

ДВЕ СХВАЩАНИЯ ЗА НИХИЛИЗМА (ДОСТОЕВСКИ И НИЦШЕ)

ЮРИЙ ДАВИДОВ (Москва)

В своя двутомник, посветен на изследването на философията на Ницше, основоположникът на немската философия на съществуването Мартин Хайдегер започва анализа на nihilизма с критика на тясното и ограничено-едностранно негово разбиране, противопоставяйки на такова тълкуване ницшеанското като по-широко и всеобхватно. В числото на авторите, трактуващи по ограничен начин nihilизма, този философ-екзистенциалист споменава и Ф. Достоевски, при това позовавайки се на неговата знаменита Пушкинска реч (взета наистина не изцяло, а в онзи вид, в който самият писател е изложил същността ѝ в едно от писмата си).¹ Между впрочем внимателното прочитане на текстовете на Ницше, в които става дума за Достоевски или за неговото творчество, с достатъчна определеност показва, че самият посочен немски мислител се е отнасял към трактовката на проблематиката за nihilизма у руския писател съвсем иначе, отколкото неговият по-късен интерпретатор.

Вече общият контекст на насочването към Достоевски в късните фрагменти на Ницше явно свидетелствува за това, че немският философ не се е съмнявал във всеобхватния характер на тълкуването явленията на nihilизма от руския писател и именно затова се е обръщал към него в съответните случаи. Но това се разкрива с още по-голяма очевидност, когато четем подробния (повече от половин печатан лист) конспект на „Бесове“ от Достоевски, който се е запазил в материалите на Ницше, отнасящи се към най-късния период на неговото творчество (1886—1889).

А доколкото хайдегеровската представа за ограничения характер на схващането за nihilизма у Достоевски и досега има на Запад трайността на предразсъдък (получавайки нещо като поддръжка и у някои от нашите отечествени автори, придаващи на тълкуването на това понятие в „Бесове“ тяснополитически, а понякога — и тяснорегионален смисъл), дотолкова и остава актуална задачата за полемика с нея.

Ницше за разлика от такива авторитетни тълкуватели на неговото философско наследство като Хайдегер не се е съмнявал в културно-философската широта и метафизическата проникновеност на схващането за феномена на nihilизма от руския писател, осмислен по най-дълбок и всеобхватен начин именно в „Бесове“. Работата не е само в това, че Ницше без всякакви уговорки взема фигурите на nihilистите, пресъздадени в този роман на Достоевски, като символи от световноисторически мащаб, опитвайки се с тяхна помощ да облече

¹ Вж. М. Heidegger. Nietzsche. Bd. 22, Verlag Günter Neske. Pfullingen, 1961.

в жива плът своята достатъчно отвлечена схема на нихилизма. Работата е в това, че като усеща вярно реалните мащаби на основните персонажи от „Бесове“ (така, както и скривашото се зад тях схващане за нихилизма като културно-исторически феномен като цяло), немският философ дава на тези персонажи тълкуване, противостоящо — при това в най-важните пунктове — на онзи смисъл, с който ги свързва самият Достоевски. Така че при еднакво напрегнато, еднакво втрещено внимание към самия нихилизъм като световноисторическо явление, което не е можело да не води и в двата случая към достоверна констатация на един и същи факти, руският писател и немският философ му дават оценка, зад която се разкриват противоположни концепции — две несъвместими една с друга „версии“ за нихилизма, за неговото настояще и бъдеще, за неговото значение за съдбините на културата и цивилизацията.

Да се покаже тази разлика на концепциите е толкова по-важно поради това, че всяка от тях намира продължението си през XX в., определяйки противостоянието на две различни тенденции в съвременната философия на културата, която и до днес тръгва от осмислянето на „факта на нихилизма“ като най-фундаментален проблем на културно-философското мислене.

Противоположността — не само на отделно взетите оценки на нихилистическите персонажи или на техните единични „акции“, но преди всичко на концептуалните представи за нихилизма като такъв, разгледан в широк културно-исторически контекст (като явление от световен мащаб), — тази противоположност естествено не е можела да не се разкрие като логическо следствие от развитието на несъвместимите, взаимно-изключващи се мирогледни предпоставки на двата противостоящи един на друг типа световъзприемане. По такъв начин съпоставянето на възгледите на руския писател и немския философ по един конкретен въпрос — взет обаче в цялата дълбочина на постановката си, която тук характеризира еднакво както Достоевски, така и Ницше, — дава възможност да се хвърли допълнителна светлина върху мирогледа на всеки от тях, да се проявят зад противоположността на двете концепции за нихилизма два противостоящи си един на друг типа световъзприемане.

Значението на тази задача нараства на фона на този факт, че — от тежката ръка на Д. Мережковски (и на другите руски дореволюционни автори, движени се в същото общо направление) — и до днес в западното литературознание и философия господства митологемата, съгласно която Достоевски и Ницше са близки един на друг именно по типа световъзприемане, в рамките на който независимо от това, как се определя това световъзприемане, между тях се забелязва много повече общото, отколкото разделящото ги в различни лагери. И трябва да се каже, че обръкването на тези два диаметрално противоположни мислителни устрема и до днес заявява за себе си по най-пагубен начин, като лишава изследователите на съвременната философия, на литературата, на духовната култура изобщо от един от най-важните жалони, позволяващи да се ориентираме в разногласието от съвременни литературни веяния.

НИХИЛИЗМЪТ КАТО ТИП СВЕТОВЪЗПРИЕМАНЕ И НАЧИН ЗА ЖИЗНЕНА ОРИЕНТАЦИЯ

В своите изследвания за Ницше, събрани в споменатия по-горе двутомник, Хайдегер достатъчно убедително показва, че за автора на „Заратустра“ нихилизмът сам по себе си съвсем не представлява нито регионално, нито само общоевропейско явление. От гледна точка на Ницше това е феномен, имащ много по-дълбоки корени в европейската и — по-широко — в световната история. Но бидейки убеден в това, немският философ съвсем не смята, че такъв „най-дълбок

човек“², за какъвто той счита Достоевски, непременно би трябвало да разбира — за разлика от него — този феномен по тясноличен и стеснено-ограничен начин. Напротив, разглеждайки в своя конспект на „Бесове“ такива нихилистически герои на този роман, като например Ставрогин или Кирилов, немският философ нито за минута не се съмнява, че пред него са фигури от най-крупен исторически мащаб, изискващи съответно културно-философско тълкуване и разшифровка. За такова отношение към един от най-трудните (от гледна точка на адекватното му разбиране) романи на Достоевски и неговите персонажи освен вече изработената у Ницше тенденция към вгълбено философско прочитане на текстовете на Достоевски, нееднократно оправдала се и преди това, е спомогнало и още едно немаловажно обстоятелство.

Ницше чете и конспектира „Бесове“ в един от твърде напрегнатите моменти на обмисляне и изработка на собствена концепция за нихилизма като световно-исторически феномен, изначално (макар и скрито) определящ цялата история на Запада, но едва сега, през втората половина на XIX в., излязъл на повърхността за всеобщ преглед — като че ли за отнаменуване на „края“ на цялата тази история, разкрила се само като „предистория“: предисторията на „свърхчовека“. Тази последна фаза от историята на окончателно изчерпалата се европейска култура се разиграва, ако се вярва на немския философ, в хода на нейната еволюция от първия том на Шопенхауеровия трактат „Светът като воля и представа“ до късния Вагнер и „руския песимизъм“³ на Достоевски и Толстой. В този момент от интелектуалния живот на Ницше в схемата на бъдещата книга (по-точно на серията книги) под названието „Воля за власт“, която философът разработва в предшествувашия период, навърляйки все нови и нови нейни варианти,⁴ се появява едно симптоматично изменение. След първата рубрика „Понятие за нихилизма“, но преди обикновено следващата рубрика „Към историята на европейския нихилизъм“ сега се вклинява една съвършено нова, трайно заемаща второто място: „Към психологията на нихилиста“.

При това е от значение да се има пред вид, че под психология немският философ разбира нещо, отстоящо далече (ако не и съвсем противоположно) от онова смислово съдържание, което по неговото време са свързвали с тази дума професионалните психолози, представящи я като специална научна дисциплина. С широко разбираната психология, осмисляна като жизнена мъдрост, основана на интуитивно-непосредственото схващане за човешката природа, Ницше би искал да замени философията, явно банкрутирала в неговите очи в резултат на толкова дълга, колкото и непродуктивна еволюция, започнала от времената на Сократ и Платон, преминала през Лайбниц и Кант и напълно естествено завършила с „абсолютния“ — по своята схоластична безсъдържателност — хегеловски идеализъм, прекъснал последните си връзки с живия живот, заменен с морално-идеалистическа символика. Психологията, разбрана по нишеански образец, би трябвало да съчетава проникновеността на мъдрото „човекознание“, на онова, което традиционно се е наричало разбиране на „човешкото сърце“, с постигането на изначалната тайна на всичко живо, на всеки жизнен устрем, която се открива пред немския философ като неограничена от нищо друго освен от самата себе си „воля за власт“ — тенденция, която крачка след крачка, но неотклонно води

² Nietzsche's Werke. Taschen-Ausgabe, Bd. X, C. G. Nauman Verlag. Leipzig, 1906, S. 344.

³ Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzano Montinari. Achte Abteilung. Bd. 2, S. 74. По-нататък цитатите на това издание се дават в текста.

⁴ Ницше така и не написва тази книга, а онова, което издава под това название, след като го събира от неговите късни фрагменти, сестрата на философа, е било направено дотолкова произволно и невалифицирано, че тази книга изобщо не е поместена в новото критическо издание на пълното събиране на съчиненията на Ницше; вместо нея тук ние ще срещнем многочислени разхвърляни фрагменти, поместени в ред, максимално доближен до хронологическия.

Ницше към отказ от психологията в полза на брутално-натуралистично тълкуваната физиология.

И ето именно тази психология, задълбочена до „метафизическо“ разбиране за човешката природа (оттук и напрегнатият интерес на Ницше към Достоевски-психолога⁵), обаче доведена до съдоносната граница на нейното превръщане в физиология (оттук неговото чувство, че руският писател върви „против“ него, Ницше, противно на „най-дълбоките инстинкти“⁶), — именно тя в същност е трябвало да се включи в играта, за да обезпечи на немския философ конкретното — основано върху „змийската мъдрост“, обясняваща най-дълбоките душевни движения с несъзнателните влечения на тялото — проникване в същността на феномена на нихилизма, взет в типологически очистен вид, във вида на вгълбения до символа образ на човека, на неговите скрити телесно-душевни движения, на неговия „начин да живее“, определящ съдбата му. И вече едва след това е трябвало да последва културно-философското тълкуване на „историята на европейския нихилизъм“. Ето какъв смисъл има поместването в схемата на „Воля за власт“ серията книги, която би трябвало да направи равностойка на дългогодишното „пътешествие след откритията“ на автора на „Заратустра“, на рубриката „Към психологията на нихилиста“ пред рубриката „Към историята на европейския нихилизъм“ и веднага след „Понятие за нихилизма“. Така изглежда основният замисъл на късния Ницше в момента на достатъчно решителното му (на замисъла) видоизменение: в момента, съвпаднал и, както ще видим, съвсем неслучайно, с поредното насочване към творчеството на Достоевски.

Какво би трябвало да даде на немския философ специалното задълбочаване в интерпретираната по особен начин „психология“ на нихилиста като определящ антропологически тип, ако поставим по-конкретно този въпрос? За това свидетелствува фрагментът (из отнасящите се към разглеждания момент материали на Ницше) под названието „Дневник на нихилиста“ (Bd. 2, S. 381—382). Показателно е, че този фрагмент е разположен в споменатите материали непосредствено преди фрагмента, където се дава уточнената схема на „Воля за власт“, веднага след който⁷ следва конспекът, откриваш се с думата *Besi*. Ето основните теми на този „Дневник“, през които ясно прозира и концепцията за „психологията на нихилиста“, създаваща се у Ницше, и онзи материал, който философът би трябвало да въвлече в своята орбита, за да разгърне тази концепция като източник на психологията, тълкувана в специфичния ницшеански смисъл.

I. Първото, което характеризира в очите на Ницше нихилиста като определен човешки тип, олицетворяващ цяла епоха от световната история, е „ужасът пред откритата (открилата се пред човека — Ю. Д.) „лъжливост“ (Bd. 2, S. 381): има се пред вид „лъжливостта“ на света, на окръжаващата действителност, взета в най-дълбоката ѝ същност. При това думата „лъжливост“ е взета тук в отстраняващи кавички, доколкото за самия немски философ (и в това той вижда знак за своето превъзходство над нихилиста) различаването на „истинското“ от „лъжливото“ вече никак не е важно и изобщо само по себе си представлява рудимент на остарялото световъзприемане, на което не съответствува нищо реално.

Това състояние се преживява като „пустота“ (*ibidem*) — така човекът, станал нихилист (или вече отдавна бидейки такъв, но едва сега осъзнаващ реалността на състоянието си), преживява загубата на привичното, но съгласно с Ницше илюзорно убеждение относно съществуването на някаква Истина, в светлината

⁵ Nietzsche's Werke. Taschen-Ausgabe. Bd. X, XS. 334.

⁶ E. Nietzsche. Gesammelte Briefe. Bd. III, Hbd. I, S. 322. Срв. Г. Фридлендер. Достоевский и мировая литература. М., 1979, с. 243.

⁷ Ако не се считат двете кратки фрази, написани по-скоро за запомняне, които са поместени в материалите на Ницше между споменатата схема и конспекта.

на която едни аспекти от света, по-рано считани единствено за достойни, са се оценявали като истински, а други са се приемали за лъжливи, и затова — несъществени, случайни, и т. н.

Заедно с усещането за „пустота“ (както в душата на човека, така и в окръжаващата го действителност), идва чувството за загуба на някакви осмислени „намерения“ (ibidem) — нихилистът вече не открива такива у себе си. Мястото на мислите, направили някога за човека осмислени неговите намерения, сега у нихилиста заемат „силните афекти“ (ibidem), отклоняващи се от оценката им според понятията за „добро“ и „зло“. Те кръжат безсмислено около своите обекти, нямащи „никаква ценност“ в очите на нихилиста. Връзката между афектите на нихилиста и техните обекти придобива съвършено ирационален характер, лишен в същото време от всякакъв ценностен смисъл: чист стремеж на афекта „да реализира себе си“, като удостовери, потвърди, утвърди себе си в обекта.

II. Пустотата, която нихилистът открива в окръжаващата го действителност също така, както и в собствената си душа, не може да получи адекватен израз в нищо друго освен в отрицанието — също така „посто“ („чистото“ отрицание, отрицанието „като такова“), както и самата тази пустота: абсолютното в своята всеобхватна безсъдържателност „не!“ (ibidem), хвърлено към „лъжливия“ свят, към цялата тази „станала лъжлива“ действителност, недостойна за никакво друго отношение освен за унищожително-отрицателното. Именно това е фазата на страстния негативизъм — на „не-отношението“ и съответното му „не-действие“ (ibidem), в което намира своето „облекчение“ привичното влечение на човешкото сърце към утвърждаването (на нещо непоколебимо) и поклонението (на нещо възвишено-абсолютно), което сега не намира положителен обект, притежаващ непоклатима ценност и достойно искрено поклонение и затова се изразява само отрицателно: в акта на отивашото все по-далече разрушение.

След фазата на „страстния“ негативизъм, в който се проявява енергията на отрицанието, съдържаща се в нихилизма: нищото, нищо-съществуването (свеждано на всичко към нулата), с една дума — nihil на нихилизма, явяващо се по начало в действена форма, — съгласно с Ницше с логическа неизбежност трябва да настъпи следващата фаза: фазата по-скоро на „безстрастния“ и „бездействения“, отколкото на страстния и действияя, на „не-съществуването“. Можем да я наречем фаза на универсалното презрение: „фаза на презрение дори по отношение към не-то. . . дори по отношение към отчаянието. . . дори по отношение към иронията. . . дори по отношение към презрението“ (ibidem), в която нихилизмът, тъй да се каже, се изчерпва до дъно, навсякъде довеждайки до предела своето всеобхватно „не!“. Нихилистът не среща никъде нищо освен проекции на своето собствено nihil, за него вече няма нищо, което той да не би могъл да отхвърли, да престъпи, да облее с презрение, да разложи — жест на нихилистическо отрицание (на абсолютна, защото не утвърждава нищо освен себе си, ирония), негативистко дистанциране по отношение на „всичко“, а значи в края на краищата и на самото това дистанциране (наистина без осъзнаване на онзи истински смисъл, който съдържа в себе си подобно самоотрицание), — ето в какво се резюмира заключителната фаза на последователното саморазвитие на психологията на нихилиста.

III. Но ако в рамките на нихилистическата психология фазата на универсалното презрение сама по себе си представлява заключителното звено в „развитието“ (ако е приложима тук тази дума) на дадения антропологически тип, то за самия Ницше, убеден в това, че той е „трансцендирал“ нихилизма, изплувайки „от другата“ му страна, това още не е край. След всичко това съгласно с ницшеанското разбиране за „психологията на нихилиста“ трябва да последва „катастрофата“ (Bd. 2, S. 381) — нихилистът, преминал последователно през всички фази, предписвани му от неговата психология, трябва накрая да си зададе въп-

роса: „Не е ли лъжата нещо божествено. . . не се ли базира ценността на всички неща върху това, че те са лъжливи? . . . Не представлява ли отчаянието (като резултат от откритата се пред него изначална „лъжливост“ на самата действителност — Ю. Д.) следствие от вярата в божествеността на истината. . . не са ли именно лъжата и фалшификаторството (подправянето) смислополагането, ценността, смисълът, целта. . . не трябва ли да вярваме в бога не затова, че е истински (но затова, че е измислен, — ?)“ (Bd. 2, S. 381—382).

Казано иначе, в резултат от „катастрофата“, която Ницше очаква като неизбежен резултат — от „докрай последователното“! — развитие на нихилистическата психология (под която се разбира нещо неизмеримо „по-голямо“ от съзнанието: съзнанието заема в нищешански схващаната психология изчезващо малко място), би трябвало да се извърши — като нещо абсолютно достоверно за всеки истински нихилист — събитието на същата „преоценка на всички ценности“, която отдавна вече е провъзгласил авторът на „Заратустра“. Нихилистът трябва да направи окончателен избор в полза на „лъжата“ против „истината“, „снемайки“ на тази нова основа колкото привично-успокояващото, толкова и безсмислено противопоставяне на „истинското“ и „неистинското“. Той трябва да обикне тази „лъжа“, като накрая разбере, че смисълът на действителността се състои именно в нейната коренна „лъжливост“, зад която не се очаква нищо истинско, защото истината е фантом. И само тогава ще му се открие изход зад пределите на нихилизма: „от другата страна на доброто и злото“, доколкото „добро“ и „зло“ са само други наименования за „истинско“ и „неистинско“, също така, както и обратното: „истинско“ и „неистинско“ са само псевдоними за „добро“ и „зло“.

Тръгвайки именно от такава представа за „психологическия тип“ на нихилиста, в който, както виждаме, вече се очертават контурите на определеното схващане за нихилизма като културно-исторически феномен, Ницше пристъпва към конспектирането на „Бесове“, давайки пътем подробни цитати от този роман и свои оценки за такива негови персонажи като Ставрогин, Кирилов, Шатов,⁸ или по-вярно за „иденте“, изгарящи тези действащи лица. Но нали между четенето на всяко произведение, дори на философски ориентираното, и неговото конспектиране има определена разлика: рядко е, когато конспектирането не прекъсва процеса на четенето дори в този случай, ако става дума за едновременно правени цитати-извлечения от четения текст; най-често работата над конспекта започва след пълното прочитане на текста. Много неща подсказват, че в случая с Ницше работата стои именно по такъв начин; и преди всичко — самата последователност на цитатите от текста на „Бесове“, свидетелстваща, че философът е правел извадки от заинтересуваните го разговори, с които изобилствува романът (разговорът на Кирилов с Пьотър Верховенски, на Верховенски със Ставрогин, на Шатов със Ставрогин), най-напред веднъж, след това, незадоволявайки се от първото „отбиване“, втори път, а в някои случаи се е обръщал към един и същи откъс и трети път (така е било със заключителното писмо на Ставрогин до Даша, което в резултат се оказва почти напълно преписано в конспекта).

Ако при това отчетем, че в своя конспект Ницше се движи по път, обратен на романовия, от края (предсмъртната бележка на Ставрогин, след това писмото му до Даша, после разговора на Кирилов с Верховенски и т. н.) към началото, то фактът на конспектирането на романа след неговото прочитане, конспектиране, представляващо само по себе си вторично (а понякога и „третично“) об-

⁸ Любопитно е, че в конспекта на „Бесове“ Пьотър Верховенски не е удостоен със специален анализ, макар че Ницше прави достатъчно подробни извадки от неговия разговор със Ставрогин. Явно, немският философ не си е изработил определено отношение към този персонаж, не считайки го за решаващ при разглеждането на специално интересувания го проблем за нихилизма. Наистина много неща в разсъжденията на Верховенски явно му импонират.

мисляне на смисловите възли на романа, може да се счита за неподлежащ на съмнение. А ако това е така, то възниква въпросът: съществувала ли е „пауза“ между четенето на „Бесове“ от немския философ и последвалото го конспектиране? А ако е съществувала, то била ли е достатъчно дълга? Ако тя е била достатъчно дълга, то не е ли успял в този промеждутък от време Ницше да напише същия този „Дневник на нихилиста“, който току-що изложихме? Накрая, ако работата е стояла именно така, то не е ли написан той — макар и отчасти — под впечатлението от „Бесове“ на Достоевски?

Ние едва ли разполагаме с достатъчно количество данни за еднозначен отговор. Обаче тук би ни се искало да акцентираме в крайна сметка върху *неслучайността* на всички тези въпроси — неслучайност, която се чувствава с известна непосредствена достоверност, когато се зачетем в същата първа част от конспекта на „Бесове“, посветена на писмото на Ставрогин до Даша. Работата е в това, че тематиката на Ставрогиновото писмо по поразителен начин съпада с проблематиката на „Дневник на нихилиста“ (ако се вземе този текст без последния му раздел, където Ницше предлага перспективата на „катастрофичния“ изход зад пределите на нихилизма). Преди всичко се хвърля в очи, че в изповедното писмо на Ставрогин може да се намери буквално всичко, което в „Дневника“ се свързва със заключителната и кулминационна фаза на саморазвитие на нихилистическата психология — с фазата на всеразяждащото „презрение“: в писмото ще намерим и презрителното „отстраняване“ на Ставрогин и по отношение на отрицанието, и по отношение на отчаянието, и по отношение на иронията, и дори по отношение на самото това презрение, при това всичко е обогатено от ужаса пред откритата се „лъжливост“ на света (срв. изходната теза на „Дневника“).

Като начало нека си припомним дори следните редове от писмото на Ставрогин: „Знам, че би трябвало да се самоубия, да изчезна от земята като подло насекомо; но се страхувам от самоубийството, защото се боя да проявя великодушие. Знам, че това ще бъде пак измама — последната измама от безкрайната редица измами. Каква полза да измамиш себе си само за да се представиш като великодушен? У мене никога не може да има негодувание и срам; а следователно и отчаяние.“ Само че интонацията, с която Ставрогин изразява своето тотално презрение, е друга, различна от онази, която е очаквал Ницше, моделирал този „афект“ по образа на студенто бодлеровско презрение (малко преди „Бесове“ Ницше, казано между другото, конспектира — почти със същата придирчивост — „Посмъртни произведения и писма“ от Ш. Бодлер, издадени в Париж през 1887 г.). Във всеки случай в Ставрогиновото писмо презрението на неговия автор към самия себе си не е никак по-малко от презрението към „другите“ — пропорция, недостижима за бодлеровско-гонкуровско-флоровската линия в европейската литература, свързана от немския философ с „великия афект“ на презрението или на отвращението. В рамките на тази линия „гаденето“ на презиращия всичко „лирически герой“ предизвиква „всички“ освен него самия (заедно с неговото презрение); пристъпа на отвращение — по-късно това ще бъде наречено „погнуса“ — предизвикват „всички“ с изключение на един единствен; на онзи, който се гнуси. Нека отбележим напред този детайл, който първоначално ни се струва така незначителен.

Но може би повече от всичко са забележителни тематичните съвпадения между Ставрогиновото писмо и „Дневник на нихилиста“ там, където Ницше детайлизира отделената от него тема за „пустотата“ и за „отсъствието на намерения“, характеризиращи човешкия тип на нихилиста. Тук извадките от писмото изглеждат като „художествени илюстрации“ на характеристиките от „Дневника“, а последните — като обобщени „резюмета“ на първите, сформулирани на по-отвлечен философски език: теоретична схематизация на „човешкия документ“. Ето няколко съпоставки:

В „Дневника“: „силни афекти, кръжащи около обекти, които не притежават ценност“ (Bd. 2, S. 381); става дума за загубата на етично-ценностния подход на нихилиста към света и, разбира се, преди всичко към окръжаващите го хора.

В писмото: „Разберете също (се обръща Ставрогин към Даша — Ю. Д.), че аз не ви жалия, макар и да ви викам, и не ви уважавам, макар и да ви чакам. И все пак ви викам и ви чакам. Във всеки случай имам нужда от вашия отговор . . .“ (с. 513).

В „Дневника“: нихилистът се изявява като „съзерцател на тези (абсолютно лишени от нравствен аспект — Ю. Д.) абсурдни подбуди за и против“ (Bd. 2, S. 381), има се пред вид „неутралното“ съзерцание от нихилиста на своите собствени подбуди както в полза на „доброто“, така и в полза на „злото“.

В писмото: „Както и винаги по-рано, аз все така мога да пожелаю да направя добро дело и изпитвам удоволствие от това; но едновременно с това желая и злото и също изпитвам удоволствие“ (с. 514).

В „Дневника“: нихилистът открива склонност „да се отнесе издевателски-студено към самия себе си“ (Bd. 2, S. 381) — обикнат „жест“ на нихилистическия самоанализ.

В писмото: „... От мене се изля само отрицание без всякакво великодушие и без всякаква сила. Дори отрицание не се изля. Всичко е винаги дребно и нищожно“ (с. 514).

В „Дневника“: в рефлексията на нихилиста по повод собствените афекти „най-силните подбуди ни се представят като лъжци: като че ли ние би трябвало да вярваме при това и в самите обекти на подбудите, сякаш тези подбуди биха искали да ни съблазнят“ (Bd. 2, S. 381), скланяйки за полза самите обекти, като притежаващи сякаш своя собствена реалност, безотносителна към съответните афекти.

В писмото: „Великодушният Кирилов не можа да понесе идеята и се застреля; но аз виждам, че той е бил великодушен, защото не е бил със здрав разсъдък. Аз никога не мога да изгубя ума си и никога не мога да повярвам на идеята до такава степен като него. . . Никога, никога не мога да се застрелям!“ (с. 514).

В „Дневника“: „най-голямата сила не знае повече, към какво (да се приложи — Ю. Д.)“ (Bd. 2, S. 381); „има всичко, но никаква цел“ (ibidem), изгубена е целта, отговорът на въпроса „за какво?“ — ситуация, характеризираща самата същност, „ядрото“ на нихилистическото съзнание.

В писмото: „Аз опитам навред силата си. . . В опитите за себе си и за да се покажа пред другите, както и по-рано през целия ми живот, Русия се оказа безпределна. . . Но в какво да приложя тая сила — ето кое никога не съм виждал, не го виждам и сега. . .“ (с. 514).

И още един цитат: „Вашият брат ми казваше, че оня, който губи връзка със земята си, изгубва и боговете си, сиреч всички свои цели. За всичко може да се спори безконечно, но от мене се изля само отрицание. . .“ — друго и не би могло да даде едно светоотношение, лишено от централизираща го цел. Този последен цитат от писмото на Ставрогин наподобява още една характеристика на нихилистическото съзнание, особено откритоена в „Дневника“ след току-що изброените: „атеизмът като отстъпление на идеал“ (буквално „безидеалност“). Необходимо е да се обърне внимание върху нея, доколкото, както ще видим по-нататък, тя в много по-голяма степен характеризира специфично ницшеанското схващане за „атеизма“, съгласно с което „смъртта на бога“ означава ликвидация не само на религиозните, но също и на етичните идеали — и дори по-специално на етичните идеали, защото именно те съгласно Ницше лежат в основата на всяка религия и теология (също както и на възходящата към тях философия, схваната като „мета“-физика). И не само на етичните идеали, но и на всич-

ки идеали, на всички еталони, на всички абсолюти изобщо; и дори на самата тази сфера, в която те се проявяват за човека — сферата на идеалното измерение на човешкото съществуване изобщо. Разбраният по такъв начин „атеизъм“, който Ницше разглежда като единствено докрай последователно утвърждаване на „смъртта на бога“ с всички произтичащи оттук изводи, се вмести за немския философ изцяло в руслото на нихилизма. Той не само отличава този — нихилистически — „атеизъм“ от онази форма на атеистичното съзнание, в рамките на която отричането на бога и религията не се съпровожда с отричане на нравствените абсолюти, а още повече — на идеалното измерение на човешкото съществуване изобщо, но и решително противопоставя първия на втория, считайки първия за много по-обмислена и последователна форма на „богоотричане“. Нихилистическата перспектива, откриваща се като логически необходим предел на такъв начин за „убийство на бога“, не го смущава: нали той има за запас „изхода“ — „катастрофичното“ възраждане „от другата страна“ на нихилизма, „от другата страна“ на „доброто“ и „злото“, където отново се открива възможността за галванизация на бога като съзнателно утвърждавана лъжа.

Не е трудно да се забележи, че подобно „решение“ на проблема за нихилизма е коренно противоположно на умонастроението на Достоевски. Впрочем за това все още ни предстои да поговорим по-подробно по-нататък. Засага е важно да отбележим твърде значителния брой съвпадения в смисъл на констатация на самия факт на съществуването на антропологическия тип на нихилиста, на неговата обща „психологическа“ (в специфичен смисъл) характеристика и накрая на фиксацията на отделните моменти в този тип, предизвикал еднакво втрещено внимание и силен интерес както у Достоевски, така и у Ницше. При това тези съвпадения се оказват отиващи толкова далече — когато става дума за описание на психологическите особености на човека от нихилистически тип и на фактите на неговото съзнание, — че неволно възниква мисълта ако не за преки заимствувания, то за напълно определено влияние. А доколкото Достоевски не е можел да изпита върху себе си влиянието на Ницше, то естествено е да се предположи, че обект (осъзнат или неосъзнат — това е друг въпрос) на влиянието се е оказал именно немският философ.

Във всеки случай предположението за това, че Ницше нахвърля своя текст под названието „Дневник на нихилиста“ под впечатлението от „Бесове“ и по-специално от Ставрогиновото писмо до Даша, резюмиращо централната идея на романа, олицетворена от фигурата на Ставрогин, звучи тук много по-правдоподобно от толкова неопределените, колкото и омръзнали ни позовавания на прословутата „конгениалност“ на немския философ с руския писател. Още повече, че както тепърва ще успеем да се убедим, тезата за „конгениалността“ на Достоевски и Ницше не само сериозно се подронва още щом започнем да съпоставяме първия и втория на дълбочинно-мирогледно равнище; но и разкрива явната си безсъдържателност пред лицето на зейващата тук пропаст, отделяща нравствената философия на руския писател от философския аморализъм на немския мислител.

Обаче дори ако се отвлечем от отново и отново налагащия се въпрос за възможното влияние на автора на писмото до Даша (и романовия, и реалния) върху автора на „Дневник на нихилиста“, то не може да не обърнем внимание на еднаквата машабност, която типологическата фигура на последователния нихилист придобива и в очите на Достоевски, и в очите на Ницше. Както свидетелствува конспектът на „Бесове“, Ницше е почувствувал вярно най-силното адекватно възплъщение на нихилизма именно у Ставрогин, а не, да кажем, у Петенка Велховенски или у някого друго от „малките бесове“, разпръснали се по руската земя. Съпоставката на текста на романа с подготвителните материали към него свидетелствува за това, че отначало полюсът на идейното напрежение

във философията на „Бесове“ се е съсредоточавал именно около фигурата на Ставрогин, за когото другите персонажи, пряко или косвено съотносими със социалните или политическите реалии на руската действителност, са образували само фон, заден план, играещ кога повече, а кога и по-малко активна роля от гледна точка на конституирането на истинския символ на романа. И именно благодарение на образа на Николай Ставрогин — този „гражданин на швейцарския кантон Ури“ — проблематиката на nihilизма, изследвана в романа, от самото начало излиза извън своите регионални граници, освобождава се и от другите локални ограничения, проявявайки се в психологически изчистен вид (като се има пред вид, че и Достоевски подобно на Ницше разбира психологията в особен — във всеки случай не професионално-психологически смисъл, макар че самият този смисъл съществено се е отличавал от нищешанския).

От гледна точка на онова, което би могло да се нарече психологическа метафизика, онтологически угъбен от човекознанието на Достоевски, Ставрогин представлява сам по себе си много по-значима — а затова и много по-опасна! — фигура, отколкото всички окръжаващи го „малки бесове“, взети заедно, доколкото всеки от тях носи със себе си само част от nihilистическия „опит“, докато той — според мисълта на писателя — е изчерпал този опит „до дъно“ (но не е изплувал „от другата страна“ на nihilизма, както се надява на това Ницше). За разлика от онези хора от неговото обкръжение, които само носят званието nihilист, както носят модна дреха, без да бъдат nihilисти в психологически (и антропологически, и културно-исторически) точния смисъл на тази дума, доколкото за тях са запазили значението си тези или онези идеали или ценности, или в края на краищата тези или онези афекти (нека кажем, дори афектът на омразата, щом човекът, намиращ се в неговата власт, още не се е „дистанцирал“ по отношение на него), Ставрогин е завършен тип на nihilист, последователно изпълнение на nihilизма като такъв, тип, тъждествен на идеята за nihil-изма.

Ето защо проблемът на nihilизма, ако го вземем като цяло, в цялата му дълбочина, не е проблемът за Шатов или за Кирилов, не е проблемът за Шигалев и дори не е проблемът за Пьотър Верховенски, макар че безусловно всеки от тях в една или друга степен е съпричастен на nihilизма (или му е бил съпричастен), въплъщава в своята „идея“ този или онзи аспект, „момент“ на nihilизма, една или друга „фаза“ в еволюцията на nihilистическото съзнание и образ на действителност. Nihilизмът като такъв, като „идея“, като някакъв психологически или метафизически, антропологически или културно-исторически принцип, е олицетворен в „Бесове“ именно от Ставрогин и само от него.

“ Това обстоятелство съвсем вярно е забелязал Ницше, съсредоточил главното си внимание (във връзка с проблематиката на nihilизма като културно-исторически феномен) именно върху фигурата на Ставрогин и почувствувал в Ставрогиновото писмо до Даша резюмето на философското съдържание на „Бесове“ — неслучайно той започва с него своя конспект на романа и го препише почти изцяло след второто и третото навлизане в текста. Този факт в същност отличава изгодния Ницше-филолога от много от по-късните изследователи на романа на Достоевски, оставящи като правило без специален анализ точно Ставрогиновото писмо, не забелязвайки, че именно в него са свързани в последен възел всички най-съдържателни — в идейно-философско отношение — нишки на „Бесове“. В Ставрогиновото писмо вече се съдържа всичко необходимо и достатъчно, та при съответната философска обработка от него да възникне „Дневникът на nihilиста“. Нещо повече, именно това вече представлява „дневник“ на nihilиста, но в по-точен смисъл, защото е написан от лицето на човек, пребиваващ на самото „дъно“ на nihilизма, а не от лицето на философа, размишляващ „за“ nihilизма със съзнанието за това, че той вече е преодолел у себе си nihilизма в резултат от благотелната „катастрофа“ — случаят на Ницше.

Обаче дори ако се отвлечем от все пак възникващия въпрос за това, кое какво предшествува тук: самоанализът на Ставругин ли „Дневника“ на нихилиста“ или този „Дневник“ — запознанството със Ставругиновото писмо, не можем да не оценим самия факт на осмислянето на това писмо като документ с особена, изключителна философско-историческа важност от немския философ. Тук Ницше е първият, който възприема адекватно мащаба на постановката на проблема за нихилизма в „Бесове“ и може би и до днес остава единственият в западната философия и филология, който е почувствувал цялата дълбочина на нейния метафизически подтекст, нейния съвършено особен — дълбинно онтологически — психологизъм.

Действително: главен проблем на нихилизма за Достоевски — проблем, засягащ се от колкото злободневни, толкова и ограничени от същата тази „злота на деня“ разрези — „кириловски“, „шигалеви“ или „верховенски“ — е проблемът за „условията за възможността“ на нихилистическия тип съществуване: съществуване за сметка на поругаването на светините, на разлагането на идеалите, на събарянето на абсолютите. Колко далече може да отиде човекът в това нечовешко (относно това у руския писател няма съмнение) състояние? Колко дълго може той да се задържи в тази страшна мъгла на „безидеалното“, в тази абсолютна пустота на бездуховното, в тази съвършена „етична безтегловност“ на абсурдния свят, лишен от каквито и да било абсолюти? Има ли изход от това състояние и ако има, то по какъв начин трябва да завърши то по силата на своята собствена логика, на какъв край е обречено?

Съвършено очевидно е, че това са въпроси (по-точно „идеи“: доколкото те определят характера — съдбата — на човека дори тогава, когато той не ги осъзнава напълно в цялата им неизчерпаема дълбочина) не на Шигалев, не на Кирилов и, разбира се, не и на Пьотър Верховенски, макар че и единият, и другият, и третият са се родили „от духа“ на тези въпроси като тяхна социално-психологически, обществено-политически, отвлечено-философски и т.н. ограничена „обективация“, обусловена от граници на човешкия тип, от общото умонастроение, от особеностите на конкретната ситуация и пр. Ето защо общата постановка на проблема за нихилизма така, както е дадена тя в „Бесове“ чрез протеевидната по своята неуловимост фигура на Ставругин, така лесно се заслонява от нейните злободневни разрези — „шигалеви“ или „кириловски“, „верховенски“ или още някакви си, които обаче отново и отново, рано или късно разкриват своята несъразмерност с проблема като цяло, взет в целия му ръст, с проблема, възникващ в съдбоносни за цялото човечество минути.

ДВЕ ОЦЕНКИ — ДВЕ КОНЦЕПЦИИ ЗА НИХИЛИЗМА

Но ако и Достоевски, и Ницше да са съвпадали един с друг по усета си за мащабността на проблема за нихилизма, на неговото колосално значение за съдбата на цялото човечество, а не на някаква единична страна или на отделен народ, то, както вече успяхме да почувствуваме, оценките на руския писател и на немския философ за нихилистическия феномен не съвпадат. А, както вече свидетелства частта от конспекта на „Бесове“, посветена на размишлението над образа на Ставругин (по-точно онзи неин заключителен фрагмент, който започва със заглавието „Към психологията на нихилиста“ (Bd. 2, S. 384), напълно съвпадащ по формулировка със съответната му рубрика в схемата-изброяване на проблемите във „Воля за власт“), оценката на този феномен у немския философ противостои по коренен начин на оценката на Достоевски: противоположен е самият „вектор“ на тези оценки.

В самото начало на фрагмента под названието „Към психологията на ни-хилиста“, включен в конспекта на „Бесове“, Ницше въвежда критерия, на основа-тата на който е склонен да оценява всеки нихилист, всяка нихилистическа ак-ция изобщо (да не забравим: разговорът за Ставрогин продължава и спомена-ният критерий се формулира като че ли в дадената връзка — с ориентация към модела на „ставрогинщината“). Такъв критерий от гледна точка на немския фи-лософ представлява „последователността, която е свойствена на нихилистите“ (ibidem). Казано по друг начин, колкото по-последователен е нихилистът, колко-то по-далече отива той по пътя на нихилизма, колкото по-дълбоко е вкоренен в своя нихилизъм, толкова по-ценен е той в очите на Ницше, толкова по-висока оценка заслужава (ако, разбира се, е приложима тук думата „висока“ — та нали става дума за онова, което според мнението на философа се намира „от другата страна“ на висшето и низшето). И за да няма тук никакви съмнения относно това, че на основата на подобен критерий се дава именно положителна оценка на ни-хилиста, формулировката на критерия се съпровожда с позоваване на авторите-та на Гюте, за когото — в изложението на Ницше — последователността е ка-чество, „най-достойно за почитане“ у хората (ibidem).

Доколкото обаче последователността на нихилиста се измерва с чисто не-гативни характеристики, с числото на заявените „не!“, дотолкова и неговото „достойнство“ се измерва в очите на немския философ изключително в зависи-мост от това, в каква степен той се е освободил от всички абсолюти, от каквито и да било нравствени норми, от всякакви идеали и дори от признаването на „идеалното“ изобщо, с една дума, в зависимост от това, в каква степен той „се е еманципирал“ от идеалното измерение на своето собствено битие. Нихилистът изобщо — и Ставрогин като възплъщение на самата „идея“ за нихил-изма (за „не-стуванието“, за „нищо-стуванието“) — се оценява в конспекта на „Бесове“ толкова по-високо, колкото повече нравствени изисквания е отхвърлил и осмял колкото повече човешки идеали е оставил „след“ и „под“ себе си, разобличавай-ки, развенчавайки и разлагайки както тях самите, така и техните привърженици-общо взето, колкото по-далече е отишъл той в отказа си от всичко „човешко, прекалено човешко“ (неизменният предмет на ницшеанското разобличение).

Оценявайки — с помощта на този и именно така, а не иначе разбран кри-терий — централната фигура на „Бесове“, Ницше съсредоточава основното си внимание върху онова, което самият Ставрогин в писмото си до Даша нарича „голям разврат“ (в конспекта това словосъчетание е предадено като „разврат от голям стил“, което придава на Ставрогиновите думи някакъв несвойствен им в дадения случай романтизиран оттенък: след като немският философ е чел „Бесове“ в превод на френски език). Именно медитацията на темата за Ставро-гиновия „разврат от голям стил“ съставя цялото съдържание на фрагмента, от-делен в конспекта под заглавието „Към психологията на нихилиста“. Като че ли именно върху тази страна на Ставрогиновия нихилизъм, където „нихилисти-ческата последователност“ се очертава може би с най-голяма яснота и отчетли-вост, встъпвайки в най-ярко (и яростно) изразен конфликт с всичко „човешко, прекалено човешко“, Ницше съсредоточава основното си внимание, прилагайки, така да се каже, свой критерий в реда на първото съображение.

Онези, разсъждава немският философ, на които поведението на Ставрогин би се сторило противоречиво и лишено от логика, доколкото той се впуска в разврат, макар че според собствените му думи не обича и „не желае разврата“ (така че той според израза на Ницше „сам се уговаря да се заеме с разврат“ (Bd. 2, S. 385), — биха извършили сериозна грешка против истинската, философската логичност на Ставрогиновите действия. Както веднага добавя Ницше, „нужно е (да бъдеш) философ, за да разбереш това“ (ibidem), защото стимулите, тлас-нали Ставрогин по пътя на разврата, не са от еротично-хедонистично, а от

свършено друго естество — бихме могли да ги наречем психологически в ницшеанския „свръх-“ (или „до-“?) психологически смисъл. Логиката, подбуждаща да се отдава на разврат човекът, който не изпитва от него еротична (в смисъл на сексуална — по времето на Ницше още не е в употреба този „технически“ точно ориентиран термин) потребност, — именно това е логиката на нихилизма, проявяваща необходимата връзка, която свързва песимистичната теза: „идеите са глупост“, „идеалното е безсмислица“, „духовността е илюзия“ (ibidem) — с извода, съгласно който. . . следователно, „усещанията са последната реалност“ (ibidem), единственото, към което все още можем да се отнесем с доверие; доколкото, ако ти например изпитваш някакво „усещане“, значи ти все пак. . . го изпитваш и в това отношение не се заблуждаваш и не се мамиш. И значи, резюмира Ницше тази част от разсъжденията си, онова, което „съветва (човека — Ю. Д.) да се впусне в разврат, е последната жажда за „истина“ (ibidem); именно тя го тласка към пътя на „изпробването“ на все повече и повече екстравагантни усещания от гениално естество.

При това немският философ прави специална уговорка, за да изключи тук изобщо възможността за неверни тълкувания: онова, което подбужда човека към разврат, в никакъв случай не може да бъде „любов“ (думата тук е затворена, както изобщо е характерно това за късния Ницше, в иронично-отстраняващи кавички). От гледна точка на „последната жажда за „истина“, която овладява нихилиста, от всичко, следователно и от усещането, трябва да бъдат смъкнати „всички обвивки“ и „изтрити украсите“ (ibidem) — тези фалшификатори на реалността; и „любовта“ съгласно с представата, която философът предполага у Ставрогин, се отнася към опияняващите афекти, възпрепятстващи трезвото схващане за действителността, „каквато е тя“. Пътят, към който тласка нихилиста „последната жажда за „истина“, търсена на дъното на все повече и повече протиестествени усещания (долу „човешкото, прекалено човешкото“ дори в усещанията!), съвсем не е пътят на съчетаването на разврата и „любовта“: това не е развратната (извратената) любов и не е любовният разврат (извращението). Не, трябва да става дума, съгласно с Ницше, който се опитва да проникне в „психо“-логиката на Ставрогиновия нихилизъм, за съчетанието от разврат и страдание и за тяхната „комбинация“: „комбинацията на разврата и страданието“ (Bd. 2, S. 386).

Работата е в това, че любовта (дори извратената) все пак е свързана с наслаждението, с което, както се вижда, е слят и нейният опияняващ характер, превръщай я в препятствие по пътя към постигането на „последната „истина“ за реалността. А ето, що се отнася до страданието, то тук има явно преимущество пред любовта: то е „по-реално, отколкото наслаждението“ (ibidem), докосва се по-близо до оная „истина“, която изисква нихилист-развратник. Ето защо последователният нихилист, застанал на пътя на разврата, е длъжен да избере тук именно страданието, а не наслаждението, като избягва в разврата всичко онова, което е свързано така или иначе в него с наслаждението, с удоволствието и т. н. Обаче важно е да се има пред вид, че думата „реално“, „реалност“ се схваща в дадения случай също така по свършено специфичен начин: „по-реално“ — това означава по-далече от всичко духовно, разумно-нравствено, идеално и същевременно по-решително скъсващо с всичко това, агресивно разобличаващо всичко това, „по-пронизително“ осмиващо го, стигащо по-дълбоко по пътя на отрицанието. Що се отнася до наслаждението изобщо, то според Ницше съдържа в себе си „утвърждаващ елемент“ и затова „има характер на полагане на ценност, на мошеничество, на преувеличение“ (ibidem), непоносим за нихилистическото съзнание.

И така нихилистът, встъпващ на пътя на разврата именно затова, защото все още изисква някаква истина (без да разбира, че разсъждавайки от по-висока,

т. е. в действителност от ницшеанска гледна точка, тя съвсем и не съществува, както не съществува и някакво си „битие“, към което той апелира), трябва да избягва не само любовта, но и наслаждението като такова; ето защо истинският нихилистичен разврат трябва да бъде трайно преплетен със страданието. Впрочем и тук Ницше, който се опитва да реконструира логиката на поведението на Ставрогин, изхождайки от неговата последователно нихилистическа „психология“, от нихилистическата жизнена постановка, предшестваща съзнанието и диктуваща му своите решения, не е склонен да постави последната точка. Макар немският философ да счита, че „страданието трудно опиянява“ (Bd. 2, S. 385), намирайки се в много по-непосредствено отношение към „трезвостта“, към студено-обективното схващане за „онова, което е“, и така, „каквото е то“, то при все това той не изключва възможността от съществуване на опияняващи моменти и в тази сфера. Оттук той извежда (като го приписва по-специално и на Ставрогин) нихилистическото „*внимание*“ пред опияняващите и замъгляващи страдания“ (ibidem).

Но кои страдания в същност притежават подобни свойства, способността да опияняват и замъгляват човешкото съзнание, отдалечавайки го от постигането на онова, което е наистина реално? Това са онези страдания, които се причиняват *на нас*: изпитвайки ги, ние не можем да бъдем достатъчно обективни за постигането на истински реалното. А ето онези страдания, които ние причиняваме на някого *друго*, на „другите“ изобщо, те са способни да ни оставят и студени, и обективни: следователно те са „по-реални“. С една дума, както е казано в контекста с цялата немска определеност и недвусмисленост, „страданието, което причиняват (на другите — Ю. Д.), е по-реално от онова, от което страдат (самите те — Ю. Д.)“ (ibidem). Така е, ако се вярва на Ницше, логиката на последователния нихилизъм, придаваща на нихилиста знак за „човешко достойнство“ именно по силата на такава последователност — логика, изискваща с цялата си неоспоримост „развратът от голям стил“ да включва садизма в качеството на свой най-важен елемент: иначе този разврат няма да отговаря на нихилистическия стремеж към „истината“.

Както виждаме, тук е направена „следващата крачка“ в сравнение с онова, което предлага малко по-рано от Ницше маркиз дьо Сад. Последният стои върху докрай обмислена хедонистична позиция, също така свързана у него със сензуалистичната апелация към „усещанията“ като последна реалност, а към положителните усещания — съпровождащи се с преживяване на удоволствие — като висш принцип. „Класическият“ садизъм (за разлика от ницшеанския) е хедонистичен сензуализъм, развит до окончателните си изводи със зашеметяваща последователност. Садизмът е също „разврат от голям стил“, но той все още предполага „удоволствието“, изпитвано от развратника пред страданията, причинявани от него на жертвата му; и колкото по-големи са страданията на жертвата, толкова по-интензивно е „удоволствието“ на развратника-садист. Що се отнася до немския вариант на „садизма“, до който ни довежда Ницше в хода на своята „дедукция“ на последователния нихилизъм, направена по повод на Ставрогиновия „голям разврат“, то той, както виждаме, трябва изобщо да изключва хедонистичния момент и да носи по-скоро познавателен, така да се каже, „гносеологически“ характер, характер на експеримент по отношение на това, „како е истината?“ и съществувала ли тя изобщо. Оттук вече има само една крачка до лабораторните опити над хората, провеждани в интерес на „научната истина“.

Нека още веднъж направим уговорка: Ницше не отъждествява позицията на последователния нихилизъм, която той разглежда по начина на „дедукцията-вживяване“ в „психологическата логика на поведението и самосъзнанието на Ставрогин със своята събствена позиция. Но това съвсем не е, защото тя е неприем-

дива за него по съображения от етичен характер, а затова, че самият немски философ счита тази позиция за оставена от него „след“ и „под“ него, макар — и на това е важно да се обърне внимание — и представляваща сама по себе си необходим предварителен етап на движение към собствената му гледна точка. Без да се изчерпи „до дъно“ нихилизмът, без да се преминат последователно всички негови степени и фази е невъзможно, ако се вярва на немския философ, да се издигнеш до неговата, на Ницше, окончателна философия.

Всичко това силно намирисва на безумие, особено в онзи пункт (сализмът като форма на решение на проблема „какво е истината?“), към който Ницше довежда Ставрогин в своя конспект на „Бесове“. Но ако и това да е безумие, то в него има собствена логика, която наистина е и логика на нихилизма, на нихилистическото влечение към нищото, иначе няма как да я наречем. Нихилистът, загубил вяра в абсолютността на абсолютите, в моралността на моралните ценности и в идеалността на идеалите и отхвърлил като празна безсмислена илюзия самата идея за съществуването на идеалното измерение на човешкото битие, идеята за онова „място“, в което за човека и човечеството се появяват етичните идеали и нравствените абсолютни, отново си задава стария като света въпрос: какво е *сега* истината? Защото, макар че той е ампутирал онзи орган, с помощта на който е постигал по-рано истината, това „място“, ако можем така да се изразим, все още продължава да боли, предизвиквайки въпроси, свършено безсмислени от постнихилистическа гледна точка (убеждение на Ницше). На езика, произлизащ от нихилистическата жизнена постановка, вечният въпрос — „какво е истината?“ — звучи донякъде иначе: има ли извън или вътре в мене (нихилиста) нещо такова, което аз да не бих бил способен да премина, да отхвърля, да опозоря, да разложа?

По начало за такава „последна „истина“ се представят чисто телесните, физически усещания, нали с „идеалния свят“ нихилистът вече е приключил веднъж завинаги и е приключил именно в онзи момент, когато е показал (с помощта на ницшеанската или на ставрогинската аргументация), че няма такава морална норма, която той да не би могъл да престъпи (доказвайки с това — макар и на самия себе си — нейния условен, а значи и илюзорен, а може би и „епифеноменален“ характер); че няма такъв нравствен закон, без който той да не може да мине (доказвайки с това, макар и на самия себе си, че в този закон няма нищо ненарушимо, а още повече абсолютно); че няма такъв идеал, който той да не би могъл да осмее, да разобличи, да опозори (доказвайки с това — макар и на самия себе си — неговото абсолютно безсилие, безвластие, с една дума, излишност). На свой ред гонитбата на „по-реални“, т. е. на „по-силни“, по-непосредствено действащи на моето тяло (което не лъже) усещания — най-силното тук е твърдествено на най-реалното, — с логическа неизбежност води към пътя на разврата: та нали сексуалните усещания отдавна са се оценявали от сензуалистите като най-силните, а колкото по-необикновени са те, то трябва да се предполага, че са и толкова по-силни. Но тук се открива препятствие по пътя на намирането на „последната „истина“: оказва се, че към сексуалните усещания постоянно се примесва някакъв „опияняващ“ елемент — любовта (водеща онтологически до Ероса, съединяващ двама души един с друг), макар че тук тя се проявява като пределно извратена, обезобразена до неузнаваемост. Следователно долу любовта! Ще дадеш разврат без любов! Без сянка от еротично влечение, колкото и да е трудно да се направи това!

Но тук възниква ново препятствие: разкрива се, че работата в дадения случай не е дори в самата любов (която и така е редуцирана до своя физиологически минимум), а в чувството на наслаждение, необходимо примесващо се към нея и съставляващо неизбежния ѝ „фон“. Същността на работата е в това удоволствие, свързано с жизненото самопроявяване на човека, колкото и превратна

форма да е получило то: защото то все пак съдържа в себе си някакво „да!“ към живота, което дисонира с категоричната абсолютност на последователно нихилистическото „не!“. Следователно долу наслаждението! Да живее неговата противоположност — страданието! — та нали то от гледна точка на самоупое-ното нихилистическо „не-стиване“ изглежда стоящо по-близо до „обектив-ната реалност“: та нали в него няма нищо освен едно пълно отрицание, което за нихилиста е, така да се каже, по определение много по-реално от всякакво утвърждаване на всяко „да!“ — каквото и да е то.

Впрочем — внимателно! — в човешките страдания също невинаги може да се открие търсената трезвост на непосредствения контакт с реалността — из-разяването на „истината“ като такова, на истината като сигнал за нещо такова, което вече не е дадено на човека да престъпи. В сферата на страданията ние съ-що далече невинаги сме трезви, особено ако това са *наши* страдания, пречещи ни да бъдем истински обективни, обърнати към трайното и мълчаливо, но не-преодолимо „битие“ като такова. Следователно долу тези страдания, които раз-вратникът-нихилист причинява сам на себе си (мазохизъм). Да живеят само онези страдания, които този търсач на „последната истина“ причинява на „дру-гите“ — на всички, освен на самия себе си! Такъв е напълно логично следващият резултат от безумната, т. е. от последователно нихилистическата предпоставка.

Както вече казахме, това е също „сацизм“, но сацизм от особен вид, въз-никнал не от френския (отначало хедонистично обогатен) сензуализъм, а от нем-ската „метафизика на волята“, преминала през такъв нихилизм като необхо-дим предварителен етап към ницшеанската концепция за „волята за власт“. В „сацизм“, който Ницше предписва на всеки последователен нихилист, чието човешко „достойнство“ се състои именно в тази — наистина безчовечна — по-следователност, и който немският философ се стреми „да намери“ у Ставро-гин — в този „сацизм“ вече е изчезнал не само хедонистичният, но дори и сен-зуалистичният елемент. Останало е „чисто метафизическото“ любопитство: каква гадост, каква пакост, каква мерзост един човек (в качеството си на по-следователен нихилист) е способен да причини на другото? Или иначе: доколко е неизчерпаема бездната на злото, която открива у себе си (и в това се състои неговото „световноисторическо откритие“) „нихилистическият човек“ — чове-кът, възпяващ у себе си „идеята“ за отрицание на всичко човешко?

Но последните две формулировки на „проблема за нихилизма“ явно звучат вече не в ницшеански смисъл, доколкото са формулирани не на език, свободен от „ценностни“ характеристики, а в смисъла на Достоевски. Достоевски — и в това е неговата първа и решаваща разлика от немския философ — съвсем не иска „да изключи“ тук — и особено тук! — етично-ценностния подход. А за Ницше, утвърждаващ „смъртта на бога“ като ликвидация на всички и всякакви абсолютни и преди всичко на нравствените абсолютни, е необходим „ценностно-неутрален“ подход към агресивния аморализъм на такива персонажи като Став-рогин (взет особено в неговата ницшеанска интерпретация). За Достоевски, който съвсем не се кълне в „бога“ на ницшеанския аморализъм, а, напротив, счита, че ако нещо спаси човечеството от нихилистическата „катастрофа“ (не само в ницшеански, но също и в ницшеански смисъл), то това е именно възстановяването на разколебаните нравствени абсолютни, правилната оценка на Ставрогиновия нихилизм не изключва, а, напротив, предполага участието на етичната сфера като цяло в нея. Такава оценка би трябвало да се появи като резултат не от „цен-ностно-неутралния“, а от „ценностно-въвлечения“ подход, от дълбоко етически заинтересованото разглеждане, в хода на което нравственото се разкрива като най-дълбок — онтологически — пласт на „психологическото“.

Свършено очевидно е, че при така далече отиващата разлика в подходите към оценката на нихилистическата жизнена постановка и нихилистическото съз-

ние би трябвало да бъдат противоположни и самите тези оценки, отнасящи се към един и същи феномен. Оценката на Ставрогин от Достоевски вече е дадена в онзи финал, към който авторът на „Бесове“ последователно — превеждайки го през същите етапи, които отделя Ницше в своя „Дневник на нихилиста“, — води своя „антигерой“ (също княз, както и княз Мишкин от „Идиот“, ако се съди по първоначалните подготовителни материали към „Бесове“, но вече неизлъчващ светлина княз, а „княз на мрака“, ако се вземе окончателният вариант на романа). Между впрочем именно смисълът на този финал („Гражданинът на кантона Ури висел там зад вратичката“) изобщо не става предмет на размислите на Ницше, без да гледаме това, че половината от предсмъртната бележка на Ставрогин: „Не обвинявайте никого...“ — взета наистина без втората ѝ част: „...сам“ — немският философ цитира още в първия ред на своя конспект (Bd. 2, S. 383). Между впрочем, самооценката на Ставрогин, съдържаща се в писмото му до Даша, се оказва далече непълна без този финал, включвайки и „...сам“ от предсмъртната бележка, в която още веднъж се подчертава, че самоубийството на Ставрогин съвсем не е резултат от трагичното стечение на „безизходни обстоятелства“, наклонили накрая така дълго колебаещата се чаша на везните на едната страна, а съзнателно осъществено смъртно наказание, на което нихилистът сам се осъжда. Така че в какво се състои смисълът на тази смърт, ако я разгледаме като последен „жест“ на последователния нихилист?

Достоевски много по-рано от Ницше открива и изследва онези бездни на нихилизма и на нихилистическото съзнание, цялата кошмарност на които се чувства именно в нощния мрак, настъпващ след крушението — за нихилиста (което съвсем не представлява негово предимство), но не и за цялото човечество — на „последните абсолюти“. Но противно на Ницше, който счита за възможно за самия себе си и за всеки друг „силен“ човек „да трансцендира“ тази „бездна“, да изплува на повърхността „от другата“ ѝ страна (и с това в същност да се превърне в „свръхчовек“), руският писател е убеден по най-дълбок начин, че „на дъното“ на тази бездна човек може да намери само своята гибел — в случая със Ставрогин това е самоубийството, но, нека добавим вече от себе си, възможен е и друг вариант на гибелта — умопомрачението, както това се случва със самия Ницше, решил, че вече е преодолял у себе си нихилизма в резултат на очистителната „катастрофа“. И между впрочем, ако на Достоевски се беше удало да се запознае с онова, което предлага Ницше в своя „Дневник на нихилиста“ като перспектива за такава „катастрофа“, по чиито пътища се „трансцендира“ нихилизмът, то явно той би я оценил не като „излизане“ от „другата страна“ на бездната на човешката низост, а като продължаващо мятане в нея, съпровождано се с абсолютно разлагане на човешкото у човека. А фактът, че мислителят, толкова префинен в психологическата рефлексия, не забелязва това, считайки, че стои на пътя на оздравяването, за автора на „Бесове“ би бил само още едно тревожно свидетелство за това, колко далече е отишла „професионалната болест“ на философа — болестта на неговия разум.

Трябва да се каже, че дори от гледна точка на строго логическата последователност на поведението, чиято схема построява немският философ в „Дневник на нихилиста“ (като я детайлизира след това на примера на Ставрогиния разврат), самоубийството на нихилиста представлява много по-естествен финал от „катастрофичния“ скок на позициите на безогледната апологетика на „волята за власт“, сякаш излекуващ от нихилизма по пътя на неговото „трансцендиране“. За да се доведе последователният нихилист до такава позиция, е необходимо преди това да се предположи, както и прави това Ницше, че не съществува не само истината, но дори и самото битие, а има само една единствена реалност — „волята за власт“, приемаща илюзорния облик на „битието“, постоянно

но променящ се в зависимост от перспективата, в която живите същества проецират тази илюзия с цел увеличаване на своята „власт“.

А цялата „феноменология на нихилизма“, която предлага авторът на „Дневник на нихилиста“ (като я допълва с размишления по повод на Ставрогиния „разврат от голям стил“), има за своя цел само да осъществи това довеждане на нихилиста до подготвения от по-рано за него извод. Последователно отхвърляйки абсолютите, разобличавайки нравствените ценности, разрушавайки всички образи на самото битие и проявявайки след тях или морално закамуфлирана, или откровено цинична, — което за Ницше е много повече за предпочитане — „воля за власт“, нихилистът трябва да стигне до заключението, че дори самото битие е „вътрешно идеологично“, „илюзорно“ и „фалшиво“. И има само едно нещо, което е свободно от всякаква лъжа и мошеничество — това е самата „воля за власт“, откровена в своя неприкрит с нищо цинизъм, а затова и „най-реална“, доколкото има за цел само самата себе си и с нищо не скрива тази цел. „Волята за власт“ пряко и открито поставя всички тези безкрайноменящи се като в калейдоскоп измами и лъжи, илюзии и фалшификации в качеството на чисто средство: средство за нейното самоутвърждаване, самореализация и самонарастване.

Не е трудно да се забележи, че Ницше заставя своя нихилист да направи изведнъж два големи логически скока, две престъпления против логическата последователност — нещо, толкова по-недопустимо за него поради това, че именно тази последователност съгласно немския философ сама по себе си представлява най-главната (ако не и единствената) нихилистическа добродетел. Първо, философията заставя нихилиста „да ликвидира“ всяко битие освен своето собствено: битието в качеството му на самия него той не отстранява. А, второ, Ницше го принуждава — вместо това — „да прескочи“ на позиция, теоретически неиздържана от универсалното нихилистическо отрицание: откъде накъде нихилистът, отричай всичко без изключение, трябва да стигне до утвърждаването на „волята за власт“? Защо трябва да направи изключение за нея? Не затова ли, защото вече е направил едно изключение — за самия себе си (според принципа: седем беди — един отговор)?

За разлика от немския философ руският писател не заставя своя нихилист по толкова варварски начин да се отнася с единствената си „добродетел“ — логическата последователност на поведението. Авторът на „Бесове“ съвсем не предлага на нихилиста някакъв предварително даден (подобно на Хегеловата Абсолютна идея) и затова после с фатална необходимост изплуващ от дъното на нихилистическата „бездна“ постулат, аналогичен на ницшеанския принцип за всемогъщата „воля за власт“. Достоевски започва от „емпиричния факт“: констатира, че в рамките на нихилистическото съзнание се води смъртна борба (ако се изразим на немски, „тотална война“) на две начала: началото на битието, което не може да се отмени с никакви софистически разсъждения и за сметка на което в същност съществува и самият нихилист заедно със своя нихилизъм, т. е. просто „е“ дори в качеството на нихилист, и началото на небитието, което именно, казано в действителност, съставлява истинския (дори може да се каже „онтологически“) източник на нихилистическо-разрушителния устрем, на нихилистическо-разобличителния „патос“.

И нихилизмът, както показва Достоевски именно чрез примера на Ставрогин, е докрай последователен — последователен именно във философско-теоретичен смисъл — само в онзи единствен случай, когато човекът, свеждащ всичко към „нищото“, стига от отрицанието на всичко съдържателно, на всичко битийствено около себе си с логическа неизбежност до отрицание на битието в самия себе си и в качеството си на самия себе си — до отрицание на себе си като „частичка“ от битието. Следователно самоубийството се оказва за нихилиста не са-

мо негова „последна“ (и наистина единствена) добродетел, но и единствено логичен акт, съответстващ на реалната — а не на измислената от немския философ — идеалистическа „метафизика“: човекът, за когото у-нищо-жението е единствено възможният „абсолют“, така или иначе трябва да достигне до разбирането с акта на собственото си съзнателно решение да потопи в нищото и самия себе си, без да търси след това „нищо“ никаква „воля за власт“ — нали там, където няма нищо, няма и никаква „воля“.

Сейки около себе си само разложение и отрицание, причинявайки страдания на всички, които влизат в близък допир с него (и повече от всичко на онези, които се отнасят по-човечно към него), нихилистът съгласно с орази „психологика, която открива в нихилистическата жизнена постановка Достоевски, неизбежно свършва с това, че насочва причиняването от него зло и против самия себе си, унищожавайки крачка след крачка у себе си онова, което някога го е правело човек. Тук се съдържа някаква абсолютна справедливост, към която руският писател е особено чувствителен: колкото повече причиняваме зло на околните, толкова повече причиняваме зло и на самите себе си, доколкото всеки „акт на зло“ по отношение на окръжаващите е престъпление на злодея и по отношение на човешкото у самия него, на самия себе си като човек, представител на човешкия род. В резултат последователният нихилист се превръща в „подло насекомо“, както определя самия себе си Ставрогин; това насекомо унищожава у него цялото човешко съдържание, оставяйки външния облик на човека само като празна черупка: чиста видимост, изкусно подправяне — по „формалните“ (фиксируеми чрез „структуралните“ методи) признаци това насекомо по нищо не може да се отличи от човека. „Подлото насекомо“ (в аналогична връзка Достоевски говори за „сладострастни насекоми“) убива човека у човека и за него, ако там в последния момент е останало поне капка „човешко, прекалено човешко“ — но вече не в ницшеанския негативистки обгаден смисъл, — не остава нищо друго, освен да отвърне на насекомото със същото: да убие това насекомо и самия себе си, а това значи: „да се самоубия, да изчезна от земята като подло насекомо“.

Съгласно „психологиката на нихилизма, проявена от самия автор на „Бесове“ (още преди истинският смисъл на този проблем да се разкрие пред немския философ), самоубийството е последната добродетел, все още възможна за „докрай последователния“ нихилист. Макар че то вече не може да се счита за човешка добродетел. При това, както свидетелства Ставрогиновото писмо, дори самоубийството се възправя пред последователния нихилист като почти непостижим идеал: неслучайно в писмото с болезнена настойчивост се повтаря една и съща мисъл: „Никога, никога не мога да се застрелям!“, ... „Страхувам се от самоубийството. . .“

И, както знаем от същото Ставрогиново писмо, работата тук съвсем не е в страха от смъртта (и ако Ставрогин беше във властта на този страх, то той не би тъгувал по самоубийството като по недостижимо прибежище). Ставрогин е напълно искрен, когато казва, че се бои от самоубийството, защото се бои „да прояви великодушие“, т. е. да разкрие човешкото движение на душата в цялата му непосредственост: неотвратим ужас пред пропастта, в която се е хвърлил, пределно отвращение от собствената си гнусност, произволен стремеж като че ли да отстрани от себе си тази гнусност с последен гласък, освобождаващ от всеразлагащата рефлексия. Та нали за нихилиста, живеещ в свят без абсолюти, бродещ безцелно в тъмната нощ, където е изгубен дори споменът за светлината на звездите, в този „етически вакуум“ всяко човешко движение на душата изглежда вече „безвкусен фалш“ (главният прицел на Ницше), още една измама „от безкрайната редица измами“.

И все пак въпреки всичко, казано от него, Ставрогин се оказва все още способен да извърши този единствено възможен акт на нихилистическата „добродетел“. Не, той не се застрелва: та нали това също е „романтика“, „широк жест“, „актьорство“, „театралност“. „Гражданинът на кантона Ури“ се обесва, както Юда. И в това все пак има толкова от нихилистическата последователност, колкото и от трезвата самооценка (съпадаща с оценката на този персонаж от неговия създател): та нали той, Ставрогин, също е предател — човек, предал всичко човешко у себе си. Такава е крайната оценка на нихилизма у Достоевски, оценка, както виждаме, по най-решителен начин противостояща на ницшеанската и предполагаща съвършено друга, отколкото у немския философ концепция за нихилизма като определено културно-историческо явление.

Не е трудно да се забележи, че първата — концептуалната — разлика, разликата в теоретичното схващане за нихилизма, проявяваща се зад противоположността на неговите оценки, така да се каже, на конкретните примери, се отнася до представата за „историческата перспектива“, в която виждат нихилизма, от една страна, Достоевски и, от друга — Ницше. Съгласно тази най-обща перспектива за руския писател нихилизмът е задънена улица както за отделния човек, така и за човечеството като цяло (шом в него количеството на нихилистите превиши размерите на т. нар. „критическа маса“). Що се отнася до немския философ, то за него нихилизмът съвсем не представлява нещо безизходно-задънено: за разлика от Достоевски той счита нихилизма, само ако той не се спре на половинчатото „отричам бога, но моралните абсолюти — не“, за също толкова плодотворна, колкото и благотворна фаза за човека и човечеството, доколкото тук се разчитва почвата за утвърждаването на идеята за „свръхчовека“, стоящ „от другата страна“ на „доброто“ и „злото“.

Руският писател — и тук е втората съществено важна разлика на неговата концепция за нихилизма от ницшеанската — не счита този феномен за такъв, който би могъл да се затвори в рамките на само една историческа епоха (колкото и широко или, напротив, тясно да се трактува тази епоха). Изострянето на проблема за нихилизма също не представлява за него специфична отличителна черта само на един много късен период от европейската история. Достоевски е готов да се съгласи с Пушкин, който съзира явления на нихилизма, аналогични на съвременните, още в дълбоката древност: „А ето го и древния свят, ето ги „Египетски нощи“, ето ги тези земни богове, застанали над своя народ като богове, вече презиращи народния гений и стремежите му, вече невярващи повече в него, станали наистина отдалечени богове и безумели в своето отдалечаване, утешаващи се в предсмъртната си скука и досада с фантастични зверства, със сладострастието на насекомите, със сладострастието на паяковата самка, изяждаща своя sameц.“⁹

Навсякъде, където възниква „отдалечаване“ от народа от такъв род и „самообожествяване“ на определена негова част, според убеждението на писателя неизбежно ще се сблъскаме с нихилизма, чиято обикната сфера на „приложение на силите“ ще бъде и тук, казано между впрочем, все същата област на сексуалното: нихилизмът се вкоренява преди всичко в нея, а я напуска най-после, когато вече е претърпял поражение в другите сфери. И дотогава, докато човечеството е живо — а то е живо според най-дълбоката вяра на Достоевски именно чрез вярата на мнозинството от хората в абсолютността на своите абсолюти и в идеалността на своите идеали, — то трябва да се съобразява с постоянната възможност за възникване на нихилизм и да държи барута сух за този случай.

Що се отнася до Ницше, то, доколкото той счита за нихилистическо например будисткото движение, дотолкова е склонен да допусне също и в далеч-

⁹ Ф. М. Достоевский. Собр. соч. в 10-ти томах. Т. 10. М., 1958, с. 456.

ното минало факта за възникване на нихилизма. Обаче, както свидетелствува най-късната от книгите на Ницше „Антихрист“¹⁰, където будизмът се оценява по подобен начин, първо, нихилизмът се взема тук не в онзи — по-тесен — смисъл, в който това понятие фигурира в конспекта на „Бесове“. Второ, взет дори в по-разширен смисъл, будисткият нихилизм по решителен начин се противопостави на европейския нихилизм (с. 37—46). Накрая, трето, както се вижда от текста на споменатата книга, която е трябвало да стане първа от серията книги, посветени на общата проблематика на „волята за власт“, причините и източниците на нихилизма изобщо се тълкуват тук по начин, диаметрално противоположен на онзи, който предлага Достоевски.

За разлика от руския писател, у когото нихилизмът фигурира през цялото време в един и същи смисъл,¹¹ Ницше употребява това понятие в крайна сметка в два — несъвпадащи се, но пресичащи се — смисъла: по-широк и по-тесен. В по-тесния смисъл нихилизмът при него е свързан със същите явления през втората половина на XIX в., които е имал пред вид и авторът на „Бесове“, съставлявайки и концентрирайки ги в образа на Ставрогин. Взет в по-широк смисъл, което именно е направено в последната книга на Ницше (възникнала в същност в резултат на онези „штудии“, в чието число влизат по-специално размишленията над „Бесове“ на Достоевски и над трактата на Толстой „В какво е моята вяра?“), нихилизмът се разглежда като епоха в европейската история, започнала според мнението на автора на книгата „Антихрист“ заедно с появата на християнството; така че нихилизмът, взет в тесен смисъл, се оказва само последният, заключителен етап на „християнската“ епоха. И ако в първия случай (нихилизмът, взет в по-тесния и по-точен смисъл на тази дума) Достоевски и Ницше си съвпадат, макар и в самата констатация на нихилистическия феномен, като при това се разделят решително в неговата оценка, то във втория случай (нихилизмът, отъждествен с епохата в европейската история, настъпила след разложението на езическия начин на живот и езическата религиозност) те решително се различават и в самата констатация на факта: онова, което се счита за нихилизм от Ницше, съвсем не е такова за Достоевски.

Бидейки еднакво убедени в това, че смисълът, същността, ядрото на християнството се съдържа именно в етиката, в учението за нравствеността, от която после израстват и теологията, и метафизиката, руският писател и немският философ по различен начин оценяват този феномен в аспекта на интересуващата ги проблематика за нихилизма. За Достоевски християнството, възстановило абсолютите, разколебани в хода на разложението на езическата религиозност, застава по начало като нравствена алтернатива на нихилизма и продължава да си остава такава алтернатива именно като определена система от етични норми, изисквания, правила, получили своето съвършено, идеално, абсолютно въплъщение в образа на Христос (във факта на историческото му съществуване руският писател не се съмнява). Що се отнася до Ницше, то за него християнството по начало е въплъщение на нихилизма; при това то е такова именно затова, защото е вътрешно пронизано от „моралност“ (немският философ я нарича презрително „моралщина“) и не съдържа в себе си нищо освен възведените в абсолют определени нравствени норми, създавайки на тази основа онова най-идеално — метафизическо измерение, което след това става област на теологията и философията. Ницше нарича Сократ и Платон предшественици на християнството по пътя на нихилистическата абсолютизация на нравствените изисква-

¹⁰ Вж. руския превод: Ф. Р. Ницше. Антихрист. Перевод Н. Н. Полилова. СПб, 1907. По-нататък цитатите от това издание се дават в текста.

¹¹ Тук не засягаме онези специални случаи, когато самият материал от действителността, изобразявана от Достоевски, изисква от него „подвижна“ употреба на думата „нихилизм“.

ния, предявявани към човека, доведена до утвърждаването на непоколебимостта на идеалното измерение на човешкото съществуване — на тях, както и на нравствеността изобщо, той обявява война не на живот, а на смърт.

В обяснението си, защо счита целия европейски морал за израснал според мнението му от християнството, нещо повече, нравствеността изобщо „както такава“ за *нихилистически* феномен, немският философ развива аргументация, която би била принципно неприемлива за Достоевски, доколкото заедно с нея Ницше се оказва в редицата на тези същите „бернари“, които олицетворяват за писателя предела на неразбирането на човешката природа. Тази аргументация, както с гордост подчертава немският философ в късните си фрагменти, има дори не психологически (в специфично ницшеанското му схващане), а *чисто физиологически* характер, характер на апелация към елементарните телесни функции на човека и към едни или други нарушения в тези функции. Истинският източник на нихилизма като такъв съгласно с Ницше е физиологическото израждане, телесната деградация на човека, упадъкът на неговите физически сили: оттук сякаш възниква и стремешът да се компенсира намаляващата телесно-физиологическа мощ по чисто илюзорен начин — с помощта на морала, встъпващ в защита на „малките“, „слабите“ и „немошните“, които в същност подлежат на ликвидация — отново чисто физически.

Същия източник има съгласно с Ницше и християнският морал, чийто провъзгласител е бил *истински идиот* (Bd. 3, S. 203), какъвто Исус става, ако се вярва на автора на „Антихрист“, пак по силата на чисто физиологически причини: „Случай на забавена и неразвила се в организма полова зрелост като последствие от израждане. . .“ (с. 68), случай, както иронично добавя немският философ, „в крайна сметка известен на физиолозите“ (пак там). Около този физиологически недоразвил се човек, имащ — отново и отново с удоволствие утвърждава Ницше — съвършено идиотски представи за окръжаващата го действителност, която се възприема през призмата на „несъпротивлението на злото“, на „ненасилието“ и т. н., от самото начало се струпват също така дефектни във физиологическо отношение хора: утайката на обществото, болните, слабите, изтопените, неспособните за борба хора. Именно те, ако се вярва на немския философ, са съставили онази среда, която е подхранила християнската нравственост — този истински източник и тайна на европейския декаданс.

Любопитно е, че като построява тази своя концепция, на основата на която дава тълкуването си на причините за нихилизма, диаметрално противоположно на схващането на Достоевски, въпреки това Ницше и тук (дори тук) се опитва да се опре на авторитета на руския писател. Според потвърждението на немския философ светът, в който възниква европейският нихилизъм, за да се определи цялата последвала история на „европейския нихилизъм“, е „сякаш свят от руски роман, където като че ли става rendez-vous на утайката на обществото, на нервните страдания и на „детския идиотизъм“ (с. 65). „Може да се съжалева — развива своята аналогия Ницше, — че близо до този така интересен декадент (има се пред вид — Исус — Ю. Д.) не е живял някой Достоевски, т. е. някой, който би умее да усеща завладяващата прелест на такава смес от възвишено (в оригинала тук стои думата Sublimen,¹² която е най-добре да се преведе като „изтънен, сублимиран“ и т. н. — Ю. Д.), болно и детско“ (с. 66).

Невъзможно е да се предположи по-дълбока пропаст от разкриващата се тук пропаст между руския писател и немския философ (която само се подчертава от стремеша на Ницше да се опре на Достоевски в опита си да опорочи неговата заветна идея — идеята за Христос като най-висок нравствен символ). Онова, което единият счита за единствена все още останала противоотрова сре-

¹² Nietzsche's Werke. Taschen-Ausgabe. Bd. X, S. 397.

шу нихилистическото отравяне на човека и човечеството, другият разглежда като най-дълбока причина за нихилизма. Онова, което за единия открива перспектива за преодоляване на нихилизма, за другия се явява като перспектива за „борба“ с неговите следствия, съпроводена с опити за нова и нова „гальванизация“ на истинските му причини. Ето откъде идва коренната разлика между Достоевски и Ницше по един от първите въпроси: а струва ли си изобщо да се борим с нихилизма в онази негова форма, в която той накрая е излязъл на повърхността на обществения живот през XIX в.?

Ако тази форма на нихилизма, както се явява тя, да кажем, в нейното ставрогинско изпълнение, е само отдалечено следствие от онова, което е станало през епохата на възникване на християнската нравственост, то задачата — както в същност я разбира и Ницше — е да изчерпи тази форма на нихилистическото съществуване до дъно, за дя я „трансцендира“ чрез следващия акт, оставяйки я назад. Друг начин за борба с нихилизма (малко отличаващ се от фаталистичното примирение с него) Ницше изобщо не вижда, и в това се състои фатализмът на неговата философия на историята на нихилизма, много напояща със своята „погискаща“ необходимост философията на Хегеловата история. Ако ли пък, наопаки, „ставрогинщината“ като последователен нихилистичен начин на съществуване представлява само по себе си краен резултат на отстъплението от нравствените абсолюти, отново и отново утвърждавани от човечеството в продължение на неговата история — а именно такава е гледната точка на Достоевски — то е възможно и необходимо да се борим с нихилизма и да се борим съсвсем не чрез коварно-двусмисления метод на изчерпването му до дъно, а по съвършено друг начин: по пътя на прякото и открито противопоставяне на нихилистическия скептицизъм и релативизъм на нравствения идеал, взет в цялата му абсолютна непоколебимост и възвишеност, която е способен да постигне само човешкят иум.

Но в рамките на толкова противоположни схващания е неизбежен още един въпрос, отнасящ се до нихилизма: не е ли едната от противоборстващите си тук концепции за нихилизма сама създание и израз на нихилизма? Не е ли тя продукт на нихилистическото разложение, без да се гледа това, че нейният автор претендира за преодоляване на нихилизма — преодоляване, опиращо се на правилното схващане за този феномен? Доколкото Достоевски не е могъл да знае нищо нито за Ницше, нито за неговото тълкуване на нихилизма, то той е бил лишен от възможността да постави въпроса по такъв начин, макар и много признаци да говорят за това, че ако му се беше удало да се запознае с ницшеанската концепция, то той би поставил въпроса именно така, а не иначе, опитвайки се някак си „да свърже“ реалната философска биография на немския философ със символичната фигура на Ставрогин. Но ето че у Ницше, който не само прониква достатъчно дълбоко в психологията на такива нихилистически персонажи като Ставрогин и Кирилов, но и схваща смисъла на общите мирогледни цели на самия Достоевски, този въпрос не закъснява. Философът не само си го задава сам — именно във връзка с проблема за нихилизма (или „декаданс“, както Ницше е склонен да нарича нихилизма, взет в неговото широко схващане), — но и веднага отговаря на него. Ницше без уговорки помества Достоевски в числото на „декадентите“, оказали се неспособни (за разлика от него) да „трансцендират“ своя собствен нихилизъм, споменавайки името му редом с имената на Шопенхауер и Вагнер, относно които той счита за „безвкусен“ дори опита да ги подвежда под рубриката на „душевните болести“, доколкото, ако се вярва на немския философ, в двата последни случая става дума за проява на „физиологически упадък“, на „израждане“ и т. н.

Ницше нахвърля цяла схема на философията на историята на нихилизма, в рамките на която напълно определено място се отрежда на Достоевски (най-често неговото име в дадената връзка се споменава с името на Толстой). В „исто-

рията на европейския нихилизъм“ Ницше отделя четири периода: *Период на неяснотата*“, когато се предприемат опити от всякакъв род да се „консервира“ старото (очевидно осветените от вековете нравствени абсолюти) и да не се допусне „напредъкът на новото“ (трябва да се смята, че става дума за всичко, което води към разлагането на тези абсолюти, Bd. 2, S. 313). „*Период на яснотата*“, когато хората вече разбират, че „старото и новото са фундаментални противоположности“, че старите ценности са родени от „низходящия“, а новите — от „възходящия“ живот, „че всички стари идеали са идеали, враждебни на живота (родени от декаданса и обуславящи декаданса. . .)“, но, „разбирайки“ старото, тези хора още дълго „не са достатъчно силни за новото“ (ibidem). „*Период на трите велики афекта*“ — презрение, състрадание и разрушение (ibidem): в откъса, непосредствено предшествуваш разглежданата схема, тези афекти — „*великото презрение*“, „*великото състрадание*“, „*великото разрушение*“ — се разглеждат като симптоми на „съвършения нихилизъм“ (Bd. 2, S. 312). Накрая, „*период на катастрофата*“ (който, както си спомняме, се отделя след това и в „Дневник на нихилиста“ като фаза, в която завършва индивидуалното развитие на нихилиста) — период, протичащ под знака на „учението, което *отсява*. . . хората. . . което подбужда слабите да вземат решения точно така, както и силните“ (Bd. 2, S. 313): за създател на това учение, самото създаване на което отнаменува „катастрофата“, Ницше естествено счита самия себе си.

Така, като разшифрова смисъла на два от трите споменати „велики афекта“, немският философ свързва с „*великото отвращение*“ (по-рано той нарича същото това „велико презрение“) „нервно-католическо-еротичната литература“, „френския литературен песимизъм (Флобер, Зола, Гонкуровци, Бодлер)“ и накрая „обедите у Мане“ (събиранията на френските писатели-натуралисти) (Bd. 2, S. 317), а с „*великото състрадание*“ — Толстой, Достоевски, а също така и Вагнеровата опера „Парсифал“ (ibidem). Така в рамките на философско-историческата схема на нихилизма като цяла епоха в развитието на човечеството (преди всичко на „европейското човечество“) у Ницше се оказват противопоставени две линии: линията на „*великото отвращение*“, „*отчасти* страдащо от това, *отчасти* пораждащо себе си (в качеството си на такова отвращение — Ю. Д.)“ (ibidem), и линията на „*великото състрадание*“, персонифицирана главно чрез „*руския песимизъм*“, т. е. чрез Толстой и Достоевски. Известно време, след като е нахвърляна тази схема (но в същия този период — „ноември 1887—март 1888“, към който се отнасят материалите, разгледани от нас във връзка с нея), Ницше характеризира Толстой — заедно с Алфред дьо Вини — в качеството му на представител на специфичната разновидност на песимизма, която той нарича „*песимизъм на съчувствието*“; при това смисловата близост на това наименование до „*великото състрадание*“ е толкова голяма, че възниква въпросът: нямаме ли тук работа с вариации на една и съща тема? И не се ли подразбира наред с името на Толстой също и името на Достоевски?

Така или иначе, характеризирайки света такъв, какъвто е, с всички човешки страдания, като песимизъм, и откривайки такъв у Толстой и Достоевски, немският философ квалифицира като цяло техния мироглед като „*песимизъм на слабостта*“. Става дума за такова неприемане на света, изпълнен с човешки страдания, което възниква съгласно с Ницше не от излишъка на „*витална мощ*“, предизвикващ „*волята за разрушение*“ с единствената цел за самореализация на тази мощ и тази воля, но съвсем не затова, че в този свят някой страда от нещо: защото онзи, който страда, е достоен за своето страдание — значи, той е слаб, а по съвършено друга причина. Основата, почвата на „*песимизма на слабостта*“ — в противоположност на „*песимизма на силата*“, тласкащ към разрушаване на този свят престо затова, той вече е „*несъразмерен*“ с тази сила — представляват съгласно с немския философ такива болезнени, уродливи („дегенеративно-идиотски“)

афекти като състраданието към хората и преди всичко към „унижените и оскърбените“, съчувствието към горестите на „малкия човек“, към неговите лишения и негоди. Докато главният принцип, от чиято гледна точка подхожда към света и окръжаващите го хора „човекът на волята“, изпълнен с излишък от витални сили и наслаждаващ се на всяка проява на собствената си мощ — както утвърждаваща, така и разрушителна (на последната дори повече), е този: „*блъснати падащи*“, унизи още повече унижения, оскърби два пъти оскърбления, постигни това той да се разбунтува, и тогава го убий по „правото на по-силния“.

Такъв е основният ницшеански постулат, върху който в течение на последните години, предшествувачи окончателното му умопомрачение немският философ построява своята — „равносметкова“ — концепция за нихилизма. От гледна точка на последната моралът на състраданието, етиката на съчувствието към ближния се разглеждат като „песимизъм на слабостта“, а той — като „предварителна форма на нихилизма“ (Bd. 2, S. 157), която неизбежно прераства в истински нихилизъм (Bd. 2, S. 60), разкривайки физиологическото израждане, телесната деградация като качество на своя истински източник. Съвършено очевидно е, че от тази гледна точка нихилисти, отричащи света, „какъвто е“, само поради физиологическо безсилие, би трябвало да се окажат не само Толстой и Достоевски, но също така и авторът на „Шинел“, и дори Пушкин — заради това, че той „пробужда с лирата си“ „добри чувства“: нали онова, което нашият велик поет разбира под „добри чувства“, за Ницше е синоним на болест, на израждане, на упадък.

Впрочем против това едва ли би започнал да възразява и самият немски философ, който пише: „Подчинявайки се на инстинкта за живот, би следвало наистина да се потърсят средства да се направи пробуждане на такова болезнено и опасно натрупване на състраданието, каквото представлява сам по себе си Шопенхауер (и за съжаление също така целият наш литературен и артистичен *декаданс* от С.-Петербург до Париж, от Толстой до Вагнер): за да *загине* то. . . Няма нищо по-нездравено в нашата нездрава съвременност от християнското състрадание. Тук да бъдеш лекар, тук да бъдеш неумолим, тук да действуваш с ножа — това е *наше* дело, това е *наш* вид човеколюбие,¹³ това *ни* прави философи, хипербореи!“¹⁴ (с. 13).

НРАВСТВЕНА ФИЛОСОФИЯ ИЛИ ФИЛОСОФСКИ АМОРАЛИЗЪМ?

Сега ние като че ли дойдохме до онзи заключителен пункт на нашето разглеждане, в който противостоянието на двете оценки за нихилизма, противоположността на двете концепции за това явление като антропологически и културно-исторически феномен се проявява като несъвместимост на два типа мироглед — на нравствената философия на Достоевски, от една страна, и на философския аморализъм на Ницше — от друга.

Онова, което прави първия от тях представител на традицията на нравствената философия, достигнала световното си значение именно в лоното на руската литература (която е играла за Русия от самото начало и ролята на философия — на любов към мъдростта и на учителка по мъдрост), а подбужда вто-

¹³ Срв. другото място за „човеколюбие“ от същата книга на Ницше: „Слабите и неспособливите трябва да загинат; това е първото положение на *нашето* човеколюбие. И при това трябва да им помогнем в това“ (с. 5).

¹⁴ Нека припомним за сравнение думите, казани за състраданието от Достоевски — той ги влага в устата на своя любим герой княз Мишкин (между прочем на същия онзи „идиот“, когото явно е пародирал Ницше, превръщайки тази пародия в своя „теория от типа на Исус“): „Състраданието е най-главният и може би единствен закон в битието на цялото човечество.“

рия да застане на една докрай осъзната опозиция към тази традиция, утвърждайки линията на аморализма в западноевропейската култура, е отношението към такива най-прости и в същото време най-дълбоки нравствени чувства като състрадание, любовта (за да я отличи от половата любов, Достоевски я нарича любов-състрадание) и особено съвестта. Именно в отношението към феномена на съвестта — това истинско човешко чувство, заедно с което се пробужда съгласно с руския писател и човечността на човека — най-дълбоко и изразително се разкрива противоположността на нравствената философия на Достоевски и философския аморализъм на Ницше. При това се разкрива сякаш в най-тесна връзка с интересувания ни проблем за nihilизма: като основен подтекст на решението му у руския писател, от една страна, и на немския философ — от друга.

Реален ли е този феномен, притежава ли той някакъв „онтологически“ статус, т. е. вкоренен ли е в човешкото битие така, че без него да не може изобщо да се говори за съществуването на човека именно като човек, отличаващ се в това отношение от всички други живи същества? Или, наопаки, не притежава никаква реалност, представлява сам по себе си нещо мнимо, няма свое собствено съдържание, и затова е необходимо да бъде сведен („редуциран“) към нещо друго, субстанционално, опиращо се на самото себе си? Онзи, за когото съвестта — този крайъгълен камък на нравствеността — представлява сама по себе си нещо самобитно, несводимо към нищо друго (независимо дали то е висше или низше), влизащо като самостоятелен елемент в структурата на човешкото битие, вече притежава най-важната и най-принципна предпоставка, върху която се базира нравствената философия. Онзи, за когото съвестта е всичко на всичко „психологическа илюзия“, „оптическа измама“, а онова, което хората наричат угризения на съвестта — резултат на „нервно разстройство“, на „телесна слабост“, на „физиологическо израждане“, с една дума, на явление от патологичен ред — вече напълно може да застане на пътя на аморализма, и ако при това притежава склонност към абстрактно-теоретическия начин на разсъждаване — и на пътя на философския аморализъм, на аморализма като определен тип философиране.

Това, как разбира съвестта и угризенията на съвестта Достоевски, е изразено най-добре от всичко в главата „При Тихон“, едва ли не ключова за нравствената философия, разгърната в „Бесове“, макар и невлязла в каноничния текст на този роман поради съображения от цензурен характер и затова останала неизвестна за немския философ. Призовайки се в своята изповед, предназначена за разпространение сред всички познаващи го хора, в изнасилването на незрелното момиче, което поради това се самоубива, Ставрогин пише за един спомен-„видение“, възникнал в съзнанието му известно време след всички тези събития, а след това съпровождащ целия му последвал живот като страшен кошмар: „Аз я видях пред себе си (о, не най-е! ако беше, ако това беше истинско видение!), аз видях Матрьоша, отслабнала и с трескави очи, точно така, както тогава, когато стоеше на моя праг и като ми кимаше с глава, вдигната към мене малкото си юмруче. И никога нищо не ми се беше струвало толкова мачително! Жалкото отчаяние на безпомощното десетгодишно същество с неформен още разум, заплашващо ме (с какво? какво можеше да ми направи то?), но обвиняващо, разбира се, от само себе си! Никога още не бях чувствувал нещо подобно. Седях до нощта, без да се движа и забравяйки времето. Угризенията на съвестта или разкаianie се нарича това? Не зная и досега не бих могъл да кажа. Може би за мене досега не е отвратителен дори споменът за самата постылка. Може би този спомен съдържа в себе си и досега нещо, приятно за моите страсти. Не — за мене е непоносим само този образ, само нейният тогавашен вид, само една тогавашна минута, само това кимане с глава. Ето какво не мога да

понеся, защото оттогава ми се явява почти всеки ден. Не само ми се явява, но и аз самият го предизвиквам и не мога да не го предизвиквам, макар че не мога да живея с това. О, ако бях я виждал някога наяве, макар и в халюцинация!“

Що се отнася до Ницше, то той също не минава (в късните си фрагменти) покрай темата за разкаянието, само че се докосва до разкаянието само затова, за да хвърли за последен път в него камъка на своето най-дълбоко презрение. Съгласно с немския философ угризенията на съвестта, а особено следващото след тях разкаяние, са явление, болезнено от началото до края. Според Ницше „патологичността“ на състоянието, свързано с угризенията на съвестта, се състои в неспособността на човека да се справи със своите преживявания (Bd. 3, S. 130), в чието русло придобиват съвършено неадекватна роля такива фантомни явления като „нравствени норми“, „морални постановки“, „етични изисквания“ и т. н.: именно затова възникват угризенията на съвестта, защото реалните постъпки се мерят с помощта на фантомни мерки. Причината за тази неспособност на човека да се справи със собствените си преживявания, е, ако се вярва на философа, чисто соматична (или, което тук за него е същото — витална): слабостта на нервната система, която на свой ред сама е резултат от телесен недъг, ако не е от физиологическо израждане изобщо. В това отношение състоянията, свързани с угризенията на съвестта, особено ако те довеждат до „припадък“ на разкаяние, с нищо не се отличават от другите „епилептоидни състояния“ (Bd. 3, S. 131) и имат общ корен с тях: физиологическото предразположение към епилепсия. Поради тази причина, ако се вярва на Ницше, угризенията на съвестта трябва да се лекуват (ibidem), както и всички други нервни болести от аналогичен тип, и да се лекуват със същите средства, с които разполага медицината за съответните недъзи: преди всичко с помощта на разнообразни процедури, имащи за цел укрепване тялото на болния (ibidem).

Като препятствие по този — единствено верен, защото е „научен“ — път, се явява според убеждението на немския философ нравствената традиция (и, разбира се, на първо място християнската нравствена традиция), в чието лоно се предлага душевна терапия, също толкова „ненаучна“, колкото и вредна за човешкото тяло — а Ницше е загрижен преди всичко за неговото състояние. Вместо да побърза по някакъв начин да избави човека от болезнено-извратеното състояние, чийто симптом и проява е угризението на съвестта, традиционният морал, наопаки, го задълбочава, подбуждайки човека към разкаяние, т. е. довежда патологичния процес до кулминацията — до чисто епилептичния припадък (Bd. 2, S. 131). Между впрочем в това, че задачата се състои в диаметрално противоположното: в това да се освободи човекът от угризенията на съвестта, като му се докаже „фантомността“ на онова, в резултат на което в същност възникват тези угризения, е „фантомността“ на самата съвест. Според Ницше човекът трябва да се отнася към угризенията на съвестта точно така, както камъкът се отнася към опитите на кучето да го ухапе: именно такъв „неухапваем“ камък трябва да бъде съвестта на истински здравия човек — тя трябва да бъде недостъпна за угризенията, както тялото му — за заразните болести (ibidem). Човекът трябва да се научи да се надсмива над угризенията на съвестта, схващайки цялата несериозност на тяхната „основа“ (ibidem), състояща се в изискванията на морала, нормите на нравствеността и етичните постулати. При това в качеството на пример тук Ницше се позовава на престъпниците, описани от Достоевски в „Записки от Мъртвия дом“: от гледна точка на немския философ убиецът, който не е склонен да се разкае и носи престъплението си като „съдба“, е неизмеримо по-високо от каещия се християнин (ibidem).

Обаче позоваването на авторитета на Достоевски не може да скрие коренната противоположност, непреодолимата пропаст, разделяща руския писател и немския философ по въпроса, имащ тук принципа — мирогледен — сми-

съл. Руският писател счита съвестта — това непосредствено достоверно за всеки човек чувство на вина, сигнализиращо му за нарушаването на тези или онези абсолютни изисквания на нравствеността (именно такива сигнали се възприемат чрез угризенията на съвестта) — за висша проява на човешкото начало, за същност на човечността. А в очите на немския философ съвестта е болезнено и болестотворно начало, продукт на отслабването и израждането на единствено истинското, което притежава човекът — на неговото *я*, изпълнено с витални влечения, чието нормално функциониране не се намира в никакво отношение към морала и нравствеността, изключва ги като своя изконна противоположност.

Съгласно с Достоевски съвестта като общочовешко начало, като елементарна „клетка“ на идеалното в човешкото битие е онова, което прави всеки човек по-голям с нещо, отколкото е той в своето „емпирично битие“. Оттук идва нейната своеобразна „обективност“, независимостта от това, иска ли да слуша гласа ѝ „ето този“ човек или не иска; гласа на съвестта не е способен да заглуши у себе си дори такъв опитен в скептицизма ироник-нихилист като Ставрогин. И тук, както показва Достоевски, като че ли отрано предвиждайки възраженията на Ницше, работата съвсем не е в неспособността на човека да се справи със своите преживявания. Тук работата стои много по-сериозно: „не само ми се явява, но и аз самият го предизвиквам и не мога да не го предизвиквам, макар че не мога да живея с това“ — казва Ставрогин за своето „видение“.

В дадения случай става дума не за нещо, натрапващо себе си на човешката воля, а за „видение“, което се предизвиква именно *чрез тази воля*: съвестта има работа не с преживяването, от което може да се избави с помощта на някакъв волев акт, а със самия този волев акт. При това специфичната „обективност“ на това „видение“, която го отличава от обикновените настойчиви образи, се състои в това, че то възниква (звучейки в опустошената душа на нихилиста като отчаян вик на полузадушената съвест) не само независимо от волята, *но и посредством* нея: в резултат на напълно съзнателен волев акт („аз самият го предизвиквам и не мога да не го предизвиквам“).

Това равнище на постановката на проблема за съвестта остава по принцип недостижимо за *вулгарно-натуралистическата* (сега ние окончателно се убедихме в това) позиция на Ницше. Като апелира към съвестта (и към другите по-прости нравствени чувства — към реалните носители на идеалното начало у човека), Достоевски в противовес на Ницше набляга именно върху „нередуцируемостта“ на идеалните измерения на човешкото съществуване, на неговата несводимост към нещо друго — без да се загуби най-същественото у човека, имащо най-близко отношение към неговата онтологическа същност. Съвестта е непосредствено даденият на всекиго *глас на „другия“* (в предела на всички *други*) в душата му, докато ницшеанската „воля за власт“ — по принцип! — е *индивидуалистична* (и дори — *солистична*): тя никога не извежда индивида извън границите на собствената му „виталност“. Към индивида, обзет от „волюта за власт“, е невъзможно да се обърнем с призова, значим само в нравствен контекст, в контекста на апелацията към съвестта: „Бъди човек, влез в положението ми!“ — та нали „волюта за власт“ не чува нищо освен самата себе си, своя стремеж към самоутвърждаване и самонарастване.

За Достоевски нравственото измерение, призоваващо към човешката съвест, към способността на един човек да чуе другия („другите“), е, да се изразим с езика на Кант, „условие за възможност“ на човешкото съществуване, доколкото последното, от гледна точка на руския писател, е изобщо немислимо извън сферата на междучовешките отношения, на междуличностните връзки, на каквито и да било „отчуждаващи“ деформации да се подлагат те. В тази връзка съвестта (цялата област на най-простите и в същото време най-дълбоките нравствени чувства на човека) се издига не само като елементарна клетка на

„идеалното“, но и като „модел“ на цялата човешка култура, немислима без способностите на хората да се чуват един друг, „да влизат в положението“ един на друг. При цялата си външна „идеалистичност“ руският писател в това отношение е *много по-реалистичен*, отколкото немският философ със своя екзальтирано-романтизиран идеал за „вълка-единак“, какъвто му се струва човекът, взет „без илюзии“, от позициите на „етично-неутралния“, „безоценъчен“ подход.

Като най-дълбок израз на „съ-общителната“ (в двата смисъла: в смисъл на „съвместимост“ и в смисъл на „съобщителност“ — способност да съобщи и да чуе съобщеното) природа на човека, като глас на „*всички*“ („на Другия“), звучащ у *всекиго* като един единствен и понятен само за него глас, именно „съвестта“ се издига у Достоевски като нещо много по-фундаментално от „волята за власт“, към която немският философ апелира като към последна реалност. И още преди философът да предложи своята концепция за *неограничената от нищо* „воля за власт“, руският писател, както видяхме, вече *слага границата* и — и я слага именно чрез съвестта (и съвестността), колкото и „наивно“, и „старомодно“, и „безвкусно“ да звучи тази дума. Надеждата за това, че дори у такъв закоравял нихилист, какъвто му изглежда Ставрогин, *може* да се пробуди съвестта, както *може* да се пробуди тя у всеки закоравял престъпник, защото нравственото измерение не е „епифеноменално“, а именно онтологическо измерение на човешкото съществуване, щом то все още си остава човешко, не престава да бъде такова — това е първата и последна надежда, която подхранва Достоевски в неговата борба с нихилизма.

Оттук и пълното отсъствие у Достоевски на същите онези „подтискащо фаталистични“ моменти, с които е изпълнена ницшеанската концепция за нихилизма. Бидейки много по-последователен от немския философ в проследяването на вътрешната логика на нихилистическото съзнание и начин на живот, въпреки всичко руският писател изключва тук автоматизма, превръщащ нихилиста в чиста марионетка на своя собствен нихил-изъм. Дори у такъв пленник на нихилистическата идея, какъвто е Ставрогин, на гласа на отрицанието, *идващ от небитието*, неизменно противостои, противоречи му в душата му съвсем друг глас: *гласът на битието*, звучащ именно в същите угризения на съвестта, които са разобличени от немския философ поради тяхната илюзорност. Така че до самия край за Ставрогин остава възможността за свободен избор (именно която в същност го отличава от ницшеанските логически марионетки на нихилизма): искреното, честно — смирено (тук няма да се побоим от тази архаично звучаща дума) — разкаяние като път за възраждане към истинския, действителния живот, от една страна; и съзнателният отказ от разкаянието, който, както видяхме, съвсем не отстранява самите угризения на съвестта; отказът, съпровождащ се съвсем не опитите, ако не да се избави съвсем от тези угризения, то поне да ги заглуши — макар и временно — по пътя на нови и нови престъпления — от друга.

Като прави избор в полза на втория вариант на „съществуване“, Ставрогин вече предрешава естествения си финал. Ако за него се оказва неосъществима перспективата за честното разкаяние и смиреното служене на хората — в изпълнение на своите чудовищни и ниски престъпления, то не по-малко непоносим е оказва и животът, състоящ се в безволното съзерцание на процеса на превръщане на човека в „подло насекомо“, когато този човек е самият той, Ставрогин. Този сблъсък на две „невъзможности“ не може да завърши иначе освен чрез самоубийство — и при това само по себе си то представлява резултат от абсолютно свободния акт на самосъзнаващата воля: „...сам“ — завършва Ставрoгин предсмъртната си бележка, като с това подчертава, че наказанието на нихилиста, извършено от него над самия себе си, не му е било натрапено от никого — в негово лице нихилизмът се наказва сам. Именно в това подчерта-

ване на непоклатимостта на нравственото измерение на човешкото съществуване, която в същото време не само не изключва човешката свобода, абсолютната самостоятелност на решението, но по необходимост и я предполага, се съдържа истинският смисъл на представата за „идеалното“, която е носел цял живот руският писател. Тук е *сърцевината на неговата нравствена философия*, на философията, която се бори за човека, без да оставя до самия край, до последния миг надеждата за неговото възраждане.

В това съединяване на непоклатимостта на нравственото измерение на човешкото съществуване, което се изразява в неизбежността му за човека дотогава, докато той остава човек, и в настойчивостта, с която звучи у него гласът на съвестта, както и той да се старае да го заглуши, от една страна, и на абсолютната свобода на човека не само в реализацията на нравствените изисквания, на моралните абсолюти и т. н., но дори и в това да приеме ли самото това измерение за някаква реалност или да не го приеме, да се вслуша ли в гласа на съвестта или да не се вслуша, да признае ли самия факт на звучене на този глас или да не го признае, от друга страна, се съдържа същността на съчетанието на онтологичния и етичния аспект в подхода на Достоевски към човека, в нравствената философия на руския писател, в неговото световъзприемане изобщо. Ето защо за Достоевски — в противоположност на Ницше, за когото изглежда „безвкусно“ нравствено ориентираното разсъждение за коренните въпроси на човешкото битие — е също толкова „безвкусен“, колкото и безсмислен анализът на всички тези онтологически проблеми, ако той не е съотнесен към цялата сфера на нравственото, взета в цялата ѝ универсална значимост.

Не е трудно да се разбере доколко е дълбока пропастта, отделяща нравствено ориентирания тип световъзприемане на Достоевски от световъзприемането на немския философ, доколкото навсякъде, където у руския писател стои знакът плюс, Ницше поставя противоположния знак. Да започнем така, че онова, с което Достоевски свързва всичките си надежди — известната ненарушимост, неизбежността на нравствената сфера, явяваща се в качеството на такава дори за човешката воля, — се разглежда от немския философ като явление от *психопатологичен* порядък, не само съпоставимо с „неврозата на натрапничавостта“, но и напълно вменящо се в рамките на този болезнен симптом. Този факт, че дори хората, които сякаш са се избавили на рефлексивно-разсъдъчно равнище от убеждението в необходимостта от никакви нравствени норми, не могат да се освободят от същото убеждение на по-дълбоко равнище, — в сферата на изначалните нравствени преживявания, там, откъдето звучи за нас гласът на съвестта, подбужда Ницше да разглежда съответните преживявания по аналогия с „натрапчивите идеи“, повтарящи се чрез слухови или зрителни халюцинации. А това обстоятелство, че човек усеща своята съвест като нещо, принадежало не само на самия него, но и представляващо там нещо неизменно по-високо, отколкото е самият той в своето „емпирично съществуване“ — като нещо всеобщо, ако не и универсално, като глас на някакъв обобщен „Друг“ (изразявайки се с езика на социалната психология), това обстоятелство немският философ тълкува не иначе, а като проява на шизофренично „раздвояване на личността“.

Като свежда всички тези феномени към това, което, използвайки по-късната фразеология, бихме могли да наречем „реално съдържание“, Ницше, както си спомняме, указва в качеството на такова или телесната слабост, или физиологическия недъг, или общата физическа деградация на индивида. Но доколкото му се налага непрекъснато и поред да се сблъсква с този факт, че усещането за вътрешно преживяваната непоколебимост на нравствената сфера, на необходимостта от морални норми и изисквания е присъщо далече не само на „слабите“, „изтощените“ или „физически изродилите се“ хора, философът е

принуден донякъде да усложни първоначалния ход на мислите си, зашеметяващ със своя страшен примитивизъм. Немският философ въвежда някакъв постулат, съгласно с който онова, което хората преживяват като непосредствено открито за всекиго чувство на вина: съвестта, угризенията на съвестта, разкаянието и т. н., е резултат от „заразяването“ на здравите и нормални хора с болестите на нездравите и ненормалните, „заразяване“, осъществявано посредством особен „микроб“ — с помощта на морала и нравствеността, създадени от болели или изродили се хора за оправдаване на своето съществуване.

Ако за Достоевски моделът на идеалното начало, което той счита за най-висше у човека, е съвестта, то за Ницше, разглеждащ пробуждането на съвестта като симптом на заболяване (или деградация) на тялото, идеалното измерение на човешкото съществуване от самото начало се проследява върху телесната болест (или физиологическото израждане): идеалното изобщо, от гледна точка на немския философ, е израз на „морална идиосинкразия“ — фантом, породен от продуктите на „загниването“ на човешкото тяло, на разлагането на „здравата виталност“. Именно като резултат от подобна „идиосинкразия“ се появява според утвърдението на философа цялата европейска култура от „селедизеският“ период — с нейната теология, философия и прочее духовни образувания, и затова закономерно завършваща с нихилизма, в който единствено се е изразила докрай „логиката“ на този декаданс.

Според Ницше нихилизмът е съзнание за „нищожеството“ на идеалния свят (т. е. на нравственото измерение на човешкото съществуване) при едновременно неспособност да се приеме светът на „волята за власт“ за единствена, последна и окончателна реалност. По тази причина нихилизмът все още продължава да търси някаква истина, последната достоверност, която вече не може да се отрича, без да разбира, че единствената истина се състои в това, че светът е „лъжлив“ и всяка лъжа е достоверна, само ако работи в интерес на увеличаването на „волята за власт“: лъжата, илюзията, фалшът, използвани обаче с пълно съзнание за тяхната лъжливост, илюзорност и фалшивост — това е единственият вид „идеално“, който е склонен да допусне немският философ, без да го разобличи като продукт на декаданса. Въпреки това този нихилизъм като израз на вътрешната логика на декаданса съгласно с Ницше напълно заслужава положително отношение. И то не само затова, че в него се възниква съдбата на Запада, а съдбата според убеждението на философа трябва да се обича, каквато и да бъде тя. Работата е в това, че тази логика, така да се каже, води „където следва“: към пълната ликвидация не само на ненавистните за немския философ нравствени ценности на „малкия“, т. е. на „добрия човек“, но и на цялата онази сфера, където те се утвърждават в качеството на абсолютни и където стават непосредствено разбираеми за всекиго, получавайки достойнството на всеобщността: сферата на идеалното измерение на човешкото съществуване.

В резултат от триумфалното шествие на нихилизма, ликвидиращ идеалното „като такова“, човекът — Ницше вярва в това — вече няма къде да се дene. Накрая той ще бъде длъжен да осъзнае своето реално положение в „този свят“, където всичко е покорно само и единствено на „волята за власт“; а след това ще трябва да определи: кой е той по силата на собствената си физиологическа структура — господар или роб? И после да се държи съобразно този „статус“, без да изпитва никакви илюзии („втори свят“), но и никакви надежди: ако ти си обречен да бъдеш роб, то си обречен да бъдеш такъв абсолютно, вовеки веков, защото светът на „волята за власт“ е свят на „вечното възвръщане на едно и също“. Според убеждението на немския философ при такава ситуация неизбежно ще се намерят онези, които ще кажат „да“ на този единствен реален

свят, колкото и метафизически кошмарен да изглежда той от морална, или — което за Ницше е същото — от морализаторска гледна точка. Това са онези, които съдбата „е обрекла“ на господство, т. е. на „висш род щастие“, и преди всичко — „гениите“. Що се отнася до онези, които са обречени на вековечно робство, то налага им се веднъж завинаги да се примирят със съдбата си — и не само затова, че към това ще ги принудят хората, „призвани“ да господствуват, но и затова, че те *не ще имат и самата възможност да си представят друго положение на нещата*. С усилията на нихилистите „светът на идеалното“ ще бъде унищожен окончателно и безвъзвратно и вместо моралната идея за „изкуплението“ в главите на хората ще се утвърди единствено реалистичното убеждение във вечността на възвръщането на „едно и също“, на равния сам на себе си ред на нещата.

Би ли могло да се измисли нещо по-потискащо-фаталистично и по-далечно от онова, което цял живот е въодушевявало Достоевски? . . .

* * *

Както виждаме, цялото коварство на философията на Ницше се състои в това, че под маската на преодоляване на нихилизма, от което са били загрижени много светли глави още през втората половина на миналия век, тук се предлага *нихилизъм, въздигнат на квадрат*. При това главният метод за задълбочаване на този нихилизъм у немския философ е *вулгарно-натуралистическият редуccionизъм*, с помощта на който той последователно „анихилира“ всичко, което се отнася към духовната култура на „европейското човечество“, а след това — и към културата изобщо, ако под нея се разбира онова, което отличава битието на човека от съществуването на животното. От отрицанието на съвестта Ницше последователно води своите епигони към отрицание на идеалното начало у човека изобщо, от отрицанието на последното — към отрицанието на културата като такава. Между прочем в нашия век, когато разстоянието между отрицанието на идеите и отрязването на главите, които ги съдържат, нееднократно „се е редуцирало“ до минимум; когато преходът от изгарянето на книгите към изгарянето на техните читатели в газовите камери се извършва със зашеметяващо бързи темпове, реалният — „практически-житейският“! — смисъл на подобни теоретични упражнения става съвършено очевиден. И светът е натрупал вече достатъчно опит, за да разбере връзката между философския аморализъм, или — което е все същото — вулгарно-редукционисткия нихилизъм, от една страна, и политическия екстремизъм и тероризъм — от друга.

И въпреки всичко независимо от това, че ницшеанският нихилизъм е напълно дискредитирал себе си чрез очевидната си връзка с най-опасните тенденции на съвременността, много от които се родиха „от духа“ на философския аморализъм точно така, както според мнението на Ницше античната трагедия се е родила „от духа на музиката“, през XX в. отново и отново ни се случва да се срещаме с все новото и новото възраждане на модата към този най-съмнителен вид философствуване. На смяна на интереса към Ницше, така да се каже, „от дясна страна“ — от страна на такива представители на философията на живота, както, да кажем, Освалд Шпенглер, Лудвиг Клагес или Херман Кайзерлинг, или на такива „философи-екзистенциалисти“ като Мартин Хайдегер — идва склонността да се философствува „от ницшеанския дух“, появяваща се „отляво“ — от страна на „левите“ екзистенциалисти Камю и Сартър, на „нео-марксистите“ Адорно и Маркузе, накрая от страна на такива „леви“ постструктуралисти като Фуко.

Очевидно в културата на буржоазния Запад, конституиран във формата на държавномонополистически капитализъм, има нещо такова, което отново и от-

ново възпроизвежда в нея „влечението“ към ницшеанския аморализъм и нихилизъм. Макар че от време на време модата към него се изтласква от авансцената на западноевропейското съзнание, то е само за да се втурне отново там след десет-петнадесет години, при това в още по-кресливо вулгарен вид.

Именно с всичко това е свързана най-важната причина защо и до днес нравствената философия на Достоевски запазва цялата пълнота на своята животрепеща актуалност, при това именно в този неин аспект, в чиито рамки още преди сто години е дадена — пророческа! — критика на ницшеанския аморализъм и нихилизъм, чието равнище и до днес не е надминато.

Преведе от руски Ралица Маркова