учением, растиражированным

его учениками, есть большая разница, не только распыляющая истину, но - в другом отношении - уточняющая ее. Достаточно сравнить христианство, принятое из рук Христа, эту "единицу объема", с тысячей таких единиц, представляющей историческое христианство его последователей. Из сказанного следует, что момент синтеза ницшеанства и марксизма, хотя и невозможен без соответствующих предпосылок основоположников, но в лице последователей и учеников способен обретать и вовсе замысловатые формы, впрочем, не всегда затемняющие, а порой и проясняющие суть. Парадокс культурно-исторической адаптации этой истины состоит в том, что нигде, кроме России, она не нашла такого явственного проявления в конкретных течениях мысли и у конкретных мыслителей, соединивших - синтезировавших - в своих мировоззрениях эти идейные устремления *марксизма* и *ницшеанства*. Разумеется, как и во всем мире, здесь появились, прежде всего, "марксисты" и "ницшеанцы" - ортодоксы своих учителей. Но каждый из этих отрядов вдруг (или - далеко не вдруг) обозначил в своих внутренних структурах присутствие другого. И в этом все дело. К блистательной плеяде ницшеанствующих русских марксистов относятся не только М. Горький и А. Луначарский. Превращенные формы марксистствующего (не осознавшего себя) ницшеанства можно найти у многих вождей ортодоксального марксизма, проявивших незаурядную волю к власти как на уровне партийного и государственного строительства, так и в создании новой религии, о которой по-своему мечтал Ницше. Интенции ленинизма и сталинизма в этом отношении не только различны, но и тождественны.

Особую тему составляет "бессознательный" марксизм вполне осознавших себя ницшеанцами деятелей русского символизма, изначально вскормленного ницшеанским духом религиозного протеста и панэстетизма [Жукоцкий, 2000]. В том, что мировоззрение А. Белого, А. Блока, В. Брюсова, Д. Мережковского, М. Чулкова пронизано философским прозрением Ницше, нет ничего удивительного. Но тем удивительнее открывать в их философско-поэтическом концепте марксистские по существу мотивы грядущей всеокрушающей и всеочищающей грозы глобального социального взрыва. Можно подкреплять такого рода пророчество совокупностью политико-экономических формул и расчетов, как это делали ортодоксы от марксизма, а можно находить те же знамения (!) в логике построения эстетических символов, как это делали ортодоксы русского ницшеанства.

Многое в этом раскладе двух тенденций, идущих навстречу друг другу, проясняет позиция **Л. Троцкого**. Текст его газетной статьи 1900 года «Кое-что о философии "сверхчеловека"» скрывает множество подтекстов, о которых сам автор или не догадывался, или по крайней мере не предполагал, какими обертонами они зазвучат спустя десятилетия.

Будущий лидер большевистского движения явно не ставит перед собой задачи всестороннего анализа "причудливых творений" Ницше, "этого философа в поэзии и поэта в философии". Вполне в марксистском духе он озабочен проблемой социальной почвы, оказавшейся способной породить ницшеанство, - не в качестве философской системы оригинального мыслителя, но "как *общественное течение*, привлекающее особое внимание тем, что это - течение сегодняшнего дня" [Н, с. 327]. Что в современной России делает Ницше популярным настолько, что о нем говорят как о "властителе дум"? Первый, вполне очевидный тезис, состоит в указании на особую социальную прослойку людей, наиболее восприимчивых к ницшеанским идеям и даже независимо от творений Ницше воспроизводящих их пафос в своем образе жизни. К такой прослойке или "группе" людей не могут быть отнесены ни буржуазия, ни пролетариат, ни "умственные рабочие", которым "нетрудно найти смысл своего существования", хотя бы в силу определенного их места в системе общественного производства. "Не то, - констатирует Троцкий, - с группой, певцом и апологетом которой является... Горький". Это неожиданное причисление певца пролетарского духа, "буревестника революции" Горького к "певцу и апологету" особой социальной группы, продуцирующей ницшеанство как общественное движение, еще станет

предметом нашего рассмотрения. Но Троцкий недвусмысленно указывает на паразитический характер этой группы разлагающейся старой аристократии, не способной найти себя в новом буржуазном мире. "Живя вне общества, хотя и на его территории и на счет его, она ищет оправдания своему существованию в сознании своего превосходства над членами организованного общества" [Н, с. 319].

Эта чеховская тема потерявшей себя в новом буржуазном мире аристократии усиливается неожиданным сравнением нищестанствующей социальной группы с "жалким люмпен-пролетариатом", на фоне которого она выступает "*паразитенпролетариатом* высшего калибра". Впрочем, Троцкий не сводит эту группу к аристократическому происхождению - она обнаруживает себя всюду в сложной "комбинации отношений буржуазного строя; но всех членов этого своеобразного буржуазного рыцарского ордена связывает почти неприкрытое... и ненаказуемое хищение в самом широком масштабе из фондов общественного потребления без всякого - что особо подчеркиваем - методического участия в органическом процессе производства и распределения" [Н, с. 319]. Эта фраза звучит вполне современно. Она, кажется, объясняет необычайную популярность Ницше и нищестанства в наше постсоветское время, - в эпоху очередного переворачивания песочных часов отсчета времени, ценностей и собственности. Но она многое объясняет и в экзистенциальном пафосе советской эпохи, создавшей свою нишу для этой "раскрепощенной" группы. Этот антропологический тип, по Троцкому 1900 года, представлен в герое романа Э. Золя "Деньги" - Саккаре. Он, как и Ницше, "протестует против всех норм общества, окружающего его. Ему противно *все* добродетельное, все филистерское. Для него средний буржуа - точно такой же низший тип, как и любой пролетарий" [Н, с. 321]. С этой же идеальной точки зрения перешедшего в новый статус (после своей женитьбы), но так и не состоявшегося (отвергнутого социальной средой) аристократа смотрит на мир и молодой Маркс - без всякого сожаления и с полным презрением к окружающему.

Это замечание наводит на важную параллель. Ценил ли Маркс пролетариат именно как пролетариат, т.е. за его классовую особенность и исключительность? Ненавидел ли он буржуазию именно как буржуазию за ее классовую особенность? Разумеется, нет. И в том и в другом он видел классовую ограниченность и классовое самоотчуждение, с которыми надо покончить во имя всечеловеческих ("сверхчеловеческих") качеств человека. И лишь факт удовлетворенности (успокоенности) буржуазии в своем отчуждении и неудовлетворенности (неуспокоенности) пролетариата в своем отчуждении заставлял Маркса делать ставку на последний в деле обустройства широкого социального движения по всеобщей эмансипации человека. Следовательно, собственную, идеальную позицию Маркс определял в соответствии с идеалом бесклассового общества, как возвышающуюся над всякой классовой ограниченностью, встающей на пути "свободного и цельного человека". Такую же надклассовую позицию занимает генотип нищестанства с той лишь разницей, что его принцип "все для одного" подчеркнута противоположен принципу "один за всех". Но оба они реализуемы - социально и духовно - лишь в единстве. Если для Ницше "сверхчеловек" освобождается не только от труда рабского, но и от труда "господства" - при их практическом сохранении в обществе, то для Маркса этот норматив "сверхчеловека" универсален и всеобщ, он реализуется действительно и окончательно через снятие самой системы господства-подчинения. Этот же норматив "сверхчеловека" важен для Маркса не только как идеал, но и как мотивирующий фактор для революционной деятельности: пролетариат не может уничтожить буржуазию как класс, не уничтожив себя как класс, не возвысившись над собственной классовой ограниченностью, не став, говоря языком Ницше, "сверхчеловеком".

Сам Троцкий не ставит вопрос в такой плоскости. Говоря о нищестанском типе, он упоминает «финансовых авантюристов, "сверхчеловека" биржи, политических и газетных шантажистов *sans scrupule* (без совести), словом, всю эту массу паразитического пролетариата, которая плотно присосалась к буржуазному организму»

[Н, с. 322]. как несколькими десятилетиями позже она "присосется" к организму советскому. Для Троцкого фигура "сверхчеловека" сохраняет исключительно негативный смысл. Но и этого оказывается достаточно, чтобы дать неожиданное пророчество о грядущей эволюции этого качества в совершенно иную социальную группу, о которой будущий большевик как будто не упоминает.

«Плохо пришлось бы "сверхчеловеку", - рассуждает Троцкий, - если бы рабы прониклись его моралью, если бы общество нашло слишком унижительной для себя медленную созидательную работу. Вот почему Ницше сам говорит со столь свойственным ему открытым цинизмом в одном частном письме, относительно своего учения, что обнаружение его "представляет, по всей вероятности, опаснейший риск (*Wagnis*), какой только бывает, - не по отношению к тому, кто на это отважится, но по отношению к тем, которым он об этом говорит... "Моим утешением, - прибавляет он. — является то, что не существует ушей для моих великих новостей"» (Н, с. 321).

Но такие уши нашлись. И не только в среде социально беспомощных декадентов, но и в среде социальных низов, революционно настроенных в целом и к тому же просто наводненных действительно "сильными личностями", способными воспринимать мораль "сверхчеловека" и жаждущими ее реализации в социальном движении.

Если Ницше поставил вопрос о "сверхчеловеке", то предреволюционное и революционное брожение в России поставило вопрос о *сверхницшеанском* "сверхчеловеке". Как пишет Троцкий, *"Lympenproletariat"*, этот паразитический пролетариат низшего разряда, в своем отрицании последовательнее (! - В.Ж.) поклонников Ницше: он отрицает общество в его целом; для него тесны не только духовные рамки этого общества, но и его материальная организация" [Н, с. 324]. Если правомерно сравнение ницшеанского "сверхчеловека" с пассионарием, то следует различать ницшеанского пассионария от духовной революции и сверхницшеанского пассионария от социально-политической революции. Русское "освободительное движение" несло в своих подах и тех и других, а в бурных горных потоках социально-политических трансформаций именно последние вырывались вперед, хотя они менее всего говорили о ницшеанстве вслух.

Совершенно в духе будущей русской революции, если принимать во внимание не только ее поверхность, но и изнанку, звучит и такое высказывание Троцкого: «Хотя Ницше и требует, чтобы всякий раньше, чем быть зачисленным в ряды избранных, ответил на вопрос: "из тех ли он, которые *имеют право* уйти от ига" (чисто раскольниковская тема. - В.Ж.), но так как для решения этого вопроса он не дал и не мог дать никакого объективного критерия, то утвердительный или отрицательный ответ есть дело доброй воли и хищнических талантов каждого» [Н. с. 324]. Именно это в полной мере продемонстрировали события 1905 и 1917 годов. Это были годы, когда каждый себя проверял (вынужден был себя проверять в силу господствовавшей общественной стихии всеобщей смены декораций) по модели Раскольникова-Ницше: "тварь я или *право имею*". И каждый - за отсутствием "объективных критериев" - примерял это рубище по-своему, в меру субъективных особенностей - как "дело доброй воли и хищнических талантов". (И не надо думать, что последних оказалось больше у победившей стороны. Победа победителю достается в силу действительной логики событий, а проявление "хищнических талантов" задает лишь общую степень ожесточения, абсолютно рапную в системе осознанного единоборства. Вот почему теряет всякий смысл взвешивание на весах: чей террор круче - "белый" или "красный", "черной сотни" или "красной сотни"?)

Совершенно очевидно, что, когда Ницше примеряет кафтан "сверхчеловека" к родовому аристократу, то это не более чем импровизация, продиктованная аспектами, *прилагательными* к главной универсальной идее, которую, как мы убедились на примере Соловьева, можно понимать и в чисто христианском смысле. Этот наряд с таким же успехом может подойти любому, кто способен поставить творческое начало в себе выше наличного "творения". Социальный критерий здесь совершенно размыт. Троцкий без труда выявляет эту недосказанность и противоречивость

в концепции Ницше: «Ввиду этих противоречий неудивительно, что под знамя ницшеанства могут стать, по-видимому, совершенно противоположные общественные элементы. Какой-нибудь авантюрист, "не помнящий родства", может совершенно игнорировать ницшеанское почтение к аристократическим традициям. Он берет у Ницше только то, что соответствует его общественной позиции. Девиз: "Нет ничего истинного, все позволено" как нельзя больше пригоден для его обихода» [Н. с.325].

Подводя итоги своего анализа социальной базы ницшеанства в России, причин его популярности. Троцкий, дистанцируясь от всей этой "грязи", констатирует: «Почва оказалась гнилой, злокачественной, зараженной... Отсюда мораль: пусть нас сколько угодно приглашают окунуться с полным доверием в ницшеанство, широкой грудью вдохнуть из творений Ницше свободный воздух гордого индивидуализма - мы не последуем этим призывам и, не пугаясь дешевых упреков в односторонности и узости, скептически возразим вместе с евангельским Нафанаилом: "Из Назарета может ли быть что доброе?"» [Н, с. 328].

Это невольное уподобление Ницше Иисусу в устах Троцкого звучит весьма симптоматично. Сам Троцкий в этом уподоблении напоминает нам не столько фигуру Нафанаила, сколько близко стоящую к нему по смыслу фигуру Иуды, который требовал от Иисуса решающего доказательства своей божественности через принятие смерти и публичное воскресение. Такой проверкой на божественность скрытого до поры (не признанного), но вполне действительного ницшеанства русских низов - через смерть и воскресение - стала русская революция, стихия ничем не обузданной воли к власти, которая никогда бы не привлекла к себе Блока, Белого, Брюсова и многих других деятелей русского духовного ренессанса, если бы не содержала в себе этот до поры скрытый элемент. Истина русской революции выявилась в открытой схватке двух сильнейших сторон тогдашней России - черносотенства и красносотенства. И всякий третий был либо раздавлен, либо примкнул к одной из них. (Впрочем, история в России, как известно, имеет свойство повторяться каждые 100 лет...). Писавший свою статью в 1900 году Троцкий едва ли мог догадываться об этом, но его текст содержит некие знамения.

Об этом же свидетельствует с другого фланга "классовых битв" П. Струве: «В прославлении силы, которое, несмотря на биологическое обоснование, является у Ницше *романтическим*, - Ницше, в сущности, никогда не переставал быть романтиком в душе - чувствуется сильная антибуржуазная нота...

Есть некоторые точки соприкосновения между Ницше и Марксом, хотя их практические идеалы диаметрально расходятся. Ведь и культ силы не только не чужд Марксу, но наоборот - с определенной *реалистической* окраской - составляет необходимую интегральную часть его мировоззрения и его психологии. А затем, как ярко выражается Ницше, гегелевскую идею, унаследованную и конкретно подчеркиваемую Марксом - о прогрессивном значении "злого" начала в истории человечества - сильнейшие и злейшие люди (*Geister*) до сих пор всего больше двигали вперед человечество; они постоянно вновь зажигали засыпающие страсти - они постоянно вновь наталкивали людей на сравнение, противоречие, пробуждали стремление к новому, смелому, еще неиспытанному, они вынуждали выставлять против мнений, образцы против образцов... *Новое* является всегда *злым* (курсив мой. - В.Ж). оно всегда стремится завоевать, опрокинуть старые пограничные знаки и старые окруженные почтением имена: и лишь старое -добро (*Die frohliche Wissenschaft*. 1887. S. 3D... Ницше честный и смелый ум, и, я думаю, прикосновения к нему, приобщения к замечательной радуге его мысли бояться нечего. Сбить с толку он может только очень слабых людей, по своей натуре уже обреченных на декадентское холопство перед ним» [Н. с. 334].

Спорит ли здесь мысль Струве с позицией Троцкого, вместе с ницшеанской волной (и пеной) отрицающей и "замечательную радугу" мысли самого Ницше? Увы, лишь в той части, которая характеризует собственное самосознание Струве, примерившего на себя этот кафтан ницшеанства и осознавшего его безопасность для себя лично.

Но он, кажется, отчетливо различает, что романтический культ силы у Ницше созвучен реалистическому культу силы у Маркса, а значит, в реальном социальном движении они могут при определенном стечении обстоятельств образовать настоящую симфонию (или какофонию - смотря с какой мерой подходить к этому событию). Впрочем, как и Троцкий, Струве лишь обозначает возможный вектор развития событий, ставший, как мы теперь знаем, спустя несколько лет неотвратимой реальностью.

Другой вектор околomarксистского освоения ницшеанской идеи связан с течением модного в России *социал-дарвинизма*. На этот раз он прямо указывает на точку взаимного пересечения ницшеанства и марксизма. Речь идет о ницшеанской подкладке самой идеи социализма, разрушающего традиционное буржуазное уравнение слабых и сильных (с помощью денег на стороне "биологически слабейших") и созидającego действительно равные условия для выявления и проявления сильнейших, инициативных и способных к главенству духовному и социальному. Посмотрим теперь, какие аргументы выдвигает один из лидеров русского социал-дарвинизма **В. Мачинский**.

Все, что принято называть духовной культурой, как содержательно, так и по форме носит подчиненный характер по отношению к центральной проблеме видового выживания человечества. И если какая-либо моральная норма оказывается на пути этой глобальной проблемы, люди всегда находят способы ее явной или скрытой коррекции. Открытая Ч. Дарвином теория борьбы видов распространяется и на человека, как одного из таких биологических видов. Причем этот принцип действует как вовне - в отношении окружающего человека мира живой и неживой природы, так и в отношениях внутри человеческого рода, выстраивающего определенную групповую иерархию. Более того, вся человеческая культура оказывается подчиненной этому принципу видового выживания, этой действительной и самой естественной "религии" человеческого рода. «На почве борьбы за существование и отбора, - пишет Мачинский в своем "Эскизе социологии", - в человечестве возникают основные процессы его наследственной (предельной) культуры: органическое совершенствование, вооружение и группирование» [Мачинский, 1909, с. 130]. Так неожиданно, казалось бы, совершенно другой стороны Мачинский подходит к идее "последней религии человеческого вида", которую развивал А. Луначарский в своих "богостроительских" бдениях. Хотя это совпадение неслучайно, если вспомнить концептуально-биологические увлечения молодого Луначарского в духе Авенариуса. По сути, это повествование об одном: у Луначарского - с акцентом на эстетически-религиозный компонент, у Мачинского - на "строго научный", биосоциологический компонент.

Так возникает нестандартное понимание социализма. Как известно, Ницше и вся либерально-консервативная традиция мысли воспринимала социализм как культ уравнительности, искусственного возвышения слабых и принижения сильных, как полное нивелирование принципа социальной борьбы и выявления сильнейшего. Мачинский возвращает это представление на 180° и доказывает прямо противоположное.

Рассуждая о природе морали, Мачинский задает вопросом: почему мораль не требует от нас группового эгоизма и соперничества? И отвечает: они даны нам естественным образом и не требуют для себя "моральной поддержки". Мораль призвана достраивать недостающее. Но она не должна препятствовать процессу естественной борьбы и отбора. Она призвана его стимулировать. Такова задача не только морали, но и всех институтов общественной организации, а равно и видов духовной культуры - религии, философии, науки.

Мачинский нетрадиционно определяет смысл социального прогресса, связанного с социализмом. Он вовсе не связан с филантропией от имени государства и с разного рода поддержкой заведомо слабых и неспособных. Смысл социализма в том, чтобы дать возможность сильному по природе своей проявить себя - состояться. Но сильными по своей природной мощи оказываются, как правило, те, кого общество,

неумолимый и жестокий закон стоимости, обрекли на бедность и нищету. Вот почему "поддержание бедных не есть поддержание худших". Вот почему мы должны понять, что "в современном обществе, как и всяком другом, основанном на *наследственной* частной собственности, совсем нет *естественной, борьбы* и отбора". Очень часто биологически слабыми оказываются как раз так называемые "господствующие классы". Все это в значительной степени объясняет неожиданный синтез ницшеанства и социализма, например, в мировоззрении Горького или Луначарского.

Следовательно, назначение социализма и последовательной гармонизации всех общественных отношений состоит в том, чтобы дать возможность биологически сильнейшим проявить себя в полной мере вопреки условиям бедности и несправедливости, навязанным им экономическими законами, а также силой "традиции". Там, где общество сознательно не идет навстречу этим требованиям, и случаются разного рода катастрофические революции. Но всякое общество имеет шанс не доводить дело до крайности и разрешать проблему социализма в форме социальных реформ.

Все это приводит Мачинского к заключению, что "пока существует внешнее, социальное неравенство борьбы, искажающее отбор, - всякое вмешательство в пользу слабейшей (в социальном смысле) стороны будет благодетельным с точки зрения интересов породы". Кроме того, "сама мораль существует, как мы видели, в качестве средства группового объединения и усиления породы в борьбе за существование". Идеал социализма - это "отсутствие всяких наследственных неограниченных привилегий и средств", это создание социально благоприятных условий для творческого саморазвития человека независимо от его социального происхождения. Именно поэтому социализм - это морально высший общественный строй [Мачинский, 1909, с. 195].

Так, с легкой руки социал-дарвинистов, Ницше становится, по сути, социалистом. Но дело здесь, разумеется, не в Ницше, а в том социальном и духовном течении, которое нашло алгоритм синтеза неисчерпаемой духовной энергии двух вулканов XIX века - Ницше и Маркса (см. [Ясперс, 1994]).

Проблема синтеза ницшеанства и марксизма в России начала XX века рассматривалась нами до сих пор в аспекте исследовательской задачи и аналитического сведения и сопоставления двух тенденций общественной мысли. Однако этот анализ был бы неполным, если бы мы не указали на прямые историко-философские и культурологические свидетельства постановки и оригинальных способов решения этой проблемы. Рассмотрим лишь одну из них.

В 1906 году в Одессе вышла в свет небольшая брошюрка немецкого социал-демократа **М. Фалькенфельда** с характерным названием "Ницше и Маркс". В предисловии к ней четко обозначена задача, которую ставит перед собой автор: "слияние воедино теории Маркса и Ницше". При этом особо оговаривается, что фактически такое слияние невозможно в силу известной их разницы, "зато возможно частичное проникновение марксизма, теории позитивистической, - поэтической метафизикой Ницше. И этого вполне достаточно!" [Фалькенфельд, 1906, с. 3].

Автор очень точно подмечает, что жизнь много сложнее любой отдельно взятой философской системы (с их неизбежными односторонностями). Но именно эти две системы - Ницше и Маркса - способны (в их единстве) охватить целое. Их фактический синтез, таким образом, происходит и должен происходить не в теории, а в самой жизни, культивирующей все жизнеспособное, что есть в теории. «Для того, чтобы общественное движение (такое, как социал-демократическое или большевистское. - *В.Ж.*) могло двинуть историю вперед быстрым темпом, не останавливаясь на каждом перекрестке для долгого отдыха, люди, созидающие его, должны быть людьми, как говорит Ибсен, со "здоровой и смелой совестью"». Не может всерьез рассчитывать на успех "прогрессивное общественное движение", если оно идет в революции и реформы "с длинным обзором старых предрассудков, обычаев, нравственных норм, со всем тем хламом прошлых веков, который мешает смелому движению и свободному быстрому плану". В этой ситуации Ницше действует "как смелый

партизан": он отсекает передовой авангард армии от бесконечного обоза со старой "залежавшейся моралью" и тем самым делает движение авангарда по-настоящему боевым - смелым и быстрым. Правда, с точки зрения марксизма, Ницше при этом позволяет себе "кое-какие излишества, свойственные отважной партизанской войне". Но марксизм должен понять это. Нельзя двигаться вперед, не приняв хоть бы часть учения Ницше "с восторгом".

У Ницше и Маркса общий вектор атаки - "против всего буржуазного и отсталого человечества" и общая устремленность к полной эмансипации личности - ее социальные, экономические, политические или нравственные параметры не противоречат друг другу, а во многих отношениях их дополняют. Философско-религиозная доктрина Ницше лишь дополняет уже существующую "поэзию общественного движения". Более того, "утопия о сверхчеловеке является *поэзией нравственного переворота* в современном строе. Этот нравственный переворот произойдет в тяжелых болях и муках, и величая, могучая поэзия Ницше не раз послужит утешением и победным гимном, под звуки которого легче будет *усталым рядом* идти к победе" [Фалькенфельд, 1906, с. 3,4].

Фалькенфельд прямо указывает, что на психологическом уровне пафос ницшеанской и марксистской мысли реализует общую им установку на "сжигание за собой мостов", на решительный и окончательный прорыв из патриархальности в современность. Но не в буржуазную современность мелкотравчатой усредненности и растворения человеческих и сверхчеловеческих качеств в навязчивом культе всеобщей продажности, а в современность постбуржуазную, в чем-то откровенно консервативную и враждебную абстрактному (бескачественному) либерализму. Вот почему "только узенькая полоска отделяет социализм от индивидуализма, Маркса и Ницше", - как бы полемизируя со Струве, заключает Фалькенфельд (см. [Струве, 1906, с. 765]).

Массовые современные движения обретают свою действительную мощь не от того, что в них действуют усредненные безликие люди, пешки на шахматной доске истории, а от того, что именно в них рождаются и действуют подлинные титаны, могучие индивидуальности своего времени. Пассионарность других дает импульс к развитию их собственной пассионарности, и наоборот. Ницшеанская идея, согласно которой "титаны, выросшие до титанического уровня люди, создают всю культуру", находится в полном соответствии с марксистским пафосом "возрожденческого титанизма" в рабочем движении. Неслучайно эпоха Возрождения выступает вдохновляющим началом для обоих мыслителей. Как неслучайно и то, что русская культура Серебряного века в целом несет в себе возрожденческие черты тотальной секуляризации старых, переживающих кризис, официально-религиозных форм. Наложение всех этих обстоятельств и предопределило их культурно-исторический, впрочем, весьма противоречивый синтез, как и последовавшую за ним политическую бурю.

Все это позволяет немецкому социал-демократу заключить свой сравнительный анализ тем положением, с которого он начал (как с гипотезы): "Ницше был одним из свободнейших умов настоящего столетия. Кто хочет подняться против темноты и мрака, тот найдет у Ницше твердое, как сталь, оружие". С той лишь существенной поправкой, что «не произведения искусства, не эстетическое наслаждение немногих счастливых должно быть целью эволюции. Высочайшая степень культуры достигнута там, где миллионы истинно свободных людей могут воскликнуть: "Es ist eine Lust, zu leben!" ("Жизнь прекрасна!")» [Фалькенфельд, 1906, с. 19].

Этот поэтический синтез ницшеанства и социальной идеи нашел свое наиболее яркое воплощение в облике и в творчестве "пролетарского писателя", певца "сильных людей" из народа **М. Горького**. О "ницшеанстве" Горького имеется обширная литература (см. работы И. Игнатова, М. Гельрота и др.). Многие из них опубликованы в известной серии "Русский путь" в томе "Максим Горький: pro et contra" (СПб., 1997), который с большим основанием можно было назвать просто "Максим Горький: contra". В нашу задачу не входит литературно-критический анализ этой большой проблемы, представляющей самостоятельную тему исследования. Но есть ряд ее

аспектов, которые непосредственно касаются целей настоящего рассмотрения и открывают неожиданные его ракурсы и источники. Речь идет о концепте "новой религии", который соединил атеистический пафос двух учений.

Одна из наиболее хлестких характеристик ницшеанских мотивов Горького принадлежит Мережковскому. Как и многое в творчестве этого самобытного писателя, она, не отличаясь бесспорностью и едва ли претендуя на "момент истины", задает тему, точнее, контекст культурологической заданности проблемы. В своей нашумевшей статье о Грядущем Хаме, в которой, как известно, досталось всем, он находит особую болевую точку, выражающую неумолимую тенденцию новейшей культурной эволюции России, - выход на историческую арену простого народа, отраженность этого факта в новейших устремлениях интеллигентского духа и связанную с этим противоречивость внешних и внутренних идейных веяний. Мережковскому не откажешь в сочности выражений: «Тянулась, тянулась канитель марксистская, а потом босяцкая. Сначала мы думали, что босяки-то уж по крайней мере - самобытное явление. Но когда пригляделись и прислушались, то оказалось, что точно, как русские марксисты повторяли немца Маркса, и русские босяки повторяли немца Ницше. Одну половину Ницше взяли босяки, другую - наши декаденты - оргиасты (намек на только что выпущенную ивановскую "Религию Диониса". - В.Ж.)... Одного немца пополам разрезали и хватило на два русских "новых слова"» [Мережковский, 1905, с. 188].

Впрочем, сам Мережковский дал ключ к разрешению этой антиномии: «"Человек есть Бог" - один член символа веры; "человечество есть Бог" - другой. Я есть Бог для человечества; человечество есть Бог для меня; крайний мистический индивидуализм (Ницше, Штирнер, Л. Андреев) и крайний мистический социализм (Фейербах, Луначарский, Горький) - между этими двумя крайностями существует антиномия, неразрешимая в той плоскости, на которой движется социал-демократия, как религия» [Мережковский, 1911, с. 95]. И неважно, что именно в "этой плоскости" и разрешилась в истории русской революции указанная антиномия. Важно, что она была подмечена и выведена, и даже поставлена задача по ее разрешению. Любопытно, что идеолог (пророк и апостол) босячества - Горький, тот самый, который из одной половины "разорванного" Ницше изобрел одно русское "новое слово", на этот раз, по версии Мережковского, оказался в прямо противоположном лагере - не с Ницше, а против Ницше. За этим видимым противоречием скрывается не только "клокочущая" натура Мережковского, но и действительная противоречивость явленного в творчестве Горького русского синтеза "двух вулканов".

На мой взгляд, трудно не усмотреть ницшеанских мотивов, например, в апологии марксизма, предлагаемой П. Астровым в статье 1906 года с характерным названием "Правда марксизма": "Борьба с нищетой является поэтому *борьбой за права человеческого духа*. - Борьбой за права духа является борьба с накоплением материальных избытков в руках немногих и с точки зрения этого меньшинства. Дух гаснет от пресыщения" [Астров, 1906, с. 309]. Как видно, отныне критерием борьбы с нищетой одних и пресыщением других выступает не требование социальной справедливости, а требование развития человеческого духа, его естественных прав и свобод. Это и есть формула русского синтеза "двух немцев", которой Мережковский не усмотрел лишь в силу сфокусированности своего взгляда на формально обособленных составляющих.

Впрочем, там, где Мережковский заряжается отрицательной энергией в отношении Горького, другие, напротив, извлекают большой плюс. Причем для этого им совсем не обязательно быть социалистами или атеистами. Характерный пример - публицистика иеромонаха Михаила. Анализируя эпатажирующие составляющие учения Ницше, он отдает должное мужеству и силе духа немецкого пророка современности. "Поэтому, может быть, в его устах и проклятия, богохульство, имели *некоторое величие* хотя бы того светоносного ангела, который восстал против Бога и был низвергнут силой Его" [Иеромонах, 1903, с. 117]. Но то, что прощается Ницше, не прощается его последователям и ученикам - в них нет необходимого величия: "Никакого света

не могут внести эти новые бедные духом и словом лжепророки. Они только больше загрязнили жизнь даже с языческой точки зрения теперешних выродившихся искателей ощущений и эстетов...

Нужно было рассеять, - продолжает о. Михаил, - эту серенькую тьму грязной морали. И вот является новый пророк, которого по странному недоразумению называют проповедником разнузданности, учеником Ницше, но который, я думаю, много сделал для того, чтобы развенчать новую противочеловеческую мораль. Это - Горький" [Иеромонах, с. 118, 119].

И новый проповедник Горький говорит о культе жизни, о том, что надо делать жизнь богаче. Но это уже другой - высокоморальный путь. "И этот его путь *не похож на тот путь, который указал и великий язычник, и его прихвостни*". Горький, по мнению о. Михаила, дал бой ограниченной, эгоистической, "самоедской" сущности "нового языческого идеала сильных людей, одиноко живущих на вершине". Более того, "Горький призывает нас к радости и долгу единения с другими и службе другим". Наконец, Горький зовет к Богу, зовет *в путь* к Богу. Вот только один упрек, впрочем, естественный в устах священнослужителя, посылается истинному пророку современности: "той стороны, где живет Бог, Горький, кажется, не знает". В этой позиции о. Михаила как нельзя лучше просматривается алгоритм преемственности в социальной составляющей православия и советизма. Отсюда понятно также, почему "новое христианство" Мережковского представляется о. Михаилу уже и вовсе несоразмерным подлинному христианскому духу, который ни при каких обстоятельствах не примирится с навязчивым тождеством, предлагаемым нищестанствующими лжепророками, - Христос-Дионис-Ницше-Раскольников, - с их требованием "опуститься в глубины греха и стать (на дне его) в своем сознании свободным", с их формулой - "Бог тот, кто смело сочтет себя Богом", объясняющей рождение Христа из самосознания Иисуса [Иеромонах, с. 117-119, 122, 123, 62-86].

У Горького, бравшего у Ницше не концепт, а глубину постижения новой "религиозной ситуации", требующей решительного прорыва из патриархальности в современность, было, как известно, свое решение этой проблемы - его воззвание к *религии Человека*, который прекрасен по своей природе и требует веры в нее. За этим требованием веры стоит новое понимание религии, не сосредоточенной и не локализованной в пространствах храма, но представляющей весь мир или по крайней мере "мир культуры" как ХРАМ. Эта всечеловечность и всекультурность религии, в широком ее понимании, - сквозная тема во всем пространстве Серебряного века (см., например, статью П. Струве и С. Франка "Очерки философии культуры" в "Полярной звезде", 1905, № 2, 3, а также С. Франка "Религия и культура" в "Полярной звезде", 1906, № 12). Это понимание религии само по себе спорит с традиционной религиозностью. В этой тотальной тенденции Серебряного века нищестанство и марксизм образуют единый фронт, ибо выполняют одну функцию. Горький находит в своем творчестве ту, быть может, единственную точку из пересечения, которая способна устроить (на компромиссной основе) даже исконную православную ментальность. Таков утверждающий смысл символизирующей публицистики иеромонаха Михаила.

Но самое удивительное, что тот же контекст проступает и с противоположного фланга идейных единоборств. Анализируя феномен *общественной совести* как живой религиозности и соборности, **А. Белый** раскрывает перспективу внецерковного созидания подлинного религиозного духа, заключенного в самом творчестве символизации - художественной и социальной. Это пророчество об эстетической самореализации религиозного духа нашло свое отражение в богостроительском откровении Луначарского и в самой практике религии советизма, в которой Горький принял непосредственное участие. Белый, по сути, проецирует и моделирует будущее в своем тексте 1906 года: "Символический ряд ценностей (религия) есть последняя инстанция общественной деятельности. Такое понимание общественных задач делает невоз-

возможным разделением религии, как чего-то обособленного от общественности. Но и общественность не может не превратиться в созидание ценностей". Общественность, продуцирующая подлинную религиозность из себя, из своего гармонизированного естества, и образует, по Белому, ближайшую задачу российской социально-культурной динамики. Ибо "совесть первее морали", совесть - "положительное начало", а мораль - "отвлеченное начало", общественная совесть в этом контексте почти совпадает с "революционной целесообразностью" (по Ленину). В результате, продолжает Белый, "общество становится общиной. Община - произвольно религиозна". Кажется, это напрямую сказано о грядущем советском обществе, ставшем общиной, "большой фабрикой", продуцирующей "нового человека" и произвольную религиозность (идеологичность) общественных отношений. Чтобы не оставить никаких сомнений о предмете своего пророчества, Белый добавляет: "Реализация социализма требует, чтобы его корни достигали *религиозной глубины*. Религиозное же освещение социализма хилястично" [Белый, 1906, с. 296-298].

Белый с энтузиазмом цитирует Вяч. Иванова, которому и посвящена статья: "Если всенародное искусство хочет быть и теургическим, - говорит Иванов, - оно должно иметь орган хорového слова. Формы всенародного голосования внешни и мертвы, если не найдут своего идеального фокуса в соборном голосе орхестры". Это всенародное искусство "победившего рабочего класса" действительно хочет быть теургическим, т.е. рождающим религиозный дух непосредственно из-под пера общественности. На языке официальной идеологии это могло называться как угодно, даже формулой "социалистического реализма". Но суть его оставалась прежней, сфокусированной мыслью Белого: "общественность необходимо должна быть возведена к теургии" [Белый, с. 299], т.е. к непосредственному богостроению.

В результате достигается главный итог религиозной революции: "Религия уже не отделяется от жизни. Действительность становится долженствованием... Религия воплощается. Общество является этой плотью религии". Недосказанным, хотя и совершенно понятным в 1906 году (с его гигантским революционным эхом 1905 года), остается в статье Белого простое уточнение, что такая религиозная революция может произойти лишь на волне тотальной социальной революции, - как в ее действии, так и в ее результирующей.

Соборность истинная (читай: социалистическая) предполагает, что "участники собора составят между собой органически слившуюся общину, движимую круговым вихрем общественных переживаний, возносящих их к первоисточникам всякой религии (у Белого - к прообразу *хлыстовских радений*. - В. Ж.). Только такого собора мы жаждем, на котором бы лежала религиозная санкция. Только там религиозная санкция, где жива общественная совесть. Потому-то совесть - не мораль, что она воистину религиозна" [Белый, с. 299, 303].

Более искусного переплетения нищенских и марксистских мотивов невозможно себе представить. Это тем более знаменательно, что именно данный проект непосредственной религиозности общественного единения в собор-общину - "социалистическое общество" - и был реализован в религии советизма и в практике советского общественного строя. Ддиссидента или "стилягу" третируют не потому, что он представлял угрозу общественному строю, а потому, что он уязвлял общественную совесть, ту самую, которая, по определению Белого, непосредственно религиозна. Как постулат грядущей религии советизма звучат слова русского символиста: "Общественная совесть не подчиняется закону: она источник всякого закона". Как поэтическое приложение к нему звучит: "Общественная совесть - древо жизни, исцеляющее... Она благоухающая лилия, упраздняющая жезл законности" [Белый, с. 304]. Только в свете этого теоретического проекта Белого 1906 года становится понятной общественная деятельность и концепт Горького 1930-х годов.

Большевистская практика, как и всякая практика, много жестче собственных предписаний и проектов, но она не может состояться без предваряющих ее текстов духовной культуры, в том числе тех, которые лишь малой своей частью включены

в настоящее рассмотрение. Огромный резерв в этом смысле представляет творчество Бердяева и других веховцев. Но и приведенного достаточно, чтобы обозначить основные каналы взаимного проникновения русских версий ницшеанства и марксизма. Действительно, чего больше в рассмотренной вариации Белого на темы "новой религии" как актуально функционирующей общественной совести - ницшеанства или марксизма? На первый взгляд, Ницше как будто растворяется в русской специфике - соборного, общественного, совестливого. Тем более у Белого нет ничего на темы марксистски истолкованных экономических факторов религиозной революции. Но в том-то и дело, что новое здание грядущей религии советизма, составляющей смысл и логику советской эпохи, всей русской культуры XX века, - это здание строилось не из монолита, но из отдельных кирпичиков, к числу которых, безусловно, должен быть отнесен и концепт русского символиста Белого.

То, что этот концепт имеет прямое отношение и к Ницше, и к Марксу, помогает понять тонкое наблюдение **Т. Манна**, сделанное им в статье 1947 года. Даже ее апологетический тон, ретуширующий иные стороны ницшеанства, весьма симптоматичен. Он выявляет общественную позицию (после разгрома фашизма и общего негативизма в отношении Ницше), желающую высветить лучшее и безусловно ценное в творчестве немецкого мыслителя-поэта.

"Однажды Ницше высказал предположение, - напоминает МANN, - что в грядущую эпоху, какой она ему видится, религиозные идеи могут оказаться еще достаточно сильными для создания какой-нибудь *религии эстетического толка* наподобие буддизма (разновидности материалистического, но эстетизированного вероисповедания. - *В. Ж.*); в этой будущей религии сотрутся различия, существующие ныне между отдельными вероисповеданиями, и наука не станет, конечно, возражать против появления нового идеала". МANN здесь не договаривает, что такая религия, стирающая различия, сама по себе уже не есть религия с точки зрения формы, но проявляет себя как интегральное свойство гармонизированной с общественностью духовной культуры в целом, как актуально действующая общественная совесть (по Белому). Но у Ницше такое понимание есть, и именно оно ведет аналитическую мысль писателя: "И если Ницше был атеистом, если у него хватало мужества быть им, то был он им из любви к человечеству, какой бы пасторальной чувствительностью ни отдавали такие слова... Ибо религию, которая должна, по его мнению, преодолеть противоречия ныне существующих религий, невозможно представить себе иначе, как связанной мыслью о человеке, т.е. как окрашенный в религиозные тона, религиозно обоснованный гуманизм, прошедший через многие испытания (в том числе и советской эпохи. - *В. Ж.*), обогащенный опытом прошлого, измеривший в человеке все бездны темного и демонического для того, чтобы еще выше поднять человека и возвеличить тайну человеческого духа" [МANN, 1961, с. 390].

Если именно так мог прочесть концепт Ницше МANN в середине XX века, то нет никакого сомнения в том, что полувеком ранее так его прочитал и Горький. И не только прочитал, но и воплотил во всей полноте своей жизнедеятельности. Но именно этот концепт изживания традиционных религий, разъединяющих людей, и созидания нового религиозного феномена, вырастающего из непосредственной (неотчужденной) общественности, "одной доминирующей, всепроникающей и направляющей идеи" (МANN) и актуально функционирующей общественной совести, - именно этот концепт, со всей атрибутикой его социально-экономического и политического обоснования, и развивает Маркс как истинный ученик двух своих великих учителей - Гегеля и Фейербаха. О том, что это действительно так, нам напоминает творчество и жизненный путь **А. Луначарского**.

Так случилось, что самый явный ницшеанец из числа русских марксистов возглавил после революции наркомат просвещения и своей деятельностью не только направлял процесс созидания "новых ценностей", но и спасал старые перед напором ничем не контролируемого ницшеанства улицы или толпы.

Луначарский, как и Горький, никогда не был ницшеанцем в строгом смысле слова. Но он, как и многие в русском духовном ренессансе начала XX века, был захвачен ницшеанским порывом отвержения старых и созидания новых ценностей, раскрепощающих человека в аспекте свободного художественного и философского творчества, но еще более - в аспекте творчества социального и политического. Этот небольшой довесок к традиционному (богемному) ницшеанству и предопределил его далеко не случайный синтез (захват, сцепление) с другим популярным течением российской общественной мысли - русским марксизмом.

Луначарский показал это в своем *богостроительском откровении*. Однако едва ли оно обрело бы действительную силу и мощь без органического синтеза с судьбой его создателя и носителя. Известные "Автобиографии" Луначарского дают ключ к пониманию этой коллизии (см. [Луначарский, 1970]). Но основная "затравка" сюжета связана с той параллелью, которую Луначарский проводит между мифическим Заратустрой Ницше и своим, вполне действенным персонажем исторической драмы - Марксом. То, что Ницше продумал художественно, философско-поэтически, история совершает на наших глазах в актах откровения реального религиозно-социального движения "научного социализма". Луначарский упорно, на протяжении всей жизни и вопреки бесчисленным препятствиям на своем пути, выстраивает этот свой концепт богостроения.

Его никем не поддержанная теория "последней религии", его понимание "научного социализма" Маркса как "пятой великой религии, сформулированной иудейством... подаренной титаном-евреем пролетариату и человечеству" [Луначарский, 1908, с. 46, 145, 148], оказались на деле решающими в широкой культурной адаптации марксистского мировоззрения в условиях постреволюционной России. Как известно, пророчества об исключительной роли религиозного сознания в грядущей глобальной социальной революции в России оставили очень разные по мироощущению русские писатели и философы. И хотя далеко не всегда дух массового социального движения определялся в религиозных категориях, все прекрасно сознавали, что речь идет о сопоставимых с собственно религиозными "энтузиастическими порывами" радикального духовного обновления "мира", взятого в старорусском смысле слова.

Луначарский был тем, кто аккумулировал эту идею изнутри, - со стороны собственно марксистской парадигмы мысли. Чтобы пойти на это, надо было иметь немалый творческий потенциал "свободной импровизации" на марксистские темы из числа тех, которые явно не относились к содержательному ядру нового мировоззрения, но были существенными на периферии, в плане социального функционирования этих идей. Еще большее мужество было необходимо, чтобы открывать "религиозную истину" в среде подчеркнуто нерелигиозных товарищей, которые даже слова "религия" боялись, как "черт ладана". Этот внешний пресс и оказался решающим в деле самооценки Луначарским своих теоретических усилий.

Луначарский вносит важные штрихи в этот сюжет биографического самоанализа: «Все мое мирозерцание, как и весь мой характер, не располагали меня к половинчатым *показаниям*, к компромиссу и затемнению ярких максималистских устоев подлинного революционного марксизма. Конечно, между мною, с одной стороны, и Лениным - с другой, было большое несходство. Он подходил ко всем этим вопросам, как *практик* и как человек, обладавший огромной ясностью тактического ума и поистине гениального политика, я же подходил, как *философ*, и скажу еще определенной, как *поэт революции*. Для меня она была необходимым в своем *трагизме* моментом в мировом развитии человеческого духа к "Вседуше", самым великим и решительным актом в процессе "богостроительства", самым ярким и решающим подвигом в направлении программы, *формально удачно намеченной Ницше*, - "*в мире нет смысла, номы должны дать ему смысл*"» [Луначарский, 1919, с. 30, 31].

Это обращение к Ницше неслучайно. В другом месте он отмечает важнейший для себя момент: Ницше в человеке "любил полет, порыв, любил его, как мост, ведущий в эдем будущего, как стрелу, направленную на *другой берег*, он любил в нем *еще не законченного бога*" [Луначарский, 1922, с. 310].

Луначарский желает подчеркнуть: для атеистов в мире нет бога, но в отличие от скептиков они не могут успокоиться на этом, они должны дать миру бога, "вносящего смысл". Этим богом, вносящим смысл в мир, и должен стать рождающийся в социальной борьбе "сверхчеловек" победившего "сверхколлектива", т.е. не тот ницшеанский эстетствующий индивидуалист с господским самосознанием порабощения себе подобных, которых он определил как заведомо "слабых и никчемных", а действительно новый, возвышающийся над своей биологией, но и вырастающий из нее, человек новой формации - *всечеловек*, в котором гуманистический идеал реализован достижением потенциала универсальности самой социальной связи. (Согласно максиме молодого Маркса: данное ученому и поэту в форме универсальности его умственной работы, должно быть дано каждому в форме универсальности) его *практической* жизнедеятельности.)

Мысль Луначарского в точности уловила алгоритм созидающего себя религиозного мышления: Бог не дан в нашем непосредственном чувственном созерцании и жизнедеятельности, но в наших силах сделать его как бы данным, а со временем - действительно данным. Если традиционная теистическая мысль творит божество существующим, предпосланным и даже бывшим на этой земле в известное историческое время, то религиозно-атеистическая мысль Луначарского занята тем, чтобы дать людям живого бога, причем в магии не особого религиозного коллектива, а в самой трудовой коллективности - социальности - людей, не в бегстве от мира, в отшельничестве, а в самом мире, в его созидании и строительстве. Этот творчески продуктивный аспект "божественного" сближает Луначарского с Бердяевым, подчеркивая их общее происхождение и становление в неповторимой ауре киево-вологодских бдений (имея в виду их вологодскую ссылку, предписанную из Киева). Развитие лишь в том, что для первого божественность личности проступала в социальном творчестве, в деянии коллективного спасения, как учит православная традиция, а для второго - в творчестве индивидуально-философском, где мысль сама и непосредственно, своим существом соприкасается с высшим - божественным...

Логика Луначарского предельно проста. Если есть масса людей, мировоззрение которых выстраивается через универсалию "Бога", то зачем же от них отворачиваться, а тем более отталкивать их от великого дела социального строительства. Есть элементарный, без ущерба для атеистической сущности марксизма, логический ход. Луначарский воспроизводит логику своей исследовательской мысли: "*Бога нужно не искать*, толковал я, *его надо дать миру*. В мире его нет, но он может быть. Путь борьбы за социализм, т.е. триумф человека в природе, это и есть богостроительство" [Луначарский, 1970, с. 498].

Как в начале, так и в конце жизни, Луначарский - философ и литератор - четко сознавал цель и смысл своего творчества: дать эстетически выверенный образ марксистского мирозерцания и марксистского типа жизнедеятельности, который, независимо от того, будем ли мы называть его религиозным или нет, реализует свою полноту лишь в контексте деятельного ответа на все то, что до сих пор концентрировалось вокруг одного синтетического понятия - религии.

Философия Ницше, взятая в аспекте методологии духовного реформаторства, оказалась важным орудием в этой незаурядной деятельности. Она предопределила экзистенциальную линию в биографии Луначарского, но она же заложила алгоритм его концептуального построения богостроительской линии в марксизме. При этом личностный образ "Ницше протестующего", "Ницше-жизнестроителя", "Ницше-революционера" Луначарский пронес через всю жизнь.

Если в середине двадцатых годов Манн представлял себе Горького подобным мосту между Ницше и социализмом, то за двадцать лет до этого Луначарский вывел символическую "триаду" нашего времени в лице Маркса, Ницше и Горького. Объединяющее их начало - "протестующий дух", их философское кредо - "протест" (класса, нации, личности), и сами они - "протестанты". Так сбывалось философское пророчество молодого Гегеля: в христианской культурной традиции ход вещей идет от догматизма к протестантизму и критицизму, от абсолютизма религиозного к философскому, научному и... почему не эстетическому? Социально-биологический эстетизм Луначарского был бы невозможен без сложного синтеза идей и предчувствий - Маркса, Ницше, Авенариуса. А без его богостроительской метаморфозы в религию советизма был бы невозможен целый культурный пласт русской истории [Коренева 1993, с. 12-17].

Синтез идей Маркса и Ницше не принадлежит авторскому первоисточнику, но рождается в горниле времени и живом пространстве культурно-исторической динамики. Философской ментальности Соловьева недостаточно средневропейской моральной интенции к Богочеловеку - ему необходимо Богочеловечество. Ментальности русской интеллигенции недостаточно интенции к сверхчеловеку (по Ницше), ей необходимо сверхчеловечество (по Марксу). Отсюда и общий вывод истории: дух радикально-большевистского социального реформаторства постреволюционной России был бы невозможен без стихийной опоры на аморальную составляющую ницшеанского сверхчеловека. То, что для Ницше оставалось пусть мучительным, но упражнением ума, для русского человека требовало онтологизации "в миру", и не в шутку, а всерьез. Эстетическим полотном русского человека, захваченного в водоворот широкого социального движения, выступает весь мир. И это многое объясняет.

В. Засулич принадлежит одно из важнейших наблюдений, раскрывающих силу марксистского воздействия на Россию, - все решает определенность места и времени: "Судьба учения Маркса в России резко отличается от его судьбы в других странах. Всюду оно распространялось и становилось постепенно действующей силой в стране в такие периоды истории, когда давно прекратилось в них то повышение общественной температуры, которое повсюду предшествовало переходу от старого традиционного сложившегося политического строя к новому... Не то в России. Здесь широкое распространение марксизма шло вместе с нарастанием последнего девятого вала нашей, уже целое столетие начавшей волноваться, общественной жизни" [Засулич, 1990, с. 257, 258]. К этому остается добавить, что в общественный водоворот "девятого вала" было вовлечено и ницшеанство, которое своим революционным пафосом трансформировалось для решения насущных российских проблем. Из силы, потенциально противостоящей социализму, оно превратилось в его важнейшее орудие. Такова была сила господствовавшей социально-культурной динамики.

Большевизм должен был пройти школу ницшеанства, по крайней мере школу критики ницшеанства и проникновения его духом, чтобы состояться как боевое революционное явление. К тому же источником ницшеанства как разновидности нигилистического сознания в России мог быть не только Ницше. Как справедливо заметил в своей статье Троцкий, сама среда - социальная и культурная - порождает это сознание с известной необходимостью. И самое удивительное, что это происходит не только в декадентской среде, где оно относительно безобидно, но и в широких социальных слоях, созревших исторически и культурно для радикального действия. Ницшеанский дух сокрушения старых ценностей, культивирующих человеческую несвободу, формирует универсальную этику революционера. Нигилист Ницше и нигилист Базаров (или Рахметов) - два прообраза одного типа. Русские мальчишки-нигилисты выросли в социальных революционеров без участия Ницше, но они укоренились в истории силой и его духа.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Астров П.И.* Правда марксизма // Свободная совесть. Литературно-философский сборник. Кн. 1. М., 1906.
- Белый А.* Общественная совесть (Посвящается В.И. Иванову) // Свободная совесть. Литературно-философский сборник. Кн. 1. М., 1906.
- Гайденко П.П.* Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990.
- Жукоцкий В.Д.* Маркс и Россия в религиозном измерении. Опыт историко-философской реконструкции смысла. Нижневартовск, 2000.
- Жукоцкий В.Д.* Маркс после Маркса. Нижневартовск, 1999.
- Засулич В.* О марксизме в России // Общественная мысль: исследования и публикации. Вып. II. М., 1990.
- Иеромонах Михаил.* Новые и старые пути. СПб., 1903.
- Кондаков И.В., Корж Ю.В.* Фридрих Ницше в русской культуре Серебряного века // Общественные науки и современность. 2000. №6.
- Коренева М.* Властитель дум // *Ницше Ф.* Стихотворения. Философская проза. СПб., 1993.
- Лебедев А.А.* "Последняя религия" // Вопросы философии. 1989. № 1.
- Луначарский А.В.* Великий переворот. Пг., 1919.
- Луначарский А.В.* Неизданные материалы. М., 1970 (Литературное наследство. Т. 82).
- Луначарский А.В.* Религия и социализм. Ч. 1. СПб., 1908.
- Луначарский А.В.* Этюды. М.-Пг., 1922.
- Манн Т.* Философия Ницше в свете нашего опыта // Собр. соч. в 10 т. Т. 9. М., 1961.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1955.
- Мининский В.Д.* О человеческой культуре. Эскиз социологии. СПб., 1909.
- Мережковский Д.С.* Грядущий Хам // Полярная звезда. 1905. № 3.
- Мережковский Д.С.* Поли. собр. соч. Т. XII. М., 1911.
- Ницше: pro et contra.* Антология. СПб., 2001.
- Струве П.Б.* Индивидуализм и социализм // Полярная звезда. 1906. № 11.
- Фалькенфельд М.* Маркс и Ницше. Одесса, 1906.
- Фромм Э.* Догмат о Христе. М., 1998.
- Фромм Э.* Душа человека. М., 1992.
- Ясперс К.* Ницше и христианство. М., 1994.
- Grlic D.* Ko je nice. Belgrad, 1969.
- Heller P.* Nietzsche and Marx in their relation to Enlightenment // Studies on Nietzsche. Bonn, 1980.
- Kline G.* Nietzschean Marxism in Russia // Demythologizing Marxism. Vol. 2. Boston, 1969.
- Nietzsche F.* Studienausgabe in 4 Bänden, Ausgewählt und eingeleitet von Hans Heins Holz. Frankfurt am Main, 1968. Bd. 4.
- Petrovic Y.* Philosophie und Revolution. Modelle für eine Marx-interpretation mit Quellen-texten. Hamburg, 1971.
- Rohrmoser Y.* Nietzsche und das Ende der Emanzipation. Freiburg, 1971.

© В. Жукоцкий, З. Жукоцкая, 2002