

В.Б. ПЕТУХОВ

## Эсеровский терроризм и ницшеанство

Проблема терроризма на рубеже XX–XXI вв. приобрела значительные масштабы. И это представляется закономерным на фоне глобализации насилия последних лет. Но еще столетие назад, в начале XX в. в России также наблюдался мощный всплеск террористической активности, обусловленный событиями революции 1905–1907 гг. В поисках идеологических и теоретических источников эсеровского терроризма исследователи чаще всего обращались к представителям народнического общественно-политического движения второй половины XIX в. Вполне очевидно, что существовали и внешние источники, к которым можно отнести и Ф. Ницше.

В конце XIX в. после первых изданий книги “Так говорил Заратустра” на русском языке в переводах С. Нани и Ю. Антоновского имя Ницше стало одним из самых модных и популярных в России. Его тексты, опубликованные в общественно-политических и литературно-художественных журналах, имели характер специфически подобранных и урезанных отрывков, сфокусированных на восприятие радикальной российской аудиторией. Они вызывали широкий эмоциональный отклик и рост читательского интереса к творчеству “сумрачного германского гения”. В. Соловьев писал по этому поводу: «“Несчастье” такой моды есть, однако, лишь необходимое отражение во внешности того внутреннего факта, что известная идея действительно стала жить в общественном сознании: ведь прежде, чем сделаться предметом рыночного спроса, она, разумеется, дала ответ на какой-нибудь духовный запрос людей мыслящих» [Соловьев, 1990, с. 217–218]. Вне всякого сомнения, семена ницшеанских идей легли в “благодатную” почву массового общественного сознания российской интеллигенции, которая к этому времени уже была заражена нигилизмом, оппозиционной нетерпимостью, социально-утопическими идеалами и мессианским радикализмом.

Влияние ницшеанства на мировосприятие неонароднических террористов наиболее полно отразилось в широком распространении среди них мортилатрических идей и настроений. Понятие *мортилатрия* (от лат. *mors, mortis* – смерть и греческого *λάτρευσις* – служить, поклоняться) вводится для того, чтобы обозначить культ самоубийственной героической смерти во имя торжества свободы. Имманентная иррациональная тяга к смерти, формирование нравственных идеалов, при которых главным критерием всех поступков революционера была постоянная готовность умереть, – те черты, которые актуализировались в террористической практике эсеров. Эти же идеи сквозь призму теории “сверхчеловека” проповедовались Ницше: “Я люблю тех, кто не умеет жить иначе, как чтобы погибнуть, ибо идут они по мосту...”

Я люблю того, кто оправдывает людей будущего и избавляет людей прошлого: ибо он хочет гибели от людей настоящего... Я люблю всех тех, кто является тяжелыми каплями, падающими одна за другой из темной тучи, нависшей над человечеством: молния приближается, возвещает они и гибнут как провозвестники” [Ницше, 1990, с. 13–15]. Смерть у Ницше превращается в некое субстанционально образующее начало, создающее новый мир. Этот новый идеальный абстрактный мир будет создан героями – предвестниками сверхчеловечества, идущими на смерть ради свободы, ради будущего.

Образно-метафорическая, полная символов и иносказаний философская система Ницше в сознании российских революционеров-террористов начала XX в. была интерпретирована в духе социально-политизированной доктрины, отвечающей их внутренним убеждениям. Пример тому – эпистолярное наследие И. Каляева, одного из самых ярких представителей Боевой организации эсеров, образ которого “канонизирован” Б. Савинковым. В одном из писем, написанных Каляевым из Петропавловской крепости перед казнь, говорится: “Есть счастье еще выше, чем смерть во имя акта, – умереть на эшафоте. Смерть во время акта как будто оставляет что-то незаконченным. Между делом и эшафотом еще целая вечность – может самое великое для человека. Только тут узнаешь, почувствуешь всю красоту, всю силу идеи. Весь развернешься, расцветешь и умрешь в полном цвете... как колос созревший...” (цит. по [Зензинов, 1953, с. 273]). Тут влияние Ницше несомненно: оно проявляется и в образе колоса, неоднократно упоминавшегося в философских аллегориях немецкого писателя, и в особом эмоционально-оптимистическом восприятии смерти, и в обосновании идеала свободной смерти. Все эти идеи присутствуют в тексте “Так говорил Заратустра” в главе “О свободе смерти” [Ницше, 1990, с. 63–66].

Следуя за Ницше в онтологическом видении феномена смерти, Каляев наметил контуры своей собственной схемы понимания данного концепта. В ней было несколько взаимосвязанных тезисов, которые через нелегальную печатную пропаганду транслировались в массы с целью эскапативного воздействия. Один из провозглашенных тезисов гласил: момент ожидания неминуемой смерти после совершения теракта есть высшее наслаждение жизни. По своей эстетизирующей смерти тональности этот императивный постулат перекликается с мыслью Ницше о том, что “смерть – самый светлый праздник, который еще не научились чтить люди” [Ницше, 1990, с. 64].

Каляев утверждал реализацию ницшевского инфернального посыла через собственное мировосприятие. Высшее наслаждение для него осуществимо лишь в предвкушении и предвосхищении смерти. Его тезис в революционной буре 1905–1907 гг. оказался востребованным не только среди социалистов-революционеров, но и среди максималистов, анархистов, националистов. В предсмертных письмах многих революционных борцов с самодержавием, придерживавшихся террористических методов, воспроизводились идеи, высказанные ранее Каляевым.

Имя Каляева – знаковое в понимании взаимосвязи российского террора и ницшеанства. В письмах из Петропавловской крепости он обосновывал свои представления о смерти революционера апологией самопожертвования. “Я – в пределах моего личного самочувствия – счастлив сознанием, что выполнил долг, лежавший на всей истекающей кровью России. Я отдал всего себя делу борьбы за свободу рабочего народа, с моей стороны не может быть и намека на какую-либо уступку самодержавию, и если в результате всех стремлений моей жизни я оказался достойным высоты общечеловеческого протеста против насилия, то пусть и смерть моя венчает мое дело чистотой идеи” (цит. по [Савинков, 1990, с. 126]). За высокой пафосностью речи виден скрытый эгоцентризм и гордость личного самоутверждения.

Иным был подход к этим проблемам у народовольцев. Безусловно, они – образцы самоотверженности и самопожертвования, но без выдвижения своего “я” в центр террористической деятельности. В. Фигнер писала по этому поводу: “Мы о ценности жизни не рассуждали, никогда не говорили о ней, а шли отдавать ее или всегда были

готовы отдать, как-то просто, без всякой оценки того, что отдаем или готовы отдать” [Фигнер, 1933, с. 156].

У Каляева же осознание своей особой личностной миссии в деле революционного террора имманентно присуще его менталитету. Обращает на себя внимание апелляция к глобальному фактору – “общечеловеческому протесту против насилия”, за которым просто нет места любви к ближнему, ибо она поглощена абстрактно-гуманистической формулой любви ко всему народу или даже ко всему человечеству. В одном текстовом фрагменте оказываются семантически соединенными идеи самопожертвования и абстрактной любви к дальнему. Определенная близость к данной лингвоментальной конструкции по ее смыслообразующему контексту обнаруживается в конце главы “О сострадательных” в книге “Так говорил Заратустра”. Примечательно, что мысль Ницше о созидательном потенциале личной жертвенности через “любовь к дальнему” и готовности принести в жертву не только себя, но и своих “ближних”, обозначена именно в этой главе. Ведь в ней раскрывается отрицательное отношение автора к христианским морально-нравственным императивам: состраданию, милосердию и совести. Нигилистические оценки христианских этических норм свойственны и Каляеву. В его эпистолярном лексиконе нет слов “сострадание”, “милосердие”. Но его фраза в суде: “совесть моя чиста” фиксирует социально-психологическое рефлексивное состояние, базирующееся на компенсаторной потребности внутреннего нравственного самооправдания.

Проникновение ницшеанского “заратустровского” духа в глубины сознания Каляева проявляется в культивировании ненависти и мести – приводных ремнях в механизме революционной экзистенциальности: “Вся жизнь мне лишь чудится сказкой, как будто все то, что случилось со мной, жило с ранних лет в моем предчувствии и зрело в тайниках сердца для того, чтобы вдруг излиться пламенем ненависти и мести за всех” [Савинков, 1990, с. 127]. В этой фразе заключен весь жизненный опыт революционера-террориста. Разрыв между детским сказочным идеалом и реальной действительностью выступает здесь как автоматический самодовлеющий критерий жизненного пути, завершающегося неизбежным и величественным торжеством смерти. В лингвоментальном поле предсмертных писем Каляева прослеживается следующий ассоциативно-логический ряд: “страдание–месть–наказание–смерть”. Мысль и чувство террориста оказались в циклически замкнутом пространстве ментально заданной предопределенности. В подобном пространстве бытовала философская афористика Ницше: “...дух мщения: друзья мои, он был до сих пор лучшей мыслью людей; и где было страдание, там всегда должно было быть наказание... И так как в самом хотящем есть страдание, оттого что не может он обратно хотеть, – то и сама воля и вся жизнь должны бы быть наказанием!” [Ницше, 1990, с. 123].

Последний тезис напрямую выводит к представлению о том, что объектом наказания служит не только представитель ненавистной тиранической власти, но и сам мститель, чья жизнь с неизбежностью становится самовоплощенным наказанием. Выход из этой ситуации – освобождение от наказания жизнью – Ницше, а за ним и Каляев видели в идеале свободной смерти, которая приходит по призыву героя-победителя, потому что он этого хочет и стремится “постичь трудное искусство уйти вовремя и красиво” [Ницше, 1990, с. 64]. Если принять самоубийственную апологетику смерти как “кредо” революционных террористов, становится понятным радостно-торжествующее восприятие собственной казни эсерами, неоднократно описываемое в мемуарах и исследованиях. Находясь под влиянием Ницше, Каляев в своих предсмертных письмах заложил “бомбу замедленного действия”, сформировав и освятив своим именем основные мировоззренческие принципы революционных террористов-смертников, ставшие примером для подражания леворадикальной молодежи.

Партийный псевдоним Каляева в Боевой организации (БО) партии социалистов-революционеров – “Поэт”. Он действительно был поэтом и не столько потому, что сам писал стихи, сколько по внутреннему эмоциональному и психологическому характеру своей души и по романтическому настрою творческого самосознания. Знаменателен

выбор поэтических предпочтений Каляева в кругу ранних символистов: все они – и В. Брюсов, и К. Бальмонт, и А. Блок – испытали в своем творчестве влияние Ницше.

Если Каляев был фанатичным поклонником романтической поэзии символиста Блока, то основатель БО, легендарный Г. Гершуни, с особенным пиететом относился к творчеству революционного романтика М. Горького. Отношение Гершуни к писательскому таланту Горького не было продиктовано лишь сиюминутным кратковременным интересом читателя. Возникший интерес стимулировал тягу к собственным литературным опытам. Он даже написал поэму в прозе “Разрушенный мол”, столь напоминавшую по манере произведения Горького “Песня о Соколе” и “Песня о Буревестнике”, что берлинские издатели, опубликовавшие это произведение, первоначально приписали его Горькому [Будницкий, 2000, с. 132].

Литературная критика много писала о ницшеанстве раннего Горького. Сам писатель старательно отрешивался от этого, не желая, чтобы его считали “ницшеанцем”. Он был слишком гордым и самолюбивым, чтобы признать чье-то влияние на свое творчество. Однако тот факт, что в 1930-е г. в кабинете Горького висел портрет великого философа, говорит сам за себя. В его раннем творчестве переключки с Ницше особенно впечатляют. В “Песне о Буревестнике” прослеживается образно-стилистическая аналогия со стихотворением Ницше “К мистралу”. В песне мистраля – ветра – воспевалась неистовая пляска воздушной стихии над седой пучиной морскою, а бич грозových молний предстал провозвестником свободы. И хотя в стихотворении нет конкретного образа птицы – буревестника, свободный полет ветра в символическом контексте Ницше всегда связан с темой гордой птицы (“страстно желающий летать и улететь – таков я; разве я не птица, хотя бы немного”) [Ницше, 1990, с. 167]. В “Заратустре” мотивы морской стихии, приближающейся бури, молнии, свободного полета птицы – символические атрибуты будущего сверхчеловека. У Горького Буревестник явственно несет в себе демонические черты: “Вот он носится как демон, – гордый, черный демон бури; и смеется, и рыдает... он над тучами смеется, он от радости рыдает!” [Горький, 1977, с. 285]. Демонизм Буревестника, его дионисийская природа, берущая силы и волю из первозданного хаоса, полифоническое смешение смеха и рыдания, подчеркивают близость к текстам Ницше.

Художественно-семантические соответствия текстов Горького и Ницше прослеживаются и в “Песне о Соколе”. Их сближает взгляд на культуру как на процесс бесконечной борьбы между человеком и природой внутри самого человека. И философ, и писатель полагали, что в мире нет равновесия, что все движется в дихотомическом противостоянии аполлоновского и дионисийского, что жизнь – вечный процесс становления, жизнь есть борьба, хаос, который отличает, выражаясь языком Горького, “великолепный трагизм бытия”.

В контексте “заратустровской” метафоричности весьма характерен отрывок из поэмы “Человек”: “Иду, чтобы сгореть как можно ярче и глубже осветить тьму жизни. И гибель для меня – моя награда” [Горький, 1977, с. 289]. Под этими строками могли бы подписаться многочисленные российские последователи Ницше, так же как и русские революционеры-террористы. “Человек”, “Песня о Соколе” и особенно “Песня о Буревестнике” имели огромный успех в широкой аудитории революционно настроенных читателей. О размерах влияния горьковского “Буревестника” накануне революции 1905 г. вспоминал Е. Ярославский: «Его перепечатывали в каждом городе, он распространялся в экземплярах, отпечатанных на гектографе и на пишущей машинке, его переписывали от руки. Вероятно, тираж “Буревестника” в те годы равнялся нескольким миллионам» (цит. по [Горький, 1977, с. 665]). Горький воспринимался в массовом общественном сознании не просто предвестником революционной бури, но ее певцом и глашатаем. Однако мало кто знал, что истоки этих пленительных горьковских образов восходили к философским литературно-художественным текстам Ницше, откуда и черпалась эта эмоционально завораживающая энергетика радикализма.

В ее сети попал и зачинатель эсеровского террора Гершуни, о чем свидетельствует “Разрушенный мол”. Его включенность в семиотическое пространство “сумрачного

германского гения” через посредство произведений Горького не вызывает сомнений. Судя по использованному им специфическим “заратустровским” тропам, Гершуни непосредственно был знаком с текстами Ницше. При этом обращает на себя внимание характеристика самой личности Гершуни, данная А. Спиридовичем: “Убежденный террорист, умный, хитрый, с железной волей. Гершуни обладал исключительной способностью овладевать той неопытной легко увлекающейся молодежью, которая, попадая в революционный круговорот, сталкивалась с ним. Его гипнотизирующий взгляд и вкрадчивая убедительная речь покоряли ему собеседников и делали из них его горячих поклонников. Человек, над которым начинал работать Гершуни, вскоре подчинялся ему всецело, и делался беспрекословным исполнителем его велений... Есть что-то сатанинское в этом давлении и влиянии Гершуни на свои жертвы” [Спиридович, 1991, с. 119–121]. Описанные психологические особенности личности основателя Боевой организации эсеров слишком далеки от привычных стереотипов поведения прежних народовольческих лидеров, они скорее напоминают нечаевский “демонизм” и типологически сходны с морально-нравственными принципами, которые исповедовал Ницше. Гершуни как бы примеряет на себя одежды “сверхчеловека”.

В российском неонародническом движении Гершуни выступал не только как основатель партии эсеров и ее БО, но и как идеолог и организатор революционной протеррористической пропаганды. Именно благодаря его стараниям в агитационно-пропагандистский арсенал социалистов-революционеров были включены так называемые предсмертные письма героев-террористов, носившие в значительной мере беллетризованный характер. Подлинным автором этих писем, как показал их текстовый анализ, был сам Гершуни [Петухов, 1991]. Под его диктовку писали и Ф. Качура, и Е. Дулебов, и А. Григорьев. Данные послания стали своеобразным завещанием террористов, призывавших своих последователей к дальнейшей борьбе. Лейтмотивом их содержания была тема героической смерти. Возможно, идея связать пропаганду революционного терроризма с предсмертными посланиями эсеровских боевиков и передать эстафету террора следующим поколениям через культивирование смерти молодых революционеров, появилась у Гершуни опять-таки под влиянием Ницше, у которого в главе “О свободной смерти” есть следующие строки: “Следовало бы научиться умирать: и не должно быть праздника там, где такой умирающий не освятил бы клятвы живущих” [Ницше, 1990, с. 64]. С точки зрения Ницше, человек, верящий в кардинальное изменение мира будущим “сверхчеловеком”, должен гордо умереть в борьбе за великую цель, передав перед смертью некую истину жизни своим идейным последователям. Причем эта истина, освященная смертью, должна стать “жалом и священным обетом для живущих”.

Гершуни, очевидно, воспринял мысль немецкого философа слишком буквально, вульгаризировав ее и прагматически приспособив к революционной практике террористической деятельности. Тем самым он создал своеобразную матрицу для информационного воспроизводства стереотипов поведения будущих террористов. Вслед за Гершуни, также опираясь на тексты Ницше, поэт-террорист Каляев в своих предсмертных письмах развил концепцию “свободной смерти” применительно к условиям развернувшейся Первой российской революции, придав теории центробежное ускорение и циклическую импульсивность.

Ницше по своим мировоззренческим установкам и убеждениям никогда не был политическим радикалом, он не призывал к восстаниям и революциям, не стремился к насильственному изменению существующего строя или господствующей религии. Однако с поразительным постоянством его книги привлекали внимание экстремистски настроенных личностей, которые искали в них моральное оправдание своих действий. Это в полной мере относится и к эсеровским террористам, которых особенно интересовала концепция “свободной смерти”, изложенная в “Так говорил Заратустра”.

Центральным смыслообразующим звеном концепции стало экзистенциальное понимание смерти как явления, подвластного воле человека. Именно в этом суть

идеальной свободной смерти. Человеческая воля, ставящая пределы собственной жизни, по мнению Ницше, присуща субъектам идентифицируемым в качестве претечей “сверхчеловека”. Ницшевская эстетизация смерти в своей сущности – апология героического самоубийства, абсолютно противоположного самоубийству обычному. Вряд ли можно согласиться с точкой зрения Э. Клюс в трактовке концепции “свободной смерти” Ницше, понимаемой как надлежащее завершение полноценной жизни, утверждения собственной жизни и призыв жить для других [Клюс, 1999]. Для символического образа мышления Ницше такой подход был бы слишком банальным.

Интеллектуально-нравственная трагедия Ницше заключалась в том, что его внутренний мир оказался зажатым между двумя мировоззренческими парадигмами социокультурного развития: западной и восточной. В первой он решительно отвергал сердцевину западной культуры, ее христианскую основу и рационализм как движущую силу европейского прогресса. Вместе с тем незыблемым стержнем его миропонимания оставался индивидуализм западного образца. Восток манил его своей интуитивно-чувственной природой познания, погружением в мистику, многозначностью образного строя, психологизмом внутреннего самоуглубления. Тяга к постижению восточной тайны во многом определила и обращение к образу Заратустры, и литературно-художественную форму известной книги, представляющей собой своеобразный сборник афористических эссе, объясняющих учение пророка. Но Ницше не принял одну из основных целеполагающих установок восточных религиозных систем – стремление к мировой гармонии, растворение личности в Космическом Абсолюте. Истину он пытался найти где-то между Востоком и Западом. Отринув, с одной стороны, западноевропейский путь либерализма и эволюционизма, а с другой – традиционализм и консерватизм Востока, он пришел к абсолютизации архаических ценностей анимистического порядка, модернизировав эту систему ценностей апологией сверхчеловеческой индивидуальной воли, создающей новый мир.

Сформулированная им философская конструкция была обречена на деструктивное воспроизводство. Дионисийское торжество первобытных стихий, разбуженное модернистским проектом коренного переустройства сознания, в концепции “сверхчеловека” Ницше прекрасно проиллюстрировано в упомянутом произведении. Притягивающие бунтарской силой образы бушующей бури, молнии, поражающей огненными стрелами, неистовство природы – не простые символы и аллегории. Особая эмоционально возбуждающая стилистическая ритмика Ницше открывала психологические шлюзы, восходящие к сфере актуализации бессознательных прафеноменов. Соединение модернистского с архаическим уже само по себе представляет источник конфликтности. Подобный альянс, уничтожая традиционную культуру, может подавить и первоначальный модернистский импульс, придав процессу неуправляемый деструктивный характер. В случае с Ницше архаика превратилась в самодовлеющий универсальный тезаурус, создающий модернистскую модель на основе древнейших архетипов. Воспроизведенная модель стала доминирующей в творчестве мыслителя, отражая его концептуальную рефлексивность.

Провоцирующие, бунтарские по своей модернистской устремленности тексты Ницше прекрасно вписывались в богатую русскую литературно-философскую традицию морального бунта. Они соответствовали дихотомической расколотости российской ментальности между восточной и западной парадигмами социокультурного развития, вполне органично интегрировались в манихейскую систему морально-нравственных представлений о мире, сложившуюся в российском общественном сознании и опирающуюся на релевантное воспроизводство архаических стереотипов. Тем самым “горизонт ожиданий” Ницше оказался в динамическом резонансе с “горизонтом ожиданий” его российских читателей, что во многом отвечает на вопрос – как могла философия, предназначенная для ограниченного круга посвященных, повлиять на устои широкой читательской аудитории российского общества? При этом следует учитывать такую характерную особенность русского чтения в конце XIX – начале XX в., как тенденция перенесения литературного опыта непосредственно

на общественно-политическую практику. Присущее русской культуре уравнивание искусства и социальной действительности естественно приводило к толкованию идей Ницше в качестве способных, более того – готовых воплотиться в реальную жизнь общества.

В общем контексте специфики российского восприятия творчества немецкого мыслителя представляется необходимым ответить на вопрос о соотношении ницшевских текстов с “горизонтом ожидания” эсеровских террористов. Основное положение неонароднической социологии эсеров о личности как главной фигуре исторического процесса, а также идеологическая ставка на мессианский культ героев-революционеров, служили достаточно устойчивым фундаментом для политически ангажированной и вульгаризированной адаптации в революционной среде концепции “сверхчеловека”. Футурологическая нацеленность на будущую социалистическую революцию, абстрагирование целевых установок и игнорирование интересов конкретных людей определенно вписывались в ницшеанскую мифологему “любви к дальнему”. Наконец, провозглашение индивидуального террора важнейшим средством политической борьбы находило обратное отражение в заратустровской апологии войны (борьбы) в широком смысле слова как “милитаризованной” силы воли. Влияние Ницше на адептов российского революционного терроризма в наиболее яркой форме сказалось на формировании и закреплении мортилатрических идей и настроений, согласно которым героическая смерть террориста в борьбе против государственной власти представлялась идеальным венцом революционной карьеры.

Подводя итоги, можно утверждать, что эсеровский террор теоретически и литературно-художественно подпитывался ницшеанским духом, как своеобразным эксцитативным средством. И хотя уровень восприятия этих философских идей адептами революционного терроризма был довольно упрощенным, вульгаризированным, расколотым на отдельные самодовлеющие фрагменты и далеким от субстанциональной цельности, тем не менее суггестивная сила ницшевских текстов оказалась созвучной внутренним убеждениям эсеров-террористов, провоцируя всплеск их творческого самовыражения и негативный импульс насильственного самоутверждения личности.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Будницкий О.В.* Терроризм в российском освободительном движении. Идеология. Этика. Психология (вторая половина XIX–начало XX в.). М., 2000.
- Горький М.* Рассказы, пьесы. Мать. М., 1977.
- Зензинов В.* Пережитое. Нью-Йорк, 1953.
- Клюс Э.* Ницше в России. Революция морального сознания. СПб., 1999.
- Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М., 1990.
- Петухов В.Б.* Пролетариат и эсеровская тактика индивидуального террора в период буржуазно-демократической революции // Опыт и проблемы политической истории. М., 1991.
- Савинков Б.* Воспоминания. М., 1990.
- Соловьев В.С.* Идея сверхчеловека. Избранное. М., 1990.
- Стиридович А.* Записки жандарма. М., 1991.
- Фигнер В.* Запечатленный труд // *Фигнер В.* Избр. произв. В 3 т. М., 1933.