

В.Т. Фаритов

АСКЕТИЗМ И ЮРОДСТВО В ФИЛОСОФИИ Ф. НИЦШЕ

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 19-011-00910
«Маргинальные феномены человеческого бытия (Антропология *ad Marginem*)».

Исследуются философские аспекты маргинальных феноменов человеческого бытия. Автор сосредотачивает внимание на феноменах аскетизма и юродства в учении Ф. Ницше, рассматривая их в качестве основных философских мотивов творческого наследия философа. Раскрывается сложная и внутренне противоречивая позиция Ницше в отношении к аскетическим идеалам. Делается вывод, что основная интенция философских поисков Ницше может быть охарактеризована как негативное утверждение Абсолютного.

Ключевые слова: аскетизм; юродство; антиповедение; обратная перспектива; трансгрессия; Ф. Ницше.

Русская философская мысль как источник национально-культурного самосознания пробуждается в ситуации коренных трансформаций метафизической парадигмы европейской философии. Кризис европейской цивилизации означает для русской мысли освобождение от чужеродного влияния и начало поисков своего пути. Научная значимость и актуальность темы предлагаемого исследования обусловлены ситуацией глубинных преобразований современной европейской культуры и поиском самобытных путей русской культуры. Проблема заключается в том, что философский потенциал православного богословия не был раскрыт в полной мере. Для целей настоящего исследования значимым направлением является изучение специфики рецепции идей Ф. Ницше в русской философии, ориентирующейся, в свою очередь, на богословское наследие восточной церкви. В творчестве Ницше идея кризиса европейской цивилизации и метафизики получила свое первое концептуальное оформление. Восприятие идей Ницше русскими философами знаменует поворот русской философской мысли к поиску способов преодоления кризиса европейской метафизики и к ориентации на нахождение собственного пути в философии.

Ницше, известный в качестве яростного и непримиримого критика христианской морали, неоднократно обращался в своих размышлениях к проблемам аскетизма и юродства. Казалось бы, здесь позиция мыслителя предельно ясна: он разоблачает, выводит на чистую воду эти идеалы, пытается освободить человеческий дух от «лжи тысячелетий». Вместо фигуры устремленного к потустороннему святого Ницше утверждает в качестве высшей цели образ сверхчеловека, обращенного к земле. Ницше – противник аскетических идеалов, ученик и последователь греческого бога Диониса – по его собственному признанию, «предпочел бы скорее быть сатиром, чем святым» [1. С. 188]. Однако в этом же своем последнем сочинении, «Ессе homo», Ницше делает следующее заявление: «Я ужасно боюсь, чтобы меня не объявили когда-нибудь *святым*» [1. С. 276]. На это высказывание стоит обратить внимание. Почему Ницше так упорно старается отрицать всякие попытки отождествления собственной персоны с фигурой святого? Да

и можно ли было бы всерьез ожидать таких попыток, когда речь идет об авторе сочинения с подзаголовком «Проклятие христианству»? Об авторе «По ту сторону добра и зла» и «К генеалогии морали», наконец, о создателе образа Заратустры-безбожника? Разве не стяжал Ницше этими книгами репутацию нигилиста и воинствующего атеиста? Тем не менее Ницше едва ли не кричит: «Я не святой!» Этот жест напоминает поведение пойманного преступника, отрицающего свою вину. Или хитрость вора, кричащего «Держи вора!». С другой стороны, отрицание собственной святости отлично вписывается в канон жития святых подвижников: кто из святых сам признавал себя святым? Был ли вообще святой, который не называл бы себя самым последним грешником? Ставя подобные вопросы, мы вовсе не намерены причислять Ницше к лику святых. В настоящем исследовании мы хотим лишь показать, что проблема святого у Ницше не столь однозначна и проста, как это может представляться на первый взгляд. Ситуация становится еще более запутанной и сложной, если мы обратим внимание на следующее заявление философа: «Я не хочу быть святым, лучше уж шутом... Может быть, я и есмь шут...» [1. С. 276]. («Ich will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst... Vielleicht bin ich ein Hanswurst...») [2. S. 965]. «Hanswurst» – это «Ганс-колбаса», по-русски Иван-дурак. Ницше пишет: «Я не святой, я – дурак». Здесь высказывание Ницше интегрируется уже в семантическое поле юродства: сознательного принятия образа безумного, глупца в целях спасения человечества.

Таким образом, мы можем сделать предварительные замечания, очерчивающие направленность нашего исследования. Аскетизм и юродство являются предметами философских размышлений Ницше. Но одновременно фигуры аскета и юродивого выступают и в качестве «концептуальных персонажей» ницшевского философствования. Видимо, Ницше ощущал в себе тенденцию к самоидентификации с данными персонажами и поэтому старался осуществить процедуру «растождествления», что не всегда ему удавалось. Отрекаясь от «святого», он принимал на себя образ шута, безумца. Но по такой же модели выстраивалось и поведение юродивых.

Аскетизм в философии Ницше

Проблему аскетических идеалов Ницше делает предметом своего генеалогического исследования. Сложность метода состоит в том, что в рассматриваемых феноменах Ницше эксплицирует «не один смысл, но целый синтез “смыслов”... единство, трудно расстворимое, с трудом поддающееся анализу и, что следует подчеркнуть, совершенно *неопределимое*» [3. С. 296]. Ницше исходит из предпосылки, что «форма текуча, а смысл – тем более» [3. С. 296]. Данная методологическая установка должна удерживать нас от попыток выделения в учении Ницше фиксированных смыслов, дающих исчерпывающее определение феномена, выражающих его «сущность». Философ акцентирует внимание на тех или иных конфигурациях смысла, которые в конкретной культурно-исторической ситуации выходят на передний план, воспринимаются в качестве магистральных, доминирующих.

Позиция Ницше в отношении к аскетическим идеалам в общих чертах может быть представлена следующим образом. Аскетизм заслуживает положительной оценки, если он выражает устремление людей с «доминирующей духовностью» («*dominierende Geistigkeit*») к оптимальным условиям существования, к тем условиям, в которых они только и могут достичь максимума собственной силы и плодovitости. Таковы аскетические устремления философа: «Напускная, должно быть, безвестность; сторонение самого себя; пугливая неприязнь к шуму, почестям, газетам, влиянию; маленькая должность, будни, нечто охотнее скрывающее, чем выставляющее напоказ; при случае знакомство с безобидным веселым зверьем и всякой живностью, один вид которых действует благотворно; горы, заменяющие общество, но не мертвые, а с глазами (т.е. с озерами); временами даже комната в переполненном проходном дворе, где можешь быть уверен, что тебя примут не за того, и безнаказанно беседовать с кем попало – вот какова здесь “пустыня”: о, достаточно одинокая, поверьте мне!» [3. С. 327–328]. Ф. Ницше и сам вел подобный образ жизни в период после прекращения своей профессорской деятельности в университете. Он был странником и отшельником. Напротив, аскетизм становится предметом беспощадной критики в тех случаях, когда он выражает волю к потустороннему: «Аскетический священник есть ставшее плотью желание некоего ино-бытия, где-нибудь-бытия (*Anders-sein, Anderswo-sein*)» [3. С. 340]. Ницше разоблачает в таком устремлении симптом дегенерирующей жизни.

Таков передний план, «фасад» его размышлений Ницше о ценности аскетических идеалов в перспективе жизни (которую философ мыслит как восходящую или нисходящую волю к власти). Но за этим фасадом скрываются совершенно иные пласты ницшевской мысли, полные внутренних противоречий и борьбы. Философ снова и снова принимается убеждать читателей (а возможно, и самого себя), что он не относится к разряду жрецов, святых и отшельников. Но это и выдает его. Примеривая на себя маску сатира, соучаствующего в дионисийских торжествах

бьющей через край жизни, Ницше стремится разыграть комедию, скрывающую тот внутренний разлад, что лежит в основании его собственной экзистенции и его мышления. Взгляд на Ницше как на ревнителя традиций античной культуры и философии получил достаточно широкое распространение в исследовательской литературе [4, 5]. Однако существует и другая точка зрения, согласно которой прототип образа мыслей Ницше следует искать не в древней Греции, а среди «йогов, факиров, дервишей, раннехристианских отшельников, средневековых святых, исихастов»: «Мы не промахнемся, если будем искать Ницше по соседству с этим складом характера и убедимся в том, что этому вовсе не противоречит та просто уничтожающая критика, которую он обрушивает как раз на них» [6. С. 84].

Внутреннее родство философии Ницше с аскетизмом обнаруживается прежде всего в главном положении его учения о человеке: «Человек есть нечто, что должно превзойти». Л. Клагес полагает, что в этом высказывании Ницше «обращается к нам как архи-идеалист, “кающийся духом”, фанатик самоистязания» [6. С. 209]. Действительно, ницшевский пафос самопреодоления (*Selbst-Überwindung*) лишь в незначительной степени соотносится с греческой агональной культурой, ориентированной скорее на усовершенствование, облагораживание человека, чем на его радикальное превосхождение. В значительно большей степени установка на преодоление человека как такового связана с христианской аскетической традицией, в соответствии с которой старый, ветхий человек должен погибнуть, чтобы дать место новому человеку: «И тогда отпадает ржавчина. Снимается печатка. Умирает ветхий человек» [7. С. 40]. У Ницше мы читаем: «в человеке можно любить только то, что он *переход и гибель*» [8. С. 15]. Данное высказывание идеально поддается дешифровке в контексте первоисточника (ссылками на который, как известно, переполнен «Так говорил Заратустра»): «Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Иоанн, 12:25). Этот призыв к преодолению человека в нынешнем его состоянии проходит сквозь все Евангелие. Святитель Игнатий Брянчанинов дает следующий комментарий этому месту из Писания: «Что значит любить душу свою? Это – любить свое падшее естество, его свойства, оскверненные падением, его лжеименный разум, его пожелания и влечения, его правду. Что значит спасать душу свою в мире сем? Это – развивать свойства падшего естества, последовать своим разумениям и своей воле, созидать свою праведность из мнимых добрых дел падшего естества. Что значит погубить душу свою ради Христа и Евангелия, что значит ненавидеть душу свою? Это – познать и признать падение и расстройство естества грехом, это – возненавидеть состояние, произведенное в нас падением, и умерщвлять его отвержением поведения по своим разумениям, по своей воле, по своим влечениям, это – прививать насильно к естеству своему разум и волю естества, обновленного Христом, и поведение свое располагать по всесвятому Божию учению и по всесвятой воли Божией, открытых нам самим Богом во

Евангелии» [9. С. 214]. У Ницше мы снова читаем: «В чем то высшее, что можете вы пережить? Это – час великого презрения. Час, когда ваше счастье становится для вас отвратительным, как и ваши разум и добродетель» [8. С. 14].

Нужно сохранять осторожность и не дать себя обмануть риторикой ницшевского письма, когда он пытается предстать перед читателем в образе атеиста или последователя языческих культов. Подобный взгляд будет неизбежно односторонним, не учитывающим всю сложность и противоречивость натуры мыслителя. Мы имеем основания больше склоняться к позиции Л. Клагеса, согласно которой Ницше был «ристаллищем борьбы оргиаста, которого нам живописал, с жрецом-аскетом, которого нам разоблачил» [6. С. 215].

Вместе с тем мы не должны видеть в ницшевской критике аскетических идеалов только игру, позу, маску, под которой спрятался святой отшельник. Это была бы другая крайность. Присущее Ницше внутреннее родство с аскетизмом – еще не повод, чтобы рядить его в клубок. Но нам следует также учитывать, что развернутая им критика аскетической морали в своих истоках движима религиозными, христианскими мотивами. Основной пафос своих разоблачений Ницше направляет на односторонний «трансцендентизм» аскетике: устремленность к сверхчувственному, потустороннему миру оборачивается нигилистическим отрицанием земного бытия, а человек оказывается оторванным от Бога. Однако трансцендентизм представляет собой лишь один из типов религиозного опыта, характерный в большей степени для католической ветви христианства. Радикализм и односторонность данного подхода компенсируется на Западе возникновением протестантизма. Трансцендентизм восполняется имманентизмом. Если трансцендентизм утверждает абсолютную внеположенность Бога по отношению к миру, то имманентизм характеризуется стремлением к обнаружению присутствия Бога в сотворенном мире. Данная позиция является столь же односторонней и потому неполноценной. На это обстоятельство указывает в XX столетии отечественный богослов Н.М. Зернов: «Такое соотношение объясняет тот трагический факт, что христиане до сих пор являются жертвами неразрешенного противоречия между верой в божественные трансцендентность и имманентность. Следовательно, они страдают от неполноценного представления о Боге, делающего их непригодными для осуществления надлежащего контроля за собственной жизнью и ее материальными условиями» [10. С. 161–162].

Ницше остро ощущал это внутреннее противоречие христианской культуры, противоречие, которое получило непосредственное выражение и в истории европейской философской мысли. Предпринятые философами попытки найти пути разрешения данного конфликта не увенчались успехом. Ницше стремился к избавленной от односторонности полноте отношений человека и Бога. В его учении о сверхчеловеке есть отблеск первоначальной установки христианского учения, выражающейся в положении: «Бог соделался человеком, дабы человек смог стать Богом» [11. С. 19].

Но оставаясь на почве европейской философии и культуры, философ был поставлен перед альтернативой отрицать либо человека, либо Бога. Видя в современном христианстве только неразрешимые противоречия, Ницше занимает позицию критика христианства. Разоблачая противоречия и искажения современного христианства, он был не прав по отношению к христианству в целом, на что справедливо указывает Р. Сафрански: «Критику христианства следовало бы в одном решающем пункте поучиться у этого учения: гений христианства столетиями состоял в том, чтобы тончайшим образом связывать друг с другом обе эти опции – солидарность и личностный рост. Отношение к Богу, если понимать его не только моральным образом, означало невероятное расширение душевной сферы, духовное совершенствование способствовало личностному росту, который не противоречил проявлению солидарности в общественной плоскости. Ибо этот рост и подъем воспринимался не как собственное достижение, а как благодать, что умеряло разграничивающую гордыню» [12. С. 364].

Таким образом, можно сделать вывод, что позиция Ницше по отношению к аскетизму является неоднозначной и внутренне противоречивой. Философ разоблачал и критиковал аскетические идеалы, но эта критика не в последнюю очередь направлена и на него самого. В самом Ницше, в его характере и образе мыслей обнаруживается значительная степень родства с аскетическими воззрениями. Поэтому ницшевская критика аскетизма – это во многом попытка преодоления аскета в себе. Для этой задачи Ницше обращается не только к фигурам атеиста и язычника, но и к образу шута, юродивого.

Юродство в философии Ницше

В «Предисловии Заратустры» заглавный герой встречает в лесу святого отшельника. Старец отговаривает Заратустру от его желания идти к людям, предлагает остаться в лесу, жить, как он, в уединении прославляя Бога. Но Заратустра не принимает предложение старца. Заратустра разоблачает святого отшельника. Но кто такой сам Заратустра? В черновых записях 1883 г. Ницше отмечает: «Сам Заратустра – шут» («Zarathustra selber der Possenreißer») [13. С. 499]. В лесу встретились аскет и шут. Аскет остался вдали от мира, шут отправился в мир, проповедовать на базарной площади, где его ожидало всеобщее осмеяние.

Шутовство – феномен, близкий юродству, хотя и не тождественный с ним. На этот момент указывает А.М. Панченко: «Юродство занимает промежуточное положение между смеховым миром и миром церковной культуры. Можно сказать, что без скоморохов и шутов не было бы юродивых. Связь юродства со смеховым миром не ограничивается “изнаночным” принципом (юродство, как будет показано, создает свой “мир навыворот”), а захватывает и зрелищную сторону дела. Но юродство невозможно и без церкви: в Евангелии оно ищет свое нравственное оправдание, берет от церкви тот дидактизм, который так для него характерен. Юродивый балансирует на грани между

смешным и серьезным, олицетворяя собою трагический вариант смехового мира» [14. С. 72].

В этом плане следует поставить вопрос, возможно ли охарактеризовать образ Заратустры как хотя бы отдаленно связанный с феноменом юродства? Шутовское начало в нем, безусловно, наличествует [15], но для выявления параллелей с юродством требуются еще и религиозные мотивы. И в Заратустре эти мотивы присутствуют. В последней части книги старый священник говорит: «Что слышу я! – сказал тут старый папа, наострив уши. – О Заратустра! ты благочестивее, чем ты веришь, при таком безверии! Какой-нибудь бог в тебе обратил тебя к твоему безбожию. Разве не само твое благочестие не позволяет тебе более верить в Бога?» [8. С. 263]. В данной характеристике обращает на себя внимание специфический способ нейтрализации противоположностей: благочестие (*Frömmigkeit*) сочетается с безверием (*Unglauben*), а Бог обращает к безбожию (*Gottlosigkeit*). И наконец: благочестие не позволяет верить в Бога. Подобные соединения несоединимого не поддаются обыкновенной логике и представлениям о причинно-следственных связях. Это характерный признак «обратной перспективы», являющейся отличительной чертой юродства. На этот момент указывает М.М. Бахтин: «Юродство же есть своего рода форма, своего рода эстетизм, но как бы с обратным знаком» [16. С. 269].

В еще больше степени близость к юродству обнаруживает «безумный человек» (*der tolle Mensch*), возвещающий смерть Бога в «Веселой науке»: «Слышали ли вы о том безумце, который в ясный полдень зажжет фонарь, выбежал на рынок и все время кричал: “Я ищу Бога! Я ищу Бога!”» [17. С. 439]. Характерно, что эксцентричная проповедь безумца происходит на рынке, подобно тому как Заратустра произносит свою речь о сверхчеловеке на базарной площади. Рынок или площадь, согласно М.М. Бахтину, представляет собой типичное пространство народно-смеховой культуры: «Площадь была средоточием всего неофициального, она пользовалась как бы нравами «экстерриториальности» в мире официального порядка и официальной идеологии» [18. С. 201]. Пространство площади и рынка – это характерный топос для всевозможных трансгрессивных и маргинальных феноменов: шутов, скоморохов и юродивых. Значимым моментом является и то обстоятельство, что возвещающий смерть Бога назван безумцем. Это типичный для юродства способ поведения перед публикой: «На людях юродивый надевает личину безумия, “глумится”, как скоморох, “шалует”» [14. С. 83]. М.М. Бахтин отмечает, что «мотив безумия... позволяет взглянуть на мир другими глазами, не замутненными “нормальными”, то есть общепринятыми, представлениями и оценками» [18. С. 58]. Дело в том, что система оценок в погрязшем во гресех мире изначально извращена: ненормальное признается большинством в качестве нормы. Соответственно, всякое отступление от подобной «нормы» будет выглядеть как девиация или безумие. Юродивый своим поведением как бы выворачивает наизнанку уже вывернутый наизнанку мир, тем самым возвращая его в действительно нормаль-

ное положение. Извращению и искажению могут быть подвержены и представления о благочестии и богопочитании. Тогда в этой извращенной перспективе указанием на подлинное благочестие может служить кощунство – точнее то, что в перевернутом мире будет восприниматься в качестве кощунства. На это указывает Ю.М. Лотман, говоря о ситуациях, когда «именно разрушение нормы создает образ необходимой, хотя и нереализованной, нормы» [19. С. 159]. В другой работе Лотман замечает: «В этом отношении петербургские анекдоты о кощунственных выходках против памятника Петру I <...> как всякое кощунство, есть форма богопочитания» [20. С. 311].

Одной из главных отличительных черт образа жизни юродивого является то, что он, кажется, представляется не тем, что он есть на самом деле. Настоящий дурак, настоящий безумец – не юродивый. Юродивый принимает на себя подвиг казаться дураком или безумным, в то время как сам он таковым не является. Таким способом юродивый отрывается от мира и от самого себя в мире, от того состояния, когда его поведение соответствовало нормам и критериям этого мира. Тем самым достигается взгляд на мир из обратной перспективы. Нечто близкое данному образу мысли и поведения мы обнаруживаем и в философии Ницше. Его философствование глубоко лично, но при этом перед читателем он постоянно предстает не тем, кем является на самом деле. Стиль Ницше – это постоянная игра масками и личинами. Тот, кто попытается отождествить Ницше с одной из этих масок, будет обманут. Ницше даже формулирует своеобразный кодекс поведения, дает свод предписаний, как следует себя вести человеку его типа: «– какое-то время не делать, не говорить, не добиваться ничего, что не вызывало бы страха или презрения, что автоматически не ввергало бы людей приличных и добродетельных в состояние войны, – что не ставило бы вне общества... – представляться прямо противоположным тому, что ты есть на самом деле (еще того лучше – не противоположным, а просто другим: это намного трудней)... – какое-то время действовать так, чтобы твои средства противоречили твоим целям, даже дискредитировали их» [21. С. 431]. Этот свод предписаний вполне подходит для характеристики образа жизни юродивого. С.Е. Юрков определяет подобный образ действий как «анти-поведение»: «...юродство, безусловно, принадлежит миру антиповедения, поведения с отчетливо выраженными чертами гротеска. Но считать его принадлежащим собственно антимиру, миру смеховой культуры нельзя, его антимир специфический, порожденный не “анти”, а сверхрелигиозностью, сверхнормативностью. Это как бы “третий” (в отношении бинарности) мир русской национальной культуры. Его черты: парадоксализм, мистичность, совмещение несовместимого, игра, разрушение нормы» [22. С. 53]. В приведенном выше фрагменте из черного наследия Ницше предписывает в качестве нормы «анти-поведение». А такие черты «третьего мира», как «парадоксализм, мистичность, совмещение несовместимого, игра, разрушение нормы», практически идеально подходят и для характеристики стиля философствования Ницше.

Поведение юродивого принципиально отличается от образа действий пастыря. Последний – предводитель, тот, за кем идет народ. Напротив, юродивый – это тот, кто идет не теми путями, что все. Ницше соотносит свой образ мыслей именно с этим типом: «Надо спрашивать себя: хочу ли я шагать впереди всех? Или хочу шагать в одиночку? Первый случай означает, что самое большое, ты станешь пастырем, то есть потребностью стада. Второй – что нужно уметь другое: самочинно идти в одиночку, уметь идти не так и – не такими путями» [13. С. 9].

Наконец, в одном из своих лирических произведений философ проводит прямую параллель с юродством: «Я надел добровольно вериги, // Стал укором проклятой семье...» [23. С. 531].

Конечно, Ницше не является юродивым в строгом, каноническом смысле этого слова. Но концептуальный персонаж его философской мысли обнаруживает немало общего именно с юродством. Если мы будем последовательно отбрасывать одну за другой маски, которыми прикрывался в своих текстах Ницше, то придем к шуту: «Я не хочу быть святым, лучше уж шутом... Может быть, я и есмь шут...». Возможно, это еще одна маска, но она в большей степени, чем остальные, соответствует положению Ницше в европейской философии и культуре. К.А. Свасьян в своей вступительной статье к изданию сочинений Ницше в двух томах справедливо замечает: «Правы те профессиональные философы, которые пожимают плечами, или разводят руками, или делают еще что-то в этом роде при словосочетании “философия Ницше”. Он совсем не философ в приемлемом для них смысле слова» [24. С. 13].

Действительно, положение Ницше в истории европейской философии может быть охарактеризовано как юродство. Его учение формируется в период кризиса европейской метафизики и является самосознанием события этого кризиса. Характерная для западной философии вера в разум, в возможность постичь Бога в категориях разума подвергается отрицанию. Эта убежденность во всемогуществе разума была подвергнута критике уже в кантовской философии, но осуществлялась эта критика средствами самого же разума. В этом и заключалась своеобразная «хитрость разума», который, сохранив себя в качестве орудия критики, впоследствии восторжествовал в философии Гегеля. Притязания человеческого разума на абсолютную значимость не могут быть опровергнуты средствами самого же разума. Ницше это понимал. Он осознал, что для выхода из тупика, в котором западная метафизика оказалась благодаря обожествлению разума, требуется совсем другой путь. Путь этот был указан в древние времена апостолом Павлом: «Ибо написано: “погублю мудрость мудрецов и разум разумных отвергну”. Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо когда мир *своею* мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих» (1 Кор. 1:19–21). Святитель Иоанн Златоуст в толковании на это послание апостола Павла пишет: «Что не могли сделать философы посредством рассуждений, то сделано кажущимся безумием» [25. С. 40]. Кажущееся безумие – это юродство. Данная ситуация, будучи архетипической,

повторяется спустя почти два тысячелетия в новых условиях. Разум философов (на этот раз европейских) терпит поражение, на сцену должен выйти «безумный человек» (*der tolle Mensch*). Нас не должно ввести в заблуждение то обстоятельство, что Ницше активно нападал на апостола Павла в своих сочинениях. Мы уже видели, что ницшевская критика христианства не исключает его близость именно христианству. Здесь можно сослаться хотя бы на хрестоматийную работу К. Ясперса [26]. На близость Ницше учению Павла указывает Дж. Агамбен: «То есть *антихрист* является мессианической пародией, в которой Ницше, облачившись в наряд антимессии, просто разыгрывает по буквам сценарий, от начала и до конца написанный Павлом» [27. С. 146].

Заключение

В своем философствовании Ницше постоянно отказывается от самого себя, постоянно предстает перед читателем не тем, кто он есть. Он неустанно «ищет из приключений сокровеннейшего опыта узнать, каково на душе у завоевателя и первопроходца идеала, равным образом у художника, у святого, у законодателя, у мудреца, у ученого, у благочестивого, у предсказателя, у пустынножителя старого стиля» [17. С. 581]. Ницше вполне мог бы применить к самому себе слова апостола Павла: «Ибо, будучи свободен от всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести: Для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; Для чуждых закона – как чуждый закона, – не будучи чужд закона перед Богом, но подзаконен Христу, – чтобы приобрести чуждых закона; Для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти некоторых» (1 Кор. 9:19–22). Ницше в своей философии стремился быть для позитивистов позитивистом, для атеистов – атеистом, для нигилистов – нигилистом. Но сам он не отождествлялся ни с одной из этих перспектив. Любую мировоззренческую позицию Ницше доводил до гротеска, до крайних пределов, за которыми начинается ее саморазрушение и переход в противоположность. Таков стиль философской мысли Ницше. В истории европейской философии сложно найти нечто аналогичное. Зато к философствованию Ницше вполне применимы характеристики поведения юродивого: «Его поведение держится на крайностях и парадоксе, разоблачении всего, традиционно считающегося неприкосновенным и даже священным, – это не только разрушение знаковой системы, но обращение ее в собственный антипод» [22. С. 55]. Следует учитывать, что такое эксцентричное и экзальтированное поведение юродивого не является проявлением нигилизма и кощунства, но выступает как «отрицательный способ представления нравственного идеала» [28. С. 61]. Данный тезис – с учетом всего сказанного выше – может быть отнесен и к Ницше.

Таким образом, выявление параллелей в стиле мышления Ницше с основными чертами поведения юродивого позволяет по-новому представить общий смысл учения философа в качестве негативное утверждения Абсолютного.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 6 : Сумерки идолов. Антихрист. Эссе homo. Дионисовы дифирамбы. Ницше contra Вагнер. М. : Культурная революция, 2009. 408 с.
2. Nietzsche F. *Gesammelte Werke*. Köln : Anaconda Verlag GmbH, 2012.
3. Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 5: По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер». М. : Культурная революция, 2012. 480 с.
4. Wilkerson D. *Nietzsche and the Greeks*. London ; N. Y. : Continuum International Publishing Group, 2006. 162 p.
5. Колесников И.Д. Пайдейя Ницше и античность // *Философия в условиях социокультурного многообразия: от экспертного знания до мировоззренческих ориентиров*. Саратов : ИЦ «Наука», 2017. С. 217–223.
6. Клагес Л. Психологические достижения Ницше. М. : Культурная революция, 2016. 250 с.
7. Духовный опыт старца Иосифа Исихаста. СТСЛ, 2016. 208 с.
8. Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 4 : Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М. : Культурная революция, 2007. 432 с.
9. Игнатий (Брянчанинов), святитель. Солнце на закате : Избранное о Православии, спасении и последних временах. М. : Церковно-историческое общество, 2017. 590 с.
10. Зернов Н.М. Сергей Радонежский – устроитель Руси. СПб. : Русский Мирь, 2010. 310 с.
11. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М. : Академический проект; Парадигма, 2015. 543 с.
12. Сафрански Р. Ницше: биография его мысли. М. : Дело, 2016. 456 с.
13. Ницше Ф. Черновики и наброски 1882–1884 гг. // Полное собрание сочинений : в 13 т. М. : Культурная революция, 2010. Т. 10. 640 с.
14. Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984.
15. Фаритов В.Т. Элементы народно-смеховой культуры в «Так говорил Заратустра» Ф. Ницше (Ницше и Бахтин) // *Litera*. 2016. № 3. С. 60–74. DOI: 10.7256/2409-8698.2016.3.19305
16. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М. : Советская Россия, 1979. 320 с.
17. Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 3: Утренняя заря. Мессинские идиллии. Веселая наука. М. : Культурная революция, 2014. 640 с.
18. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М. : Эксмо, 2015. 640 с.
19. Лотман Ю.М. В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов, Гоголь. СПб. : Азбука, 2015. 416 с.
20. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. СПб. : Азбука, 2014. 416 с.
21. Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 13: Черновики и наброски 1887–1889 гг. М. : Культурная революция, 2006. 688 с.
22. Юрков С.Е. Под знаком гротеска: антиповедение в русской культуре (XI – начало XX в.). СПб., 2003.
23. Ницше Ф. Философская проза. Стихотворения. Минск : Попурри, 2000. 544 с.
24. Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. М. : РИПОЛ КЛАССИК, 1998. Т. 1. 832 с.
25. Иоанн Златоуст. Полное собрание сочинений : в 12 т. М. : Эксмо, 2017. Т. X. 936 с.
26. Ясперс К. Ницше и христианство. М. : Медиум, 1994. 123 с.
27. Агамбен Дж. Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам. М. : Новое литературное обозрение, 2018. 224 с.
28. Ковалевский И. Юродство о Христе и Христа ради юродивые. М. : Книголек, 2013. 224 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия» 29 марта 2021 г.

Asceticism and Foolishness of Christ in Friedrich Nietzsche's Philosophy

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2021, 466, 64–70.

DOI: 10.17223/15617793/466/7

Vyacheslav T. Faritov, Samara State Technical University (Samara, Russian Federation). E-mail: vfar@mail.ru

Keywords: asceticism; foolishness for Christ; antibehavior; reverse perspective; transgression; Friedrich Nietzsche.

The study is supported by the Russian Foundation for Basic Research, Project No. 19-011-00910.

The article considers the phenomena of asceticism and foolishness for Christ in the philosophy of Friedrich Nietzsche. The author substantiates the thesis that asceticism and foolishness for Christ are subjects of Nietzsche's philosophical reflections. The author also shows that the figures of the ascetic and the holy fool also act as "conceptual characters" of Nietzsche's philosophizing. The author suggests that Nietzsche himself felt a tendency towards self-identification with these characters and therefore tried to "dis-identify", which he did not always succeed in. The article concludes that Nietzsche's position in relation to asceticism is ambiguous and internally contradictory. The philosopher exposed and criticized ascetic ideals, but this criticism is also directed at himself. Nietzsche himself, his character and way of thinking reveal a significant degree of kinship with ascetic views. Therefore, Nietzsche's criticism of asceticism is in many ways an attempt to overcome the ascetic in himself. For this task, Nietzsche appeals not only to the figures of an atheist and a pagan, but also to the image of a jester, a holy fool. The author substantiates the idea that one of the main distinguishing features of the holy fool's lifestyle is that he does not seem to be what he really is. A real fool, a real insane person is not a holy fool. The holy fool undertakes the feat of appearing to be a fool or insane, while he himself is not. In this way, the holy fool renounces the world and himself in the world, the state when his behavior corresponded to the norms and criteria of this world. Thus, a view of the world from a reverse perspective is achieved. Something close to this mode of thought and behavior is found in Nietzsche's philosophy. His philosophizing is deeply personal, but, at the same time, he constantly does not show the reader who he really is. Nietzsche's style is a constant play with masks and disguises. As a result of the study, the author concludes that Nietzsche's position in the history of European philosophy can be characterized as foolishness for Christ. His doctrine is formed during the crisis of European metaphysics and is the self-awareness of this crisis. Belief in reason, in the ability to comprehend God in terms of reason, characteristic of Western philosophy, is denied. This conviction in the omnipotence of reason was criticized already in Kantian philosophy, but criticized by means of reason itself. This was the peculiar "cunning of reason", which, having preserved itself as a tool of criticism, subsequently triumphed in Hegel's philosophy. The claim of reason to absolute significance cannot be refuted by means of reason itself. Nietzsche understood this. He realized that breaking the impasse in which Western metaphysics found itself thanks to the deification of reason requires a completely different path.

REFERENCES

1. Nietzsche, F. (2009) *Polnoe sobranie sochineniy: v 13 t.* [Complete works: in 13 volumes]. Vol. 6. Translated from German. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya.
2. Nietzsche, F. (2012) *Gesammelte Werke*. Köln: Anaconda Verlag GmbH.
3. Nietzsche, F. (2012) *Polnoe sobranie sochineniy: v 13 t.* [Complete works: in 13 volumes]. Vol. 5. Translated from German. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya.
4. Wilkerson, D. (2006) *Nietzsche and the Greeks*. London; N. Y.: Continuum International Publishing Group.
5. Kolesnikov, I.D. (2017) Paydeyya Nitsshe i antichnost' [Nietzsche's paideia and antiquity]. In: *Filosofiya v usloviyakh sotsiokul'turnogo mnogoobraziya: ot ekspertnogo znaniya do mirovozzrencheskikh orientirov* [Philosophy in the context of sociocultural diversity: from expert knowledge to worldview guidelines]. Saratov: ITs "Nauka". pp. 217–223.
6. Klages, L. (2016) *Psikhologicheskie dostizheniya Nitsshe* [Psychological achievements of Nietzsche]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya.
7. The Trinity Lavra of St. Sergius. (2016) *Dukhovnyy opyt startsa Iosifa Isikhasta* [Spiritual experience of Elder Joseph the Hesychast]. The Trinity Lavra of St. Sergius.
8. Nietzsche, F. (2007) *Polnoe sobranie sochineniy: v 13 t.* [Complete works: in 13 volumes]. Vol. 4. Translated from German. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya.
9. St. Ignatius (Bryanchaninov). (2017) *Solntse na zakate: Izbrannoe o Pravoslavii, spasenii i poslednikh vremenakh* [The Sun at Sunset: Selected Works About Orthodoxy, Salvation and the Latest Times]. Moscow: Tserkovno-istoricheskoe obshchestvo.
10. Zernov, N.M. (2010) *Sergiy Radonezhskiy – ustroitel' Rusi* [Sergius of Radonezh – the organizer of Russia]. St. Petersburg: Russkiy Mir".
11. Losskiy, V.N. (2015) *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [Essay on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology]. Moscow: Akademicheskiiy proekt; Paradigma.
12. Safranski, R. (2016) *Nitsshe: biografiya ego mysli* [Nietzsche: biography of his thoughts]. Moscow: Delo.
13. Nietzsche, F. (2010) *Polnoe sobranie sochineniy: v 13 t.* [Complete works: in 13 volumes]. Vol. 10. Translated from German. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya.
14. Likhachev, D.S., Panchenko, A.M. & Ponyrko, N.V. (1984) *Smekh v Drevney Rusi* [Laughter in Ancient Rus]. Leningrad: Nauka.
15. Faritov, V.T. (2016) Elements of folk-laughter culture in "Thus Spoke Zarathustra" by Friedrich Nietzsche (Nietzsche and Bakhtin). *Litera*. 3. pp. 60–74. (In Russian). DOI: 10.7256/2409-8698.2016.3.19305
16. Bakhtin, M.M. (1979) *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's poetics]. Moscow: Sovetskaya Rossiya.
17. Nietzsche, F. (2014) *Polnoe sobranie sochineniy: v 13 t.* [Complete works: in 13 volumes]. Vol. 3. Translated from German. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya.
18. Bakhtin, M. (2015) *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura Srednevekov'ya i Rennanssa* [Works of Francois Rabelais and the folk culture of the Middle Ages and the Renaissance]. Moscow: Eksmo.
19. Lotman, Yu.M. (2015) *V shkole poeticheskogo slova: Pushkin, Lermontov, Gogol'* [At the school of the poetic word: Pushkin, Lermontov, Gogol]. St. Petersburg: Azbuka.
20. Lotman, Yu.M. (2014) *Vnutri myslyashchikh mirov* [Inside thinking worlds]. St. Petersburg: Azbuka.
21. Nietzsche, F. (2006) *Polnoe sobranie sochineniy: v 13 t.* [Complete works: in 13 volumes]. Vol. 13. Translated from German. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya.
22. Yurkov, S.E. (2003) *Pod znakom groteska: antipovedenie v russkoy kul'ture (XI – nachalo XX v.)* [Under the Sign of the Grotesque: Antibebehavior in Russian Culture (11th – early 20th centuries)]. St. Petersburg: Letniy sad.
23. Nietzsche, F. (2000) *Filosofskaya proza. Stikhotvoreniya* [Philosophical prose. Poems]. Translated from German. Minsk: Popurri.
24. Nietzsche, F. (1998) *Sochineniya: v 2 t.* [Works: in 2 volumes]. Vol. 1. Translated from German. Moscow: RIPOL KLASSIK.
25. John Chrysostom. (2017) *Polnoe sobranie sochineniy: v 12 t.* [Complete works: in 12 volumes]. Vol. 10. Moscow: Eksmo.
26. Jaspers, K. (1994) *Nitsshe i khristianstvo* [Nietzsche and Christianity]. Translated from English. Moscow: Medium.
27. Agamben, G. (2018) *Ostavsheesya vremya: Kommentariy k Poslaniyu k Rimlyanam* [The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans]. Translated from English. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
28. Kovalevskiy, I. (2013) *Yurodstvo o Khriste i Khrista radi yurodivye* [Foolishness of Christ about Christ and fools for the sake of Christ]. Moscow: Knigovek.

Received: 29 March 2021