



А. Е. Рыбас

С. Л. ФРАНК И ЭТИКА «ЛЮБВИ К ДАЛЬНЕМУ»

В статье рассматриваются особенности интерпретации С. Л. Франком философии Ф. Ницше и прежде всего его идеи «любви к дальнему». Доказывается, что обращение к Ницше не было для Франка случайным, так как темы «любви к ближнему» и «любви к дальнему» активно обсуждались в русской философии и художественной литературе во второй половине XIX в. и оставались актуальными в начале XX в., в результате чего возникли две содержательно противоположные друг другу этические системы — «мораль альтруизма» и «этика героизма». Франк показывает, что философия Ницше не может быть использована для поддержки интеллигентского радикализма, а, наоборот, свидетельствует о несостоятельности последнего. В статье опровергается тезис Франка о том, что философские взгляды Ницше можно назвать системой «этического идеализма». Анализируются причины и методы намеренной фальсификации философии Ницше.

Ключевые слова: Франк, Ницше, Достоевский, Белинский, русская философия, имморализм, альтруизм, этика героизма.

УДК I (075.8)

Известно, что С. Л. Франк придавал большое значение философии Ф. Ницше и даже считал, что именно благодаря знакомству с сочинением «Так говорил Заратустра» он сумел отказаться от своих юношеских марксистско-народнических убеждений и стать «идеалистом-метафизиком», обладающим особым духовным опытом, который позволил ему получить доступ к незримой, внутренней реальности бытия. «Под влиянием Ницше во мне совершился настоящий духовный переворот..., — писал Франк, — мне впервые, можно сказать, открылась реальность духовной жизни. В душе моей начало складываться некое “героическое” мирозерцание, определенное верой в абсолютные ценности духа и в необходимость борьбы за них» [13. С. 23].

Философское эссе «Ф. Ницше и этика “любви к дальнему”», вошедшее в сборник «Проблемы идеализма», отражало произошедший перелом в мировоззрении Франка. Более того, оно во многом обусловило дальнейший ход его идейного развития. Если судить по названию этого сочинения и по тому, о чем формально идет в нем речь, то в ней Франк разбирает философию Ницше, причем он претендует на более адекватную интерпретацию идей немецкого философа, пытаясь очистить их от искажений, как от «кучи мусора», нанесенной совместными усилиями недалёковидных приверженцев и яростных противников учения Ницше. Однако, дистанцируясь от русского «ницшеанства» и подчеркивая его вульгарный статус, Франк предлагает такую трактовку философских взглядов Ницше, кото-

рая свидетельствует отнюдь не в его пользу как интерпретатора. Вряд ли можно согласиться, например, уже с тем, что учение Ницше следует рассматривать как этическую систему «любви к дальнему», а также с тем, что именно здесь «лежит ключ к выяснению весьма существенных и важных и... наиболее ценных моральных идей Ницше» [17. С. 603].

Следует заметить, что Франк изначально отказывается от догматического прочтения Ницше, считая, и вполне справедливо, что любая попытка единственно верного истолкования его философии заранее обречена на неудачу. Ссылаясь на известные слова Заратустры, обращенные к «высшим людям» с призывом искать себя, чтобы постичь его мудрость, Франк тем самым освобождается от необходимости «рабски-ученического отношения» к идеям Ницше и настаивает на «свободном, духовно-творческом» их восприятии. Согласно Франку, «лучшее средство понять и оценить Ницше — это вообще не стараться воспринимать его учение как законченную догму точно определенного содержания, а искать в нем лишь того, что отвечает влечениям и запросам каждого отдельного читателя» [17. С. 603]. Таким образом, сочинение Франка о Ницше можно — и нужно — рассматривать исключительно с учетом этого правила. Даже если окажется, что Франк, рассуждая о философии Ницше, выразил только свои мысли, которые не имеют к Ницше никакого отношения, то в этом надо видеть не изъян в его интерпретации, а, наоборот, большое преимущество, поскольку важность «обретения себя» имеет в этом случае первостепенное значение.

Итак, критиковать разбор идей Ницше, сделанный Франком, на предмет его адекватности не имеет никакого смысла, потому что здесь речь идет не о философии Ницше, а о взглядах Франка. Анализ философом Заратустры выполняет здесь лишь функцию сократовской повивальной бабки, и неразумно было бы доказывать неуместность используемых Франком средств, коль скоро рождение «идеалиста-метафизика» состоялось. Скорее, нужно обратить внимание на другие обстоятельства, выходящие за рамки данного текста и позволяющие рассмотреть это сочинение на фоне актуальных в то время в России философских дискуссий. Прежде всего следует ответить на вопрос, почему Франк для описания своего метафизического обращения прибегает к интерпретации философии Ницше, а не, скажем, В. С. Соловьёва, идеи которого он позже признал по существу тождественными его собственным взглядам. Можно ли считать, что увлечение «веселой наукой» было вызвано тем, что Франк «случайно натолкнулся на книгу Ницше» [13. С. 22], или оно было продиктовано логикой развития его воззрений, которые, что вполне вероятно, кардинально отличались от ницшевских? Наконец, случайно ли то, что Франк истолковывает мудрость Заратустры исключительно в контексте этики «любви к дальнему», или такой подход был задан инициированной В. П. Преображенским дискуссии о статусе «морали альтруизма», развернувшейся на страницах «Вопросов философии и психологии» и других журналов? Эти и многие другие вопросы возникают сразу же, как только мы сосредоточиваемся не столько на том, как интерпретирует философию Ницше Франк, сколько на том, с какой целью и почему он это делает.

Найти ответы на перечисленные выше вопросы помогает отчасти и сам Франк. Нельзя не заметить явное противоречие в его эссе, касающееся применения ниц-

шевского принципа творческого истолкования философских учений. С одной стороны, когда речь идет о правомерности самого Франка как интерпретатора идей Ницше прояснять прежде всего свои взгляды, искать в сочинениях Ницше лишь то, что соответствует его собственным влечениям и запросам, то экзегетическое правило Заратустры принимается полностью и считается достаточным, чтобы «выйти» из Ницше, не исказив, а прояснив суть его учения. С другой стороны, когда речь идет о ницшеанстве, то правило это отбрасывается, и Франк с негодованием пишет о «грубых искажениях» философии Ницше, называет их «тяжелыми грехами» и настаивает на необходимости скорейшего их исправления. Почему же в одном случае требование самостоятельного прочтения текстов приветствуется Франком, а в другом — нет? Вероятно, потому, что, приводя слова Заратустры с целью оправдания своих герменевтических действий, Франк в то же время руководствуется и другим правилом экзегезы, которое остается за рамками его эссе. По сравнению с максимой Заратустры, это правило более авторитетное и действенное. Оно гласит, что право самостоятельно истолковывать учение, отделяя зерна от плевел, принадлежит лишь тому, кто обладает высшим духовным опытом и имеет доступ к незримой, внутренней реальности бытия. Иначе говоря, это значит, что далеко не всякий может найти истину, а только тот, кто знает Истину. Вульгарные ницшеанцы, например, толкующие философии Ницше на свой вкус и сообразно своим ограниченным представлениям о предмете философии, не могут рассчитывать на признание; наоборот, их следует разоблачать и высмеивать. Другое дело — Франк: взобравшись на «высоты духа», он получил возможность правильно видеть вещи и указывать другим на ошибочность их суждений, даже если среди этих других окажется и сам Ницше.

Действительно, что бы было, если бы экзегетическое правило Заратустры было единственным, необходимым для понимания философских учений? Пришлось бы признать, что любая трактовка философии Ницше, в том числе и самая «вульгарная», поскольку она отражала бы опыт самопознания, обусловленный той или иной формой существования и особенностями культуры человека, была бы истинной, несмотря на то, что в корне отличалась бы от всех других трактовок. И так случилось бы не только с истолкованием идей Ницше, но и со всяким другим учением, более того — с самим человеком, его смыслом жизни, представлениями о мире и верой в Бога. В результате образовалось бы целое множество истин, причем каждая из них имела бы достаточное основание для своей истинности. В такой ситуации была бы нарушена привычная градация сущего, и мышление, разворачивающееся исключительно посредством противопоставления «высшего» и «низшего», «должного» и «сущего», «истинного» и «ложного» и т. п., оказалось бы дезориентированным и вообще перестало бы функционировать. В итоге воцарился бы хаос, беспредел, который в русской традиции принято характеризовать формулой «все позволено». Разумеется, Франк не стал бы приветствовать подобную перспективу «переоценки ценностей». Более того, как раз против нее он и восстал, предложив свою трактовку учения Ницше. Тем самым становится ясной общая направленность его рассуждений.

Очевидно, что задача, которую поставил перед собой Франк, приступая к анализу идей Ницше, не исчерпывается дискредитацией «грубого» ницшеанства и

установлением подлинного смысла ницшевской философии. Эта задача шире, и ее можно понять, обратив внимание на то, что проблема «любви к дальнему» была затронута еще Ф. М. Достоевским в романе «Братья Карамазовы», который вышел в свет за три года до «Так говорил Заратустра» Ницше. Нетрудно заметить, что Франк активно включается в спор между Иваном и Алешей, героями романа, и пытается предложить свое решение. Конечно, тот факт, что в полемику втягивается и Ницше, не случаен и требует объяснения (это будет сделано ниже). Тут же пока следует отметить, что Франк читает Ницше глазами Достоевского, и исключительно с целью развития его идей. Этим обуславливается и то значение, которое придает Франк тезису Заратустры о необходимости любить дальнего, — тезису, достаточному, по мнению Франка, чтобы приписать Ницше авторство «целой грандиозной моральной системы», которая может быть понята и оценена как «евангелие “любви к дальнему”» [17. С. 603].

Согласно Ивану Карамазову, любить ближнего, оставаясь честным перед самим собой и искренним в своем чувстве, а не «из-за заказанной долгом любви» [6. С. 215], невозможно. От ближнего всегда «дурно пахнет», и поэтому любить его можно только «издали», когда настоящее лицо его скрыто. Таким образом, заповедь Христа о любви к ближнему оказывается практически несостоятельной, и все попытки подражания Христу делаются «с надрывом лжи». Необходимо, утверждает Иван, отказаться от привычной лжи как самому себе, так и другим, и признать, что человеку по силам только любовь к дальнему.

Пояняя «свою точку», Иван приводит примеры фальшивой любви к ближнему, с одной стороны, и единственно возможной для человека любви к дальнему, с другой. Первый пример — поступок святого Иоанна Милостивого, который, чтобы помочь голодному и замерзшему прохожему, «лег с ним вместе в постель, обнял его и начал дышать ему в гноящийся и зловонный от какой-то ужасной болезни рот его». Второй пример — это когда мы отворачиваемся от нищих, когда они попадают на пути, но охотно помогаем им, если они решаются «просить милостыню чрез газеты». Логика рассуждений Ивана понятна. Любовь к ближнему характеризуется прежде всего тем, что она является пассивной и направлена на конкретного человека: мы принимаем ближнего таким, каков он есть, со всеми его недостатками, и не стремимся переделать его сообразно своим представлениям о том, каким человек должен быть. Любовь к дальнему, наоборот, активна, и ее объектом выступает человек абстрактный, или теоретический: любя человека как дальнего, мы любим лучшее в нем — то, что соответствует нашим представлениям о должном и что является основанием для исправления несовершенств человека конкретного. Франк, поясняя антитезу двух видов любви, сравнивает любовь к ближнему с мягким, сострадательным отношением к больному сестры милосердия, а любовь к дальнему — с отношением врача, который стремится вылечить человека и готов с этой целью «подвергать своего пациента жестоким мукам» [17. С. 601].

Основное противоречие любви к ближнему, которое и делает ее невозможной, заключается, по мысли Ивана, в том, что она предполагает смирение перед страданием человека, отказ от противодействия злу. Например, Иоанн Милостивый не пытается выяснить, какой болезнью болен прохожий, чтобы спасти его, а про-

сто утешает больного и тем самым под видом любви к нему выказывает на деле свое равнодушие. Действительно, разве можно, любя человека, допускать, чтобы он страдал, и ничего не делать, чтобы избавить его от страданий? Очевидно, нет. Настоящая любовь потребует активного вмешательства в судьбу человека, что в данном случае будет обозначать немедленное сопротивление болезни, поиск средств для ее преодоления. Это будет любовь к дальнему.

Чтобы усилить свою позицию, Иван предлагает аргумент «невинно пролитой слезы ребенка». Следует подчеркнуть, что этот аргумент принадлежит именно Ивану Карамазову, а не автору романа, Достоевскому. Более того, рассуждения Ивана о том, что «будущая гармония», как благая цель, не может оправдывать «злодеяния и страдания», являющиеся средствами ее достижения, вообще не новы. Герой Достоевского буквально повторяет хорошо известный в то время пассаж из письма В. Г. Белинского к В. П. Боткину, выражая тем самым принципиальную позицию радикально настроенной части русской интеллигенции. Белинский, в частности, писал: «Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом, плачь, дабы утешиться, скорби, дабы возрадоваться, стремись к совершенству, лезь на верхнюю ступень лестницы развития, — а споткнешься — падай — чорт с тобою... Благодарю покорно, Егор Федорыч, — кланяюсь вашему философскому колпаку; но со всем подобающим вашему философскому филистерству уважением честь имею донести вам, что если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, — я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр. и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головою. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братии по крови, — костей от костей моих и плоти от плоти моя. Говорят, что дисгармония есть условие гармонии; может быть, это очень выгодно и усадительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, которым суждено выразить своею участью идею дисгармонии» [2. С. 22–23].

Как видно, Иван Карамазов, отказывающийся от царства высшей гармонии на том основании, что «не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребенка» [6. С. 223], лишь доводит до конца логику рассуждений Белинского, восставая не только против Егора Федорыча (философии истории Гегеля), но и против всякой стратегии оправдания существующего зла в мире исходя из достижения абсолютного блага в будущем. Об этом свидетельствует и Н. А. Бердяев: «Выраженные Белинским мысли поражают сходством с мыслями Ивана Карамазова, с его диалектикой о слезинке ребенка и мировой гармонии. Это совершенно та же проблема о конфликте частного, личного с общим, универсальным, то же возвращение билета Богу» [4. С. 109].

Стоит задаться вопросом, случайно ли такое совпадение позиций Ивана Карамазова и Белинского или Достоевский специально воспроизвел доводы одного из самых «беззаветно восторженных старых людей». Судя по той характеристике, которую дал Достоевский Белинскому в «Дневнике писателя» [7. С. 8–12], можно предположить, что образ Ивана во многом отражает его черты, а спор между двумя братьями является продолжением философских бесед, имевших место в кругу

знаменитого критика. Если это так, то тогда единственной задачей актуализации известной формулы «цель оправдывает средства» следует считать окончательное развенчание «атеистической веры Белинского». Автор «Братьев Карамазовых» не просто позволяет своему герою аргументированно высказаться о недопустимости страданий человека во имя будущего блаженства, но и показывает основную ошибку формально безупречной логики Ивана: эта ошибка заключается в недооценке страданий, в непонимании подвига Христа, показавшего положительность страданий, которые и являются единственным для человека путем к спасению. Неверно поэтому полагать, что «диалектика Ив. Карамазова о слезинке ребенка выражает мысли самого Достоевского» [4. С. 111–112], ссылаясь на «двойственность» в мировоззрении русского писателя. Как раз наоборот: рационалистический гуманизм Ивана (Белинского) последовательно разоблачается Достоевским как замаскированное презрение к человеку, и бунт против необходимости допустить страдания человека ради достижения будущей гармонии истолковывается как бунт против Бога.

Прежде чем показать ошибочность позиции Ивана, Достоевский обращает внимание на сильные стороны в его рассуждении о «слезинке ребенка». Неслучайно ведь Алеша в конце рассказа о мучениях детей произносит важнейшую фразу «Расстрелять!», свидетельствующую о правоте Ивана или, по крайней мере, об убедительности его доводов. Конечно, Алеша сразу же признается, что «сказал нелепость», однако для Ивана и это признание важное. С одной стороны, если «для удовлетворения нравственного чувства» нужно расстрелять обидчиков, то, очевидно, ни о какой любви к ближнему не может быть и речи. С другой стороны, если требование расстрела — это «эвклидовская дичь», то тогда мы должны признать, что данное человеку нравственное чувство обманывает его и что страдания имеют высшее, недоступное для разума человека моральное оправдание и необходимы для того, чтобы «унавозить кому-то будущую гармонию». И в том, и в другом случае христианская нравственность оказывается противоречивой, а значит, ложной; во всяком случае, она не пригодна для реальной жизни человека и не может служить основанием для его любви к другому человеку и к человечеству в целом.

Сила рассуждений Ивана, доказывающего, что никакая цель, пусть даже и самая божественная, не может оправдать зла и страданий — средств ее достижения, заключается в специфике постановки проблемы теодицеи. А именно, указывая на зло и страдания в мире, Иван хочет «оставаться при факте», т. е. сразу же отвергает правомерность теоретического оправдания Бога, как создателя и промыслителя этого мира. Тем самым отбрасывается традиционное решение проблемы теодицеи, предполагающее, во-первых, признание свободной воли человека источником зла и, во-вторых, доказательство небытийности зла (то, что мы считаем злом, в действительности не существует как зло, поскольку зло не обладает онтологическим статусом и не могло быть сотворено Богом; зло — это «недостаток добра», результат неспособности человека понять все существующее как добро в силу ограниченности человеческого разума). Иван Карамазов настаивает на том, что зло всегда конкретно, это свершившийся факт, и поэтому его нельзя устранить никакими спекуляциями относительно будущего блаженства.

Будущее, каким бы совершенным оно ни представлялось, не в состоянии изменить настоящее, в котором и заявляет о себе зло как реальность человеческой жизни. Теодицея имеет дело только с идеей зла и ничего не говорит о действительном зле, которое в своей фактичности необратимо и неизбывно. Таким образом, коль скоро зло состоялось и слезинка ребенка пролита, требуется иное, нетеоретическое устранение зла. «Мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя, — делает вывод Иван. — И возмездие не в бесконечности где-нибудь и какой-нибудь, а здесь, уже на земле, и чтоб я его сам увидал» [б. С. 222].

В контексте обоснования невозможности любви к ближнему следует рассматривать и поэму Ивана Карамазова «Великий инквизитор». Эта «нелепая вещь» представляет собой мысленный эксперимент построения модели поведения человека, решившего во что бы то ни стало следовать императивам христианской морали, и прежде всего заповеди Христа о любви к ближнему. Согласно Ивану, практическое осуществление этой заповеди неминуемо приводит к противоположному результату, а именно к инквизиции, так что абсурдность требования любви к ближнему становится очевидной. Главный герой поэмы — это «страдающий инквизитор», человек, который « всю жизнь свою убил на подвиг в пустыне» и мог бы стать святым, если бы не попытался до конца исполнить заповедь Христа. Именно в пустыне будущему инквизитору открывается подлинный смысл любви к ближнему: любить человека таким, какой он есть, не переделывая его, а позволяя ему грешить и принимая его грехи на себя. В этом и состоит основная трудность исполнения заповеди Христа: любить человека не только с точки зрения лучшего в нем, т. е. как дальнего (такая любовь вполне естественна и не требует подвига, а значит, не нуждается в заповеди), а любить человека здесь и теперь, со всеми его недостатками и слабостями — как ближнего. Критерием истинности любви к человеку будет в этом случае готовность отдать ради него собственную душу, пожертвовать во имя счастья другого собственным спасением. Инквизитор искренне убежден в том, что ему удалось выполнить заповедь Христа, и поэтому он имеет право сказать ему: «Суди нас, если можешь и смеешь». Безупречной кажется и логика поступков инквизитора: если человек по природе слаб и не в состоянии вынести «дара свободы», то нужно облегчить его ношу, чтобы он тоже получил возможность быть счастливым — хотя бы при жизни; если же человек дорожит своей свободой и готов, подобно Алеше, сказать: «Я хочу мучиться», то тогда его следует во славу Божию сжечь на костре, тем самым предоставив ему высшее мучение и в то же время высшее счастье — вечное блаженство.

Конечно, Достоевский всем ходом повествования в романе показывает, что аргументация Ивана в корне ошибочна. Так, тезис о несовместимости будущей гармонии и невинно пролитой слезинки ребенка снимается указанием на пример Христа, который может всем и все простить, потому что сам отдал неповинную кровь свою за всех и за все. А рассуждения великого инквизитора теряют свою убедительность, как только становится понятным принципиальное отличие свободы от произвола, который выражается формулой «все позволено» и свидетельствует лишь о «силе низости карамазовской», а не о фиктивности любви к ближнему. Однако следует признать, что несмотря на это позиция Ивана, и прежде всего

его «любовь к человечеству», не утратила своей притягательности. Более того, она получила дальнейшее развитие уже за пределами романа и стала основанием для «этики героизма», принципы которой разделялись большинством представителей радикально настроенной русской интеллигенции. Когда же в России начали распространяться идеи Ницше, то они во многом стали восприниматься как теоретическое подспорье «революционной веры интеллигенции», усилив тем самым ее влияние. Именно в этой ситуации Франк и обращается к философии Ницше.

Основная цель разбора идей Ницше заключалась, очевидно, в том, чтобы лишить радикальную интеллигенцию авторитетной поддержки в лице немецкого философа и показать несостоятельность народопоклоннического гуманизма. Своеобразная «борьба за Ницше», начатая Франком, была обусловлена также тем, что и сам Франк находился в то время под сильным воздействием ницшевской философии. Позже, в эмиграции, он назовет «эпохой Ницше» отдельный период в духовном прошлом России, когда восстание против тирании моральных норм с целью утверждения полной, совершенной личной свободы казалось «высшей жизненной мудростью», «намеком на какую-то жизненную правду» [16. С. 161]. Приступая к интерпретации воззрений Ницше, Франк был тогда еще далек от того, чтобы объявить их «мнимой мудростью», что и определило ход его рассуждений. Формально Франк становится на сторону Ницше, выступает адептом его философии, защищая ее от вульгарных истолкований, но на деле вкладывает в уста Ницше высказывания прямо противоположного содержания. В результате максимы Заратустры, и прежде всего «любовь к дальнему», получают соответствующее истолкование и не только не укладываются в интеллигентскую «этику героизма», но дискредитируют ее.

По сути, Франк истолковывает всю философию Ницше на основании только одной из фраз Заратустры: «Выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему; выше еще, чем любовь к человеку, ставлю я любовь к вещам и призракам» [11. С. 43]. Это высказывание никак не сопоставляется Франком с другими высказываниями, а берется изолированно, как будто бы здесь целиком была выражена суть философских взглядов Ницше. Согласно Франку, гениальной заслугой Ницше является раскрытие и сознательная оценка антитезы между «любовью к ближнему» и «любовью к дальнему» — двумя моральными системами, первая из которых основана на инстинкте сострадания и может быть выражена в контексте альтруизма или эгоизма, а вторая представляет собой «любовь ко всему отвлеченному — любовь к истине, к добру, к справедливости — словом, любовь ко всему, что зовется “идеалом”» [17. С. 601]. Правомерность такого вывода Франк доказывает при помощи отождествления понятий «призрак» и «идеал», причем тут же замечает, что Ницше, говоря о «любви к призракам», вовсе не хочет сказать, что все идеальное — призрачно, т. е. выдуманно человеком, а, наоборот, подчеркивает объективную реальность идеального, о чем и свидетельствует слово «вещь». Получается, что «любовь к вещам и призракам» обозначает у Ницше «стремление к абстрактным самодовлеющим моральным идеалам, ценность которых независима от их значения для субъективных интересов “ближних”» [17. С. 624]. Поскольку такие «призраки», как истина, справедливость, красота, честь и многие другие,

обладают бесспорной и весьма высокой моральной ценностью, то, делает вывод Франк, Ницше, настаивая на «переоценке ценностей», вовсе не предлагал отбросить мораль как систему устаревших фикций, а только хотел открыть особый вид морального чувства, вытекающего из любви к объективному и по-новому обосновывающему высшие идеалы. Таким образом, имморализм Ницше — это не проповедь аморализма, а «евангелие “любви к дальнему”», утверждающее грандиозную моральную систему, которую Франк называет «этическим идеализмом».

С этой точки зрения Франк рассматривает и другие философы Ницше, настаивая на том, что все они выступают элементами системы этического идеализма. Так, сверхчеловек, по Франку, — это один из важнейших «призраков» Ницше, смысл которого в том, чтобы выразить «убеждение в верховной моральной ценности культурного совершенствования человека», в результате которого должен появиться особый биологический вид, представляющий собой максимально возможную для человека форму жизни. «Сверхчеловек есть, так сказать, формальный нравственный образ, — утверждает Франк. — Он знаменует собою и означает высшую степень духовного развития человечества, высшую степень расцвета, на которую способны содержащиеся в современном человеке духовные зародыши. Сверхчеловек есть лишь олицетворение в человеческом образе всей совокупности тех абстрактных, автономных и самодовлеющих моральных идеалов, “призраков”, любовь к которым, как мы видели, Ницше стремится сделать основным нравственным стимулом человека» [17. С. 641]. Что касается воли к власти, то она, согласно Франку, «означает просто духовное влияние, власть, приобретаемую над людьми силою выдающихся духовных качеств» [17. С. 644], а противопоставление «знати» и «черни» в системе Ницше указывает только на различные моральные категории. Таким образом, аристократизм Ницше лишь отражает его идеализм, и «потому нам казалось бы более правильным, — делает вывод Франк, — назвать этическое и социально-политическое направление Ницше не аристократическим радикализмом, а радикализмом идеалистическим».

Нетрудно заметить, что истолкование понятий ницшевской философии Франком не имеет ничего общего с их действительным содержанием. Чтобы убедиться в этом, достаточно проследить за тем, в каком смысле и с какой целью говорит Заратустра о «призраках». Прежде всего слово «призрак» не подразумевает существование самодовлеющих и не зависимых от субъективных интересов человека моральных идеалов, потому что такие идеалы как раз и становятся у Ницше объектом критики. Смысл «призрака» прямо противоположен тому, который пытается придать этому понятию Франк, и заключается он в указании на возможность неморального, т. е. творческого истолкования мира и человека. Главное в «призраках», любовь к которым проповедует Заратустра, состоит не в том, как полагает Франк, что они представляют собой высшую реальность, а в том, что они могут стать реальностью и пока что не стали ею. «Призрак» — это отнюдь не идеал, с его атрибутами абсолютного бытия и истины, а сознательно созданная и поэтому субъективно ценная перспектива истолкования сущего, предполагающая соответствующий эксперимент существования человеком. Очевидно, что таких перспектив может быть много, причем ни одна из них не будет считаться более истинной или более

правильной сама по себе, потому что Ницше изначально отказывается от апелляции к каким бы то ни было объективным критериям для их оценки. Единственным критерием для определения «высоты» человека, как осуществленной перспективы жизни, является «война». Эта «война» выражает суть «любви к дальнему». Не случайно Заратустра, изобличая «тарантулов» в жажде мести, которую они выдают под видом стремления к равенству и справедливости (а что, как ни «священные и неотчуждаемые права человека» [17. С. 638], беречь и защищать которые призывает Франк, делает людей равными друг другу), определяет свою любовь к сверхчеловеку в терминах вражды: «Так же уверенно и прекрасно будем врагами и мы, друзья мои! Божественно устремимся мы друг против друга!» [II. С. 73].

Будущее, согласно Ницше, строится не по образу и подобию вечного (или, что то же, прошлого, если иметь в виду, что «вечное», как и все «абсолютное» — это концепты морального, т. е. метафизического, мышления, которое как раз и требуется преодолеть, оставив в прошлом), а исключительно на основании творческой интерпретации настоящего, что предполагает создание «образов» и «призраков» и их реализацию в жизни посредством «войны». По Франку, истина, добро, справедливость, красота, честь и другие идеалы-«призраки» не могут быть созданы человеком, потому что они сами создают человека, будучи глубочайшими, святейшими и человечнейшими сторонами его «Я». Этими высшими ценностями, или же своими священными правами, человек, утверждает Франк, «не имеет права жертвовать» [17. С. 639], а обязан их утверждать и развивать. Если и возможна тут «война», то не между этими ценностями, а только во имя них, и цель этой войны заключается в устранении неравенства, т. е. субъективного истолкования моральных идеалов. Заратустра, напротив, призывает к усилению неравенства, поскольку этого требует его «великая любовь», и считает, что «война» должна вестись исключительно между высшими ценностями — проектами сверхчеловека. Вот ключевые слова Заратустры, сказанные им о тех людях, которые решились отказаться от своих «священных прав» ради действительного права самостоятельно и творчески определять свое существование: «Изобретателями образов и призраков должны они стать во время вражды своей, и этими образами и призраками должны они сразиться в последней борьбе! Добрый и злой, богатый и бедный, высокий и низкий, и все имена ценностей: все должно быть оружием и кричащим символом и указывать, что жизнь должна всегда сызнова преодолевать самое себя!» [II. С. 72]. Уместно вспомнить и другие слова Заратустры, которые он произнес, наверное, предугадывая, что его требование «любви к призракам» будет истолковано неверно — так, как это и сделал Франк: «Одни влюблены в мумии, другие — в призраки; и те и другие одинаково враждебны всякой плоти и крови — о, как противны они моему вкусу!» [II. С. 140].

Как было указано выше, Франк, интерпретируя идеи Ницше, вовсе не ставил перед собой задачу адекватного их изложения. И причина в этом случае состояла не в том, что философские тексты — и тем более такие пафосно-поэтические, как тексты Ницше, — вообще с трудом поддаются (если вообще поддаются) адекватной интерпретации, а в том, что Франк был занят решением совсем другого вопроса — а именно борьбой с «господством позитивистически-утилитарных моральных воз-

зрений, с их единственным принципом “*salus populi suprema lex*” и с порождаемым ими противоречием между общественно-моральными и личными побуждениями» [17. С. 638]. Обращение к Ницше в процессе этой борьбы во многом обуславливалось тем обстоятельством, что радикально настроенная интеллигенция в России начала XX в. нашла в немецком философе своего идейного сторонника: тезис Заратустры о «любви к дальнему» как нельзя лучше соответствовал убеждению русских интеллигентов в необходимости вернуть «долг» народу, отказавшись от собственных эгоистических интересов и посвятив свою жизнь достижению всеобщего блага. Франк попытался обосновать несостоятельность «этики героизма», для чего ему и потребовалось сделать Ницше «идеалистом».

Стоит заметить, что в стремлении истолковать философию Ницше таким образом, чтобы она утратила свою новизну и значение, а порой даже и здравый смысл, Франк был не одинок. Быстрый рост популярности идей Ницше в России в конце XIX в. заставил, например, В. С. Соловьёва отказаться от высокомерно-презрительного тона в адрес «смелого и многоученого немца» и рассматривать ницшеанство, применяя к нему «первое условие истинной критики: показать главный принцип разбираемого умственного явления — насколько это возможно — с хорошей стороны» [14. С. 299]. Если сначала Соловьёв объявляет «базельского профессора» «сверхфилософом», а Заратустру, перед именем которого «трепещут и преклоняют колена только психопатические декаденты и декадентки в Германии и России» [15. С. 294], полуженщиной-преподавателем «кафедры сверхчеловека», способной привлечь только полуобразованную толпу, то затем он признает, что в идее сверхчеловека отражается «духовный запрос людей мыслящих» и что «ныне благодаря Ницше передовые люди заявляют себя... так, что с ними логически возможен и требуется серьезный разговор — и притом о делах сверхчеловеческих» [14. С. 305]. Подобно тому, как Франк превращает имморализм Ницше в систему «этического идеализма», которая легко согласуется с его собственными философскими взглядами, так и Соловьёв из ницшевского сверхчеловека делает «бессмертного и блаженного сверхчеловека», который вполне совместим с учением о Богочеловечестве. В обоих случаях применяется один и тот же прием интерпретации, состоящий в том, чтобы выделить «лучшее» в философии Ницше и затем во имя этого «лучшего» истолковать все остальные его идеи, при этом, разумеется, подмечая «ошибки» философа и исправляя их (Франк, например, видит ошибку Ницше в том, что он связывает «любовь к призракам» с эгоизмом и восстает против идеи долга, не понимая, что она логически вытекает из идеи нравственности; Соловьёв основную причину заблуждений «несчастливого Ницше» объясняет утратой веры: не найдя никакой религиозной действительности ни в себе, ни сверх себя, Ницше попытался сам создать религию, отчего и сошел с ума). С помощью этого приема и ведется «борьба за Ницше», которая в действительности оказывается борьбой против его философии. Франк подает пример того, как можно справиться с Ницше, не выступая открыто против его идей, а, наоборот, провозглашая себя их сторонником: чтобы дискредитировать имморализм, следует самого Ницше сделать моралистом, проповедником высших идеалов и ценностей. Этому примеру последовали многие толкователи философии Ницше, и не только в России. Так, для того чтобы сгладить

или вообще устранить критику христианства, Ницше провозгласили первым, быть может, единственным философом — врагом христианства как религии, который «положил все силы своей души на то, чтобы найти веру» [19. С. 273]; чтобы оправдать его безбожие, Ницше объявили подлинно религиозным мыслителем, «тайным учеником Христа» [10. С. 325], более того — пророком «неохристианства» [3. С. 356] или «дионисического христианства» [8. С. 26–35]; наконец, чтобы спасти метафизику, Ницше приписали авторство «метафизики воли к власти» [18. С. 177–192] и т. д.

Литература

1. Астафьев П. Е. Генезис нравственного идеала декадента // Ницше: pro et contra: антология. СПб., 2001.
2. Белинский В. Г. Письмо В. П. Боткину от 1 марта 1841 г. // Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. XII: Письма 1841–1848. М., 1956.
3. Белый А. Настоящее и будущее русской литературы // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994.
4. Бердяев Н. А. Русская идея. СПб., 2008.
5. Грот Н. Я. Нравственные идеалы нашего времени (Фридрих Ницше и Лев Толстой) // Ницше: pro et contra: антология. СПб., 2001.
6. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 14. М., 1976.
7. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1873 год // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 21. М., 1980.
8. Иванов В. И. Ницше и Дионис // Иванов В. И. Родное и вселенское. М., 1994.
9. Лопатин Л. М. Больная искренность (заметка по поводу статьи В. Преображенского «Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма») // Ницше: pro et contra: антология. СПб., 2001.
10. Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. М., 2000.
11. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1996.
12. Преображенский В. П. Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма // Ницше: pro et contra: антология. СПб., 2001.
13. Синеокая Ю. В. Российская ницшеана // Ницше: pro et contra: антология. СПб., 2001.
14. Соловьёв В. С. Идея сверхчеловека // Ницше: pro et contra: антология. СПб., 2001.
15. Соловьёв В. С. Словесность или истина? // Ницше: pro et contra: антология. СПб., 2001.
16. Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990.
17. Франк С. Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Ницше: pro et contra: антология. СПб., 2001.
18. Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1993.
19. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (философия и проповедь) // Шестов Л. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Томск, 1996.