

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«УЛЬЯНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

АНТИРАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

к 170-летию со дня рождения Фридриха Ницше

Сборник научных трудов

Ульяновск
УлГТУ
2014

УДК 141.1(082)

ББК 87я43

А 72

Ответственный редактор: Фаритов В. Т., кандидат философских наук, доцент

Рецензенты: Романов В. Н., доктор философских наук, профессор

Чекин А. Н., доктор философских наук, профессор

В оформлении сборника использованы работы F. Hartmann (фотография Ф. Ницше) и Х. Ольдэ (портрет Ф. Ницше).

Антирационалистический поворот в современной философии: к
А 72 170-летию со дня рождения Фридриха Ницше : сборник научных трудов.
– Ульяновск : УлГТУ, 2014. – 180 с.

ISBN 978-5-9795-1229-7

Сборник посвящен 170-летию со дня рождения Фридриха Ницше. Рассматриваются основные идеи мыслителя, а также затрагиваются темы, соответствующие контексту его философских поисков. Учение Ницше представлено в различных аспектах: в перспективе язычества и христианства, современной западной и русской философии. В сборник включены статьи преподавателей, аспирантов и студентов из Франции, Украины, Казахстана, Липецка, Оренбурга, Ульяновска, Челябинска.

Сборник предназначен для преподавателей вузов, аспирантов и студентов, а также для всех, интересующихся наследием Фридриха Ницше.

Публикуется в авторской редакции.

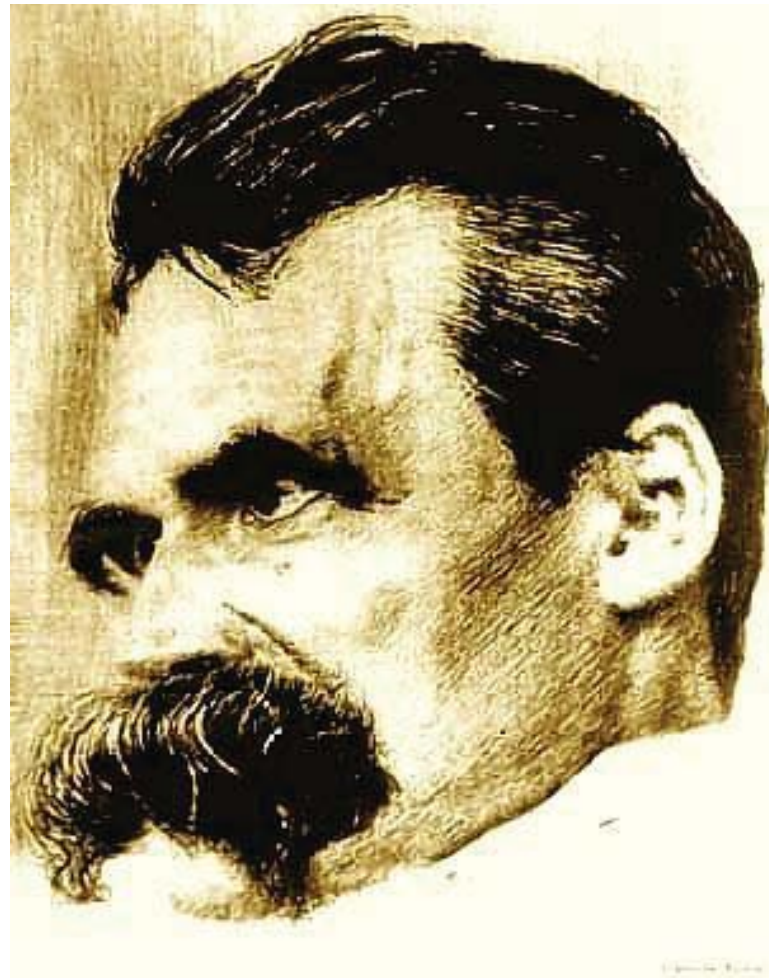
УДК 141.1(082)

ББК 87я43

ISBN 978-5-9795-1229-7

© Коллектив авторов, 2014

© Оформление. УлГТУ, 2014



Бог, который есть истина, познается нами в этой его истине, т.е. как абсолютный дух, лишь постольку, поскольку мы вместе с тем признаем неистинным сотворенный им мир, признаем неистинными природу и конечный дух в их отличии от бога.

Г.В.Ф. Гегель

Нет никакого сомнения, что правдивый человек, в том отважном и последнем смысле слова, каким предполагает его вера в науку, *утверждает тем самым некий иной мир*, нежели мир жизни, природы и истории; и коль скоро он утверждает этот «иной мир» – как? не должен ли он как раз тем самым отрицать его антипод – *наш мир*?.. Теперь уже поймут, на что я намекаю: именно, что наша вера в науку покоится все еще на *метафизической вере*, – что даже мы, познающие нынче, мы безбожники и антиметафизики, берем *наш* огонь все еще из того пожара, который разожгла тысячелетняя вера, та христианская вера, которая была также верою Платона, – вера в то, что Бог есть истина, что истина божественна.

Ф. Ницше

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие. К 170-летию со дня рождения Фридриха Ницше 6

Часть 1. О Ницше

Фаритов В.Т. По ту сторону гегелевского дискурса	12
Ливри А. Сверхчеловек – неозланистический литератор язычник	23
Колесников И.Д. Дионис и философия Ницше.....	28
Беляев Д.А. Интерпретация ницшевой идеи сверхчеловека в пространстве русской религиозной философии конца XIX – начала XX века	37
Шелковая Н.В. Фридрих Ницше: имморалист или мистик?	45
Дыдров А.А. Представления о новом и новизне в ницшеанском дискурсе.....	54
Дик П.Ф. Ценностная критика религии.....	59
Нечай Л.Д. Воля к власти как проявление всеобщего закона обмена.....	68
Лященко М.Н. Смертная казнь в контексте древнегреческой идеи метемпсихоза и учения Ф. Ницше о воле к власти.....	77

Часть 2. В контексте Ницше

Фаритов В.Т. Ницше contra Шпенглер (История и трансгрессия)	84
Волков М.П. Были ли древние греки художниками?	102
Дырдин А.А. Андрей Платонов и Освальд Шпенглер: смысл культурно-исторического процесса.....	114
Балаклеец Н.А. Элиас Канетти: власть как феномен социального пространства.....	124
Даренский В.Ю. Радиогенность иррационального в концепции Р. Отто.....	134
Гильмутдинова Н.А. Социальная симуляция как выражение неклассической рациональности	144
Брысина Т.Н. Взгляд на человека с позиции «новой метафизики»	151
Ярченко Д.Р. Идея фундаментальной антропологии как основание для устранения конфликта классической и современной философий	160
Ташлинская Е.Ш. Ценности христианской антропологии (актуализация наследия Ф. Ницше).....	168
Послесловие	179

ПРЕДИСЛОВИЕ К 170-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ФРИДРИХА НИЦШЕ

Denn wenn die Welt wie ein dunkler Tierwald
ist und aller wilden Jäger Lustgarten, so dünkt
sie mich noch mehr und lieber ein abgründli-
ches reiches Meer,
– ein Meer voll bunter Fische und Krebse,
nach dem es auch Götter gelüsten möchte, das
sie an ihm zu Fischern würden und zu Netz-
Auswerfen: so reich ist die Welt an Wunderli-
chem, großem und kleinem!

F. Nietzsche Also sprach Zarathustra

Вспоминая студенческие годы в Базеле, К.Г. Юнг приводит следующие сведения о своем опыте знакомства с Ницше: «Одно время я включил в свою программу Ницше, но так и не решился приступить к нему, я чувствовал себя недостаточно подготовленным. О Ницше в то время много говорили, в большинстве враждебно, причем «компетентные» студенты-философы, из чего я заключил, что он вызывает неприязнь в академических философских кругах. Высшим авторитетом там был, разумеется, Якоб Буркхардт, и его критические замечания о Ницше передавались из уст в уста. Более того, в университете были люди, лично знававшие Ницше, которые могли рассказать о нем разного рода нелестные вещи. В большинстве своем они Ницше не читали, но говорили преимущественно о его слабостях и чудачествах: о его желании играть в «денди», о его манере играть на фортепиано, о его стилистических несуразностях – о всех тех странностях, которые так действовали на нервы добропорядочным жителям Базеля. Такие вещи, конечно, не могли заставить меня отказаться от чтения Ницше, скорее наоборот, были лишь поводом, порождая тайный страх, что я, быть может, схож с ним, по крайней мере в том, что касалось моей «тайны» и моей отверженности. Может быть, – кто знает – у него были тайные мысли, чувства и прозрения, которые он имел несчастье открыть людям, и никто не понял его. Очевидно, он был исключением из правил или по крайней мере считался таковым, являясь своего рода *lusus naturae*, чем я не желал быть ни при каких обстоятельствах. Я боялся, что и обо мне будут говорить, как о Ницше, – «один такой»... Конечно, *si parva comperere magnis licet*, – он уже профессор, написал много книг и достиг невообразимых высот. Он родился в великой стране – в Германии, в то время как я был только швейцарцем и сыном деревенского священника. Он изыскался на изысканном Hochdeutsch, он знал латынь и грече-

ский, а может быть, и французский, итальянский и испанский, тогда как единственный язык, на котором с уверенностью изъяснялся я, был Waggis-Baseldeutsch. Он, имея в своем распоряжении все это великолепие, мог себе позволить быть эксцентричным. Но я не мог себе позволить узнать в его странностях – себя».

Сколь многие переживали и будут еще переживать нечто подобное при знакомстве с Ницше? Притяжение, завороченность, страх, неотвратимое желание следовать тем же путем, что и он, или – боязнь оказаться похожим на него, опасение разделить его судьбу. И, наоборот, сколь многие еще будут оставаться совершенно равнодушными, отпуская высказывания в снисходительном тоне или вовсе обходя молчанием эту фигуру... Двойственное отношение швейцарского психолога к Ницше имеет под собой куда более серьезное основание, нежели простое опасение прослыть чудаком: «Но понимаем ли мы, что это значит – сказать «да» инстинкту? Ницше хотел этого и учил этому, и это было для него серьезно. Да, он с необычайной страстью принес в жертву себя, всю свою жизнь идее сверхчеловека, а именно – идее человека, который, повинувшись своему инстинкту, выходит вместе с тем за пределы самого себя. И как же проходила его жизнь? Так, как Ницше напороочил сам себе в «Заратустре»: в том исполненном предчувствия смертельном падении канатного плясуна, «человека», который не хотел, чтобы через него «перепрыгивали». Юнг не стал похожим на Ницше, не стал отшельником, не стал философом. И вместе с тем, он, так или иначе, шел в одном из открытых Ницше направлений («я пришел из психиатрии, будучи с помощью Ницше хорошо подготовлен для восприятия современной психологии»). «Его нельзя миновать: он – это мы в будущем, еще не осознавшие себя. Вот, что такое Ницше». Пожалуй, нам еще предстоит осознать пророческий характер этих слов Андрея Белого.

Можно не читать Ницше и, тем не менее, переживать то же, что и он, идти в том направлении, которое было впервые открыто им. Такова ситуация в философии и культуре XX и XXI столетий: образ и дух Ницше запечатлен во всем, что происходит существенного в настоящее время, во всем, что имеет будущее. К.А. Свасьян так характеризует сферу влияния «По ту сторону добра и зла»: «книга, раскупленная современниками в считанных экземплярах, разоидется в ближайшие десятилетия баснословными тиражами, если допустить, что счет мог бы вестись не только по ней самой, но и по: Шпенглеру (в теме заката Европы), Ортеге (в теме «восстания масс»), Гуссерлю (в теме «кризиса европейских наук»), Максусу Ше-

леру (в теме «ниспровержения ценностей»), Вернеру Зомбарту (в теме героического противостояния гешефту), Вальтеру Ратенау (в теме революции как вертикальной миграции масс), Хайдеггеру (в теме метафизических углублений феномена нигилизма), Андрею Белому (в теме Европы-мулатки и томагавка грядущего хама, грозящего Джоконде), Бердяеву, Шестову, философам жизни, экзистенциалистам, всей волне доктринеров немецкой консервативной революции, от Меллера Ван ден Брука до Эрнста Юнгера, и прочая, прочая, предположив, что центральное место в этой веренице за новым типом и качеством восприятия как такового, уже вовсе не нуждающегося в текстах Ницше, чтобы воспринимать и чувствовать «по Ницше».

Новый тип и новое качество восприятия. Кто бы понял, что в действительности стоит за этими словами, какие новые горизонты открывает опыт Ницше – при условии, что мы сами окажемся открытыми этому опыту, готовыми принять его?

«Но в главном можно сказать: само событие слишком еще велико, слишком отдаленно, слишком недоступно восприятию большинства, чтобы и сами слухи о нем можно было считать уже *дошедшими*, – не говоря о том, сколь немногие ведают еще, *что*, собственно, тут случилось и что впредь с погребением этой веры должно рухнуть все воздвигнутое на ней, опиравшееся на нее, вросшее в нее, – к примеру, вся наша европейская мораль. Предстоит длительное изобилие и череда обвалов, разрушений, погубелей, крахов: кто бы нынче угадал все это настолько, чтобы рискнуть войти в роль учителя и глашатая этой чудовищной логики ужаса, пророка помрачения и солнечного затмения, равных которым, по видимому, не было еще на земле?.. Даже мы, прирожденные отгадчики загадок, мы, словно бы выжидающие на горах, заземленные между сегодня и завтра и впрягшиеся в противоречие между сегодня и завтра, мы, первенцы и недоноски наступающего столетия, на лица которых *должны были бы* уже пасть тени из ближайшего затмения Европы: отчего же происходит, что даже мы, без прямого участия в этом помрачении, прежде всего без всякой заботы и опасения за самих себя, ждем его восхождения? Быть может, мы еще стоим слишком под *ближайшими последствиями* этого события – и эти ближайшие последствия, его последствия, вовсе не кажутся *нам*, вопреки, должно быть, всяким ожиданиям, печальными и мрачными, скорее, как бы неким трудно описуемым родом света, счастья, облегчения, просветления, воодушевления, утренней зари...».

И XXI столетие отмечено ростом интереса к личности и учению великого мыслителя будущего. И в России публикуются исследования отечественных и зарубежных авторов, раскрывающие разные аспекты жизни и творчества Ницше. В начале века в серии «Русский путь» вышел сборник «Ницше: pro et contra», представляющий «русский образ Ницше», как он отразился в работах отечественных философов и публицистов Серебряного века. В серии «Мировая Ницшеана» были выпущены фундаментальные исследования о Ницше таких авторов, как К. Ясперс, М. Хайдеггер, К. Левит, Б.В. Марков, А.В. Перцев. Вышли книги А. Ливри «Набоков ницшеанец» и «Физиология Сверхчеловека или введение в третье тысячелетие». Работа С. Жигалкина «Метафизика вечного возвращения». В 2012 году была опубликована книга В.М. Бакусева «Лестница в бездну: Ницше и европейская психическая матрица». Были выпущены работы Ж. Батая, А. Данто, Ж. Делеза и Ф. Юнгера о Ницше. Наконец, в этом году «Культурная революция» завершает издание Полного собрания сочинений Ницше в 13 томах. На русском языке стало доступно наследие мыслителя (черновики и наброски, составляющие 7 томов ПСС).

Тем не менее, речь пока все еще идет только о подступах к учению Ницше. Многие еще будут продолжать оставаться загадкой и получат разъяснение лишь с течением времени (кто знает, сколь долгого?). «Права 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. Кто же он?» (К.А. Свасьян).

В.С. Соловьев, сравнивая учения К. Маркса, Л.Н. Толстого и Ф. Ницше, делает следующее замечание: «Всякая идея сама по себе есть ведь только умственное *окошко*. В окошко экономического материализма мы видим один задний, или, как французы говорят, нижний, двор (*la bassa cour*) истории и современности; окно отвлеченного морализма выходит на чистый, но уж *слишком*, до совершенной пустоты чистый двор бесстрастия, опрощения, непротивления, неделания и прочих *без и не*, ну а из окна ницшеанского «сверхчеловека» прямо открывается необъятный простор для всяких жизненных дорог, и если, пускаясь без оглядки в этот простор, иной попадет в яму, или завязнет в болоте, или провалится в живописную, величавую, но безнадежную пропасть, то ведь такие направления ни для кого не представляют безусловной необходимости, и всякий волен выбрать вон ту верную и прекрасную горную дорожку, на конце которой уже издали сияют среди тумана озаренные вечным солнцем

надземные вершины». Таково учение странствующего по горам базельского профессора классической филологии в отставке: на высоте 6000 футов по ту сторону времени и человека.

«В самом деле, мы, философы и «свободные умы», чувствуем себя при вести о том, что «старый Бог умер», как бы осиянными новой утренней зарею; наше сердце преисполняется при этом благодарности, удивления, предчувствия, ожидания, – наконец, нам снова открыт горизонт, даже если он и затуманен; наконец, наши корабли снова могут пуститься в плавание, готовые ко всякой опасности; снова дозволен всякий риск познающего; море, *наше* море снова лежит перед нами открытым; быть может, никогда еще не было столь «открытого моря».

«Тот, кто умеет дышать воздухом моих сочинений, знает, что это воздух высот, здоровый воздух. Надо быть созданным для него, иначе рискуешь простудиться. Лед вблизи, чудовищное одиночество – но как безмятежно покоятся все вещи в свете дня! Как легко дышится! Сколь многое чувствуешь ниже себя! – Философия, как я ее до сих пор понимал и переживал, есть добровольное пребывание среди льдов и горных высот, искание всего странного и загадочного в существовании, всего, что было до сих пор гонимого моралью. Долгий опыт, приобретенный мною в этом странствовании по запретному, научил меня смотреть иначе, чем могло быть желательно, на причины, заставлявшие до сих пор морализировать и создавать идеалы. Мне открылась скрытая история философов, психология их великих имен. – Та степень истины, какую только двух переносит, та степень истины, до которой только и дерзает дух, – вот что все больше и больше становилось для меня настоящим мерилom ценности. Заблуждение (вера в идеал) не есть слепота, заблуждение есть трусость... Всякое завоевание, всякий шаг вперед в познании вытекает из мужества, из строгости к себе, из чистоплотности в отношении себя... Я не отвергаю идеалов, я только надеваю в их присутствии перчатки...» (Ф. Ницше *Esse homo*).

Выражаем благодарность сайту www.nietzcshe.ru за информационную поддержку сборника.

ЧАСТЬ 1
О НИЦШЕ

ПО ТУ СТОРОНУ ГЕГЕЛЕВСКОГО ДИСКУРСА

Мы, немцы, – гегельянцы, даже если бы никогда не было никакого Гегеля, поскольку мы... инстинктивно отводим становлению, развитию более глубокий смысл и более богатую значимость, чем тому, что «есть», – мы едва ли верим в правомочность понятия «бытия».

Ф. Ницше

Хвала тебе – фортуны блеск холодный
Не изменил души твоей свободной:
Все тот же ты для чести и друзей.
Нам разный путь судьбой назначен строгой;
Вступая в жизнь, мы быстро разошлись:
Но невзначай проселочной дорогой
Мы встретились и братски обнялись.

А.С. Пушкин

На первый взгляд учения Гегеля и Ницше являются совершенными антиподами уже в плане построения и организации философского дискурса. Строго логические, сократические по своей форме гегелевские тексты, нацеленные на возведение целостной и завершенной системы, казалось бы, не имеют ничего общего с дионисийским духом ницшевских афоризмов. Казалось бы, сложно найти в философии что-то более чуждое другу, чем «Наука логики» и «Так говорил Заратустра». Тем не менее, внимательное чтение текстов Гегеля и Ницше может выявить не мало точек пересечения во взглядах мыслителей. Гегель и Ницше, например, одинаково высоко оценивали Гераклита, оба признавали, что война – «отец всего». Правда, и точек расхождения между учениями, да и личностями двух философов не меньше. Поэтому вопрос о взаимоотношении их позиций подлежит исследованию. Являются ли Гегель и Ницше непримиримыми противниками или тайными союзниками в битве тысячелетий? В данной статье мы наметим некоторые узловые пункты взаимопересечения идей мыслителей.

1. Становление. Гегелевскую Логику можно не только читать, но и... слушать. Что, собственно, тут происходит? Все фиксированные, устойчивые понятия и категории рассудка выводятся из равновесия, утрачивают самостоятельность и неподвижность и начинают перетекать друг в друга, образуя сплошной поток, гераклитовский поток, в котором растворяется и исчезает бытие Парменида. Тогда вместе с Ницше мы можем воскликнуть: «Не все ли течет?».

– Когда на воде есть опоры, когда мостки и перила перекинута над потоком, – поистине, не поверят, если кто скажет тогда: «Все течет».

Даже болваны будут противоречить ему. «Как? – скажут болваны, – все течет? Ведь балки и перила перекинута **над** потоком!»

«**Над** потоком все крепко, все ценности вещей, мосты, понятия, все «добро» и «зло» – все это **крепко!**» –

А когда приходит суровая зима, укротительница рек, – тогда и самые остроумные начинают сомневаться; и поистине, не одни только болваны говорят тогда: «Разве не все – **неподвижно?**»

«В основе все неподвижно» – это истинное учение зимы; оно хорошо для бесплодного времени, хорошее утешение для спящих зимою и печных лежестов.

«В сущности все неподвижно» – **но наперекор этому** учит влажный теплый ветер!

Влажный теплый ветер, бык, но не для пахоты, а бешеный бык, разрушитель, гневными рогами ломающий лед! А лед – **ломает мостки!**

О братья мои, разве **теперь** не все течет в **потоке**? Разве не все перила и мостки попадали в воду? Кто станет **держаться** еще за «добро» и «зло»? [8, С. 205-206].

Каркас гегелевской системы содержит в себе живой ритм гераклидовского потока, пульсацию дионисийского начала, трансгрессии. Биение этого ритма сквозь толщу панлогистической системы сумел услышать А. Белый: «Гегель же заставляет понятие в вскрываемой им мистерии понятий быть музыкальной темой, изживаемой в диалектических вариациях; им созданную новую эмблему музыкального ритма, рассудок, – превращает он в средство истолкования действительности; и все сферы действительности, как объекты приложения к ним диалектики, начинают отбрасывать свои тени ритмически, что дает возможность Гегелю указывать на гармонию и на ритм пропорций своих тенеобразований; закон диалектического развития, закон рассудочной ритмики по Гегелю есть как бы ритм самого ритма: истории, логики, действительности, понятия, самого бытия» [1, С. 159]. По Белому, Гегелю удалось прочувствовать пробудившийся в тот период европейской истории дух музыки, однако инструмент для его выражения немецкий мыслитель подобрал неадекватный: рассудок, ошибочно отождествленный им с божественным Разумом. И в рассудочных понятиях Гегель раскрывает движение диалектического ритма, заставляя сами понятия играть – «и в рассудок вдуваема музыка» [1, С. 160]. Обращение к музыкальной модели в данном контексте не является простой метафорой: ведь именно музыка представляет собой наиболее сво-

бодный от дискурсивного принуждения способ существования. А через четыре десятилетия после смерти классика немецкой философии в свет выйдет книга, раскрывающая дух музыки в уже освобождающейся от давления системы форме [7].

Обобщенную картину движения становления в гегелевской диалектике дает И.А. Ильин: «когда прочные и «зафиксированные мнением» понятия начинают разлагаться и «исчезать»; когда «конечные определения» начинают «сами сниматься и переходить»; когда «противоречивые понятия» начинают «сами себя уничтожать», и в этом «всеобщем разложении» начинают «колебаться» самые достоверные содержания; когда, наконец, «извращение всех понятий и реальностей» охватывает *весь* объем мыслимого, и «фурия исчезновения» воцаряется над миром предметов; тогда душа человека, приобщившаяся истине, но остановившаяся в смущении, действительно испытывает ужас при виде гбнущего «разума». Все «разумное» утрачивает свою форму. Все понятия колеблются и шатаются, как опьяневшие вакханты» [4, С. 114]. Данный фрагмент почти идеально подходит для характеристики ницшевского понимания дионисийского начала. И, тем не менее, речь идет о Гегеле: текст представляет собой компиляцию выражений из гегелевских трактатов, преимущественно из «Феноменологии духа». Гегель и Ницше сходятся в позитивной оценке становления (Werden), отрицания, исчезновения и уничтожения. Однако для Гегеля становление представляет собой момент тождества (высшего, абсолютного), в то время как для Ницше тождество есть момент становления – как будто бы учения Гегеля и Ницше находятся по разную сторону зеркала. Очевидно, что оба мыслителя столкнулись со схожей проблемой, но пошли разными путями в ее решении. Ницше ищет новые направления, новые средства и способы философствования. Гегель стремится во что бы то ни стало сохранить, реставрировать наследие классической традиции европейской философской мысли. Поэтому: «Но, он – нет: не прекрасен; омузыкаленный рассудок его есть предмет удивления, как... предмет кунсткамеры, где показывают «дивы» натуры, как например играющий на скрипке ночами безрукий артист; или, – как играющий на кастрюлях повар; и – мелодично играющий; но мы предпочитаем кунсткамере картинную галерею; и игра на кастрюлях, пускай бесподобная, все же еще не мотив для того, чтобы повара сделать первой скрипкой оркестра» [1, С. 160].

2. Бог и человек. Другая центральная тема учений Гегеля и Ницше – это проблема Бога и человека. Оба мыслителя говорят о преодолении человека. В гегелевской философии духа преодолевается конечность и ограниченность человека: «Конечный дух (душа) есть сущностное противоречие, ибо дух по природе своей бесконечен. Снятие этого противоречия происходит в борьбе с собственной природной определенностью, со своей

конечностью; в борьбе, которая есть развитие и, тем самым, освобождение от своей ограниченности» [11, С. 354-355]. Позднее лейтмотивом ницшевского учения станет тезис: «Человек есть нечто, что должно превзойти (Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll)» [8, С. 13; 12, С. 7]. При этом для Гегеля самопреодоление человека реализуется Богом, раскрывающим себя в своем инобытии: «Я должен сделать себя таким, чтобы дух жил во мне, чтобы я был духовен. Это моя, человеческая работа, ее же совершает бог со своей стороны. Он движется к человеку и есть в нем посредством снятия человека» [2, С. 385]. Для Ницше уже нет Бога как определяющего субъекта этого движения, «снятие человека» у него осуществляется в перспективе воли к власти: «Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя» (Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus) [8, С. 13; 12, С. 7].

Горизонтом самопреодоления человека у Ницше является Сверхчеловек, как тот, кто полностью принял и осознал весть о смерти Бога и не пал при этом жертвой отчаяния и нигилизма, но перешел к существенно иному способу существования. У Гегеля сам Бог снимает себя, переходя в инобытие (природа и конечный человеческий дух), которое затем также подвергается снятию (отрицание отрицания). В исследовательской литературе нет единой позиции по поводу вопроса, носит ли гегелевское учение сугубо религиозный или, напротив, атеистический характер [5]. Так или иначе, можно констатировать следующее: как и Ницше, Гегель не признает потустороннего Бога. Трансцендентный Бог есть для него лишь момент, который должен быть подвергнут диалектическому снятию. Вполне в духе Гегеля звучал бы тезис: «Бог есть нечто, что должно превзойти» (Der Gott ist etwas, das überwunden werden soll). Только трансцендентный Бог неприемлем для философа так же, как и только имманентный человек (чем Гегель качественно отличается от Фейербаха, отрицающего Бога в пользу утверждения лишь имманентного человека). И то и другое должно быть превзойдено. Абсолютный дух это уже не потусторонний Бог, представляющий собой абстрактную, дурную бесконечность, рожденную лишь из отрицания конечного. Но это и не человек, ограниченный своей конечностью. Абсолютный дух есть человечество, осознавшее свою божественную природу и снявшее тем самым свою конечность. И одновременно Абсолютный дух есть Бог, преодолевший свою потусторонность и абстрактность и воплотившийся в имманентном и конкретном. И трансцендентный Бог, и конечный человек есть для Гегеля лишь крайние термины, не обладающие самостоятельным существованием. Действительно существует лишь Абсолютный дух, а все прочее представляет собой только моменты его самоосуществления и самоосознания.

У Ницше идея Сверхчеловека также предполагает двойное отрицание этих «крайних терминов»: смерть Бога и преодоление человека. Конечно, здесь уже совсем другой регистр, другая тональность, нежели в гегелевской диалектике. Бог у Ницше умирает, а человек в абсолютном одиночестве должен сам преодолевать себя:

*«Ты никогда не будешь больше молиться, не будешь больше поклоняться, никогда не успокоишься уже в бесконечном доверии – ты запретишь себе останавливаться перед последней мудростью, последней благостью, последней силою и распрягать свои мысли – у тебя нет вечно бодрствующего стража и друга для твоих семи одиночеств – ты живешь без вида на гору, вершина которой заснежена, а сердце полыхает огнем, – нет тебе ни воздоятеля, ни последнего правщика (*Verbesserer letzter Hand*) – нет больше разума в том, что свершается, ни любви в том, что свершится с тобой, – сердцу твоему закрыто уже пристанище, где ему было что находить и нечего искать, – ты сопротивляешься какому-то последнему миру, ты хочешь вечно круговорота войны и мира – человек отречения, от всего ли ты хочешь отречься? Кто же даст тебе силу для этого? Никто еще не имел этой силы!» – Есть озеро, которое однажды запретило себе изливаться и воздвигло плотину там, где оно прежде изливалось: с тех пор это озеро поднимается все выше и выше. Наверное, именно это отречение и ссудит нас силою, которую можно будет вынести и само отречение; наверное, человек оттуда и начнет подниматься все выше и выше, где он перестает **изливаться** в Бога [10, С. 626].*

Отречение от метафизического утешения, запрет на трансценденцию обеспечивают переход в другой режим существования, движение в ином направлении – не направленное ни к чему потустороннему и по себе существу превосхождение самого себя, своих собственных границ, – трансгрессия, воля к власти.

Учения Гегеля и Ницше с разных сторон высвечивают одно и то же событие: завершение эры трансцендентного Бога и метафизики. Гегель стоит в конце этого длинного пути и бросает взгляд назад – прощальный взгляд. Можно ли еще диалектически спасти самое ценное, отбросив то, что утратило свою жизненность, можно ли что-то унести, взять с собой? И для Ницше наследие прошлого представляет собой ценность, прощание с которой не является таким уж легким делом, как это может показаться иному стороннему наблюдателю. Но его взгляд уже обращен вперед, в новый, только начинающий открываться горизонт.

3. Диалектика духа и диалектика жизни. Ницше – диалектик, но не в гегелевском и не в сократовском или платоновском понимании этого слова. Он диалектик в том смысле, в каком можно назвать им Гераклита.

И для Гегеля и для Ницше учение Гераклита имеет решающее значения. Мысль Гегеля движется в напряжении, создаваемом противоположностью между воззрениями Парменида и Гераклита. Различие у немецкого классика включается в тождество как необходимый момент последнего. У Ницше тождество становится лишь моментом различия, временной точкой остановки и фиксации.

Гегель: «Философское понимание состоит в том, что все то, что кажется ограниченным, взятое самостоятельно (*für sich*), получает свою ценность в силу того, что оно принадлежит целому и составляет момент идеи. Так и здесь. Мы узнали содержание и имеем помимо этого знание, что содержание есть живое развитие идеи, и этот простой ретроспективный взгляд содержится в форме. Каждая из рассмотренных до сих пор ступеней есть образ (*ein Bild*) абсолютного, но вначале абсолютное выступает в этих ступенях лишь ограниченным образом, и поэтому оно гонит себя дальше к целому, раскрытие которого и есть то, что мы называем методом» [3, С. 420-421].

Ницше: «Я брожу среди людей, как среди обломков будущего, – того будущего, что вижу я. И в том все мое творчество и стремление, чтобы творить и соединить воедино все, что является обломком, загадкой и ужасной случайностью. Как вынес бы я быть человеком, если бы человек не был также поэтом, отгадчиком и избавителем от случая! Спасти минувших, и преобразовать всякое «было» в «так хотел я» – лишь это назвал бы я избавлением! <...> Всякое «это было» есть обломок, загадка, ужасная случайность, пока творящая воля не добавит: «Но так хотела я!» Пока творящая воля не добавит: «Но так волю я! Так буду я волю!» [8, С. 145-147].

Таково диалектическое движение духа (у Гегеля) и жизни (у Ницше). Значимым моментом, отличающим диалектику Ницше от диалектики Гегеля, является то обстоятельство, что у Ницше объединяющий смысл рождается непосредственно из хаоса и становления, а не преддан заранее, как у Гегеля (а также у Спинозы, Лейбница). Гетерогенность и множественность в ницшевском учении раскрываются как различные пути, порождающие сами из себя высшие единства. В философии Ницше одним из таких аттракторов является Сверхчеловек – перспектива, создаваемая в качестве точки схождения многообразных, расходящихся способов бытия человека, но не предшествующее этим способам субстанциальное единство. У Гегеля множественность и гетерогенность есть моменты существования высшего порядка, который как таковой всегда уже осуществлен. У Ницше высший порядок – следствие самоорганизации хаоса, трансгрессии, следствие во многом конвенциональное и фиктивное, перспективное по своей природе. У Гегеля «всякое было» уже преобразовано

в перспективе Абсолютного духа. У Ницше такое преобразование есть только задача, которую еще следует осуществить (и постоянно осуществлять) в процессе творческого ориентирования в мире (воле к власти).

Гегель: «Осуществление бесконечной цели состоит, поэтому, лишь в снятии иллюзии, будто она еще не осуществлена. Добро, абсолютное добро, осуществляется вечно в мире, и результатом этого является то, что оно давно само по себе осуществлено и ему не приходится ждать нас, чтобы мы его осуществили. В этой иллюзии мы живем, и вместе с тем только она является побуждением к деятельности, она одна заставляет нас интересоваться миром. Идея в своем процессе сама создает себе эту иллюзию, противопоставляет себе нечто другое, и ее деятельность состоит в снятии этой иллюзии. Лишь из этого заблуждения рождается истина, и в этом заключается примирение с заблуждением и с конечностью. Инобытие или заблуждение, как снятое, само есть необходимый момент истины, которая существует лишь тогда, когда она делает себя своим собственным результатом» [3, С. 399].

Ницше: «Смотри, – говорила она, – я то, *что всегда должно преодолевать самое себя*. Конечно, вы называете это волей к рождению или стремлением к цели, к высшему, дальнему, более сложному: но все это единое и тайна. Лучше погибну я, чем отрекусь от этого единого; и поистине, где гибель и листопад, там, смотрите, жизнь жертвует собой – ради власти! Пусть буду я борьбой, и становлением, и целью, и противоречием целей; ах, кто угадывает мою волю, угадывает также, какими *кривыми* путями она должна идти! Что бы ни создавала я и как бы ни любила я это, – скоро должна я стать противницей ему и моей любви: так хочет моя воля. И даже ты, познающий, только тропа и след моей воли; поистине, моя воля к власти ходит по стопам твоей воли к истине!» [8, С. 119-120].

Диалектика духа предполагает движение противоположностей внутри уже заранее очерченного круга. Никакого Иного в действительности нет, есть лишь иллюзия инобытия, саморазделение понятия, идеи. И в своем инобытии идея остается тождественной с собой, и все движение направлено лишь на обнаружение этого тождества в Ином. «Движение понятия мы должны рассматривать как игру: полагаемое этим движением другое на деле не есть другое» [3, С. 343]. В конечном итоге Дух оказывается духом европейского (даже только германского) народа, духом христианской культуры. Это и есть тот метадискурс, которым Гегель завершает историю. Здесь, впрочем, нет нечего сверхъестественного: Гегель действительно жил в период завершения истории – в период конца великой истории европейской христианской культуры. Вся диалектика духа описывает исключительно то, что уже есть, что уже свершилось и завершилось «в себе», – направленность на будущее для нее не характерна в

высшей степени. Диалектика жизни, напротив, устремлена в будущее, прошлое как таковое для нее отсутствует. Прошлое – это обломки будущего, материал, лишенный значения и нуждающийся в творческой воле, которая придаст всему разрозненному и случайному смысл. И все ставшее, седиментированное жизнь превращает в такие обломки, устремляясь вперед, за пределы самой себя в настоящем к самой себе в будущем. Это и есть воля к власти – созидание, не знающее завершения и конца. Ницше уже находится по ту сторону гегелевского дискурса, по ту сторону европейского и христианского духа.

Таким образом, оба мыслителя встречаются на одной той же границе. Это граница, разделяющая большие культурные эпохи, полагающая предел одному метанарративу (с более чем двухтысячелетней историей) и открывающая горизонты новой культуры. Гегель занимает позицию с внутренней стороны границы, Ницше – с внешней. Сама граница образует своеобразную зону пересечения взглядов двух крупнейших в истории человечества философов.

4. Ребенок. Различия в позициях Гегеля и Ницше отчетливо проявляется в их трактовке фигуры ребенка.

Гегель: «Так, например, ребенок, как человек вообще, правда, есть, разумное существо, но разум ребенка как такового, есть сначала нечто внутреннее, т. е. имеется в нем как задаток, предназначение и т. д. Это же самое лишь внутреннее имеет для ребенка форму чего-то лишь внешнего, предстоит ему как воля его родителей, знание его учителя и вообще как окружающий его разумный мир. Воспитание и образование ребенка состоят в том, что он, существовавший сначала *в себе* и, следовательно, для других (для взрослых), становится также и *для себя*. Разум, наличный в ребенке сначала лишь как внутренняя возможность, осуществляется посредством воспитания, и, наоборот, религия, нравственность и наука, которые сначала рассматривались ребенком как внешний авторитет, начинают сознаваться им как свое собственное и внутреннее» [3, С. 309-310].

Для Гегеля ребенок есть лишь «в себе», задаток объективного духа, которым он непременно должен стать посредством воспитания и образования. Объективный мир, основанный на религии, нравственности и науке, должен быть освоен ребенком в качестве его собственной сущности, должен быть принят им внутрь себя самого. Ребенок – это еще не развернувшийся в своем существовании муж, благочестивый ученый или государственный деятель. И только в этом качестве он обладает значимостью.

Если теперь сопоставить все это с учением Ницше о трех превращениях, то мы обнаружим, что описанный Гегелем переход от субъективного духа к объективному соответствует стадии верблюда:

Много трудного существует для духа, для сильного и выносливого духа, в котором живет почтение: ко всему тяжелому и самому трудному стремится сила его.

Что есть тяжесть? – так вопрошает выносливый дух, так подобно верблюду, опускается он и хочет, чтобы хорошенько навьючили его.

Что тяжелее всего, о герои? – так вопрошает выносливый дух. Скажите, чтобы взял я это на себя и радовался своей силе [8, С. 25].

Абсолютный дух не порождает никакого нового содержания, но лишь раскрывает, доводит до более высокой ступени осознания то, что уже составляет суть духа объективного [6]. Поскольку все уже осуществилось – а именно: формирование европейского духа пришло к полному завершению – не остается никакого пространства для созидания. Ребенок должен лишь перейти от своей субъективности к принятию уже сложившегося и законченного в себе объективного мира:

Тысячелетние ценности блестят на этих чешуях, и так говорит сильнейший из всех драконов: «Ценности всех вещей – блестят на мне».

«Все ценности уже созданы, и всякая созданная ценность – это я. Поистине, никакого «Я хочу» не должно более существовать!» [8, С. 26].

В этом пункте заканчивается диалектика духа и разворачивается диалектика жизни. Ницше начинает свое движение с того момента, на котором останавливается Гегель. Дух, научившийся глубокому почитанию, достигший сущностного единства с ценностями религии, науки и государства, объективный дух, должен теперь превзойти самого себя. Он должен стать львом, чтобы обрести утраченную свободу для созидания, перейти от «Ты должен» к «Я хочу». А затем следует превращение льва в ребенка – возвращение к тому пункту, с которого начиналось разворачивание духа в гегелевской философии:

Но скажите, братья мои, что может еще сделать ребенок, чего не мог бы и лев? Почему хищный лев должен стать еще ребенком?

Дитя есть невинность и забвение, новое начинание, игра, вечно возвращающееся колесо, первое движение, святое Да.

*Да, для игры созидания, братья мои, нужно святое Да: **своей** воли хочет теперь дух, **свой** мир обретает тот, кто потерял мир [8, С. 26-27].*

Как можно заметить, Ницше выходит за пределы гегелевской схемы движения духа. Для Гегеля вся суть заключается в переходе от субъективного к объективному и абсолютному, которые уже существуют как таковые и фактически достигли полного воплощения. Ребенок уже сам в себе

содержит все эти ценности, весь этот мир. Все что ему необходимо сделать – это устранить кажущееся, иллюзорное противоречие между его субъективностью и внешним миром объективного духа. Необходимо принять в себя все богатство, накопленное за длительный период существования европейского духа, осознать весь этот духовный капитал как свой собственный. Но Ницше уже находится за пределами всего этого осуществившегося и погрузившегося в тождество с собой духа европейской культуры. Поэтому и ребенок в его понимании уже не обременен от рождения всеми ценностями «мировой» истории. У Ницше ребенок становится подлинным началом того, чего еще нет, в то время как у Гегеля ребенок содержит в себе все то, что уже есть. И суть ребенка для Ницше не в разворачивании уже существующего, но в созидании нового: нового духа, вырастающего из жизни как воли к власти, новой культуры, нового горизонта существования и смыслообразования. Для Гегеля ребенок есть еще не осознавший себя дух. Для Ницше, напротив, ребенок есть тот, кто пробудился для созидания: «Преобразился Заратустра, ребенком стал Заратустра, пробудился Заратустра: чего же хочешь ты среди спящих?» [8, С. 12].

Таковы учения Гегеля и Ницше в аспекте их сопоставления. Оба философа стоят на границе, знаменующей существенный перелом в истории и культуре человечества. Один завершает эпоху, другой открывает новую. Позднее, уже в XX столетии такие мыслители, как Ж. Батай, Т. Адорно, М. Фуко, Ж. Делез и Ж. Деррида, во многом следуя Ницше, будут стремиться занять позицию «по ту сторону гегелевского дискурса». Но гегелевский дискурс не только завершает эпоху классики, но и открывает далекие горизонты нового стиля философствования. Учение Гегеля само содержит в себе «по ту сторону», включает в себя свое Другое – в полном соответствии с принципами гегелевской диалектики. Точно так же, как неклассическая философия содержит в себе свое Другое, в противостоянии которому она только и получает статус неклассической, – всю традицию философской классики, гегелевский дискурс.

Ницше, впрочем, был далек от того, чтобы выстраивать свою философию *лишь* в качестве антипода метафизической традиции от Платона до Гегеля. Его учение не представляет собой банального переворачивания платонизма – как бы ни старался нас в этом убедить М. Хайдеггер.

Что касается Гегеля, то эксплицитно, экзотерически он выступает, прежде всего, в качестве наследника лежащей в основании европейского духа сократической традиции. Но Гегель делает этому духу прививку учением Гераклита. И эта прививка заставляет бродить всю сократическую

закваску как виноградный сок. И в этом плане Гегель – латентный ницшеанец и диверсант сократизма, проникающий во вражеский стан под маской логика и диалектика с тем, чтобы заложить взрывчатку в самый фундамент этой культуры. Что с того, что взрывчатка не сработала, диверсия не удалась, а сам Гегель «примирился с действительностью»? Следом за ним идет Ницше с более мощным зарядом. «Предстоит длительное изобилие и череда обвалов, разрушений, погибелей, крахов: кто бы нынче угадал все это настолько, чтобы рискнуть войти в роль учителя и глашатая этой чудовищной логики ужаса, пророка помрачения и солнечного затмения, равных которым, по-видимому, не было еще на земле?..» [10, С. 659]. «Я не человек, я динамит» [9, С. 276]. По ту сторону гегелевского дискурса находится наше будущее – то все еще далекое будущее, в которое устремлен взгляд Ницше.

Литература:

1. Белый, А. История становления самосознающей души // Душа самосознающая / А. Белый. – М.: Канон+, 1999. – 560 с.
2. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по философии религии // Философия религии. В 2-х томах. Т. 1. / Г.В.Ф. Гегель. – М.: «Мысль», 1975. – 532 с.
3. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / Г.В.Ф. Гегель. – М.: «Мысль», 1974. – 452.
4. Ильин, И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека / И.А. Ильин. – СПб.: Наука, 1994. – 544 с.
5. Кожев, А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / А. Кожев. СПб: «Наука», 2003. – 792 с.
6. Лукач, Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества / Д. Лукач. – АН СССР. Институт философии. М.: Наука, 1987. – 616 с.
7. Ницше, Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869-1873 гг. / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2012. – 416 с.
8. Ницше, Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2007. – 432 с.
9. Ницше, Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 6: Сумерки идолов. Антихрист. Ессе homo. Дионисовы дифирамбы. Ницше contra Вагнер / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2009. – 408 с.
10. Ницше, Ф. Сочинения. В двух томах: Т. 1 / Ф. Ницше. – М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1998. – 832 с.

11. Ойзерман, Т.И. Кант и Гегель (опыт сравнительного исследования) / Т.И. Ойзерман. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2008. – 520 с.

12. Nietzsche, F. Also sprach Zarathustra / F. Nietzsche. – СПб.: КОРОНА принт, КАРО, 2004. – 488 с.

Анатолий Ливри,

Университет Ниццы – Софии Антиполис

СВЕРХЧЕЛОВЕК – НЕОЭЛЛИНИСТИЧЕСКИЙ ЛИТЕРАТОР ЯЗЫЧНИК

«Im Polytheismus lag die Freigeisterei und Vielgeisterei des Menschen vorgebildet ...»

Friedrich Nietzsche

Стоит Фридриху Ницше угодить в лапы тех, кого он более всего презирал – сократических «могильщиков»[1] духа, – те, будучи не в силах классифицировать его среди «философов», либо озадаченно отделяются термином «пост-модернистский» (как иной выдохшийся лингвист возводит к этрусским корням не поддающееся анализу слово), либо пытаются уложить Ницше в академическое прокрустово ложе, с тем, чтобы укоротить его до приемлемых им габаритов Платона ли, «христианского Аристотеля» ли, Фомы Аквинского, а то и вовсе Фрейда – этого предтечи гендерной акробатики. «Где нет нутра, там не поможешь потом», – прозорливо заметил в пастернаковском переводе Фауст, будто предвидя бесплодие диалектических мук «ницшеведов».

Нет! Никогда Ницше не готовился к карьере «философа». И рассматривать его как такового, значит изъять у Ницше всю его сущность филолога: «Wir Philologen»[2] – обратился он к германоязыкой элите, той что он собирался перевоспитать согласно канонам своей неоморали: «Wir Immoralisten!»[3] – и верно, со становлением ницшевского стиля, имморалисты и антихристы постепенно подменяют филологов. А от выдрессированного типа представителей неоязыческой филологии требовалось более чем отсутствие почтения к иудео-христианству: «Die Kirche wollte zu allen Zeiten die Vernichtung ihrer Feinde: wir, wir Immoralisten und Antichristen, sehen unsern Vortheil darin, dass die Kirche besteht [...]»[4].

Чтобы прочувствовать суть созидательно-вакхического апостольства Ницше, необходимо обратить взоры примерно на два тысячелетия вспять,

а именно к периоду, называемому англо-саксонским Университетом «эллинистическим», а франкоязычными специалистами «эллинистическим и имперским»: века втыкается на 30 году до н.э., когда Рим, завоевав Египет, поглотил тем самым последнее эллинистическое государство. В пику Сорбонне, я воспользуюсь здесь британо-американской терминологией. Итак, в эллинистическую эпоху, официально открывающуюся смертью Александра, 10-го июня 323 г., выводится новый вид элиты: каково бы ни было её этническое происхождение, культурным языком избранных становится греческий, – сему немало способствует победивший Грецию и Македонию Рим, вскоре превратившийся в ученика собственной провинции Ахайи: *Graecia capta ferum victorem cepit*.

Курс филологического образования – *παιδεία* – в школах, где не только учат наизусть Гомера, Фукидида, Эсхила, но и вживаются в их произведения, привыкают к мировоззрению их героев, является отныне условием *sine qua non* для успешной политической карьеры. И порфиросцы, будь то Марк Аврелий[5], Адриан[6] или Юлиан II Флавий[7], предпочитают письменно изъясняться по-гречески, сами трансформируясь, под действием эллинского *λόγος*'а, в греков[8] ... но вот вопрос: в каких «греков»? Ньюансы ионийского диалекта Фукидида, архаизмы гомеровских эпопей – не *κοινῆ*! – вот норма Лукиана, Филострата, Диона Златоуста. Варвар идёт куда далее приобщения к эллинству через язык: в школах риторики он многократно переживает битву за Троию, участвует в политическом становлении Афин, обсуждает уголовную ответственность Ореста. А Илион тысячелетней давности для деятелей Второй Софистики реальнее окружающей их современности, подчас важнее неё.

In summa, образование и поэта с историком, и автократора с префектом – одинаковое, сближающее их. Ибо они сознают свою принадлежность к редкой касте, владеющей навыками, на которые натаскивают, – даже не впадая в гиператтицизм Фриниха[9]! – в школах, где Телемах *Одиссеи* или своеобразная помесь мифического с историческим Перикла им куда ближе, нежели изъясняющийся банальным слогом афинский коммерсант: тонкости языка семи-восьмисотлетней давности приветствуются, и лишь они считается приемлемой формой выражения культуры. Таковая ситуация в рамках нашей всепошляющей цивилизации будет признана более чем экзотической: как если бы поэты V-ой французской республики прибегали к оборотам Вийона, а их российские коллеги кичились верностью *Слову о полку Игореве*.

Более того, «философия» в привычном для современника смысле академической дисциплины трудно уловима: например, гимнотворчество Каллимаха при дворе Лагидов, околопифагорейские труды Филострата с Плутархом – произведения мифографов, обращающихся к Богам, а также к избранным – своим братьям, выпускникам тех же школ риторики. Когда же за писание берётся «философ» вроде Порфирия, то и он посвящает себя топографическим исследованиям гомеровских эпопей[10]. Именно в благочестии, вере в истинность существующих Богов, проявляется любомудрие филологов эллинистической поры[11]; а чтобы быть лучше понятым Богами, предпочтительнее обращаться к ним древним слогом: Боги заядлые консерваторы[12].

Фридрих Ницше – такой же литератор эллинистической эпохи, как Лукиан или Юлиан Отступник. К этой карьере он готовился с отрочества: весь путь Ницше, от Пфурты до Ричля и базельской кафедры – *παίδεῖα* эллинизированного варвара. Поэтому современный исследователь, старающийся применить к Ницше отработанные с Кантом или Гегелем рефлексии, не только допускает банальное святотатство в отношении Ницше, а также его Бога, но и абсолютно не улавливает сути ницшевского демарша: ведь если эллинистический литератор лично встречает, среди прочих духов, своего Бога («... so sind auch mir manche seltsame und nicht ungefährliche Geister über den Weg gelaufen, vor Allem aber der, von dem ich eben sprach, und dieser immer wieder, kein Geringerer nämlich, als der Gott *Dionysos* ...»[13]), исконного, до-аполлонового музагета, – поверим Ницше, базельскому профессору 1875-76 года[14], – то в глазах современного «мудреца» венка вакханта, свершившего обыкновенный *филологический процесс* орибасий, напротив, неоспоримо доказывает несерьёзность как учёного всякого посвящённого в экстатические мистерии: «Als ich im Schlafe lag, da frass ein Schaf am Epheukranze meines Hauptes, – frass und sprach dazu: „Zarathustra ist kein Gelehrter mehr.“/Sprach's und gieng stotzig davon und stolz. Ein Kind erzählte mir's.» [15] Однако, благодаря исключительно Дионису, Ницше эллинистический писатель, возвращённый к язычеству классической филологией, создал свой стиль, плясовой дифирамб («*Mein Stil ist ein Tanz.*» [16]) – плод многолетнего и многопланового удревления поэтического мастерства, модернизации немецкого текста Архилохом или *Вакханками*. А уже германский неодионисизм пера по листу породил мудрость выразителя возможного будущего человечества – Заратустры.

Итак, воскрешает ли Ницше-антидиалектик греческую трагедию в победоносной Германии, уже тогда почти отыскавшей следы Вотана[17], ве-

душие из гиперборейской родины её белокурого мифа[18], презирает ли он журналистику, проституирующую дух человеческий («Siehst du nicht die Seelen hängen wie schlaffe schmutzige Lumpen? – Und sie machen noch Zeitungen aus diesen Lumpen!/Hörst du nicht, wie der Geist hier zum Wortspiel wurde? Widriges Wort-Spülicht bricht er heraus! – Und sie machen noch Zeitungen aus diesem Wort-Spülicht.» [19]), нападает ли он на Галилеянина, прославляя язычество («– Hat man mich verstanden? – *Dionysos gegen den Gekreuzigten ...*» [20]), обращается ли он в своей «Дионисической Библии» к избранным, начиная с её подзаголовка («Ein Buch für Alle und Keinen» [21]) и завершая пещерным таинством демиурга, ваяющего Высшего Человека[22], – всюду вергилиево «Procul este, profani» может смело быть позаимствовано из эпиграфа пушкинского диалога создателя с чернью. И даже когда Ницше сбирает последние осколки своего психического здоровья для обращения к князьям с королями, как к равным, если не к низшим[23] (будто Феокрит, шантажирующий сиракузского тирана своей близостью к Богам[24]), беспрестанно Ницше предстаёт перед нами филологом эллинистического периода, исполненным «дионисического мировоззрения» [25].

Эта первостепенная важность древне-филологического Big Bang'a судьбы Ницше-творца заставляет меня в заключении задаться следующим вопросом: а не является ли Сверхчеловек *Заратустры* возрождённым эллинистическим литератором, современным нам язычником, начавшим возвышение человека в себе с гомеризации собственного варварского языка?

Др. Анатолий Ливри Ницца-Базель

Литература:

- 1 « ... die Todtengräber ... » : Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* in *KSA*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1989, Band 4, S. 24.
- 2 См. Friedrich Nietzsche, *Wir Philologen* in *Werke in drei Bänden*, München, Carl Hanser Verlag, 1954, Band 3, S. 323-332.
- 3 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* 226 in *KSA*, *op. cit.*, Band 5, S. 162.
- 4 Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung* in *KSA*, *op. cit.*, Band 6, S. 84.
- 5 См. Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même* VIII, 60, Paris, Librairie Garnier Frères, 1933.

- 6 См. например, Kevin Clinton, *Eleusis. The Inscriptions on Stones*, The Archaeological Society at Athens Library 236, 2006, n° 502 или Pseudo-Aurélius Victor, *Abrégé des Césars*, XIV, CUF, Paris, traduction de M. Festy, 2002.
- 7 См. L'Empereur Julien, *Le Misopogon* 21-22 in *Discours*, Paris, Les Belles Lettres, texte établi et traduit en français par Christian Lacombrade, 1964, p. 175-176.
- 8 См. *Ibid.* 40 d, p. 194.
- 9 См. Jacques Bompaire, *Lucien écrivain, imitation et création, thèse principale*, Paris, E. de Boccard éditeur, 1958, p. 114.
- 10 См. Porphyre, *L'Antre des nymphes*, Paris, Émile Nourry éditeur, traduit par Joseph Trabucco, 1918.
- 11 См. Anatoly Livry, «La Hache de Lycurgue chez Callimaque» in *Nietzscheforschung*, Berlin, Akademie Verlag, 2012, Band 19, S. 339-352.
- 12 См. Jamblique, *Les Mystères d'Égypte* VII, 4, Paris, Les Belles Lettres, texte établi et traduit par Édouard des Places, S. J., 1966, p. 192.
- 13 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* 295 in *KSA, op. cit.*, S. 237-238, курсив Ницше.
- 14 « Les Muses et Dionysos ont à l'origine des affinités beaucoup plus étroites que les Muses et Apollon : ils étaient par exemple encore adorés ensemble à Éleuthères, dans les environs d'Éleusis, à Orkhomène on disait de Dionysos disparu qu'il s'était enfui vers les Muses et se tenait caché près d'elles. » : Friedrich Nietzsche, *Le Service divin des Grecs*, Paris, Éditions de L'Herne, traduit par Emmanuel Cattin, 1992, p. 53.
- 15 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* in *KSA, op. cit.*, S. 160.
- 16 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe Kritische Studienausgabe*, Januar 1880 – Dezember 1884, „An Erwin Rohde in Tübingen”. Nizza, 22 Februar 1884, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1986, Band 6, S. 479.
- 17 См. C.-G. Jung, *Wotan* in *Neue Schweizer Rundschau*, III (March, 1936), Zürich, S. 657-69.
- 18 См. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* in *KSA, op. cit.*, t. 1, S. 149-154.
- 19 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* in *KSA, op. cit.*, S. 222-223.
- 20 Friedrich Nietzsche, *Ecce homo* in *KSA, op. cit.*, Band 6, S. 374.
- 21 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* in *KSA, op. cit.*, S. 24.
- 22 См. Анатолий Ливри, *Физиология Сверхчеловека*, Ст.-Петербург, Алетейя, 2011; а также Anatoly Livry, «Le Surhomme de Nabokov» in *Einige*

werden posthum geboren, Berlin-New York, Walter de Gruyter Verlag, 2012, S. 347-358, и докторская диссертация А. Ливри, защищённая в Университете Ниццы-Sophia Antipolis, опубликованная во Франции: Anatoly Livry, *Nietzsche et Nabokov, Thèse de doctorat*, Lille, ANRT, 2014, 332 p.

23 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe Kritische Studienausgabe*, Januar 1889, „An Umberto I König von Italien. Meinem geliebten Sohn Umberto“. Turin, um den 4. Januar 1889, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1986, Band 8, S. 577.

24 См. Théocrite, *Idylle XVI*.

25 См. Friedrich Nietzsche, *Die dionysische Weltanschauung in KSA*, *op. cit.*, t. 1, S. 551-577.

*Колесников Илья Дмитриевич
СГУ им. Н.Г. Чернышевского*

ДИОНИС И ФИЛОСОФИЯ НИЦШЕ

Глядит он долго,
долго в пропасти, оцепенев
в свои же пропасти...

Ф. Ницше

Часть I. Ессе Номо

«Поняли ли меня? – *Дионис против Распятого...*» [1, С. 284] – такая последняя строчка сочинения Ницше «Ессе Номо». Если предпоследнее перед безумием сочинение Ницше, в предисловии к которому заявляет о себе замысел сочинения – прояснить людям, кто он, чтобы

Прежде всего не путали меня с другими [1, С. 187]

– оканчивается вопросом о том, поняли ли его, то необходимо напрашивается вывод, что понят он не был. Предисловие «Ессе Номо» (что переводится с латыни: «Се человек») подкупает: кажется, будто речь пойдёт (а многим кажется, будто она идёт именно) о «человеке Ницше».

Осенью 1885 г. *Ницше* делает в своих черновиках запись:

Вообще говоря, хорошо бы, чтобы вокруг меня были глубоко и тонко чувствующие люди, которые хоть как-то защищали бы меня от меня самого... ведь тот, кто думает о таких вещах, о каких приходится думать мне, всегда ходит по самому краю бездны самоуничтожения. [2, С. 9]

В конце предисловия к «Ессе Ното»:

И вот я рассказываю себе мою жизнь. [1, С. 191]

*Кто*¹ говорит в двух приведённых выше записях? В первой – Фридрих Вильгельм Ницше из Рёккена, сорока лет от роду. Сложнее дело обстоит со второй записью, и – соответственно, – с вопросом о том, *кто* рассказывает себе свою жизнь? И *кому*? Ведь «я» и «сам» – разные люди. В «Ессе Ното» также говорится:

Я ученик философа Диониса. [1, С. 187]

Повествование в этой работе ведёт ученик философа Диониса; оно направлено к Фридриху Вильгельму Ницше из Рёккена, сорока четырёх лет от роду. *Своя жизнь* в этой работе развёртывается в порядке написания сочинений: композиции мысли в «Ессе Ното» достаточно чтобы понять, *кто* рассказывает себе свою жизнь.

Это не избавляет от затруднений. Разве понимают многие под «*Ницше*» Фридриха Вильгельма из Рёккена, а не событие истории Запада? Нет, его просто признают «великим немецким мыслителем», «представителем философии жизни»; недаром один из афоризмов в «Сумерках идолов» гласит:

Мы никогда не будем поняты – и отсюда наш авторитет. [1, С. 15]

Услышав «*Ницше*», в памяти людей мгновенно проскальзывают «основные понятия» его философии – сверхчеловек, воля к власти и вечное возвращение. Существует огромное количество исследований Ницше, каждое из которых является опытом истолкования. Рассматривая несколько истолкований Ницше (в том числе Шпенглером), Хайдеггер говорит о них: «...ни одно не может быть правильным, поскольку они промахиваются мимо существа его философии». [4, С. 126]

Ницше подлежит истолкованию, он тёмнен. *Тёмным* (ὁ Σκοτεινός) называли и Гераклита Эфесского. Но если темноту Гераклита можно списать на то, что «дошли одни лишь фрагменты, а вот если бы его поэма «Περὶ φύσεως» дошла целиком, то мы лучше поняли бы его...», то с Ницше опасность непонимания скрыта намного глубже. Ведь все его сочинения (включая черновики и письма) находятся в сохранности и активно публикуются. «Темноту» Ницше ищут не там: говорят о «фальсификации» Елизабет Фёрстер-Ницше «Воли к власти», чтобы угодить национал-социалистам, говорят также о «темноте» в «метафорическом и образном»

¹ Мысль о невозможности говорения об «одном» «Ницше» автор почерпнул у Петера Слотердайка См. [3].

языке Заратустры и пр., однако не могут взять в толк, что как и от Гераклита, – от Ницше тоже дошли *фрагменты*. «Но ведь фрагментарный стиль Ницше и его афоризмы вбираются *целым* книги» – могут сказать многие, и в этой мысли заявляет о себе полагание того, что это *целое* уже доступно, будто из одного только беглого чтения афоризмов Ницше можно уловить сказанное мыслителем, к тому же, как говорит Хайдеггер, последним метафизическим мыслителем, *мыслившем о сущем в целом*.

Гераклит и Ницше, будучи «тёмными» мыслителями, суть в то же время мыслители *тёмного*. Темнота показывает нам мир, ведь «многим» (πολλοί²), которые пребывают в свете дня, противопоставлялись ἐλόπτης, – созерцатели, посвящённые в мистерии. Посвящённым участникам дионисий являла себя суть вещей, *праединое*, образуя тем самым у участников мистерии трагическое знание. Ницше сравнивал с эпоптами философов: уходящие в ночь они *познают*. Трагическое здесь заключается в том, что знание, приходящее ночью и подвергающееся забвению днём, остаётся с мыслителями и днём, в этом отношении здесь *отсутствует мера знания*.

Ницше говорит, что человек должен содрогаться от ужаса перед лицом истины. [5, С. 66] Удивительно отношение греков к трагическому знанию. Первым примером этого отношения служат свидетельства об Орфее, который за то, что посвящал многих (πολλοί), был растерзан. Тягостное ночное знание (которое в то же время есть самое существенное знание) невозможно передать, и дело не в трудности «языкового выражения», т.к. сама мысль о выражении этого вызывает у носителя такого трагического знания *ужас*. В этой связи будет уместным обратиться к одному греческому мифу, который является вторым примером этого отношения: согласно этому мифу тот кто впервые нарушил тайну рассмотрения иррационального и предал её гласности, погиб при кораблекрушении, поскольку несказанное и безобразное всегда должны пребывать сокрытыми. Это свойство греков видел и Ницше (который сам им и обладал), выразивший это в конце «Ницше contra Вагнер» следующим образом:

Эти греки были поверхностными – от глубины.... [1, С. 340]

² Πολλοί, обладая значением «толпа», буквально переводится с греческого как «*многие*». Действительно, каждый пытается сбежать от остальных к какой-нибудь из *многих* точек зрения, думая, будто тем самым станет не таким, как все, что и делает его толпой. Одиночество и философия этого бегства-от не совершают, толпа их не занимает вообще; они настроены на мир, и именно в этой настроенности (и настроении) заявляет о себе *дело* мысли.

Ницше не просто «очень любил» греков; *говоря о них*, он очень часто *говорил о самом себе*.

Часть II.

Письмо Ницше

Ницше, подобно грекам, не выговаривал самого существенного его философии напрямую, и даже самая «тёмная» из его мыслей – мысль о вечном возвращении – не является сердцевинной его философии; она является попыткой *очертить* эту «сердцевину». Вопрос о понимании Ницше развёртывается в двух под-вопросах: во-первых, *что* таким образом Ницше всё-таки сказал? во-вторых, *зачем* он в таком случае писал?

Чтобы понять, *что* сказано Ницше, следует обратить внимание на то, *как* это им сказано. Кажется противоречием то, что Ницше, будучи мыслителем *целого*, пишет фрагментами. Ещё одна большая опасность не понять его таится именно в его стиле: можно вычитать и выписать все изречения Ницше о сущем, бытии и становлении, но от этого ни на йоту не приблизиться к пониманию его онтологии. Сочинения Ницше, как и любую подлинную книгу, *должно* перечитывать, ведь первый опыт чтения лишь *вводит* в ту область, на которой понимание Ницше *способно* осуществиться; в первый раз чтение Ницше *вводит* в то, «*о чём*» он говорит и в то, «*как*» он говорит. В первой книге «Так говорил Заратустра» в разделе «О чтении и письме» сказано:

В горах кратчайший путь – с вершины на вершину; но для этого надо иметь длинные ноги. Притчи должны быть вершинами, а те, к кому говорят, большими и высокими. [6, С. 41]

В этом фрагменте по меньшей мере одновременно говорится то, *как* Ницше пишет, и то, *к кому* он пишет, поэтому мы остановимся на нём подробнее.

Притчи должны быть вершинами. Просто так их не одолеть, на них необходимо взбираться. Это трудно, к тому же становится всё холоднее: в «Ессе Ното» Ницше сравнивает философию с пребыванием среди льдов и на высокогорье в чудовищном одиночестве, но с вершин лучше видно, взор простирается на всё вокруг; на то, что *под тобой* начинаешь смотреть *иначе*. Но одно дело – взобраться на вершину, другое – переходить с одной вершины на другую, и именно здесь начинается его мышление. Афоризмы Ницше не являются «остроумными изречениями», они показывают, являют. Но *в переходе между* одной притчей и другой (это относится не только к афоризмам, но ко всему письму Ницше, поскольку оно фрагментарно) открывается глубина. Мышление Ницше – лёгкость танца:

танцую шагать над бездной. Это относится и к соотношению эпиграфа и текста, и к соотношению названия и самого сочинения. «Ницше contra Вагнер» – что тем самым сказано? Неужели Ницше написал два сочинения против Рихарда Вагнера оттого лишь, что между друзьями в прошлом произошла размолвка? Эти сочинения не являются противопоставлением «одной личности другой»; здесь заявляет о себе борьба *дела* Ницше и *дела* Вагнера. Могут сказать, что «речь идёт всего лишь о музыке», однако не все задумываются, *что* Ницше вкладывал в музыку. В «Ессе Ното» Ницше, делая обзор на своё сочинение «Случай «Вагнер», говорит, что

Музыка лишена своего миропросветляющего, утверждающего характера, – что она теперь музыка decadence и уже не свирель Диониса...» [1, С. 269]

Кто вдумчиво читал «Ницше contra Вагнер» – поймёт, что речь здесь идёт о «*Дионисе против Распятого*», об «*Эллинстве и пессимизме*», о «*Сократе и трагедии*». Именно в этом являет себя дело Ницше: трагическое, говорящее всему «Да», утверждающее, вбирающее в себя страдание и смеющееся над ним. «Ессе Ното»:

Во все бездны несую я своё благословляющее Да... Но это и есть ещё раз понятие Диониса. [1, С. 260]

Дарящая добродетель, которую Фридрих Юнгер называет поистине дионисийским учением, в своём существе является трагической добродетелью, и это утверждающее *трагическое* заявляет о себе в мысли о вечном возвращении того же самого, которую Ницше называет «высшей формой утверждения» [1, С. 251], в противовес христианству, являющемся по существу высшим олицетворением *decadence*, упадничества, отречения от жизни. «Поняли ли меня? – *Дионис против Распятого...*» – последняя строчка сочинения «Ессе Ното». Поняли ли его?

Но если понять Ницше возможно лишь переходя с вершины на вершину, а для этого нужны длинные ноги, а те, к кому говорят, большими и высокими, то встаёт второй вопрос: к кому пишет Ницше? В том же разделе («О чтении и письме») книги «Так говорил Заратустра»:

Кто знает читателя, тот больше ничего не делает для него. Ещё одно столетие читателей – и дух сам провоняет. [6, С. 41]

Но тогда зачем пишет Ницше? И здесь ход его мысли нас озадачивает. В предисловии 1886 г. к «Человеческому, слишком человеческому» он говорит о свободных умах, которых сам выдумал. Однако не все способны задуматься (а не успокоить вопрошание шаблонным ответом), для чего он

их выдумал? *Возможный ответ* может дать одна запись из черновиков конца 1882 г.:

Что удерживает меня в жизни? Беременность; и всякий раз, когда рождалось произведение, жизнь моя висела на тоненьком волоске. [7, С. 103]

Мыслитель – не человек, зарывающийся в философию, чтобы не видеть жизни; мыслитель согласно природе *не может не* созидать. Здесь обнаруживается существо «дарящей добродетели»: полнота, сила, бьющая через край – приносит страдание, от которого можно избавиться лишь одаривая. Но мыслитель страдает вдвойне: даже если он избавляется от терзающего преизбытка дарением, растрачиванием себя, – люди не способны взять, ведь мыслитель согласно природе *несвоевременен*, оттого ему нужны руки, протянутые издали, руки людей, чьи предки ещё не родились. «Согласие с природой» заключается здесь в том, что *люди, способные принимать дары, рождаются лишь благодаря самому одаряющему.* Лишь благодаря Ницше способны появиться те, кто поймёт его. Одна из черновых записей 1883 г. гласит:

Мы создали тяжелейшую мысль³ – а теперь давайте создадим существо, для которого она окажется блаженной и лёгкой! [7, С. 510]

Несвоевременность Ницше *не в опережении будущего, но в его созидании.* Ницше – задание, но большая опасность в чтении его книг – стиль: кажется, будто он обращается к каждому. Это отчасти верно, и в этом случае Ницше является одним из тех людей, которых Эрнст Юнгер описывал в качестве тех, в чьём присутствии каждый начинает расцветать; в таком случае читатель мог внять вызову Ницше и стремиться к самопреодолению. Однако читают не Ницше, себя тоже обретают (а ведь это было бы ближе к пониманию Ницше); находят лишь подтверждения «точкам зрения», читая, например, высказывания Ницше о любви. Сам Ницше не услышан. Не зря Заратустра говорил своему сердцу:

Неужели нужно сперва разодрать им уши, чтобы они научились слушать глазами?. [6, С. 17]

Внимательный читатель должен, прочтя это *в самом начале книги*, задуматься о своей открытости Ницше и чтению вообще, но так как «времени на это нет» (у современного человека времени больше нет ни на что), – приходится *читать всю книгу напрасно.* К счастью, Ницше, обра-

³ Стоит помнить, что первое упоминание о «вечном возвращении» находится в предпоследнем афоризме пятой книги «Весёлой науки»; фрагмент называется «Тяжелейшая мысль».

шаясь к каждому, пишет не для каждого. Он пишет к аристократам духа, которые должны сперва *появиться*.

Дело мысли Ницше можно понять не только посредством его проговаривания мысли о вечном возвращении, но и через *настроение* его мысли. Настроение мысли Ницше – трагическое, и мысль о вечном возвращении настроена трагически. С трагедии Ницше начинается своя философия, достаточно вспомнить почву, на которой изначально развёртывается мышление Ницше – это «Рождение трагедии» и прочие сочинения о «трагическом» эллинов и о Дионисе, книга «Так говорил Заратустра» дионисична в своём существе.

Дионис пронизывает всю философию Ницше, трагический настрой – говорит «Да» бытию. Он его утверждает, утверждает и страдания, и горести. *Понять Ницше в этом случае означает быть настроенным так же, как был настроен он*, и примером такого понимания служит Эрнст Юнгер, который к словам Ницше из «Сумерек идолов» «Что не убивает меня, то делает меня сильнее» прибавляет: «А что убивает – сильнее во стократ». Похожий настрой мы находим у Гёльдерлина, с его «Герои рождаются в буре» и «Где опасность, там и спасительное».

Часть III.

Дионис и Фридрих Вильгельм

С Дионисом соотносилось не только событие «*Ницше*», но и Фридрих Вильгельм Ницше, что родом из Рёккена. Одно из возможных названий сочинения, в котором *Ницше* рассказывает о себе Фридриху Вильгельму, – «*In media vita*». «В середине жизни». У Гёльдерлина, которого очень любил ранний Ницше, есть стихотворение с таким названием. В нём есть строки:

Лик поэтов омрачается тоже.

Они и в мнимом одиночестве полны

Предчувствий

Ибо полна предчувствий и почивающая природа. [8, С. 153]

Приблизительно за месяц до написания «*Ессе Homo*» (*In media vita*) Ницше публикует *Антихрист*, в начале которого говорится:

Нами овладела мрачность, нас стали называть фаталистами... природа, – а это мы сами, – покрылась тьмою – ибо не было у нас пути. [1, 110]

В стихотворении Гёльдерлина далее следует обретение света, и в итоге Семела рождает в буре Вакха. В середине жизни мрачное предчувствие сменяется вакхической радостью и осветлённостью: отныне всякий

упадок отвергается, Дионис говорит своё победоносное «Да!». Середина жизни – *Великий Полдень*. Когда Заратустра прилёт под деревом, он проснулся через половину вечности (Вечное возвращение), но по пробуждении Солнце ещё стояло в зените, из чего можно было заключить, что Заратустра спал недолго [6, С. 280].

Вечное возвращение того же самого. Фридрих Вильгельм Ницше сведён Дионисом с ума, как и его вакхический любимый предшественник – Фридрих Гёльдерлин. Свои последние «безумные» письма Ницше подписывает: «Дионис». 15 января 1889 г. друг Ницше – Овербек – пишет Генриху Кезелицу:

Переходя к страшному моменту, когда я наконец увидел Ницше... Ницше, как-то съжившись, сидел на краешке софы и читал, – как потом выяснилось, последнюю корректуру «Ницше contra Вагнер». Выглядел он совершенно опустившимся. Увидев меня, он бросается ко мне, порывисто обнимает меня, слёзы хлынули потоком у него из глаз, сотрясаясь от рыданий, он снова опускается на софу, я сам от потрясения не могу устоять на ногах. Открылась ли ему в это мгновение та бездна, в которой он находится, вернее, в которую он обрушился? [9, С. 374]

В этом фрагменте описано пробуждение сломленного Фридриха Вильгельма. Того же, кто за четыре года до этого заботился о том, чтобы его окружали тонко и глубоко чувствующие люди, которые могли бы защитить Ницше от себя самого. Далее Овербек описывает, что относительно его и всех остальных людей Ницше сохранял полную ясность, но относительно самого себя пребывал в потёмках. Под «потёмками» Овербек подразумевает следующее:

Несколько раз он... выкрикивал обрывки тех идей, в мире которых он жил в последнее время... Выдавал тонкие, поразительно зоркие и невыразимо жуткие вещи о себе как наследнике мёртвого Бога. [9, С. 375]

Здесь пробуждается уже не Фридрих Вильгельм, но событие «Ницше».

Не предчувствовал ли Фридрих Вильгельм, что его сокрушит тяжесть события «Ницше»? На этот счёт он говорит:

Скажи своё слово и разбейся о него. Что за дело до тебя!

Судьба Ницше поразительно перекликается с вакхическим культом Диониса преследующего и Диониса преследуемого. Дионис преследует и разрывает сам себя. Одно из стихотворений Ницше из сборника «Дионисовы дифирамбы» содержит строки:

Себя самого познавший!

Себя самого казнивший! [1, С. 299]

Прометей, даже будучи богом, был наказан за преступление меры. Но не является ли трагичная судьба наказания и слома достойной? Не должно ли заслужить себе право быть сломленным Дионисом, подобно Гёльдерлину?

Литература:

1. Ницше, Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах / Институт философии. – М.: Культурная Революция, 2005 – Т.6: Сумерки идолов. Антихрист. Ессе Номо. Дионисовы дифирамбы. Ницше contra Вагнер / Пер. с нем. Ю.М. Антоновского, Я.Э. Голосовкера и др.; науч. Ред И.А. Эбаноидзе. – 2009. – 408 с.
2. Ницше, Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах / Ин-т философии. – М.: Культурная революция, 2005. Т. 12: Черновики и наброски 1885-1887гг. / Пер. с нем. В.М.Бакусева; Науч. ред. С. В. Казачков. – 2005 – 560 с.
3. Слотердаик, П. Мыслитель на сцене. Материализм Ницше // Фридрих Ницше. Рождение трагедии / Пер. с нем. А. Малаховой. М.: Ad Marginem, 2001. – 735 с.
4. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / Пер. с нем. В.В. Бибикина, А.В. Ахутина, А.П. Шурбелёва. Изд-во «Владимир Даль», СПб., 2013. – 591 с.
5. Ницше, Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах / Институт философии. – М.: Культурная Революция, 2005 – Т. 7: Черновики и наброски 1869-1873 гг. / Пер. с нем. А.И. Жеребина; науч. Ред. В.А. Подорога. – 2007. – 720 с.
6. Ницше, Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах / Институт философии. – М.: Культурная Революция, 2005 – Т.4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. / Пер. с нем. Ю. М. Антоновского; пер. комментария А.Г. Жаворонкова; науч. Ред Е. В. Ознобкиной. – 2007. – 432 с.
7. Ницше, Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах / Институт философии. – М.: Культурная Революция, 2005 – Т. 10: Черновики и наброски 1882-1884 гг./ Пер. с нем. Ю.И. Архипова; науч. ред. А.Г. Жаворонков, И.А. Эбаноидзе. – 2010. – 640 с.
8. Гёльдерлин, Ф. Стихотворения / Пер. с нем. С. Аверинцева, М.: «Художественная литература», 1969. – 543 с.
9. Ницше, Ф. Письма / Сост., пер. с нем. И.А. Эбаноидзе. – М.: Культурная революция, 2007. – 400 с.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ НИЦШЕВОЙ ИДЕИ СВЕРХЧЕЛОВЕКА В ПРОСТРАНСТВЕ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА

В конце XIX в. в России начинается эксплицитное философское осмысление идеи сверхчеловека. Главной особенностью этого осмысления стало то, что его катализатором стала философия Ницше. Все без исключения отечественные мыслители конца XIX – начала XX в., размышлявшие о феномене сверхчеловека, неизбежно отправной точкой своих рассуждений имели философию немецкого мыслителя.

В целом общим правилом для отечественного понимания ницшева сверхчеловека и говорения о нем стала его трактовка как феномена религиозного сознания. Парадоксально, но эта идея, являющаяся одной из центральных в философии Ницше, через которую, на первый взгляд, постоянно транслировалась антихристианская, антирелигиозная и антиметафизическая позиция, получила «религиозно-метафизическую окраску» [14, С. 181]. С.П. Знаменский утверждал, что «создавая сверхчеловека, Ницше хотел найти эквивалент утраченной им веры в Бога» [10, С. 78], тем самым сверхчеловек вводится в религиозный дискурс. Само понятие «сверхчеловек» обрело множество синонимичных вариантов употребления и автозамещения, которые сами по себе иллюстрируют специфику бытования данного понятия в отечественной культуре конца XIX – начала XX века. Так термин «сверхчеловек» в разных интерпретациях авторов мог прямо заменяться или семантически соотноситься с понятиями «бого-человек», «человекобог», «человек Христа», «совершенный человек», «грядущий человек», «антихрист». Уже этот приведенный понятийный ряд указывает, безусловно, на религиозный коннотативный ряд понимания сверхчеловека и неоднозначность его семантической транскрипции.

Наиболее значительное влияние на формирование отечественного пространства философского понимания концепта сверхчеловека оказали суждения таких российских мыслителей, как Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Вяч. Иванов и Н.А. Бердяев.

Первым отечественным философом, начавшим эксплицитную рефлексию о сверхчеловеке, стал Н.Ф. Федоров. Он заявлял, что «сверхчеловечество может быть и величайшим пороком, и величайшею добродете-

лью» [19, С. 275]. Поэтому фактически размышления отечественного философа относительно концепта сверхчеловека распадаются на две аналитические линии. В рамках первой он рассматривает негативное измерение идеи сверхчеловека, которое у него прямо ассоциируется с ницшевой концепцией сверхчеловека. А далее выстраивает свой проект «позитивного», религиозно-сциентического сверхчеловека и сверхчеловечества.

Русский мыслитель непреклонен и бескомпромиссен в однозначно негативной оценке ницшева сверхчеловека. По мнению Федорова, весь пророческий пафос «самозваного учителя человечества – Заратуштры» [19, С. 260] ведет лишь к новым brutally-нигилистическим миражам и язычески-эстетским иллюзиям. Этот «лучший человек» Ницше, с точки зрения отечественного философа, утверждает свою сверхчеловечность через «унижение *себе подобных* до уровня *скотов*» [19, С. 263], что делает его самого «*зверем*». Индивидуализм, эгоцентризм и своеволие ницшева сверхчеловека были категорически неприемлемы для Федорова. Но главный признак «неполноценности» ницшева сверхчеловека Федоров видел в отношении его к смерти. *Übermensch* не сумел преодолеть главного – смерть, и в этом он сходен, по мнению отечественного мыслителя, со всеми живущими. При этом *огромном сходстве* в главном сверхчеловек Ницше ошибочно принимает «свое *маленькое несходство* за *превосходство* и громко кричит о нем» [19, С. 260]. Федоров делает акцент именно на бессмертии, как центральной качественной характеристики «положительного» сверхчеловека.

Вся критика Федоровым идей Ницше исходит из его «философии общего дела», в рамках которой постулируется идея всеобщего, объединяющего перманентного деяния в угоду «абсолютно благой цели» – посястороннему преодолению смерти и воскрешению «отцов». Федоров полагает, что всеобщая устремленность (и ее реализация) людей к физическому бессмертию есть точка возврата к изначальному учению Христа. Достижение *всеобщего* бессмертия станет моментом преображения, принципиального изменения сущности и существования человека, тем самым отечественный мыслитель утверждает главный предикат своего *нового, лучшего* человека – сверхчеловека. Соответственно сверхчеловечество может быть и «величайшей добродетелью». Мыслитель прямо утверждает, «и христианство знает сверхчеловека, то есть нового человека, возрожденного водою и духом; но это – возрождение для вечной жизни» [19, С. 261-262]. В итоге, по Федорову, положительно понятый сверхчеловек – это точка антропологической сингулярности духовно-физического роста

человека, характеризующаяся новым уровнем всечеловеческого единства и реализацией изначального замысла Христа.

Следующим отечественным философом, отдельно анализирующим идею сверхчеловека, стал В.С. Соловьев. Он так же как и Федоров в своих размышлениях отталкивался от критического осмысления модели-образа сверхчеловека Ницше. Именно в идее ницшева «демонического сверхчеловека», ставшей «опасным соблазном» [16, С. 290], Соловьев находит «непременную истину философии немецкого мыслителя. В целом же популярность идеи сверхчеловека он связывает с тем, что в ней заложены глубинные и естественные человеческие устремленности к совершенствованию, преодолению своей наличествующей данности, а также представление о перспективном горизонте антропологической эволюции.

А.Е. Величенко справедливо отмечает, что «для Вл. Соловьева существует два полюса проблемы сверхчеловека – Христос и антихрист» [9]. Соловьев формулирует два семантически полярных варианта экспликации идеи сверхчеловека, ее возможной актуализации в социокультурном духовном дискурсе, заключенных в концептах «антихрист» и «бого-человек-андрогин». Сразу обращает на себя внимание то, что оба локальных концепта являются феноменами религиозного сознания, выступая антропологическими полярностями предельных актуализаций человека.

Итак, в концепте «антихрист», коннотативно связанным с условно ницшеанским сверхчеловеком [11, С. 23], Соловьев сосредотачивает негативный модус интерпретации идеи сверхчеловека. Фактически антихрист, по Соловьеву, – это «совершенный человек», существующий как атомарно-эгоистическая антропологическая единица, оторванная от Бога, исключаящая из своего существования его онтологическую данность. Собственно, когда Ницше отвергает божественный Абсолют, он, по мнению Соловьева, совершает «искажение» перспективы сверхчеловеческого пути. Сверхчеловек вне Бога оказывается в пространстве тотального эгоизма и индивидуализма, теряя положительную связь со всем человечеством и в конечном счете противопоставляя себя ему. Тем самым он теряет целостность, становясь дробной, эгоцентричной антропологической единицей, концентрирующей все «силовые линии» смыслов только вокруг себя. «Грех эгоизма» является одним из тягчайших в понимании Соловьева, т.к. ведет к разделению людей, нарушению Всеединства. Ю.В. Синеокая справедливо отмечает, что «у Соловьева нет и быть не может сверхчеловека как представителя особой породы людей» [13, С. 73]. Точнее, таковым может быть только «негативный сверхчеловек» – антихрист.

Положительный образ сверхчеловека Соловьев раскрывает в концептах «богочеловек-андрогин» и «богочеловечество». Их семантика инкорпорирована в систему его философии положительного Всеединства. «Богочеловек» – это образ совершенного человека, «софийного всечеловека». В данном случае София является неким идеальным, совершенным человечеством, сосредоточенным в обожженном человеческом существе. И именно оно является соловьевским бого(сверх)человечеством [13, С. 73]. Сверхчеловек для русского философа возможен только как часть всеобщего богочеловечества. Ю.Б. Мелих справедливо отмечает, что, во-первых, «идея сверхчеловека принимается Вл. Соловьевым только в контексте личности Христа» [12, С. 99], во-вторых, «в контексте проблем бессмертия, жертвы и любви» [12, С. 99].

Отечественный мыслитель выводит «великую истину», доказывающую необходимость «человеческого бессмертия» [18, С. 127]. Поэтому одной из основных характеристик бого(сверх)человека отечественный мыслитель считает вслед за Федоровым бессмертие. Собственно поэтому первым «подлинным “сверхчеловеком”» он считает Христа как «действительного победителя смерти» [15, С. 300].

Судя по всему, Соловьева больше волнует не то, как человек достигнет бессмертия, а каким он в него войдет. Единственное, что может наполнить «абсолютным содержанием нашу жизнь» и оправдать бессмертие – это «истинная любовь», ведущая к Всеединству. Именно нахождение в состоянии абсолютного духовного принятия Любви и растворения своей самости в Софии позволит человеку *адекватно* принять бессмертие.

Соловьев делает некоторые антропологические «наброски» этого бого(сверх)человека, в которых чувствуется определенная двойственность, а также сохранившийся остаточный интерес мыслителя к естествознанию. Как следствие, концепт богочеловека-андрогина у Соловьева вбирает в себя идеалистически-духовную и материалистически-физиологическую атрибутику, понятию в модусе «софийного всеединства».

Например, сначала Соловьев склоняется к необходимости физиологической трансформации человеческого существа для достижения им нового, высшего состояния. Так в работе «Смысл Любви» философ утверждает необходимость обретения человеком некой целостной формы, в которой исчезают гендерные отличия и все люди сочетают в себе одновременно мужское и женское начала, становясь подобием андрогинных существ [17, С. 513]. Соловьев по-новому переосмысливает платоновский миф об андрогине, христианизируя его и вводя в дискурс собственной

«софийной антропологии сверхчеловека». Андрогин оказывается актуальным воплощением лучшего/истинного человека и средоточением положительной сверхчеловеческой атрибутики, в котором сочетаются бессмертие, антропное двуединство и скрепляющая их Любовь. Н.К. Бонецкая отмечает, что «представление об *андрогине* в сочинениях Соловьева 1890-х гг. выступает в качестве альтернативы *сверхчеловека* философии Ницше» [7, С. 83].

Однако позднее Соловьев пересматривает эту идею андрогинности сверхчеловека и начинает склоняться к мысли, что достижение бого(сверх)человеческого состояния возможно без фундаментальных антропологических изменений. Теперь русский мыслитель видит путь совершенствования человека не в физиолого-морфологических изменениях, а в изменении «способа его функционирования» в уже заданных природой формах [15, С. 299]. Это совершенное, новое состояние, по мнению Соловьева, возможно через достижение человеком Всеединства, т.е. равноценного и равнозначимого сочетания в его духовной и душевной конституции Истины, Добра и Красоты, соединенных христианской Любовью, и целостно воплощенного в Софии божественной волей.

Представления Соловьева о сверхчеловеке стали переходным звеном в генезисе его понимания в отечественной интеллектуальной традиции конца XIX – начала XX вв. от его полного отрицания и неприятия к эстетически-неоязыческому полуобожествлению. Уже Соловьев зафиксировал семантические коннотации между понятиями «сверхчеловек» и «богочеловек», которые были усилены и развиты в трудах таких мыслителей, как Вяч. Иванов, Д. Мережковский, А. Белый и Н.А. Бердяев.

Новое измерение в понимании идеи сверхчеловека прямо связано с переосмыслением философии Ницше, которую начинаю трактовать как религиозно-обновленческий феномен. В ней находят проект некой новой (или возрожденной архаической) религиозности, а сверхчеловек становится ее символом и проводником.

Н.А. Бердяев по-новому осмысляет идею и феномен сверхчеловека, помещая ее в культурфилософский контекст рефлексии об эволюции европейской культуры. Отечественный философ отмечает, что ницшев сверхчеловек стал важной точкой социокультурной трансформации конца XIX – начала XX веков. В частности, он явился признаком кризиса и исчерпания прежнего гуманизма [4, С. 84]. Бердяев уверен, что идея сверхчеловека естественно вытекает из кризиса гуманизма, т.е. когда человек оказывается преодоленным, то ему на смену должно прийти нечто более

высокое, совершенное – сверхчеловек [4, С. 84]. Примечательно, что последнего отечественный мыслитель понимает как феномен религиозного сознания. «Свою, в конце концов, религиозную тему он выразил в идее сверхчеловека, в котором человек прекращает свое существование. Человек был лишь переходом, он лишь унавоживал почву для явления сверхчеловека» [2, С. 121].

Одновременно с констатацией «смерти» прежнего человека и Бога немецкий философ, по мнению Бердяева, обозначил и контуры новой антропологической духовности и религиозности. Философия Ницше открывает возможность и необходимость нового «откровения о человеке и человеческом» [6, С. 276], ведущего к сверхчеловеку.

Бердяев полагал, что сама идея сверхчеловека возникает в результате воли возвыситься до божественной высоты, а сам сверхчеловек – это «псевдоним божественного» [6, С. 276], понятого в антропологически-персоналистском модусе. Философ усиливает установку Соловьева на необходимость достижения богочеловеческого состояния. Для Бердяева принятие христианства оказывается возможным лишь как «религии Богочеловечества» [3, С. 165]. В этой системе сверхчеловек становится центром неохристианского обновления духовной матрицы человека, раскрытия его божественных потенций и становления в конечном счете богочеловека. Однако ницшев сверхчеловек лишен божественной сопричастности и одухотворенности, что приводит Бердяева к противопоставлению этого Сверхчеловека и Богочеловека. Только через «веру в Христа», считает мыслитель, возможно освобождение человека и перерождение в богочеловека. Поэтому ницшев сверхчеловек не мог стать в полной мере модельным образцом богочеловека. Он лишь фиксировал «смерть» прошлого «гуманистического человека» и являлся прологом, переходным этапом на пути к новому. Ницше, по мнению Бердяева, через сверхчеловека пытался «пережить божественное» в состоянии «отсутствия» Бога, что было обречено на неудачу и привело к эгоистической самозамкнутости и биологизму сверхчеловека [6, С. 273].

Центральными для Бердяева понятиями, характеризующими и описывающими бого(сверх)человека, становятся «свобода» и «творчество». Свободу мыслитель определяет как атрибут божественного в человеке [5, С. 133]. Именно наличие свободы актуализирует пространство потенций трансформации человека в сверхчеловека. С творчеством же как атрибутивной антропологической характеристикой, реализуемой на онтологическом уровне, Бердяев связывает третью эпоху в истории человечества –

Грядущим Заветом. Человек именно через творчество оказывается способен преодолеть свою покинутость Богом и создать новое духовное пространство бытия. «Творчество божественно и свято» [5, С. 219], именно через него осуществляется «опыт антроподицеи» Бердяева. Творчество является деятельным дискурсом «прорыва» человека на новый антропологический уровень. Н.К. Бонеева справедливо отмечает, что в терминологии Бердяева «человек творческий» [8, С. 89] для него выступает как положительный вариант актуализации идеи сверхчеловека.

В итоге представления о сверхчеловеке Бердяевым становятся, по его же собственным словам, «синтезом идеи “богочеловека” и “человекобога”» [1, С. 127], где «человекобог» – это сверхчеловек Ницше, а «богочеловек» – индивидуализированный член соборной богочеловеческой общины Соловьева. Бердяевский сверхчеловек, по сравнению с ницшеанским, выходит на новый, онтологический уровень, становясь существом иного, космического порядка. Ницшеанский сверхчеловек претендует на созидание культурных ценностей, а «человек творческий» Бердяева в высшей степени своего развития оказывается сотворцом бытия, становясь подобным Богу-Творцу. Как следствие, у отечественного мыслителя модель сверхчеловека оказывается результатом положительной синергии творчества и религиозности, репрезентируемой в метаантропологическом модусе.

В заключение необходимо отметить, что рефлексия об идее сверхчеловека оказывалась темой общефилософского порядка, синтезирующей актуальные искания наиболее заметных представителей отечественной философской мысли конца XIX – начала XX веков. Почти все они отталкивались от ницшеана проекта сверхчеловека, но радикально переосмысленного. Например, фиксация религиозного и общекультурного смысла идеи сверхчеловека немецкого философа и ее оценки среди отечественных мыслителей диаметрально разнятся. Одни исследователи восприняли сверхчеловека как антихриста, убивающего христианство и насаждающего языческую религию с культом силы и «ложного» эстетизма. Другие увидели в Заратустре пророка новой религиозности, постгуманизма и даже обновленного христианства, выводящего человека на новый уровень реализации творческих потенций. В целом же сверхчеловек мыслился как определенный предел современной духовной культуры и антропологии и одновременно трансгрессивный выход в пространство посясторонней инобытийности, но обязательно в модусе божественно-религиозной сопричастности.

Литература:

1. Бердяев А.Н. Этическая проблема в свете философского идеализма // Проблемы идеализма. М.: Изд. Моск. психологического общества, 1902. – С. 91-136.
2. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. – М.: Наука, 1990. – С. 43-272.
3. Бердяев Н.А. Самопознание. – М.: Международные отношения, 1990.
4. Бердяев Н.А. Смысл творчества: опыт оправдания человека. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2004.
5. Бердяев Н.А. Философия свободы. – М.: Республика, 1994.
6. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика // Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 254-358.
7. Бонецкая Н.К. Андрогин против сверхчеловека // Вопросы философии. – 2011. – № 7. – С. 81-95.
8. Бонецкая Н.К. Апофеоз творчества (Н. Бердяев и Ф. Ницше) // Вопросы философии. – 2009. – № 4. – С. 85-106.
9. Величенко А.Е. Учение о сверхчеловеке: диалог Востока и Запада // Paradigma. [Электронный ресурс]. URL: <http://paradigma.narod.ru/03/velichenko.html> (дата обращения: 24.02.2014).
10. Знаменский С. «Сверхчеловек» Ницше // Вера и разум. – 1909. – № 3/4. – С. 67-79.
11. Кантор В.К. Антихрист, или Ожидавшийся конец европейской истории // Вопросы философии. – 2002. – № 2. – С. 14-27.
12. Мелих Ю.Б. Утверждение и осуждение индивидуализма у Фридриха Ницше и Владимира Соловьева // Вопросы философии. – 2002. – № 2. – С. 97-101.
13. Синеокая Ю.В. Проблема сверхчеловека у Соловьева и Ницше // Вопросы философии. – 2002. – № 2. – С. 69-80.
14. Синеокая Ю.В. Философия Ницше и духовный опыт России (конец XIX – начало XXI веков): Дисс... докт. филос. наук. – М., 2009.
15. Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Ницше: pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 294-302.
16. Соловьев В.С. Словесность или истина? // Ницше: pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 290-293.

17. Соловьев В.С. Смысл любви // Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 2. – С. 493-547.

18. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Собрание сочинений в 10 т. – СПб.: Просвещение, 1912. – Т. 3. – С. 3-187.

19. Федоров Н.Ф. Философия общего дела. В 2 т. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – Т. 2.

*Шелковая Наталья Валерьевна,
Харьковский национальный педагогический университет им.
Г.С. Сковороды*

ФРИДРИХ НИЦШЕ: ИММОРАЛИСТ ИЛИ МИСТИК?

Вместо предисловия

В очень тяжелый период моей жизни ко мне начали приходить в голову короткие мысли-афоризмы о природе человека и мира. Сначала я записывала их (пока они не улетели) на листочках, потом завела амбарную тетрадь, которая со временем переросла в большую книгу – «Дневник мыслей». В какой-то момент ведения этого «Дневника мыслей» ко мне пришло его название «Путь возвращения к себе». Позже, читая мистиков, я обратила внимание на то, что «возвращение к себе» – цель мистического духовного деяния. И совсем недавно, вчитываясь в Ф. Ницше и работы о нем, я вновь обратила внимание на то, что для Ницше «возвращение к себе» было целью *духовной практики*, «одиноким, ты идешь дорогою к *самому себе!*» [6, С. 46]. Лишь «возвратившийся к себе» может считаться, по Ницше, сверх-человеком, новым человеком. Хотя, исходя из идеи о вечном возвращении, уходящей своими корнями в глубокую древность и реанимированную Ницше, новый человек – это лишь возрожденный первозданный человек.

Одна из древнейших проблем, возникшая, пожалуй, с возникновением языка – интерпретация сказанного, а позднее, написанного. Извечный герменевтический круг: понимание-интерпретация-понимание кусал и кусает сам себя, как змея свой хвост, и часто очень болезненно. И чем неординарнее говорящая и пишущая личность, тем сложнее понимание и интерпретация сказанного и написанного ею. Что касается Духовных Учителей человечества, среди которых был Иисус Христос, и гениев, к которым принадлежал Фридрих Ницше, то понять и интерпретировать сказанное Христом (*сам он ничего не писал!*) и написанное Ницше может лишь тот, кто «на одном вертикальном уровне» с ними, на их «высоте», кто сам Ду-

ховный Учитель и гений. Те же, кто ниже их по духовному уровню *неизбежно* искажают их учения. Предчувствуя эти искажения, Ницше уже в начале работы «По ту сторону добра и зла» обращает внимание читающих на то, что *его видение* реальности – эзотерическое, видение про-светленного, в отличие от экзотерического видения обычных людей; «...экзотерик видит вещи *снизу*, а эзотерик глядит на них *сверху вниз*... Душа может подниматься на такие высоты, откуда даже трагедия перестает производить трагическое впечатление» [7, С. 20]. Гениальность Ницше вкупе с его болезнью, страданием, пронзительным одиночеством «*позволили*, – по мнению В.Н. Миронова, которое я полностью разделяю, – ... радикально выйти за границы собственного человеческого пространства... и взглянуть на нас всех с совершенно небывалой стороны (курсив мой – Н.Ш.)» [3, С. 164].

Ницше обвиняют в жестокости, имморализме. Но это не так. Ницше – не жестокий, а мужественный человек (кстати, постоянно и воспевающий мужество!), открыто смотрящий в реальный, а не человеком, философами-идеалистами придуманный мир. Не Ницше жесток, а то общество, в котором он жил, и которое, увы-увы, не стало добрее и гуманнее сегодня. А жизнь? Она *вне* человеком придуманной морали, *по ту сторону* добра и зла, «жизнь уж так устроена, что она устроена не на морали; она *ищет* заблуждения, она *живет* заблуждением...» [4, С. 233]. «На свете *нет* моральных явлений, *есть* только моральное истолкование явлений (курсив мой – Н.Ш.)» [7, С. 38]. Почему же *этого* не видит большинство людей? Потому, что они не способны, как Ницше, подняться *над* мирской суетой и даже не подозревают, что помимо экзотерического, физического восприятия бытия, существует еще и эзотерическое, духовное, которым обладал Ницше.

О любви к человеку

«Никто так, как Ницше и Достоевский не любил человека» (Л. Шестов). Как жил Ницше? В юности и молодости Ницше отдавал всего себя учению, науке, музыке, был другом Вагнера. Светская жизнь и развлечения его не интересовали. Желание жениться на любимой женщине не реализовалось. Он был и остался до конца своей жизни высоко-нравственным человеком: «не мог и ребенка обидеть, был целомудрен, как молодая девушка» [11, С. 97].

И вот в расцвете молодости, когда ему не было еще и 30 лет, Ницше постигает страшный удар: головные боли, мучающие его с детства, превратились в сплошной кошмар боли, длящийся около 20 лет!.. Он стал мечтать о смерти, как избавлении от этих страшных мук. Больной, он из всеобщего любимца превратился в одинокого калеку, стал никому не ну-

жен. Философ жил в бедности, одиночестве, дико мучаясь от физической и духовной боли.

И в этот период он говорит, что «больной не имеет права быть пессимистом», и в этот период он пишет свои лучшие гениальные произведения. Нельзя не согласиться с Л. Шестовым, что «у Ницше было святое право говорить то, что он говорил» [11, С. 68]. Его мысли были буквально написаны кровью в краткие перерывы между мучительными приступами болезни. Ему трудно было писать связно, поэтому его произведения – это гирлянда мыслей-афоризмов, нанизанная на какую-либо идею. И при этом он пишет: «Из всего написанного люблю я только то, что пишется своей кровью. Пиши кровью – и ты узнаешь, что кровь есть дух» [6, С. 28]. Более того, он понимает, что тот, «кто пишет кровью и притчами, тот хочет, чтобы его не читали, а заучивали наизусть» [6, С. 29]. Не так ли думал и Христос?

Каждая мысль Ницше была выстрадана и вымучена не в переносном, а в прямом смысле этого слова. Что победит: тело или дух? Раздавит ли мучительная боль дух человеческий? Нет, не раздавит! – восклицает Ницше. И это восклицание пронизывает все его творчество. Надо быть сильным. Надо быть выносливым. Только сильный, сверхчеловек сможет одержать победу над превратностями судьбы: физическими и социальными. Возвыситься над социумом, судьбою, болезнями, освободиться от их рабства, стать хозяином в собственном доме тела и своей судьбы может лишь сильный человек, с сильным духом, яркая личность. Слабого болезнь, общество раздавят, подавят, превратят в «последнего человека». Ницше любил человека и жаждал, чтобы высшее существо на Земле – человек не уподоблялся вьючному скоту и стаду баранов.

У Ницше было отнято все, чем красится обыкновенная человеческая жизнь и взвалена такая ноша, какую редко кому приходилось нести на себе. Но до последнего дыхания он не сдался и был борцом за свободу человека, дух которого лишь крепнет в испытаниях. В книге «По ту сторону добра и зла» Ницше пишет: «Воспитание страдания, *великого* страдания, – разве вы не знаете, что только *это* воспитание возвышало до сих пор человека?... В человеке *тварь* и *творец* соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день – понимаете ли вы это противоречие?» [8, С. 346]. И вся философия Ницше являет собой процесс саморазрушения «твари» в человеке во имя создания в нем «творца».

Вечное возвращение – возвращение к себе

Процесс саморазрушения «твари»... Что это? Не умирание ли падшего, от-падшего от Бога и, тем самым, от самого себя человека, и рождение нового, вернее, прежнего, бого-подобного человека, вернувшегося к самому себе, к себе первоначальному? Да, отвечает на этот вопрос Ницше, это желание «возвращения того, как оно было и есть, вечного возвращения» [7, С. 32]. Вечное возвращение, о котором говорит часто Ницше, есть не что иное, как идея жизненного цикла: рождение-жизнь-смерть-воскресение-воз-рождение... Более того, здесь прослеживается идея второго, духовного рождения человека через инициацию – переживание мученического умирания и воскресения. «Чтобы сам создающий стал новорожденным, – пишет об этом Ницше, – для этого *должен он хотеть* быть роженицей (т.е. быть готовым к мукам инициации – Н.Ш.) и *пережить родильные муки* (курсив мой – Н.Ш.)» [6, С. 61].

Нельзя не обратить внимание на роль болезни в трансформации психики Ницше. Был бы Достоевский Достоевским, если бы его не мучили приступы эпилепсии, если бы он не прошел каторгу и не страдал? Был бы Ницше Ницше, если бы он не болел, не был бесконечно одинок и так не страдал? Некоторые исследователи, например, Р. Сафрански [13], В. Менжулин [2], сопоставляют болезнь Ницше с шаманской болезнью, предшествующей инициации – посвящению в шаманы, а Заратустру Ницше – с выдуманным им помощником – шаманом-наставником, совершившим инициацию над ним, подобно выдуманному К.Г. Юнгом Филлимону – помощнику для достижения им «высшего состояния». Сам Ницше отмечает положительную роль его болезни, углубившей его миропонимание и трансформирующей его сознание, и описывает свою инициацию. «Что касается болезни, – пишет он, – разве мы в силах удержаться от вопроса, *можем ли мы вообще обойтись без нее?* Только великое страдание есть последний освободитель духа. ...Только великое страдание, ...в котором *нас сжигают как бы на дровах* (типичное описание инициации! – Н.Ш.), вынуждает нас, философов, *погрузиться в последнюю глубину* (курсив мой – Н.Ш.)» [5, С. 495].

Жизнь Ницше, жизнь Христа являет собою нечто иное, как Путь к воскресению, про-свет-лению, духовному рождению через муки, являющиеся, по сути, инициацией. «В сущности путь, на который нас призывает Ницше, – пишет Андрей Белый, анализирующий проблему мистической сути учения Ницше, – есть “вечный путь”, который мы позабыли: путь, которым шел Христос, путь, которым шли и идут раджайоги Индии... Ницше пришел к *высшему мистическому сознанию*, нарисовавшему ему “образ Нового Человека”» [1, С. 86]. Процесс духовного рождения сам Ницше описывает так:

«О, внемли, друг!
Что полночь тихо скажет вдруг?
Глубокий сон сморил меня, –
Из сна теперь очнулась я:
Мир – так глубок,
Как день помыслить бы не смог,
Мир – это скорбь до всех глубин, –
Но радость глубже бьет ключом:
Скорбь шепчет: сгинь!
А радость рвется в отчий дом, –
В свой кровный, вековечный дом» [6, С. 235].

Человек рождается дважды: физически и духовно. Первое рождение переживают все люди, второе – лишь избранные, к которым принадлежат Духовные Учителя, пророки, святые, просветленные и некоторые гении, к числу которых и принадлежал Ф. Ницше. «Человек физический» живет «во сне». Жизнь есть сон и лишь умирая, мы просыпаемся и видим реальность, – эта мысль звучит со времен Древней Индии и Древней Греции (Будда, Платон и др.) и до сегодняшнего дня (только сегодня ее называют «жизнь симулякров»). Жизнь как сон, как погружение в материальный мир и его проблемы, раздирающие противоречия, полна страданий и скорби, которые поглощают человека настолько, что радость еле-еле пробивается тонким лучиком света в нашу жизнь. И даже, наконец, пробившись в нашу жизнь, радость на своем пути тут же встречает скорбь, которая шепчет, а иногда и кричит ей: «Сгинь!». И человек вновь идет по жизни с поникшей головой...

Когда же человек просыпается от сна погруженности в материальное, искусственную дихотомичность мира (в буддизме – достигает состояния будды – просветленного, пробужденного), когда его очи открываются навстречу этому прекрасному миру, в котором отсутствует резкая грань между сознательным и бессознательным, образным и логическим, рациональным и эмоциональным, душу его заполняет радость. Его искусственно «расколотое сознание» и «рационализированная психика» трансформируются в целостное, интегральное, синкретическое мировосприятие и мышление, мировосприятие просветленного человека, который *вернулся к самому себе*. Тогда «“человек и мир”, разделенные, – по выражению Ницше, – сублимированной наглостью словечка “и”» [5, С. 667], соединяются воедино и становятся «человеком миром». Такое мировосприятие называется обожением в христианстве, нирваной в буддизме, мокшей в индуизме. Названия и религии разные, суть – одна. Сам Ницше в «Антихристе» пишет об этом, характеризуя Христа: «Между индусами он пользовался бы понятиями Санкхьи, среди китайцев – понятиями Лао-цзы, и

при этом *не чувствовал бы никакой разницы* (курсив мой – Н.Ш.)» [9, С. 658]. Ибо *глубинная сущность всех религий едина* и, по мудрому замечанию Г. Померанца, «глубина каждой великой религии ближе к глубине другой религии, чем к собственной поверхности» [10, С. 33].

Почему главному пророку нового мировосприятия Ницше дал имя Заратустра? Мне увиделось, что здесь прослеживается аналогия с зороастризмом и его «снятием»; зороастризмом, главная идея которого – борьба добра и зла, взятая на вооружение христианством, и преодоление этой борьбы через просветление Заратустры, поднявшимся над дихотомией мира, отвращением к придуманному людьми злу. «*Отвращение* отступает от этих высших людей. ...Они открывают сердца свои, хорошее время возвращается к ним (обратите внимание – возвращается! – Н.Ш.), они празднуют и переживают (к ним возвращается способность чувствовать красоту этого мира и чувствовать состояние праздника в своей душе – Н.Ш.), – они становятся *благодарными*» [6, С. 225]. Отвращение к миру и людям сменяется после про-свет-ления человека благодарностью к людям, миру, Богу...

Человек перерождается, просыпается, становится «ребенком», с чистым взглядом на мир. «*Чист взор его*, – пишет об этом перерождении Ницше, – и на устах его *нет отвращения*. Не потому ли и идет он, точно танцует? Заратустра *преобразился, ребенком* стал Заратустра, Заратустра проснулся» [6, С. 7]. Человек перерождается и осознает, как Ницше, что «свет низошел на меня» [6, С. 15] и... возвращается к себе. В свой отчий Дом. Дом Любви и Радости, Дом Вечности. «Я преодолел себя, страдающего. Я отнес свой собственный прах в гору, более светлое пламя обрел я в себе», – говорит о своем преобразении Ницше [6, С. 22]. Человек превосходит самого себя, ибо «человек есть нечто, что должно преодолеть» [6, С. 142], превосходит себя жалкого, немощного, страдающего, «ползающего по земле». Человек «сжигает» себя прежнего, ибо «*надо*, чтобы ты *сжег себя* в своем собственном пламени: как же мог бы ты обновиться, не сделавшись сперва пеплом! (курсив мой – Н.Ш.)» [6, С. 46]. Человек становится «птицей», способной подниматься *над* суетой сует этого бренного мира, ибо «птица свела у меня гнездо себе, поэтому я люблю и прижимаю ее к сердцу» [6, С. 26], птицей феникс, *воскресающей* из пепла вновь и вновь.

«Душа того, кто возвысился, становится радостной» [6, С. 55] и он постигает, что «жизнь есть родник радости» [6, С. 69]. Тогда человек встречается с вечностью и восклицает: «Ибо я люблю тебя, о Вечность!» [6, С.168]. Именно о таком человеке мечтал Ницше, именно таких людей он называл высшими людьми, которые *научились* радоваться жизни и им открылось, что «радость хочет вечности» [6, С. 235], ибо «Бог танцует во

мне» [6, С. 30]. Эта радость и любовь переполняет человека и он несет себя в мир, «хочет *одарять и наделять* до тех пор, пока *мудрые* среди людей не стали бы опять *радоваться* (курсив мой – Н.Ш.)» [6, С. 6], хочет преобразить людей, не сострадая им, а научив людей радоваться, ведь «всякая великая любовь выше всего своего сострадания: ибо то, что она любит, она хочет – создать!» [6, С. 64]. Создать «мир радости», «мир радостников и великорадостников» вместо «мира страдальцев и великомучеников». «Я хочу научить их тому, что нынче понимают столь немногие, а те проповедники сострадания и того меньше, – *сорадосту!*» – восклицает Ницше [5, С. 659].

Современный человек «мертв», ибо он «убил Бога», но он, согласно закону циклического развития жизни, вновь рождается, уже сверх-человеком и Бог его будет не Богом страждущих, нищих и убогих, а Богом радости, богатства, силы, «танцующим Богом». Чтобы родился новый человек, «человек ветхий и убогий» должен умереть и его «надо подтолкнуть» к этому. И воскреснет уже новый человек и новый Бог. Ницше пророчесствует не только о новом человеке, но и о новой религии – человеке и Боге «по ту сторону добра и зла» и «по эту сторону радости и цветения жизни!» Чтобы воскреснуть *надо* умереть. «Бог умер», христианство как *религия распятого Христа* «убило» Бога, но «Бог воскрес!», Ницше, по существу, возрождает истинное христианство – *религию воскресшего Христа*, того, кто говорил: «Радуйтесь и веселитесь!» (Мт. 5: 12).

Уметь радоваться. Этому не надо учить детей. Но взрослых учить *этому* надо. Станьте, как дети! – учил Христос и Ницше, чтобы «каждый смеялся, как смеются дети» [6, С. 7]. Живите не в придуманном Вами «мире добра и зла», а в мире цветов, птиц, деревьев, животных, рек, морей и озер. «Иди к розам, к пчелам и стаям голубей! В особенности же к певчим птицам, чтобы научиться у них *петь!*» [6, С. 160] – учит Ницше и продолжает: «Царство Небесное принадлежит *детям*; вера, которая здесь заявляет о себе, не приобретается завоеванием; она тут, она означает возвращение к детству в области психического. ... Такая вера не гневается, не порицает, не обороняет себя. ... Она не нуждается в доказательствах ни чудом, на наградой и обещанием, ни «даже писанием»: она сама всякое мгновение есть свое чудо, своя награда, свое доказательство, свое «Царство Божье». Эта вера даже не формулирует себя – она *живет*, она отворачивается от формул» [9, С. 657].

Ницше, этот безумный ребенок, мечтал, чтобы «вместе учились мы всему; вместе мы учились подниматься над собою *к себе самим* и *безоблачно улыбаться* вниз, *светлыми очами* из огромной дали, в то время как под нами струятся, как дождь, насилие (курсив мой – Н.Ш.)» [6, С. 117]. Он звал нас лететь к Солнцу, Небу, Богу: «... *лететь* только хочет вся моя

воля, лететь *до тебя!*» [6, С. 117]. Зов Христа. Зов Ницше. Услышали ли люди их зов? Последовали ли за Христом и Ницше-Заратустрой в «мир любви и радости», свободный от мести-насилия, от корысти, в мир творческого дарения? Увы, нет...

Вместо послесловия

Безумие Достоевского, безумие Ницше... Не являются ли *такого рода* безумия кодами сверхзнания? М. Фуко было высказано предположение о том, что безумие Ницше – это не просто сумасшествие, а сверхзашифрованное послание, которое мы пока не в силах разгадать. Фуко считал, что Ницше переживал «опыт безумия», который содержательно приближался к «абсолютному знанию» [12]. (Возможно, это «абсолютное знание» было ничем иным, как знанием просветленного, будды (buddha (санскр.) – просветленный, пробужденный), недаром Ницше часто упоминает учение буддизма, с которым сам Фуко непосредственно не был знаком, не будучи сам просветленным). «Безумие Ницше, – по мнению В.Н. Миронова, – несет нам весть о сверхчеловеческой ментальной парадигме. Сверхчеловек и есть тот, кто преодолел рессентиментное, оценивающее, субъективное, диалектико-контрадикционное мышление. Тот, кто понимает себе подобных не логизируя, не расчленяя мир, но взаимодействуя с ним целостно и непосредственно. Тот, кто *прорвался* по ту сторону всяких бинарных оппозиций (курсив мой – Н.Ш.)» [3, С.172–173]. Но не является ли это описанием мировосприятия первозданного, целостного, нерасчлененного человека, человека, который совершил путь возвращения к себе?

Тексты Ницше переворачивают сознание, трансформируют психику, являясь, по существу, особой «текстовой психотехникой», «инициационными текстами». На это обращает внимание В.Н. Миронов: «По сути он подвергает нас ритуалу инициации, в котором реализуется наша предельная самоактуализация, предельное погружение в нашу самость. И тогда мы вдруг обнаруживаем внутри себя какое-то *новое существо*, которое настойчиво *разбивает старую скорлупу*, вынуждая нас максимально *быть самим собой* (курсив мой – Н.Ш.)» [3, С. 169–170]. Инициация ведет к «проклевыванию» человека из скорлупы стереотипов его «Эго» и социальных *обще-принятых* норм, клише, духовному рождению «нового существа», существа-птицы, Человека-Творца, преодолевшего в себе человека-тварь; человека радующегося и «безоблачно улыбающегося», преодолевшего человека страдающего и плачущего; Человека, танцующего с Богом. Именно *этому* посвящено творчество Ницше, и именно *это* я пыталась на протяжении многих страниц показать в своей статье. Удалось ли Ницше *это*? Удалось ли *это* мне? Это зависит от читателя, его интерпретации, его *ведения и видения*.

Литература:

1. Белый А. Фридрих Ницше // Фридрих Ницше и русская религиозная философия: Переводы, исследования, эссе философов «Серебряного века». В 2 т. Т.1 / Сост., послесл., прим. И. Войцкой. Мн.–М.: «Алкиона», 1996. С. 59–86.
2. Менжулін В.І. Філософія, біографія та психоаналіз: випадок Ніцше. Частина 2. «Пацієнт» // Філософська думка. 2009. № 6. С.112–120.
3. Миронов В.Н. Философия истории Фридриха Ницше // Вопросы философии. 2005. № 11. С.163–175.
4. Ницше Ф. Человеческое слишком человеческое [пер. с нем. С.Л. Франка] // Соч. В 2 т. Т. 1 / Сост., ред. и авт. примеч. К.А. Свасьяна. М.: Мысль, 1990. С. 231–490.
5. Ницше Ф. Веселая наука [пер. с нем. К.А. Свасьяна] // Соч. В 2 т. – Т. 1 / Сост., ред. и авт. примеч. К.А. Свасьяна. М.: Мысль, 1990. С. 491–719.
6. Ницше Ф. Так говорил Заратустра [пер. с нем. Ю.М. Антоновского] // Соч. в 2 т. Т. 2 / Сост., ред. и авт. примеч. К.А. Свасьяна. М.: Мысль, 1990. С. 5–237.
7. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла [пер. с нем. М.Н.Т. и Е. Соколовой] / Под ред. В.В. Битнера. СПб., 1907. 107 с.
8. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла [пер. с нем. Н. Полилова] // Соч. в 2 т. – Т. 2 / Сост., ред. и авт. примеч. К.А. Свасьяна. М.: Мысль, 1990. С. 238–406.
9. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству [пер. с нем. В.А. Флёровой] // Соч. в 2 т. Т. 2 / Сост., ред. и авт. примеч. К.А. Свасьяна. М.: Мысль, 1990. С. 631–692.
10. Померанц Г.С. Распадающаяся Вавилонская башня // Вестник Европы. 2001. №3.
11. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 59–128.
12. Foucault M. Dits et Ecrits. P., 2001. Т.1. P. 597–599.
13. Safranski R. Nietzsche: A Philosophical Biography. New York; London: W.W. Norton & Company, 2003.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О НОВОМ И НОВИЗНЕ В НИЦШЕАНСКОМ ДИСКУРСЕ

То, что ницшеанский дискурс вызывает многочисленные споры, работы Ф. Ницше живо обсуждаются и комментируются, идеи Ф. Ницше встраиваются в контекст диссертационных, монографических и иных исследований, свидетельствует о неугасающей популярности философа. Согласно известной мысли, составляющей доксу, иррационализм был популярен потому, что Запад устал от рационализма, а Ницше – уже не человек, а «знак». Ф. Ницше выступил и творцом концептов [3], прочно связанных с именем немецкого иррационалиста – «воли к власти», «сверхчеловека», «вечного возвращения». Иными словами, многое говорит о том, что изыскания Ф. Ницше опровергают воззрения постструктуралистов на культуру как рекомбинацию или палимпсест. Но не секрет, что многие идеи Ницше стали плацдармами для возникновения философии постструктурализма, Ж. Делез, Ф. Гваттари, Ж. Лиотар, Р. Барт и другие ссылались на работы Ницше, и эти отсылки не были связаны с нещадной критикой или насмешкой над гением немецкого мыслителя. В этой связи важно выяснить то, что сам Ф. Ницше понимал под новым или новизной; в том случае, если прямой ответ так и не будет найден, немаловажным становится поиск знаков, сопряженных с избранной проблематикой, внедрение в синтагму, поиск ассоциативных текстуальных ходов.

Предварительные суждения, хотя и не претендующие на статус абсолютной истины, необходимо сделать, основываясь на размышлениях немецкого мыслителя о детерминизме, причинности, истине. Связи понятий детерминизма и новизны, конечно, очень тонки, в философской традиции никому, пожалуй, не удалось распутать клубок этих связей. Тем не менее, очевидна связь и на онтологическом, и на гносеологическом уровнях. Ницшеанский дискурс прежде всего наносит удар по «первой» философии, по уровню онтологического, ставя под сомнение существование обусловленности и причинности.

В работе «Воля к власти», реконструированной сестрой философа, Е. Ферстер-Ницше, мыслитель выражает антидетерминистскую позицию. Так, человеку, полагает Ф. Ницше, словно необходимы априорные «истины». [4, С. 310]. Для человека, верящего в непоколебимость, очевидность

априорного, внеопытное становится фундаментом, как будто обеспечивающим прочность положения в мире. На самом деле, согласно убеждению Ф. Ницше, слово «истины» следует писать, используя кавычки. «Истины» эти фактически равны предварительным допущениям. Примером одного из таких «предварительных допущений» философ считает закон причинности [4, С. 310]. Закон причинности (а на самом деле, полагает Ф. Ницше, только допущение, которому приписан статус закона) так глубоко пустил корни, пронизав человеческое, обосновавшись в сознании, что не верить в него (точнее, не считать законом) значило бы обречь человека на гибель. Риторический вопрос, которым Ф. Ницше, резюмирует замечание о причинности, сводится к следующему: разве в силу необходимости для человека эти допущения могут считаться истинами? [4, С. 310]

Корень веры в причинность находится в самом познавательном процессе. Все познание сводится, по существу, к абстрагированию и редуцированию. Ф. Ницше недвусмысленно замечает то, что человек направляет свою познавательную деятельность на овладение вещами, а не на «познавание» как таковое. Для человеческой природы постановка целей и поиск средств есть нечто само собой разумеющееся. Однако поиск в природе «целей» и «средств» оборачивается самообманом, редукцией. Понятия как формы мышления тоже есть форма упрощения действительности. При помощи определения «целей» и «средств» человек как будто «подчиняет» себе процессы, а при помощи понятий «подчиняет» себе вещи [4, С. 312].

Разум человека наполнен целесообразностью, эта целесообразность мыслится философом как следствие включения жизни в «обозрение», в противном случае жизнь становится «неудобной» для «охвата» мыслью. Как будто, пишет мыслитель, «жизнь не удастся» [4, С. 318]. Детерминизм, закон причинности – то, что, в частности, делает жизнь «удавшейся», «подчиненной» разуму. Закон причинности успокаивает человека, служит ему одним из маяков в хаосе явлений и вещей. Закон причинности, по сути, превращает жизнь в процесс. Этот процесс возможно определить, предсказать направление его течения и выявить его истоки.

Ф. Ницше считает закон причинности иллюзией. Критика немецким мыслителем детерминизма сводится к следующему: из того, что явление может быть рассчитано (предсказано, предугадано, предвидимо), не следует того, что оно необходимо. Если мы регистрируем «количество сил», действующих идентичным образом, то не должны полагать того, что эти силы несвободны, что они – некая «несвободная воля». Стремление интерпретировать мир рождает понятие «механической необходимости».

Никаким образом, полагает Ф. Ницше, наличие принуждения в вещах не может быть доказано [4, С. 345]. Размышления немецкого мыслителя в известной степени сводятся и к неприятию субъект-объектной оппозиции, которая оформилась в философии еще со времен Р. Декарта. Человек «присочиняет» субъекта, «деятеля» к вещам, явлениям и процессам. Все происходящее есть как будто принуждение, учиняемое субъектом или над субъектом. Такое принуждение опять-таки учитывается каким-либо «деятелем». Причина и следствие – понятия, провоцирующие опасность, выдающие интерпретацию за факт [4, С. 345] Едва ли не аксиомой для Ф. Ницше является суждение о том, что «субъект» не есть нечто действующее, субъект – фикция. Не сложно заметить, почему идеи Ф. Ницше признаются одним из «истоков» философии постмодернизма.

Логика, которая подвергалась критике такими мыслителями, как Р. Декарт и Ф. Бэкон, обладает лишь «формулами для неизменного». Еще в работе «Великое восстановление наук» английский лорд-канцлер Ф. Бэкон утверждал то, что логика способствует передаче заблуждений, а также то, что логика нередко не учитывает опыт. Человеку, чтобы мыслить и делать выводы, необходимо допущение стабильности, существования основы, сущего, единого, тождественного самому себе и самопричинного.

Допущение сущего (в частности, мира как целокупности причинно-следственных связей) не имеет еще доказательства реальности этого сущего. Субъект (Ф. Ницше критично относился к этому понятию) создает де-факто вымышленный мир – мир субстанции. Субъект имеет некую регулирующую, но редуцирующую и искажающую силу. Будучи не в состоянии реально овладеть многообразием мира, субъект «подводит» феномены под категории, термины и понятия [4, С. 321]

Так, мыслящий говорит себе: все есть бытие, мой мир обладает ценностным ориентированием, я знаю все о природе собственного мышления и т.д. Невозможность овладения многообразием мира выступает импульсом возникновения универсалий. Более того, человек исходит из принятия закона причинности (и, конечно, не только его) за процесс «сам в себе», принимает процесс за феномен, который равен себе как феномен, за которым не скрывается никакое «в себе». Закон причинности становится устойчивой, непоколебимой верой, становится «действительностью».

Между тем, поиск причинности попросту невозможен, если человек по достоинству оценит характер «становящегося» мира [4, С. 321]. Этот мир не поддается формулировкам, аксиомам, догмам, категориям, терми-

нам и понятиям. Ф. Ницше полагает то, что познавательный процесс, привычный к упорядочению, «крионированию» бытия, к остановке в хаосе вещей и явлений, невозможен в «становлении» мира. Познание и становление исключают друг друга – таков неутешительный вывод Ф. Ницше, не оставляющий человеку надежды на объективную истину (сообразно воззрениям немецкого философа, слова «объективная истина» необходимо было бы брать в кавычки) [4, С. 321].

«Иллюзией сущего» была проникнута философская традиция со времен зарождения философской мысли в Древней Элладе (натурфилософия с определением одного первоначала или нескольких первоначал природы, Парменид, Демокрит, Платон и т.д.). Едва ли не самое выражение «иллюзия сущего» нашла в философии Г. Ф. В. Гегеля. Рационалисты Нового времени тоже акцентировали внимание на принципиальной познаваемости мира, несмотря на признание невообразимой сложности познания бытия. Для познания мира-«механизма» требуется поистине «демонические» способности. Этот «демон» будет знать все о прошлом, о настоящем и будущем, потому как все в мире – причины и следствия. Мир есть диффузия причинно-следственных связей.

Закон причинности как вид иллюзии сознания противоречит в известной степени становлению нового. Может ли идти речь о новом и новизне, если человек имеет дело лишь с заранее известным следствием? В том случае, если следствие неизвестно, скрыто, не явно, новизна – порождение перцептивного поля, ее онтологический статус остается сомнительным. Новое живет в качестве концепта, бытие нового – в перцептивном поле. С необходимостью «сделать» мир познаваемым, простым для восприятия, полагает Ф. Ницше, приходит и «устойчивость» форм. Другими словами, человек «оформляет» бытие, преобразует хаос в порядок. Средством такого порядка является и декларирование бытия как целокупности устойчивых форм. Однако форма изобретена человеком – констатирует немецкий мыслитель [4, С. 323]. Каждая вещь, создаваемая нами или регистрируемая мыслью не есть та же самая вещь, такая же форма – таково основополагающее суждение Ф. Ницше, отсылающее нас к природе нового и новизны.

Каждая «форма» (в данном случае уместно взять это слово в кавычки) есть актуализирующееся «нечто новое» [4, С. 323]. Человек, желающий концептуализировать мир, сравнивает это онтологически новое со «старым», регистрирует сходство и считает, по-видимому, сходство идентичностью. Между тем, невозможно приравнять тождество и сходство.

Единство формы – вот, в частности, как человек отождествляет новое и старое. На деле же нет реального единства, а есть упрощение мира. Форме, закону, цели, идее, роду, полагает Ф. Ницше, приписывается реальность, тогда как де-факто они являются лишь фикциями [4, С. 324]. Фикции рождаются, как уже отмечалось, из необходимости человека устроить себе «истинный мир» [4, С. 324].

Ф. Ницше акцентирует внимание и на природе этой движущей человеком необходимости. Она проявляется в деятельности органов чувств, а эту деятельность «поддерживает» рассудок путем упрощения, огрубления, «измышления». С помощью категорий человек «узнает» мир [4, С. 324]. Узнать мир – одна из, пожалуй, фундаментальных потребностей человека. Наблюдается устойчивая связь между потребностью определить бытие и направленностью чувств, рассудка и разума. «Один и тот же мир» явлений как будто повторяется для нас (де-факто же мы перманентно воспринимаем новые явления) и получает подобие действительности. Этот характер подобия человек не замечает или не хочет замечать. Человек, верующий в детерминизм, не осознающий того, что мир является постоянным изменением и обновлением, занимается «уравниванием» действительности. Между тем, нет никакого равенства.

Обозначенный подход Ф. Ницше к определению нового и новизны следует дополнить критическим замечанием, высказанным еще Ф. Бэконом. Оно сводится к феномену языка и использованию так называемых «пустых» понятий, которыми наполнен язык и которые дружны с «идолами рынка» [2]. Человек, определяя бытие, пользуется универсалиями. Так, собственно, поступает и сам Ф. Ницше, критикуя наивность веры в субстанции, тождественность, причинность и т.д. Другими словами, удаляясь от одного полюса, можно прийти к другому. Избегая трактовки мира как целокупности форм, как устойчивости, повторяемости, мы тем самым, подводим бытие под определение становящегося. Становящееся – вечная динамика, перманентное изменение. От категории «форма» мы приходим к категории «бесформенность», от категории «бытие» приходим к категории «хаос», от понятия «статика» к понятию «динамика». В конце концов, убегая от мира как репродуцирования старого порядка, человек приближается к миру как непрерывно новому, перманентно становящемуся.

Литература:

1. Барт, Р. От произведения к тексту [Текст] // Избранные работы: Семиотика: Поэтика [Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова] / Р. Барт.— М.: Прогресс, 1989—616 с.
2. Бэкон, Ф. Великое восстановление наук. Новый Органон [Электронный ресурс] // URL.: <http://lib.ru/FILOSOF/BEKON/nauka2.txt> (дата обращения: 12.02.2014)
3. Делез, Ж., Гваттари, Ф. Что такое философия? [Текст] / [Пер. с франц. и послесл. С. Зенкина] / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – М.: Академический проект, 2009. – 261 с.
4. Ницше, Ф. Воля к власти [Текст] / [Пер. с нем. Ф. Зелинского, С. Франка, Г. Рачинского, Я. Бермана] / Ф. Ницше. – СПб.: Лениздат, Команда А, 2012. – 480 с.

*Дик Пётр Францевич,
Костанайский инженерно-экономический университет*

ЦЕННОСТНАЯ КРИТИКА РЕЛИГИИ

Фридрих Ницше провозглашает о себе как о личности в составе «мы», атеистов и имморалистов. В отечественной традиции мыслителя зачастую относят к числу иррационалистов и нигилистов. Полагаем, что в суждениях по сущностным проблемам религии философ Фридрих Ницше выступает теистом и моралистом, рационалистом и традиционалистом.

В авторском стиле философствующего бунтаря кроется источник множества неравнодушных интерпретаций идей из его наследия, причём практически каждая имеет право на существование. Для побуждения струн возвышенного к чистому звучанию нужно иметь высокий дар бескорыстного служения. Филолог и философ Ницше не обременяет себя типичным для учёного обязательством строго определять используемые термины, смыслы и понятия. Более того, одной из задач языковой буффонады знаменитого художника слова является гарантия достижения эффекта будоражащей воображение многозначности. Мыслитель посредством ослепительного дерзкого отрицания повседневности понуждает читателя удивиться или растеряться, затем возмутиться и лишь потом, а возможно

и *потому* увидеть за привычкой суеты, здесь и сейчас, чарующую свежесть богатой традиции активности, действия, могущества как «вечного возвращения». То есть, талантливый *отрицанием* некоторых проявлений он гениально *утверждает* высоту существа проблемы. Этим язык Ницше отличается от банально-балаганной пошлости исторического неблагородства людей, норовящих протиснуться в среду известных индивидов доступными им средствами; а им доступно лишь всемерное стимулирование низменного в человеке.

Развёрнутая ценностная критика религии представлена в разделе книги «Воля к власти». Незавершённость книги не позволяет исследователю проследить логику развёртывания авторской мысли, но даёт возможность осмысливать суждения зрелого Ф. Ницше. Мыслитель начинает критику с выявления существа религии. Самые сильные люди, утверждает он, не нуждаются в крайностях, потому что они уверены в своей силе и сознательно олицетворяют реальную мощь человека. «Всю красоту и возвышенность, которые мы придали вещам наяву и в нашей фантазии, я хочу затребовать назад как достояние и изделие человека, как прекраснейшую его апологию» [1, С. 99]. Ницше заявляет: религия, это случай расщепления личности на слабую (человек) и сильную (Бог) стороны, «религия есть порождение сомнения в единстве личности» [1, С. 101]. Способ становления личности и, попутно, преодоления религии в этом смысле есть постепенное, пошаговое овладение человеком собственными возвышенно-сильными состояниями, действиями и произведениями.

Сравнивая суждения Ницше с позицией и выводами классического критика религии философа-материалиста Л. Фейербаха, мы находим общее в *рациональном* постижении существа религии как иррационального феномена. «*Сущность и сознание религии исчерпываются тем, что заключается в сущности человека, его сознании и самосознании*» [4, С. 41]. Остановимся подробнее на некоторых моментах близкого Ницше понимания сущности религии по Фейербаху. «По мере того как человек выходит из первобытного, дикого состояния и становится культурным, он начинает различать, что подобает и не подобает человеку и *что приличествует и не приличествует Богу*. Бог есть олицетворение величия, высшего достоинства; религиозное чувство – высшее чувство благопристойности» [4, С. 40]. Бог есть олицетворение *высшего в человеке*. Низкие страсти недостойны существа человека и потому они вне сферы божественного. «Такова изменчивость вещей. То, что вчера было религией, сегодня перестаёт быть ею; то, что сегодня кажется атеизмом, завтра станет

религией» [4, С. 50]. Общий путь развития религии заключается в возвращении человеку человеческого, то есть в преодолении отчуждения в этом смысле. Свобода мысли и свобода убеждений развивается внутри религии; развёртывание религии и культуры взаимосвязано. Различие между атеизмом и религией принципиально не отличается от различий между формами религии и разными конфессиями. Религиозная вера, понимаемая как религиозные убеждения, становится терпимее в условиях растущей реальной культурной альтернативы религии. «Поэтому необходимый поворотный пункт истории сводится к *открытому признанию*, что сознание Бога есть не что иное, как сознание рода, что человек может и должен возвыситься над пределами своей индивидуальности или личности, но не над законами и *существенными определениями своего рода*, что человек может мыслить, желать, представлять, чувствовать, верить, хотеть и любить как *абсолютное, божественное существо* – только *человеческое существо*» [4, С. 243].

Заметим: в критике религии Фейербахом присутствует, стучится, пробивается грядущий Ницше с суждениями о сути религии в границах его концепции «вечного возвращения».

Согласно Ницше, религия, искусство и философия пытаются изменить сознание. Религия не наука и потому не содержит истины; религия и наука не пересекаются, утверждает Ф. Ницше. Религиозный культ неоднозначен. «Смысл религиозного культа состоит в том, чтобы склонить и принудить природу к выгоде человека, т. е. *внести в неё закономерность, которую она сама по себе не обладает*, тогда как в настоящее время мы хотим *познать* закономерность природы, чтобы подчиниться ей. ... Но наряду с этим культ основан и на других, более благородных представлениях: он предполагает симпатическое отношение человека к человеку, наличность благожелательности, благодарности, внимания к просьбам, договор между врагами, обеспечение залогом, притязание на охрану собственности» [3, С. 305]. По Ницше, можно быть религиозным *с пользой*.

Мыслитель говорит о лестнице религиозной жестокости со многими ступенями. Три важнейшие ступени связаны с жертвованием своему Богу: сначала людьми; затем, в аскетизме, – своей «природой»; наконец, всем высшим, самим Богом во имя Ничто, чтобы боготворить Ничто.

Полагаем перспективным сравнение идей Ф. Ницше и М. Вебера о роли христианской этики труда. Согласно Ницше, для истинной религиозной жизни необходима исконная праздность, основанная на чувстве, что работа опошляет душу и тело. Отсюда его тезис, что историческое трудо-

любие уничтожило религиозный инстинкт, а современное трудолюбие европейцев больше других факторов воспитывает неверие. Большинство немецких протестантов, учёных и весь университетский состав, отмечает мыслитель, принадлежат числу религиозно-безразличных и религиозно-формальных людей. Они не враги религии; у них просто не остаётся времени для религии.

Ницше часто употребляет термин «нигилизм». Однако в нигилизме из контекста ницшеаны последовательно проводится взаимосвязь отрицаемого и утверждаемого. Мыслитель не отрицает мораль как таковую, скорее он убеждает читателя в существенном различии морали и религии, а также выступает против определённой морали или религии в пользу иной морали или религии. Отрицая конечные цели в границах идеи вечного возвращения, он упоминает крайнюю форму нигилизма как «ничто» и интерпретирует её как отсутствие конечной цели, заключительного ничто. Это и есть полное отрицание? Тогда индуизм, буддизм есть нигилизм как ничто? Там, где бесконечность интерпретируется как голое отрицание, ничто, там нет мысли, чувства, нет философии.

Ницше, сравнивая европейскую форму буддизма и пантеизм, ставит трудные вопросы. «В сущности, преодолён ведь только моральный Бог. Есть ли смысл представлять себе бога “по ту сторону добра и зла?” Возможен ли пантеизм в *таком* смысле? Можно ли, изгнав из процесса представление цели, и несмотря на это, *все же* говорить “да” процессу?» [1, С. 56]. Преодолён только моральный Бог, говорит мыслитель. Возможен ли бог за моралью? Видимо да, поскольку у Ницше есть слово «только». Если да, то каков «он»? И в каком смысле он «да»? Должно ли *преодоление* распространиться и на «заморального» бога? Есть прямое свидетельство Ницше в пользу *теизма* вне морального бога и связи атеизма с моральным богом. «Религии гибнут от веры в мораль: христианско-моральный бог не выдерживает критики, как следствие – “атеизм”, как будто не может быть богов никакой другой разновидности» [1, С. 109].

Приведённая мысль Ницше зовёт к пониманию «заморального» бога и пантеизма в связи с целью и процессом в контексте вечного возвращения. Полагаем, что тщательнейшее осмысление указанной проблемы, этой тяжелейшей мысли, перспективно развернул философ Мартин Хайдеггер. Действительную форму вопрошания Ницше Хайдеггер стремится собрать, восстановить в ключе Ницше. По Хайдеггеру, безбожество Заратустры о «смерти Бога» Ницше в себе преодолел. Преодолел и пришёл к обратному идеалу, идеалу человека жизни, желающему бесконечного повторения

всего, взывая к себе и к Тому, делая себя *нужным*. К Тому, это к Богу в себе как сущности или к Существу вне себя? «Заморальный» Бог, это Мир? Или Мир есть Бог? Бог – это Вечное Возвращение? Тогда Бог есть вопрос? «Бог как “только” вопрос – что подразумевается под этим “только”? Вопрос есть не только Бог – “только” вопрос есть также вечное возвращение, сам *circulus vitiosus*» [5, С. 280].

Быть в религии. Постсоветское культурное пространство слишком мало знает и ещё меньше чувствует, что это такое. Ницше сформировался внутри исторического протестантского христианства, к тому времени ставшего неконфликтной частью повседневности поликонфессиональной Европы. Поэтому отрицание-утверждение Ницше есть момент развития протестного элемента в христианстве, всегда возвращающегося к собственным истокам в вечном переосмыслении себя и смыслов своего бытия. Христианство для философа есть множество взаимозависимых ценностных миров: возможных и действительных, преходящих и непреходящих, высоких и низких, церковных и внецерковных. Поэтому обыденная рутина конфессий протестантства, христианства в целом стала главным объектом яростной критики в «зеркальном» стиле мыслителя. Понимает ли это Ницше? Полагаем, да. Является ли он антихристианином по существу? Нет. Ницше борется с *посредственностью*, в том числе и в первую очередь в христианстве. Ницше – апологет *лучшего* в христианстве-буддизме как потенциально «вечного возвращения»? Может быть. Есть замечательная глубиной и мощью мысль у М. Хайдеггера, схватывающая суть проблемы. «Только хромые, а также все, кто устал от своего христианства, ищут в положениях Ницше дешёвого подтверждения своему сомнительному атеизму» [5, С. 279]. Ницше устал от своего *христианства*, поэтому возмечтал о *своём* христианстве как бесконечно высокой реальной возможности для человечества. Возможно, потому, что среда, в которой прожил свою жизнь Ницше, стимулировала его мысль и чувство к принятию тяжести быть свободным и самостоятельным. В этом сообществе он мог позволить себе и потому себе позволил ответственную, жертвенную *неосмотрительность*. Философ утратил поддержку наставника, потерял здоровье, отказался от карьеры и принял аскетизм в собственном духовном монастыре. Сознательно стремился стать «богом на кресте»? Возможно. Его привлекает учение Иисуса, а не церковь Павла.

Обратимся к Ницше, философу протестующего христианства. «*Стоит ли* чего-то христианская мораль – или она есть позор и поругание человека, невзирая на всю её святость и оболбительные ухищрения?» [1,

С. 160]. «Против чего в христианстве мы боремся? Против того, что сильных оно хочет сломить, лишить их мужества, воспользоваться мгновениями их слабости и неудачи, их гордую уверенность обратить в беспокойство и смятение совести; против того, что благородные инстинкты оно умеет отравить и сделать недужными, покуда их сила, их воля к могуществу не повернёт вспять и не обратится против себя же,— покуда сильные натуры не начнут погибать от неистового презрения к себе и надругательства над собою, то есть погибелью того жутчайшего сорта, самый печально известный пример которой явил нам *Паскаль*» [1, С. 161]. Для Ницше это личный опыт.

Быть может, христианство он приемлет только как прекрасную возможность? Нет, не только возможность: действительное христианство многосложно. «Два великих нигилистических движения: а) буддизм; б) христианство. Последнее лишь сейчас более или менее достигло тех состояний культуры, при которых оно способно исполнить своё исконное назначение — *уровня, который ему подобаает, среды, в которой оно может явить себя в чистоте...*» [1, С. 160]. Выше упоминалась европейская форма буддизма. Не *христианская* ли это среда, возросшая до подобающего уровня для исполнения своего *исконного* назначения,— *явиться* в чистоте?

Ницше последовательно проводит различие между двумя наличными аспектами действительного христианства. Христианство есть лекарство и болезнь. Христианство, это одно из эффективных средств обуздания дикости и грубости становящейся человеческой природы. Но христианство есть симптом болезни. Признавая человека больным, оно категорически против целебности *естественного* выздоровления больного.

В типологии религий Ницше исходит из первичности индийско-арийского элемента. В том числе, священнического духа и арийской схемы. Иудаизм, буддизм, христианство, ислам есть наследники арийского духа. Как религии, они различаются по классификационным признакам: у арийцев или семитов; порождение господствующего или угнетённогословия; да-сказующая или нет-сказующая религия. Да-сказующие, это религии, основывающиеся на законах Ману и Магомета. Нет-сказующие — религии, опирающиеся на Новый Завет и учение Будды. В дихотомии «языческое — христианское» языческое, это да-сказание естественному, природному. Христианское, это нет-сказание естественному, с уточнением: «чувство постыдности, недостойности в естественном, то есть противоестественность» [1, С. 108]. Потому что в многосложном христианстве

есть движение вырождения, стоящее в оппозиции ко всякому духовному движению, к философии; движение, проклинаящее ум и дух. Мыслитель Фридрих Ницше утверждает: из-за движения вырождения, христианство, как весть о доступе к счастью всем низшим, может быть и типично социалистическим учением.

Религией, по интенсивности критики следующей за христианством, является иудаизм. Это понятно, ведь христианство, по терминологии Ницше, моральная религия, один из отводков иудаизма. Является ли Ницше антииудаистом? Да, конечно, в том же смысле и в той же мере, как и антихристианином. Один подтверждающий пример. «В иудейском “Ветхом Завете”, в этой книге о Божественной справедливости, есть люди, вещи и речи такого высокого стиля, что греческой и индийской литературе нечего сопоставить с ним» [2, С. 282]. Вершина. И провал: стабильно негативная оценка иудейско-христианских ценностей священничества, культа и церкви в текстах Нового Завета.

Является ли мыслящий и чувствующий, знающий и верящий философ-христианин Ницше непримиримым противником ислама? Нет. Мыслитель видит в исламе более мужественную религию, чем церковное христианство.

Высший, сильный человек отличается бесстрашием и умением бросить вызов несчастью, утверждает мыслитель. Философ как сильный человек в понимании Ницше, такой философ будет пользоваться религией в числе других воспитывающих и дисциплинирующих (в равной мере разрушающих и формирующих) средств. Для людей сильных религия является одним из средств господства. Религия может содействовать в подготовке восходящих групп к будущему господству. Наконец, религия может быть полезной и для количественного большинства человечества, обыкновенных людей. Христианство и буддизм – приоритетные религии в деле воспитания людей. «Быть может, в христианстве и буддизме нет ничего столь достойного уважения, как их искусство научать и самого низменного человека становиться путём благочестия на более высокую ступень иллюзорного порядка вещей и благодаря этому сохранять довольство действительным порядком, который для него довольно суров, – но эта-то суровость и необходима!» [2, С. 288]. Вот ещё один смысл и образ религии по Ницше.

Если же религии, в том числе буддизм и христианство, начинают действовать независимо от философов, самодержавно, как цели, а не средства, то это имеет крайне опасные для человечества последствия. Почему?

Человек есть становящийся животный тип, утверждает Фридрих Ницше, поэтому *суверенные* религии, сохраняя многое из того, что должно было естественно погибнуть, содействовали ухудшению европейской расы. «Я хотел сказать: христианство до сих пор было наиболее роковым видом зазнайства человека» [2, С. 290]. По Ницше, равенство перед Богом прямо противоречит природному неравенству людей, поэтому религия должна быть одним из феноменов культуры и никогда над ними.

Каким же *должно* быть христианство (буддизм) как религия? Мыслью о возвращении, и потому религией свободных, весёлых и возвышенных душ, заявляет философ. Правомерно предположить, что конкретизированная религия возвращения близка идеалам Иисуса в прочтении Ницше. Христианство это *практика*, отмечает философ, оно говорит нам, как следует *действовать*, а не веровать. Христианскую жизнь-практику Иисуса в зарисовке Ф. Ницше приводим полностью. «Образцовая жизнь заключается в любви и смирении; в полноте сердца, которая не отталкивает и самого последнего человека; в безусловном и полном отказе от желания настоять на своей правоте, от защиты, от победы в смысле личного триумфа; в вере в блаженство здесь, на земле, вопреки беде, сопротивлению и смерти; в примирительности, в отсутствии гнева, презрения; в неискательстве награды; в несвязывании никого признательностью; изощрённейшее духовно-умственное бессеребренничество; очень гордая жизнь, подчинённая воле к жизни бедной, жизни-служению» [1, С. 139]. Тогда христианство есть религия вечного возвращения и потому воля к власти, могуществу жизни. В таком прочтении, религия свободных, весёлых и возвышенных душ как христианство есть *учение* о практике действующей и потому действительной жизни. Совсем не случайно у Ницше христианство часто соседствует с буддизмом как религией-учением. Ведь буддизм есть синкретизм мысли и чувства, духа и тела, науки, искусства, религии и философии. Христианство как *такая* религия есть *философия* вечного возвращения; она возникла в индийско-арийском ареале человеческого духа, возросла в локальных формах, переросла локальность и потому может прыгнуть во всеобщность, вбирающую все локальные формы. Христианство для философии *всеобщности* есть обозначение очередного и завершающего культурного ареала её возрастания на пути к тяжелейшей мысли – воли к власти как жизни вечного возвращения.

Когда возможна философия всеобщности как действительность? С одной стороны, заявляет Ницше, для могущественнейшей мысли нужны тысячелетия роста. С другой стороны, его мнение, что тысячелетия роста

мысли о религии возвращения реализовались. «Христианство и сейчас ещё возможно в любую секунду...» [1, С. 139]. Христианство во множестве своих локальных форм, уровней и как философия всеобщности уже и *ещё* возможно. Жизнь продолжается.

Так говорит Фридрих Ницше.

Подведём черту. Бунтующий философ Ницше осмысленно и достойно вошёл в сословие «мы» исторических терапеологов – *врачевателей* духа и тела человеческого, высших *служителей* человечеству. Они лечат согласно природе человека той эпохи, в которой живут. Ницше – врачеватель и патриот культурного ареала христианства. Полагаем, что мы, евразийское сообщество, привыкшие к сладостям утешения, всё ещё чувствуем непривычно острый вкус его лекарства, зачастую не замечая врачующего эффекта. Быть может, мы, человечество, без служения терапеологов, включая Ницше, *хромали* бы на обе ноги? Или, потеряв способность активно жить по-человечески, давно вымерли?

Литература:

1. Ницше, Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше – М.: Культурная Революция, 2005. – 880 с.
2. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего / Ф. Ницше. Сочинения в 2-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1996. – С. 238-406.
3. Ницше, Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов / Ф. Ницше. Сочинения в 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1996. – С. 231-490.
4. Фейербах, Л. Сущность христианства / Л. Фейербах. Сочинения в 2-х т. Т. 2. – М.: Наука, 1995. – 425 с.
5. Хайдеггер, М. Ницше. В 2-х т. Т. 1. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – 603 с.

ВОЛЯ К ВЛАСТИ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ ВСЕОБЩЕГО ЗАКОНА ОБМЕНА

Кризис рационалистической философии и культуры в настоящее время продолжает иметь место, например, в проблеме диалектики «живая и неживая природа». Жизнь, ее существование и ее возникновение являются главными вопросами, стоящими перед человечеством, на которые до сих пор оно не имеет ответов. Гипотезы самозарождения и стационарного состояния представляют интерес, но результаты научных исследований их опровергают. Гипотеза панспермии принципиального вопроса о возникновении жизни не решает, она только отдаляет его в ещё более далёкое прошлое Вселенной, хотя и не может исключаться как гипотеза о начале жизни на Земле. Единственной общепризнанной в науке в настоящее время является гипотеза биохимической эволюции, предполагается, что это не есть самозарождение.

Идея жизни является центральным понятием в философии Фридриха Ницше. Он является родоначальником направления, именуемого философией жизни. Его философия, несмотря на кажущуюся парадоксальность, имеет очень крепкий и гибкий костяк. Ф. Ницше, как известно, характеризовал «волю к власти» как определяющий стимул поступков человека и расширял эту точку зрения на всю «ткань бытия». Рассматривая «жизнь» как род стремления и напряжения, Ницше утверждает, что жизнь как таковая «стремится к максимуму чувства власти», [1].

В настоящее время у терминов «Воля» и «Власть» существует очень много значений. Воля в психологии – это свойство человека, заключающееся в его способности сознательно управлять своей психикой, эмоциями, поступками желаниями. Воля необходима для поддержания активности субъекта или для её подавления. Важно соотношение мотива и цели. В случае, когда цель и мотив совпадают, по крайней мере, в сознании субъекта, в его деятельности имеет место воля. Воля в философии – это феномен регуляции субъектом своей деятельности и поведения. Воля в правовом поле — это способность лица руководить своими действиями.

Власть рассматривается как возможность и способность навязать свою волю, воздействовать на деятельность и поведение других людей, даже вопреки их сопротивлению. Суть власти не зависит от того, на чём основана такая возможность. Считается, что власть появилась с возникно-

вением человеческого общества и она необходима для организации общественного производства, которое требует подчинения всех участников единой воле, а также для регулирования других взаимоотношений между людьми в обществе. Власть может базироваться на различных методах: демократических и авторитарных, честных и нечестных. Политическая власть — это способность определённой социальной группы или класса осуществлять свою волю, оказывать воздействие на деятельность других социальных групп или классов. Политическая власть оказывает своё влияние на большие группы людей, использует в этих целях специально созданный аппарат и специфические средства государства.

Способы и формы проявления власти и ее сущность, в общем, значительно отличаются. «Воля к власти» — это название книги, состоящей из заметок Фридриха Ницше. Другой перевод названия этого произведения: "Стремление к могуществу". «Сумерки идолов, или как философы молотом» — книга Фридриха Ницше, впервые изданная в 1888 году. В сборнике он отмечает, что основатели христианской культуры, искажая естественную природу человека, подавляют присущую сильным личностям волю к власти. Ф. Ницше говорит о важности чувственного ощущения мира, говорит о чувствах: «...они вообще не лгут. Ложь заключается в том, что мы делаем из них ложные образцы...».

Воля к власти интерпретируется Ф. Ницше как принцип всего существующего. Подтверждения своей идеи он находит в любом доступном ему материале анализа — в таких понятиях как стремление к истине, познание, совесть, вера, чувство долга, любовь, идеалы всякого рода. Все это формы проявления, а суть “замаскированные виды воли к власти”. Проблема начинается там, где формы-маски скрывают действительность или выдают себя за таковую. Всюду, где воля к власти оказывается слабее застилающих ее иллюзий, жизнь и культура находятся в упадке.

Воля к власти как феномен имеет естественнонаучное основание, и все ее проявления так или иначе обусловлены им. В этом смысле Ф. Ницше искал и нашел пути научного обоснования жизни. Философия Воли к власти проистекает из того же источника, что и современная философия жизни, сливаясь в пункте «активное поддержание», отображаясь различными формами и способами с вытекающими из них последствиями.

Учитывая наличие Единого поля, Воля к власти — это всеобщий закон Вселенной, выражающийся в свойстве Единого поля овладевать пространством. Время и сверхструктуры материи просто отражают это свойство на разных уровнях существования. Можно предположить, что начинающая с Единого поля и заканчивая всеми материальными и идеальными

сверхструктурами любого уровня измерения, в них как закон присутствует форма «замаскированного вида воли к власти». Основным видом проявления закона всеобщего обмена является закон «Воля к власти», существующий на любом уровне организации материи.

В обществе, на высшем уровне развития материи критерии морали и формы человеческого поведения маскируют действие закона «Воля к власти». Критерии морали и религиозные догмы в действительности – это формы проявления Воли к власти у нового субъекта – человеческого общества, Цивилизации. Новый субъект, подавляя Волю к власти у отдельных людей, определяет их индивидуальное поведение. У отдельных людей Воля к власти проявляется как воля к «свободе», к большей власти, к «справедливости», как любовь к человечеству. Любое объединение людей представляет собой новый субъект управления – действие закона «Воля к власти» на новом уровне иногда маскируется стремлением к подавлению воли индивидуумов.

Критерием оценки всех явлений духа у Ф. Ницше служит «*поток бытия*». Чтобы понять, что такое жизнь, понятия «*поток бытия*» и «*ткань бытия*» в одинаковой мере следует отнести ко всему сущему. Ф. Ницше характеризовал Волю к власти как определяющий стимул поступков человека, как главную особенность его деяний. Он простирает этот принцип на всю «*ткань бытия*», характеризуя жизнь как «специфическую волю к аккумуляции силы». Ф. Ницше утверждает: жизнь как таковая «стремится к максимуму чувства власти». «Специфическую волю к аккумуляции силы» можно объяснить накоплением, возникающим как следствие в результате действия закона всеобщего обмена.

В идеи жизни Ф. Ницше человек представляет собой биологическое организменное начало. Интеллект же представляет собой высший слой, необходимый для сохранения жизни человека в человеческом обществе. Согласно Ф. Ницше, интеллект не познает, а схематизирует мир в той мере, в какой это нужно для практической потребности. Мышление метафорично, что означает его образность, оно в наибольшей степени связывает человека с реальностью. Каждый человек по-своему конструирует образ мира, исходя из своих индивидуальных особенностей и практической потребности. Но глубинная сущность вещей, согласно Ф. Ницше, это не научная или моральная, а слепая воля к власти. Ф. Ницше, разрушая старые представления, создает новые ценности. На место Бога на земле Ф. Ницше устанавливает человека, и находит пути анализа и обобщенные критерии оценки действительности, которые под особым углом позволяют рассматривать первопричины и базисные принципы.

Мысли и слова Ф. Ницше образны, это философская поэзия и поэтическая философия. Его идеи часто облечены в форму метафор и афориз-

мов, и нужно иметь чувственное зрение, чтобы в другом измерении увидеть в них базис стройной, крепкой, гибкой и доступной для понимания философской системы.

Согласно Ф. Энгельсу и В. Ленину, бессмысленно строить натурфилософию и философию, теорию познания как спекулятивные системы, заполняющие "пустые места" выдуманными связями. Принципиальным является вопрос о том, как именно при помощи органов чувств человек воспринимает различные стороны действительности и как он путем долгого исторического развития из этих восприятий вырабатываются абстрактные понятия, и этот вопрос решается путем конкретного научного исследования. А "единственно философский вопрос" – это "вопрос о том, соответствует ли этим восприятиям и этим понятиям человечества объективная реальность, независимая от человечества" [2. С. 194.], и "единственное "свойство" материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство быть объективной реальностью, существовать вне нашего сознания" [2. С. 275.]. Новый, диалектический материализм, отвергает любые абсолюты, любые пределы наших знаний и признает наши знания бесконечно развивающимися и, следовательно, относительными. В наших относительных знаниях накапливается нечто объективно истинное, (не зависящее от человека и человечества), все более приближаясь к полному познанию действительности, то есть к абсолютной истине, хотя и не достигая ее полностью никогда.

С этих позиций следует рассматривать и самобытное философское учение Ф. Ницше. По сути, оно является рациональным и возникло на основе уже известных в его время естественнонаучных предположений, которые отражают состояния познания, и собственных исследований философа. Учение Ф. Ницше базируется на сделанных им выводах и предположениях, которые не противоречат принципам и основам современного диалектического материализма и науки в целом.

Автор этой статьи является сторонником и разработчиком теории Единого Поля. С точки зрения диалектического материализма и с позиций теории Единого Поля обобщенный закон, носящий имя «Воля к Власти» – это универсальный закон Вселенной. Этот закон характеризует Единое Поле в овладении им пространством и временем, отражает всеобщее свойство Единого Поля, как материального объекта. Существовать, двигаться, отражать и проникать – этот закон проявляется как фрактальное свойство подобия в сверхструктурах различного уровня. В человеческом обществе этот закон преломляется и проявляется в высшем измерении. Власть — в классических философских концепциях — особое отношение между людьми, способность осуществлять свою волю. В обществе стремление к власти является законом и одновременно формой овладения тех-

ником, производством и формой «защиты от дураков», позволяющим существовать как отдельному человеку, так и субъекту сверхструктуры в виде общества, государства и Цивилизации. Отдельные люди, (как и любые биологические объекты, как и любые виды, например, растения в природе), демонстрируют свою коллективную и обособленную волю к власти. Отдельные индивидуумы стремятся овладеть пространством действия других индивидуумов. Пересекаются интересы, желания, возникают конфликты. В человеческом обществе воля к власти у индивидуумов может проявляться, например, в форме любопытства. Любопытство может быть разным, но это всегда форма проявления воли к власти. Например, «добрые» соседи интересуются тем, что, куда и зачем носит Красная Шапочка в своей корзинке, а «Любопытный» марсоход «Curiosity» берет первые пробы почвы на Красной планете.

Коллективная воля к власти характеризует вид объединения в обществе. Цивилизация демонстрирует свою верховную волю к власти. Цивилизация ни с кем не конфликтует – все пространство принадлежит только ей. Как известно, неклассические философские версии власти связаны со снятием оппозиции "правитель — подчиненный", пересмотром понимания власти как чисто идеологического, подконтрольного разуму феномена и рассмотрением ее в более широких философских контекстах. С первым наброском такого подхода выступил Ф. Ницше. Безличная сила "воли к власти" лежит, по Ницше, в основании существования. Мы скажем теперь, что это закон Вселенной, закон Единого поля. Познание мира, будучи "волей к истине", оказывается формой проявления "воли к власти". Воля к власти — основное понятие в философии Ницше, используемое им для обозначения принципа и объяснения всего совершающегося в мире как таковом — его субстанциальной основы и фундаментальной движущей силы. Воля к власти — это то, с помощью чего все имеет место быть и, в конечном счете, должно быть истолковано и к чему все должно быть сведено. Воля к власти — до настоящего времени остается объектом самых различных интерпретаций, в том числе и потому, что сам Ф. Ницше в свое время мог объяснять ее сущность и происхождение только исходя из существующих в то время естественнонаучных положений. Но эти положения формировали еще очень слабый базис. Ф. Ницше, идя путем логических размышлений и интуиции ученого, все-таки отлично понимал под Волей к власти и формами ее проявления универсальный закон Вселенной. Воля к власти — верный ключ к пониманию философии и натурфилософии мира в целом.

Воля к власти — изначально это проявление всеобщего закона обмена, действующего в Едином Поле во Вселенной. Это стремление Единого Поля к овладению временем и пространством, к проникновению в

любую область микро и макромира. Воля к власти в высших измерениях, в человеческом обществе – это стремление к «овладению» миром, производством, техникой, отношениями, управлением и развитием. Воля к власти отдельного субъекта проявляется в стремлении к индивидуальному самоутверждению и собственному становлению. Воля к власти – это всеобщая форма проявления движения материи в природе – «и здесь должно быть нечто большее, чем примирение» говорит Ф. Ницше. Воля к власти – это и есть диалектическое свойство единства и борьбы противоположностей, это форма, приводящая, как к единению, так и одновременно к разъединению. Человек, как материальный объект, в черепе которого, как говорил К. Малевич, охлаждается «космическое пламя», находится под властью закона Единого поля, имеющего форму «Воли к власти».

Человек на своем пути к «овладению» пространством, техникой, отношениями, развитием и управлением идет по непроторенной колее. Он натывается на препятствия, ошибается, падает и вновь поднимается – его ведет закон «Воля к власти». «Так говорил Заратустра» – книга немецкого философа Фридриха Ницше. Он пишет о человеке и его высоком стремлении в проявлении Воли к власти: «...среди людей так мало осталось благородства: признаком его всегда будет отсутствие страха перед собою, когда мы не ждем от себя ничего постыдного, когда летим, очертя голову, куда нас влечет», «...не существует ничего, о чём ты говоришь: нет ни чёрта, ни преисподней. Твоя душа умрёт ещё скорее, чем твоё тело: не бойся же ничего!»

Ф. Ницше пишет: «Черта околдовывает курицу; чертовщина, которой он отдался, околдовывает его (человека) бедный разум. Человеку всегда нужно преодолеть «черту» и проявить «Волю к власти», «... я увидел своего демона, я нашел его серьезным, веским, глубоким и торжественным: это был дух тяжести...».

Человек постоянно должен «убивать дух тяжести!», смотреть в будущее и видеть «радугу и мосты, ведущие к сверхчеловеку», видеть дорогу в будущее. Ф. Ницше пишет: «Если есть враг у вас, не платите ему за зло добром: ибо это пристыдило бы его. Напротив, докажите ему, что он сделал для вас нечто доброе».

Образ сверхчеловека в философии Ф. Ницше – это поэтический образ будущего Цивилизации, он пишет: «Я люблю того, кто хочет созидать дальше самого себя и так погибает. Любовь – это факел, который должен светить вам на высших путях. Когда вы хотите единой воли и эта необходимость всех нужд называется у вас необходимостью, – тогда зарождается ваша добродетель».

Образ сверхчеловека в философии Ф. Ницше, как образ будущего, призрачно реален, он пишет: «Властью является эта новая добродетель; господствующей мыслью является она и вокруг нее мудрая душа: золотое солнце и вокруг него змея познания. Красота сверхчеловека приблизилась ко мне, как тень... здравствуй же, моя воля!».

Ф. Ницше пишет о человеке и его само преодолении: «"Волею к истине" называете вы, мудрейшие, то, что движет вами и возбуждает вас? Волею к мыслимости всего сущего – так называю я вашу волю! И кто должен быть творцом в добре и зле, поистине, тот должен сначала быть разрушителем, разбивающим ценности. Так принадлежит высшее зло к высшему благу; а это благо есть творческое. ...твоя доброта да будет твоим последним самопреодолением. На всякое зло считаю я тебя способным; поэтому я и требую от тебя добра. Поистине, я смеялся часто над слабыми, которые мнят себя добрыми, потому что у них расслабленные лапы».

Ф. Ницше пишет об отдельном человеке и его индивидуальной воле: «Ибо люди не равны – так говорит справедливость. И чего я хочу, они не имели бы права хотеть! – Воля – так называется освободитель и вестник радости; Высшего, чем всякое примирение, должна хотеть воля, которая есть воля к власти, – но как это может случиться с ней? Кто научит ее хотеть обратно?».

Воля к власти выступает как носитель и прообраз высшего – будущего совершенства. На вопрос Ф. Ницше о воле, как она может хотеть «Высшего», чем воля к власти и «Кто научит ее хотеть обратно?» – попытаемся найти дополнительный ответ в теории катастроф. Катастрофа – это «враг моего врага», (она призвана «убивать дух тяжести!»), это то, что управляет волей к власти и ее развитием на всех уровнях измерения, начиная с Единого поля и заканчивая обществом и цивилизацией. У «неживой природы» катастроф не бывает. Следовательно, катастрофа управляет жизнью. Термины «катастрофа» и «теория катастроф» были введены Р. Томом и К. Зиманом. [3]. Теория катастроф нашла многочисленные применения. «Катастрофа» всегда относительна и рассматривается в контексте. Катастрофа может означать резкое качественное изменение объекта при плавном количественном изменении параметров, от которых он зависит. Одной из главных задач теории катастроф является получение так называемой нормальной формы исследуемого объекта в окрестности «точки катастрофы» и построения на этой основе классификации объектов. Катастрофы типа «Складка», «Ласточкин хвост» используют для моделирования поведения как животных, так и человека, (общества, государства, цивилизации). В ответ на внешнее воздействие и животное и человек реагирует, например, может испугаться, обозлиться. Плавное изме-

нение отклика с испуга на злость – это стресс. Но в ответ на внешнее воздействие может возникнуть катастрофа – например, театр одного актера или истерическое расстройство личности. Это явление принято рассматривать как болезнь – состояние организма, выраженное в нарушении его нормальной жизнедеятельности. В этих случаях у человека наблюдается и ослабление воли — волевое бессилие при контроле желаний и одновременно происходит усиление воли к власти. На волю каждого человека может влиять (в той или иной степени) и воля других людей. В катастрофу втягивается все большее и большее количество людей. Иногда достаточно смотреть или обращать внимание, чтобы не попасть в область действия катастрофы. Но именно это не всегда реализуется. Смотреть и обращать внимание следует, например, даже тогда, когда какой-либо страстный помысел или образ утвердился в душе, и человек становится в той или иной степени одержимым. Но если обратить внимание, то катастрофа будет преодолена и последует исцеление, (поправка). Последняя картина Сальвадора Дали под названием «Ласточкин хвост» создана под влиянием теории катастроф. На ней художник изображает линию поведения, и выход из образовавшейся воронки во времени, которая непременно затягивает.

Воля и волевые свойства личности формируются под действием внутренних и внешних обстоятельств. Сверху на человека давят обстоятельства, (природа), а воля человека противостоит им, формируя линию поведения. В определенный момент сила воли достигает пика, а затем начинает естественным образом спадать. Всегда возможен вариант, когда возникают условия катастрофы – воля человека не желает плавно подчиняться обстоятельствам, которые ее же и формируют. Воля продолжает одновременно и нарастать и убывать, что приближенно соответствует скорее раздвоению личности, катастрофа может быть подкреплена общественными обстоятельствами, от которых зависит жизнь человека. В действительности в условиях катастрофы наблюдается следующее: происходит разрыв во времени, человек перестает согласовывать свои собственные временные параметры с ходом внешнего времени. Его воля попадает в зону неопределенности Δ , где он начинает сознательно или бессознательно творить то, что в значительно меньшей степени соответствует реальности и его поведение становится экстремальным. Ширина этой зоны может быть разной. Особое значение в формировании поведения имеет начало зоны. (Рис. 1).

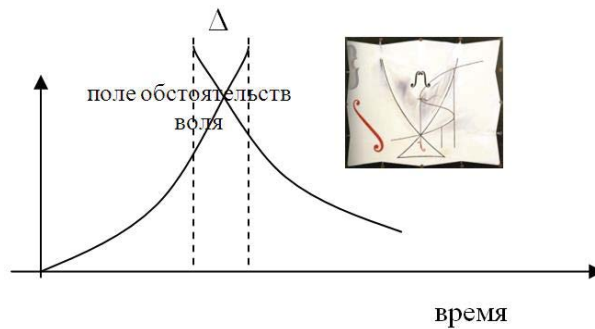


Рис. 1 Катастрофа

Человек, очень часто, попав в зону катастрофы Δ , не может самостоятельно выйти из этой зоны. Человек не осознает причин катастрофы, усилия его направлены на преодоление потенциальной ямы, из которой он не может выбраться только благодаря наличию и поступлению энергии извне. Но, тем не менее, он вынужден это делать. Необходимо, чтобы человек предпринимал что-то еще. В этой опасной зоне человек обнаруживает промежуточное поведение, его воображение, таким образом, находит промежуточные и гениальные выходы из конкретных ситуаций катастрофы, а по сути, вынуждено их находить. Следовательно, катастрофа становится фактором эволюции и развития личности, ее интеллектуальных и волевых характеристик. Не было бы катастроф – не было бы развития человека и общества. Это явление похоже на мозговой и волевой штурм, который провоцируют условия катастрофы.

Человек представляет собой одну из естественных обособленных нелинейных систем. Осознает человек или не осознает наличие внутренней катастрофы, последняя является фактором эволюции его внутренних качеств и фактором выхода из первобытного состояния. Человек и общество постоянно попадают в глубокую ловушку, из которой должны искать выход, и, тем самым, совершенствоваться. Человек должен непрерывно искать выход, лестницу, изобретать приспособления, делать открытия в поисках выхода из катастрофической ситуации. Коллективный разум высшего измерения общества является источником новых информационных идей. Человек должен выйти из дома, из привычной среды обитания, искать новые пути, способы приспособления – это факторы действия «катастрофы», приводящие к развитию. Воля и волевые свойства личности должны быть непрестанно направлены на самосовершенствование и развитие – это главное отличие человека от животного. Выход из катастрофы находится в «потоке бытия». И это не просто выход, это жизнь. Ф. Ницше пишет: «Воля – так называется освободитель и вестник радости».

Литература:

1. Фридрих Ницше. Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии. Воля к власти – Издательство: АСТ, Харвест; 2000, 1040 с.
2. Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. — М.: Госполитиздат, 1961. — 525 с
3. Постон Т., Стюарт И. Теория катастроф и её приложения — М.: Мир, 1980, 608 с.

*Лященко Максим Николаевич,
Оренбургский государственный университет*

СМЕРТНАЯ КАЗНЬ В КОНТЕКСТЕ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ИДЕИ МЕТЕМПСИХОЗА И УЧЕНИЯ Ф. НИЦШЕ О ВОЛЕ К ВЛАСТИ

Смертная казнь – это явление, сопровождавшее цивилизацию с первых шагов ее возникновения, и ставшее вполне обыденной социальной практикой, применяемой на заре цивилизации. Но споры о применении смертной казни по прошествию тысячелетий не утихают до сих пор. Еще А. Камю озвучил старую философему в экзистенциальном ключе: «стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить» [4, С. 24]. Перефразируя слова французского моралиста, так он себя сам определял, в фокусе поставленной проблемы, то можно сказать, «Стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее забрать у человека». И здесь встает «дьявольская» дилемма перед человеком, чреватая невозможностью выбора, которая может привести к необратимым и непрогнозируемым последствиям. Выбор может быть предопределен только через анализ метафизических оснований смертной казни, проведенный в контексте философии метемпсихоза и учения Ф. Ницше о вечном возвращении.

Сам метемпсихоз можно рассматривать как минимум с двух сторон гносеологически – традиционно, и дезэкзистенциально. В привычном смысле «Платон, исходя из принципа всеединства («все в природе друг другу родственно»), в анамнезисе предлагает совершить двойной акт трансцендирования: 1) «вспомнить что-нибудь одно» (единое бытие) 2) «найти и все остальное» (двоичное естество)» [9, С. 391]. Анамнезис – это и есть реактуализация Онтологического Объекта (по Ницше Воли к власти) через свою высшую эманацию – человека (а по Ницше сверхчеловека), т.е. своими же усилиями себя же познать (самораскрыть). Это имел в

виду Протагора, выдвигая философский тезис «человек – мера всех вещей». Человек как высшая эманация «вбирает» в себя все качества вещей (его природа эманационно универсальна, уступает лишь Онтологическому Объекту – своему родителю) как растительную, животную, разумную, что дает возможность познавать, т.е. «проявляется» миру в человеке через определения и категории. Только человек может ставить меру (предел) вещам – определять их, другими словами, познавать. Познание человека и та мера (предел), которая «предъявляется» разумом вещам есть объективная, т.е. соответствующая объективному Логосу. Словом, *мера микрокосма тождественна мере макрокосма*.

Анамнезис, таким образом, это узнавание-угадывание в прошлом будущего. В учение о вечном возвращении Ф. Ницше интуитивно придерживается античной позиции, считая, что «блики будущего» виднеются в настоящем» как и «Воля к власти», пытающаяся актуализировать бытие сверхчеловека в человечестве как «навозе». «Сверхчеловек» - молния из темной тучи, называемой человеком» [6, С. 15]. Для греков будущее приближает прошлое, проявляется постепенно в прошлом, так и «Воля к власти» постепенно и методично проявляется, хотя и «любит скрываться». В настоящем всегда есть следы, ведущие к будущему через прошлое. Воля к Власти – Истина (алетейя) – то, что абсолютно само-защищено от беспамятства.

Анамнезис как реактуализация Онтологического Объекта отражает и сократовское гносеологическое наставление «Познай самого себя», которое манифестирует человека как средство, через которое Сверх-Объект прозревает самого себя (основу мирового бытия), т.е. опять же, по существу, самораскрытия. Это в символической форме выразил Гераклит «Гармония мира обращена *внутрь себя*, подобно гармонии лука и лиры» [11, С. 29]. *Эстетически согласованное и упорядоченное протечение Сверх-Объекта и есть гармония*. Бытие «вещей» полностью согласуется с ритмами пульсации Вселенной, т.е. их встроенность в порядок эманирования Сверх-Вещи, и есть **Логос**. Проще говоря, подчинение закону бытия. Таким образом, мудрец (софос) или философ являются всего лишь вещами – мощными эманациями (крупными сосредоточениями истечения) той же Сверх-Вещи, через которые последняя проявляет высшую свою интеллектуальную активность.

Деэкзистенциально, метемпсихоз – это деперсонифицированный процесс круговорота душ в бытии, т.е. абсолютное обезличивание душ. Не удивительно, что идея метемпсихоза, так ярко выраженная у Платона,

является производной закона вечного круговорота сущего и построена на основе мифа о прохождении душ, включающихся в вечный круговорот, через воды Леты, где все индивидуальные черты стираются и, попадая в забвение (забывая о том, кто они). Лету можно интерпретировать как мифологический символ забвения личности. «Вчерашний умер в сегодняшнего, а сегодняшний умирает в завтрашнего. Никто не остается [тем, кем был], и никто не «есть один», но «становимся многими» - так высказывался Гераклит [10, С. 212]. И только не многие, и то смутно могли угадать, кем в прошлом они были. Эту же скрытую досаду Платона, пробивающую искорку «личного» начала можно разглядеть за выпеченной и обычно только заметной гносеологической трактовкой метемпсихоза: «Но если, рождаясь, мы теряем то, чем владели до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливаем прежние знания, тогда по-моему, «познавать» означает восстанавливать знание, уже тебе принадлежавшие» [7, С. 30]. И в первую очередь, восстановить знание о том кто мы есть. Сегодня важнее самоидентификации для человека ничего нет и напряженность его бытия зависит от того насколько правильно и верно он найдет ответ на серию онто-вопросов: «Кто он»; «Откуда он»; «Кем он был» и т.д. Для греческой философии, напротив, характерна другая мировоззренческо-методологическая позиция: познавательной ценности человеческое бытие не несет на себе, вся гносеологическая нагрузка приходится на окружающий мир. И в этом плане человек как часть этого мира является лишь средством к познанию мира.

Следовательно, сама суть метемпсихоза – это предание человека как личности забвению во имя подтверждения наличного закона бытия. В вечном потоке эманирования Онтологического Объекта (Воля к власти) индивидуальный и уникальный лик «стирается»; вещи становятся безликими, **теряя какую-либо ценность**, как выразился Ф. Ницше, в «самокалящемся колесе». В восточной философии образ метемпсихоза представлен «всепожирающей и обезличенной» сансарой. В древнеиндийской мифологии аналогичная ситуация происходит с первочеловеком Пуруши, который был «принесен в жертву богам путем расчленения на составные части, из которых возникают основные элементы социальной и космической организации.... Тем самым Пуруша стал образом перехода от единой целостности к множественности, он тот, кто нейтрализует противопоставляет «быть единым» - «быть многим» [5, С. 351]. Миф о жертве Пуруши это рассказ о «начале» запуска механизма сансары как «блуждание» «обезличенной вещи» в лабиринтах-переходах, положенных судьбой.

Кстати, концепт сансары как и закон организации древнегреческого космоса подразумевает снятие онтологической рубежей внутри себя. В «безначально существующей сансаре есть шесть видов существ – боги, асуры, люди, животные, преты и обитатели нараки. Хотя способ существования в этих воплощениях по внешним проявлениям неодинаковый (первые три считаются относительно благоприятными, последние три – неблагоприятными)... Вся сансара представляет замкнутую систему: после смерти существа перерождаются или в своей прежней сфере, или в более благоприятных, или в менее благоприятных сферах в зависимости от (кармы) [5, С. 406].

Метафизическая боязнь смерти древними греками объясняется не как смерти в физическом плане, что человека не станет (эпикурейский девиз), а то, что смерть приносит стирание и забвение того индивидуального лица, которым наградила его судьба и его «безвозвратное стирание» в персонифицированном круговороте бытия.

Воля к власти действует по Ницше во всей Вселенной; вся Вселенная построена на принципе Воле к власти. Воля к власти «имеет характер расширения и подъема, снижения и падения; она иерархически организует завоеванное пространство жизни, разделяя его ранги, придавая каждому из них коэффициент ценности» [8, С. 95]. Она тождественна древнегреческой Судьбе, которая тоже формирует и организует бытие вещи в соответствии с предназначенным программой (эйдосом), которая закладывается внутрь «вещи» т.е. устанавливает вещи предел как бытийно-структурной и познавательной единицы космоса.

Установленный «срок» (предел) «вещам» Судьбой является для них неумолимым и неизменным. «Сильнее всего – необходимость (Ананке), ибо она властвует всем» [3, С. 74]. Установка закона подразумевает, что в «своих якобы собственных» границах вещь несвободна, она квазисвободна, так как задаваемая программа бытия «вещи», как ни парадоксально изнутри ее, а не только из-вне, истинно и законно для нее. «Вещь» замкнута в онтологические пределы, предопределенные Другим и выйти из них само-вольно не может. Чем больше концентрации власти в «вещи», тем больше она свободна и тем больше в ней ценности. Как, например, у сверхчеловека перед человеком, а у человека, напротив, перед животными. Поэтому вещь – это бытие-не-в-самом-себя, а «Воля к власти» – это напротив бытие-в-самом-себе, так как она «представляет собой бытие как самоосуществление, т.е. начало, охватывающее сущее в единстве его истока, закона и конца» [2, С. 134].

Воля к власти Ф. Ницше как и «Судьба» древних греков «*«слепая» и «темная» сама по себе*»... Недаром верящие в судьбу всегда пытались лишь «угадать» ее в каждой отдельной ситуации; в ней принципиально нечего познавать» [1, С. 663]. То есть потоки эманации, исходящие от Воли к власти не известны для него самой, т.е. они абсолютно неосознаваемы и не имеют целенаправленности. ***Воля к власти сама до конца не знает себя (обезличена для самой себя), и действует на так сказать на «автомате».*** Он так же подчинен закону внутри себя, как и «вещи» закону, который она им устанавливает. Она действует только по одному закону по праву сильнейшего.

Так что смертная казнь в концепции Ф. Ницше является вполне естественным процессом, рассматриваемым как поглощение слабой эманации Воли к власти более сильными, которые уступают в потоке распространения и проявления Воли к власти место сильным и лучшим ее проявлениям. Более ***ценным и значимым с точки зрения самой Воли к Власти***, которая не знает и не может знать (так как оно иррациональное начало) ценностно-экзистенциального измерения бытия.

Литература:

1. Аверинцев С.С. Судьба // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М.: Мысль, 2010. - Том III. (Н-С). – С.663-664.
2. Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). – М.: Наука, 1988. – 208 с.
3. Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: «Мысль», 1979. – 620 с.
4. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
5. Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2 томах). Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: «Советская Энциклопедия», 1988. – Т. 2. К-Я. – 719 с.
6. Ницше Ф. Так говорил Заратустра; К генеалогии морали; Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм: Сборник. – Мн.: ООО «Попурри», 1997. – 624 с.
7. Платон Собрание сочинений в 4 т. Т.2. – М.: Мысль, 1993. – 528 с.
8. Подорога В.А. Ницше // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М.: Мысль, 2010. – Т. III. – 2010. – С. 93-95.
9. Романенко Ю.М. Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания. – Спб.: Алетейя, 2003. – 779 с.

10. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. – М.: «Наука», 1989. – 744 с.
11. Штейнер Р. Христианство как мистический акт и мистерии древности. Мистерии Востока и Христианство. – Воронеж: НПО «МОДЭК», 1995. – 192 с.

ЧАСТЬ 2
В КОНТЕКСТЕ НИЦШЕ

НИЦШЕ CONTRA ШПЕНГЛЕР (ИСТОРИЯ И ТРАНСГРЕССИЯ)

1. Экспозиция. Ницше

«Те, от кого зависит прогресс, – это свободные от связей, чувствующие себя гораздо менее уверенно и гораздо *более слабые* индивиды, которые опробывают новое и делают это на самые разные лады: они гибнут без числа, не оставив никакого следа, но в целом *разрыхляют* и время от времени *ослабляют* участки стабильности, привнося что-нибудь новое в то или иное ослабевшее звено. Это новое постепенно усваивается в целом исправным организмом» [3, С. 318].

Эта идея, в различных вариациях встречающаяся в сочинениях Ницше, составляет одно из наиболее значительных достижений мыслителя в области переоценки ценностей. Для прогресса, развития, возникновения нового необходимы: трансгрессия, бифуркация, выведение из равновесного и устойчивого состояния, – т.е. нужны слабые, вырождающиеся, больные, злые, ненормальные и аномальные, отклоняющиеся – или те, кто считаются таковыми в рамках определенной перспективы, установленной видом. Все это распространяется не только на сферу биологического, но и на культуру. И в области духа действует та же закономерность: нужны дестабилизирующие факторы, выводящие систему за пределы установленных границ. Вот как говорит об этом Ницше в «По ту сторону добра и зла»:

*Возникновение вида, упрочение и усиление типа совершается под влиянием долгой борьбы с одинаковыми по своей сути неблагоприятными условиями. Напротив, из опытов заводчиков известно, что виды, на долю которых достаются излишки корма и вообще много ухода и заботы, тотчас же начинают обнаруживать склонность к варьированию типа и богаты диковинными и чудовищными отклонениями (а также и чудовищными пороками). Посмотрим же теперь на какое-нибудь аристократическое общество, скажем, на древний греческий полис или Венецию, как на добровольное или недобровольное учреждение для целей культивирования породы: мы увидим там живущих вместе и предоставленных собственным силам людей, которые стремятся отстаивать свой вид главным образом потому, что они **должны** отстаивать себя или подвергнуться страшной опасности быть истребленными. Тут нет тех благоприятных условий, того изобилия, той защиты, которые благоприятствуют варьированию типа; тут вид необходим себе как вид, как*

нечто такое, что именно благодаря своей твердости, однообразию, простоте формы вообще может отстаивать себя и упрочить свое существование при постоянной борьбе с соседями или с восставшими, или угрожающими восстанием угнетенными. Разностороннейший опыт учит его, каким своим свойствам он главным образом обязан тем, что еще существует и постоянно одерживает верх, наперекор всем богам и людям, – эти свойства он называет добродетелями и только их и культивирует [2, С. 199-200].

Таков механизм формирования духа, народа, культуры: требуется отказ от многих возможных вариантов, от плюрализма ценностей и значений, установление жестких, фиксированных границ, фактически исключаящих выбор. В неклассической философской мысли появится немало учений, разрабатывающих это положение. Например, в дискурс-аналитическом подходе Э. Лакло и Ш. Муфф подобное явление будет описано в терминах борьбы за установление значений, артикуляции и гегемонии [5]. Таким способом конституируются дискурсы и метадискурсы (под последними мы понимаем конфигурацию значений, значимостей и смыслов, составляющую единое бытийно-смысловое поле культуры). Чтобы возник духовный вид, культура как универсальная матрица порождения смыслов, требуется предварительное сужение горизонта возможностей и раскрытие единой перспективы бытийно-смысловой определенности:

Таким образом на много поколений вперед прочно устанавливается тип с немногими, но сильными чертами, устанавливается вид людей строгих, воинственных, мудро-молчаливых, живущих сплоченным и замкнутым кругом (и в силу этого обладающих утонченным пониманием всех чар и пиапес общества); постоянная борьба со всегда одинаковыми неблагоприятными условиями, как сказано, является причиной того, что тип становится устойчивым и твердым [2, С. 200].

Этой установке на формирование устойчивой и твердой перспективы бытия и смысла противостоит другая тенденция, которая выходит на передний план при определенных условиях:

Но наконец наступают-таки благоприятные обстоятельства, огромное напряжение ослабевает; быть может, среди соседей уже нет более врагов, и средства к жизни, даже к наслаждению жизнью, проявляются в избытке. Разом рвутся узы, и исчезает гнет прежней дисциплины: она уже не ощущается необходимостью, условием существования – если бы она хотела продолжить свое существование, то могла бы проявляться только в форме роскоши, архаизирующего вкуса. Вариации, в форме ли отклонения (в нечто высшее, более тонкое, более редкое) или вырождения и чудовищности, вдруг появляются на сцене в великом мно-

жестве и в полном великолепии; индивид отваживается стоять особняком и возноситься над общим уровнем. На этих поворотных пунктах истории сосуществуют и часто сплетаются друг с другом великодушное, многообразное, первобытно-мощное произрастание и стремление ввысь, что-то вроде **тропического** темпа в состязании роста, и чудовищная гибель и самоуничтожение из-за свирепствующих друг против друга, как бы взрывающихся эгоизмов, которые борются за «солнце и свет» и уже не знают никаких границ, никакого удержу, никакой пощады, к чему могла бы их обязывать прежняя мораль. Ведь сама эта мораль и способствовала столь чудовищному накоплению сил, ведь сама она и натянула столь угрожающе тетиву лука: теперь она «отжила» или еще отживает свой век. Достигнута та опасная и злобная граница, за которую по-прежнему старой морали **вживается** более высокая, более разносторонняя, более широкая жизнь; увлеченный ее потоком «индивидуум» вынужден теперь сделаться своим собственным законодателем, измышлять разные уловки и хитрости для самосохранения, самовозвышения, самоосвобождения. Мы видим сплошные новые «зачем», сплошные новые «как», больше нет никаких общих формул, непонимание и неуважение заключают тесный союз друг с другом, гибель, порча и высшие возмездия ужасающим образом сплетаются между собой, гений расы изливается из всех рогов изобилия Доброго и Дурного, наступает роковая одновременность весны и осени, полная новой прелести и таинственности, которые свойственны юной порче, еще не исчерпавшей своих сил и не знающей усталости [2, С. 200-201].

В этом фрагменте дано предельно точное описание трансгрессии социокультурной самости. Появляются вариации, отклонения и вырождения – все то, что нарушает устойчивость и определенность типа. Происходит нарушение установленных ранее границ, тех границ, благодаря которым ценой чудовищных усилий и был сформирован некий культурно-исторический тип. Исчезают общие перспективы (ценности и смыслы), индивид высвобождается из родового и культурного единства. Теперь он должен выстраивать свои собственные перспективы, свои собственные «зачем» и «как». Многие из этого обречены на гибель, но: происходит дестабилизация, расшатывание, трансгрессия установленной бытийно-смысловой определенности. Конечно, приносятся слишком большие жертвы, однако таким и только таким путем создаются условия для возникновения нового, для перехода на более высокий уровень. В данном контексте Ницше не говорит об этом открыто, но: речь идет о подготовительной работе по преодолению человека (как культурного *типа*) в целях создания возможностей для возникновения Сверхчеловека. Большая часть всех этих трансгрессивных феноменов окажется лишь неудачной попыт-

кой, большая часть стрел, выпущенных из этого лука, не достигнет своей цели. Но другого пути нет: многие, очень многие должны обречь себя на гибель, апробируя новые пути, нарушая границы, двигаясь в направлении неизведанного и запретного. В конце концов из этого хаоса трансгрессии, возможно, родится новый порядок, новый тип, который будет находиться по ту сторону всего того, что сейчас называется человеком и культурой.

И вот, в этом пункте обнаруживается существенное расхождение Ницше с О. Шпенглером. Все те события, о которых говорится в приведенном выше фрагменте, для Шпенглера есть не что иное, как свидетельство наступления эпохи декаданса, кризиса и распада культуры, гибели наций и народов и появления цивилизации, массы, феллахов. Ницше также видел и осознавал все это, фактически предвосхищая основные положения «Заката Европы»:

*Что же должны проповедовать теперь философы морали, появляющиеся в это время? Они обнаружат, эти проницательные наблюдатели и поденщики, что все идет к близкому концу, что все вокруг них портится и наводит порчу, что ничто не устоит до послезавтрашнего дня, кроме **одного** вида людей, неизлечимо **посредственных**. Одни посредственные только и имеют шансы продолжать существовать и плодиться, – они люди будущего, единственные, которые переживут настоящее; «будьте такими, как они! сделайте посредственными!» – вот что повелевает единственная мораль, которая еще имеет смысл и которой еще внемлют. – Но ее трудно проповедовать, эту мораль посредственности! – она ведь никогда не посмеет сознаться, что она такое и чего она хочет! она должна говорить об умеренности и достоинстве, об обязанностях и любви к ближнему, – ей будет трудно **скрывать иронию!** [2, С. 200-201].*

Но Ницше во всем этом видел еще и нечто другое, чего не видел Шпенглер: новую надежду, новый горизонт, новое будущее.

2. Разработка. Шпенглер

Начнем с рассмотрения одного из основополагающих концептов «Заката Европы» – высокой культуры:

С возникновением типа высокой культуры на месте космического («es») появляется сильная единая тенденция. Внутри примитивной культуры одушевленными существами являются, кроме отдельных людей, только племена и роды. Здесь же одушевленность свойственна самой культуре. Все примитивное является суммой форм выражения примитивных связей. Высокая культура – это бодрствование единого громадного организма, который делает носителями единого языка форм с еди-

ной историей не только нравы, мифы, технику и искусство, но и входящие в него народы и сословия [4, С. 716].

Высокая культура представляет собой единую центрированную систему смыслополагания, т.е. метадискурсивное образование с единым центром, распространяющим свою власть на все подчиненные ему элементы. Культура становится самостью более высокого порядка, нежели отдельные индивиды, народы и сословия. Последние получают статус самости только через соотнесенность с этой высшей самостью, только посредством репрезентации лежащего в ее основании «внутреннего значения», трансцендентального означаемого. Важным моментом является то, что Шпенглер утверждает множественный и гетерогенный характер таких метадискурсивных образований, не сводя их к более крупному метафизическому единству, что происходит, например, у Гегеля. Существует множество замкнутых метадискурсивных бытийно-смысловых перспектив, которые возникают и исчезают друг подле друга, но не обнаруживают подлинной коммуникации. Их монадообразность обуславливается полаганием в качестве незримого центра специфической «внутренней духовной сущности», «души» которая одна наделяет собственным смыслом все элементы культуры. Формирование таких замкнутых строго центрированных и высоко организованных систем требует не только безоговорочного подчинения всех элементов трансцендентальному означаемому, но и установления непроницаемых границ, отделяющих культуру от всего инородного, прежде всего от других репрезентативных систем такого же порядка, как и она сама (от других культур). Другая культура – другой мир со своей душой.

Вне этого метадискурсивного бытийно-смыслового пространства невозможна самость:

...человек не имеет истории не только до возникновения культуры, но и лишается ее, как только цивилизация достигает своего полного и окончательного вида и заканчивается живое развитие культуры, исчерпываются последние возможности осмысленного существования. <...> В реальной истории развитого человека ... на карте всегда стояла реализация чего-то одушевленного, претворение идеи в живой исторический образ [4, С. 734-735].

Возможность осмысленного существования обеспечивается метафизическим процессом реализации потенций души или идеи. Явное отличие от классической метафизики состоит в том, что душа как первоисточник образования смысла у Шпенглера отнюдь не оказывается вечной и неизменной сущностью, наподобие платоновских идей. Трансцендентальное означаемое не вневременно (даже если оно полагает себя в качестве вневременного), оно также вовлечено в исторический процесс становления,

оно возникает, развивается и гибнет. Как только душа исчерпает все свои потенции и будет полностью переведена в реализовавшееся состояние, т.е. из трансцендентального становящегося в чистую имманентность ставшего, культура исчезнет, уступив место цивилизации. В противоположность культуре последняя – не много, не мало – являет собой пространство, лишённое глубинного, пронизывающего все существование и придающего ему единство смысла:

Уходят в небытие великие решения, в которых проявляется внутренний смысл всей культуры. Начинается господство бессмыслицы, зоологии. <...> У этих народов уже нет души. Поэтому у них не может быть собственной истории [4, С. 736-737].

Что представляет собой существование без души, без истории, без объединяющего смысла? Оно есть не что иное, как застывшие формы выражения, лишившиеся того, что они выражали: пустые означающие, утратившие свое трансцендентальное означаемое, т.е. – симулякры. Посткультурная стадия, стадия цивилизации – это период господства симулякров. Смыслы привязаны к соответствующему метадискурсивному пространству и целиком находятся во власти трансцендентального означаемого. Репрезентация образует соответствующий язык форм выражения, который является непосредственным продуктом данной культуры. Однако этот язык форм является более свободным существованием и может быть оторван от породившей его основы. Здесь Шпенглер близок сосюрсовскому пониманию структуры языкового знака. Означающее может быть освобождено от связи с означаемым. В случае, если оно не привязывается к другому означаемому, мы получаем чистый симулякр, не отсылающий ни к чему, кроме самого себя. Или же другое метадискурсивное пространство, ещё не выработавшее своего языка, присваивает эти пустые формы для репрезентации собственных глубинных смыслов:

Имеет значение не первоначальный смысл формы, а только сама форма, в которой действительное ощущение и понимание наблюдателя открывает возможность собственного творчества. Сами смыслы не передаются. Глубокое душевное одиночество, лежащее между существованием двух людей различного склада, не становится меньше. Даже если в то время индийцы и китайцы вместе ощущали себя буддистами, внутренне они по-прежнему оставались далеки друг от друга. Те же слова, те же ритуалы, те же знаки – но две различные души, каждая из которых идет своей дорогой [4, С. 741].

Перед нами одна система означивания и две различных системы означаемого. Шпенглер приводит пример, когда один и тот же язык (античное право) использовался как средство выражения души трех различ-

ных культур – античной, арабской и европейской. Подобное заимствование, однако, не столь безобидно, как может показаться:

Если же ученые хотят собственное право втиснуть в чужую правовую схему, написанную на чужом языке понятий, то понятия остаются пустыми, а жизнь немой. Право становится не оружием, а бременем, и действительность разворачивается не внутри истории права, а параллельно ей [4, С. 775].

Симулякр не перестает быть симулякром, даже если означаемому привито новое означаемое. Вопрос лишь в том, что окажется сильнее: либо трансцендентальное означаемое сможет пробиться сквозь толщу чужеродных форм выражения и навязать им свою волю, либо пустые означаемые задавят и оттеснят вглубь душу культуры, что может стать непреодолимым препятствием на пути разворачивания метадискурсом собственной бытийно-смысловой перспективы. Так или иначе, культура как самость высшего порядка находится под угрозой других культур, причем в первую очередь со стороны формального означаемого уровня. Существенного влияния на уровне означаемых Шпенглер справедливо не признает: «Смыслы не передаются».

Однако нас в настоящем исследовании в большей степени интересует вопрос формирования индивидуальной самости посредством социокультурного контекста и пути ее трансгрессии. Статус самости субъект получает не через культуру напрямую, но через такие конститутивные для данного метадискурса единицы, как народы, нации и сословия. Перед нами трансценденция, включающая уже не два, но три уровня: индивид трансцендирует себя в направлении сословия и нации, через них – в направлении культуры и, наконец, через последнюю – к лежащему в ее основании трансцендентальному означаемому (душе, идеи). Сословия, нации и народы по отношению к культуре представляют собой самость второго порядка, конституируемую исключительно в рамках первой, но не наоборот:

Со всей решительностью необходимо констатировать: великие культуры – это нечто совершенно изначальное, поднимающееся из самых глубин душевности. Народы же в рамках культуры по своей форме и в соответствии со всем их явлением выступают не ее инициаторами, а творениями. <...> Не «арабы» создали арабскую культуру. Магическая культура, зародившаяся при Христе, в качестве одного из последних своих великих достижений создала арабский народ... Мировая история – это история великих культур, а народы представляют собой лишь символические формы, в которых люди этих культур реализуют свою судьбу [4, С. 885].

Субъекты более низшего порядка (народы) конституируются субъектами более высшего порядка – метадискурсивными образованиями. Этот тезис следует отличать от постструктуралистского утверждения конституированного характера субъективности. В последнем случае речь идет о неопределяемости первоисточника: любая субъективность (индивидуальная или коллективная) конституируется на пересечении множества гетерогенных бытийно-смысловых перспектив и ее единство представляет собой перманентно преобразующуюся конфигурацию. Важно: не множественность и гетерогенность как таковые (поскольку они не существуют сами по себе наподобие субстанций), но именно множество гетерогенных перспектив, которые сами сконституированны на основе других перспектив, в свою очередь, также сконструированных. У Шпенглера представлена стандартная репрезентативная иерархическая метафизическая модель. На основе души (трансцендентальное означаемое) формируется метадискурсивное пространство репрезентации (культура), в рамках которого образуются единицы следующей ступени в иерархии репрезентации первоначала – народы и нации, а на другой ступени – классы и сословия. Однако, как уже было отмечено, само первоначало здесь оказывается вовлеченным в поток времени и становления – душа рождается, развивается, стареет и гибнет.

Народы Шпенглер подразделяет на пранароды, нации и феллахов. В этой классификации только средний элемент имеет подлинно культурный смысл, два крайних представляют собой нечто несамодостаточное, переходное. Нация формируется в рамках созревающей культуры посредством репрезентации развернувшейся во всей полноте идеи. Пранароды еще не сконцентрировали свое существование вокруг единого метафизического центра, феллахи уже лишились такого центра. Их бытие – это хаотичное блуждание, уклоняющееся от определенности перетекание из одной формы в другую, т.е. трансгрессия. Или же это застывшие формы порядка, означающие, лишившиеся означаемых, – симулякры. Это и есть трансгрессивный режим бытия самости в социокультурном измерении.

Трансценденталистский режим, формирующий нации и внутри них классы и сословия, неизбежно предполагает практику исключения, порождения остатка:

Не бывает культурного народа, в который входили бы все без исключения. Такое возможно только среди пранародов и «феллахов», в существовании народов, не имеющих глубины и исторического значения. До тех пор пока народ является нацией и реализует судьбы нации, в нем имеется меньшинство, которое от имени всех представляет и вершит его историю [4, С. 889].

Нация включает только ограниченный круг избранных, меньшинство, обладающее правом на репрезентацию центра и на насильственное подчинение магистральной перспективе всех прочих элементов. За счет такой организации выстраивается строгий символический социальный порядок. Но такой порядок сопряжен с выпадением множества субъектов в сферу остатка, бытия, лишённого самостоятельного значения, что особенно ярко проявляется в сословной иерархии:

Внутри любой культуры крестьянство представляет собой часть природы и бодрствования, то есть чисто безличное выражение, а аристократия и духовенство являются, напротив, продуктами отбора и образования и, таким образом, выражением совершенно личностной культуры, и смотрят свысока не только на варваров или отверженных, но и на всех, не относящихся к их сословию. Этот остаток отверженных отстраняется дворянством как «народ» и духовенством – как профанизм, и критерием выступает развитие формы [4, С. 1101].

В сословной иерархии крестьянство имеет значение несословия – бесформенного, лишённого исторического (т.е. репрезентирующего культурный центр) существования. Этот нередуцируемый остаток составляет первую ступень трансгрессии социально-культурной самости. Это стадия пассивной трансгрессии: остаток формируется как необходимый и одновременно побочный результат установления репрезентативного иерархического порядка. Он не оказывает сколь либо существенного воздействия на порядок, но сам находится в вынужденном подчинении у него. Глубоко символический смысл власти и веры для них не доступен, как латынь католического богослужения, они подчиняются символическому порядку только внешне. Их собственное существование протекает в ином режиме по сравнению с подлинными сословиями. Трансгрессия и трансценденция сосуществуют друг подле друга в рамках метадискурсивного пространства, которое и обеспечивает нейтрализацию трансгрессии. Широкие слои пассивной трансгрессии составляют ту платформу, на которой возвышается иерархическое здание самости-трансценденции. Так продолжается до тех пор, пока трансцендентный центр имеет достаточно власти, чтобы подчинять себе трансгрессивные элементы. Как только эта власть начинает ослабевать, трансгрессия приходит в движение и из пассивной стадии переходит в активную:

На исходе позднего периода любой культуры более или менее насильственными методами прекращается история сословий. Стремление к свободной жизни, лишённой корней, одерживает верх над великими культурными символами, которое городское население уже не понимает и не выносит [4, С.1135].

Центр утрачивает свою символическую власть, символы из представителей трансценденции превращаются в симулякры, которые сразу же становятся мишенями для активизировавшихся трансгрессивных слоев. Сначала возникает так называемое третье сословие, которое, по Шпенглеру, сословием не является, поскольку конституируется не на основе репрезентации высшей идеи, но на базе протеста против существования высших сословий (дворянства и духовенства) и идей. Это протест против символической власти как таковой, протест против трансценденции и выстраиваемого на ее основе порядка. Эту ступень можно обозначить как направленную трансгрессию. Она осуществляется в рамках утрачивающего свою значимость порядка трансценденции и направлена на его устранение. Трансгрессия здесь выступает в качестве бытийно-смыслового вектора, объединяющего людей разного рода на основе протеста и идущего вразрез с вектором трансценденции. Здесь мы имеем пример единства, сформированного трансгрессией. Но это единство, не скрепленное печатью трансценденции и возникшее только в движении отрицания, остается внешним и непрочным. Направленная трансгрессия сменяется хаотизацией или разнонаправленной трансгрессией – возникает «четвертое сословие» или масса:

Это нечто абсолютно бесформенное, испытывающее ненависть к любым формам, к любым иерархическим различиям, к любой собственности и упорядоченному знанию. Это новые городские кочевники, для которых рабы и варвары античности, шудры в Индии и вообще все, что представляет из себя человек, в равной мере является чем-то текущим, совершенно оторванным от своих истоков, отказывающимся признавать свое прошлое и не имеющим будущее. Таким образом, четвертое сословие является выражением истории, переходящей во внеисторическое состояние. Масса – это конец, радикальное ничто [4, С. 1137].

Здесь социально-культурная самость уже полностью переходит в трансгрессивный режим существования: трансценденция в качестве горизонта формирования самости контексте истории и культуры устранена; трансгрессия, бывшая в лице третьего сословия оформленной в устремленный в одно направление вектор, теперь распадается на множество разнонаправленных, находящихся в хаотическом блуждании векторов. Собственно, такое существование уже не может называться самостью, это просто существование. Тема масс является одной из центральных для философии XX столетия и современности. Для Шпенглера, как и для большинства авторитетных мыслителей, уделявших внимание данной проблеме, этот термин является маркированным: при всей беспристрастности изложения нельзя не заметить негативной тональности, особенно ярко выраженной формулировкой «конец, радикальное ничто». Проблема, однако,

состоит не в том, чтобы реабилитировать массу как способ бытия социально-исторического посредством обнаружения в ней различного рода смысловых конфигураций, ничуть не уступающих первичным сословиям. Подобные попытки раскрыть в массах определенный организующий смысл противоречат самому понятию массы, превращая его во что-то другое. Масса – не новый способ организации, но способ радикальной дезорганизации, деструкции установившегося порядка и сформированной на его основе самости. Важно показать, что такая характеристика сама по себе не является чем-то негативным. Онтологическое исследование вообще работает не с оценками, а если оно в итоге и оказывается от них не свободным, то это еще совершенно ничего не говорит об их фундаментальности и первичности. Так же, как обнаружение фрейдистами различного рода сексуальных комплексов и фиксаций в произведениях искусства еще ничего не говорит об их фундаментальном значении для произведения. Оценочная тональность – равно как и сексуальная подоплека – может возникать и в качестве побочного продукта – это всегда следует иметь в виду всем искателям и глашатаям фундаментальности.

Рассмотрим еще раз механизм конституирования социально-исторической самости на примере шпенглеровского осмысления политики:

Политикой называется тот способ, с помощью которого текущее существование самоутверждается, растет, одерживает верх над другими жизненными потоками. Вся жизнь – это политика, в каждой своей инстинктивной черте, до самой глубинной сути. <...> Такие потоки существования в рамках высоких культур, где только и может существовать высокая политика, возможны только во множественном числе. Ведь народ является таковым только по отношению к другим народам. Именно поэтому самое естественное и расовое отношение между народами – это война. Таков факт, который не могут отменить никакие истины. Война – это первичная форма политики всех живых существ. Можно даже сказать, что в глубине борьба и жизнь суть одно и то же и что с желанием борьбы угасает и бытие. <...> Если всякая высокая политика является заменой меча более духовным оружием, а честолюбие государственного деятеля на высших стадиях любой культуры направлено на то, чтобы сделать войну почти ненужной, то все же остается глубинная связь между дипломатией и военным искусством: тот же характер борьбы, та же тактика, та же военная хитрость, необходимость материальных резервов в тылу для придания веса операциям. Даже цель одна и та же: рост собственной жизненной единицы – сословия или нации – за счет других [4, С. 1246-1247].

Конституирование самости требует конституирования множественности Других, по отношению к которым самость и будет определяться в качестве таковой. Поэтому для существования народа, нации, сословия необходимы другие народы, нации и сословия, с которыми будет вестись борьба за власть и признание, борьба за самость. Очень точная формулировка цели: рост собственной жизненной единицы – самости – за счет других. Метадискурсивные образования формируются только на базе установления жестких границ, поддерживающих самость в оформленном, *определенном* состоянии, отделяющем ее от всего другого. Любой альтруизм здесь губителен, поскольку он предполагает ослабление собственных границ и грозит потерей самости. Самость должна противопоставляться другому и должна вести борьбу с другим за власть, за право быть центром – т.е. устанавливая магистральную бытийно-смысловую перспективу, которой будет подчинено все существование. Вот как это происходит:

...индивидуум идентифицирует себя с судьбой и центром мира и ощущает свою личность лишь как оболочку, в которую облачается история будущего.

Наипервейшая задача заключается в том, чтобы сделать что-то самому. Вторая кажется менее заметной, но она труднее и имеет далеко идущие последствия: создать традицию и побудить остальных продолжить ее как свое собственное дело, в том же ритме и духе, высвободить поток единообразной деятельности, для которого уже не нужен первоначальный вождь, чтобы быть «в форме» [4, С.1253].

Так конституируется историческая личность: за счет самоидентификации с метадискурсивным центром и распространения власти этого центра на других. Сама личность изначально не является центром и не создает его, но только отождествляет себя с ним, тем самым переводя его из метафизического плана на феноменальный уровень, делая его зримым, осязаемым, слышимым, способным оказывать воздействия. Наполеон и Гегель как две формы воплощения Абсолютного духа, завершающего историю в гегелевской трактовке. Историческая личность не творит историю, но через нее легче развернуть порядок репрезентации, необходимый для формирования культурно-исторической самости как первого, так и второго порядка. Необходимо заставить других служить центру, репрезентировать его всем своим существованием. Это принципиальный момент:

...создание традиции означает уменьшение фактора случайности [4, С. 1253].

Вот против чего направлено конституирование таких метадискурсивных образований, как высокие культуры. Случайность устраняется путем повышения коэффициента определенности до максимальных преде-

лов, путем установления пределов возможного, которые нельзя переступать:

Характерным для политика высокого ранга является то, что ему редко приходится приносить жертвы из-за переоценки границ возможного и в то же время он не упускает ничего из того, что может быть осуществлено. <...> Основные формы государства и политической жизни, направление и состояние его развития уже заданы в свое время и неизменны. Все политические успехи достигаются в этих границах, а не за их пределами [4, С. 1255].

Культура – это всегда бытие в границах, а политика – способ поддержания существования в рамках этих границ. Это трансценденталистский режим бытия. Но есть и другой путь:

Но есть и опасная граница возможного, которую совершенный такт дипломатов периода барокко почти никогда не затрагивал, но о которую постоянно спотыкаются идеологи. Существуют повороты истории, когда умелый дипломат позволяет себе некоторое время плыть по течению, чтобы не утратить власть. Каждая ситуация имеет свой предел эластичности, который необходимо тонко чувствовать. Любая свершившаяся революция всегда доказывает недостаток политического такта и у правительства и у его противников [4, 1255-1256].

Во введении к своему труду Шпенглер обращается к вопросу соотношения философии и социально-исторического контекста. Для него подлинный философ – рупор трансцендентального означаемого, лежащего в основании современной ему социокультурной действительности:

Вот почему пробным камнем ценности мыслителя я считаю степень понимания им великих фактов современности. Только тут выясняется, является ли такой-то только ловким конструктором систем и принципов, обладает ли он только известной начитанностью и ловкостью в определениях и анализах, – или сама душа эпохи говорит из его произведений и интуиций [4, С. 63].

Но как быть в ситуации, когда у эпохи больше нет души, когда сменяющая культуру цивилизация утрачивает трансцендентальное означаемое и весь язык форм превращается в конгломерат симулякров? Какая душа говорит из философских произведений XX столетия, в том числе «Заката Европы»? Не является ли первостепенной и единственной задачей современной философии выражение отсутствия души как определяющего факта современности? Из подобных вопросов вытекает более радикальный вопрос о принципиальной возможности философии в период цивилизации или, как принято говорить сейчас, в ситуации постмодерна:

Речь идет о деле величайшей серьезности: возможно ли вообще сегодня или завтра существование настоящей философии? В противном

случае было бы благоразумнее стать плантатором или инженером, чем-нибудь настоящим и подлинным, вместо того, чтобы пережевывать за-тасканные темы, под предлогом «нового подъема философского мышления», и лучше построить мотор для летательного аппарата, чем новую и столь же излишнюю теорию апперцепции. Действительно, жалкое содержание жизни, посвященной тому, чтобы еще лишний раз и немножко по-иному, чем это делала сотня предшественников, формулировать понятие воли и психофизического параллелизма. Допускаю, что это может быть «профессией», но это отнюдь не философия [4, С. 65-66].

Шпенглер, впрочем, нашел путь, позволяющий его собственной философии не быть профессией в кавычках, но занимать свое строго необходимое место в современной эпохе. Единственная подлинная задача, оставшаяся философии в настоящий момент, состоит не в созидании, но в деструкции сформированной на базе старой культуры самости через разоблачение ее историчности, т.е. конструктивности:

Западный скептицизм, если он хочет быть внутренне необходимым и явить собой символ нашей клонящейся к концу душевной стихии, должен быть насквозь историчным. Он упраздняет, признавая все относительным историческим феноменом [4, С. 69].

Важно заметить, что такая позиция в философии, согласно Шпенглеру, является строгим проявлением культуры, точнее цивилизации. Таким образом, ему удастся интегрировать свое существование в качестве философа в пусть и исчезающее единство социально-исторического контекста и тем самым сохранить свою самость:

Все сводится к тому, чтобы уяснить себе это положение, эту судьбу, и понять, что, как бы мы ни обманывали себя относительно действительного состояния вещей, мы не можем перешагнуть через него. Кто не осознает этого, не имеет места среди своего поколения. Он останется глупцом, шарлатаном или педантом [4, С. 67].

Благодаря этой позиции удастся сохранить многое от порядка трансценденции. Прежде всего, остается незатронутым бытие в границах: мы не можем перешагнуть через определенное современным состоянием культуры (цивилизацией) положение вещей, мы должны оставаться внутри него, должны видеть в нем свою судьбу. Тем самым сохраняется и последней остаток трансценденции посредством утверждения нынешнего состояния в качестве судьбы – т.е. того, что превосходит волю отдельного индивида или коллектива, что превосходит саму наличную ситуацию в качестве обеспечивающего ее единство и осмысленность основания. Взятая сама по себе современная ситуация есть бессмысленность в чистом виде, что было доказано Шпенглером в ходе последующего за введением анали-

за. Но в качестве момента и проявления судьбы даже эта бессмысленность обретает свой смысл как особый период завершения великой культуры. Завершение великого само составляет часть или момент великого – призрак Гегеля проходит сквозь весь замысел «Заката Европы». Благодаря осознанию судьбоносного характера настоящих событий оказывается возможным говорить о современном поколении и о своей принадлежности к нему. Пусть это и будет поколение феллахов, но все же иметь свое место среди этого поколения лучше, нежели находиться по ту сторону какого бы то ни было единства и быть глупцом, шарлатаном или педантом. Оставаясь в конечном итоге верным трансценденции, Шпенглер утверждает, что для философа это последний путь. Но мы знаем, что есть и другой путь, который отверг Шпенглер и который принял Ницше. Это путь трансгрессии.

3. Реприза. Ницше contra Шпенглер

Трансгрессивный режим бытия стремится не удержать существование в рамках очерченных границ возможного, но довести его до предела возможного и переступить этот предел, тем самым разрушив его. Философия возможного – это философия трансценденции. Философия трансгрессии требует невозможного – такова философия Ф. Ницше, такова философия Ж. Батая. Не замыкаться в границах самости, очерченных кругом возможного в виду самосохранения, но превосходить всякую заданность и определенность, любить в человеке то, что он переход и гибель, мост, а не цель (Ницше). Шпенглер охарактеризовал бы такой способ бытия как радикальное ничто. Его философия есть ностальгия по трансценденции, которая уже не определяет его собственное социально-историческое существование. Но когда мы читаем Ницше, нас охватывает чувство глубочайшего освобождения, освобождения от гнета трансценденции, от необходимости быть самостью и репрезентировать какую бы то ни было идею: «*Я северный ветер для спелых плодов*» [1, С. 88].

Каково было Шпенглеру ощущать себя представителем феллахов, частью не имеющей ни будущего, ни прошлого массы – и при этом писать о высоких культурах, нациях и сословиях, находящихся в самом средоточии исторического бытия, в каждом своем жесте и взгляде обнаруживающих печать великой идеи, волю полной сил и надежд души? Но вопрос может быть поставлен и иначе: возможно ли было бы столь ясное и отчетливое уразумение существа социально-исторической трансценденции без мрака и хаоса абсолютной трансгрессии? И возможно ли было бы разоблачение ее конструктивности, перспективности и, следовательно, лживости, неистинности (в ницшевском смысле), не будь у нас другой перспективы, позволяющей смотреть на трансценденцию иначе, нежели ее

собственными глазами? Объявив себя последователем Ницше, Шпенглер взял из его многогранного учения только тотальный пессимизм, следовательно, больше Шопенгауэра, чем Ницше. В трансгрессии он не смог увидеть того, что видел Ницше: новый бросок игральные кости, переигрывание уже сыгранной партии, новый шанс, новые горизонты. То, в чем Шпенглер видел вершину культурного существования (группу высоких культур), Ницше все еще рассматривал как неудачную попытку, как то, что должно быть переиграно и превзойдено:

Чем выше вещь родом, тем реже она удается. О высшие люди, разве не все вы – не удались?

Не падайте духом, что с того! Сколь многое еще возможно! Учитесь смеяться над собой, как надо смеяться!

Что ж удивительного, что вы не удались или удались наполовину, вы, полуразбитые! Не бьется ли и не толкается ли в вас – будущее человечества?

Все, что в человеке самое далекое, самое глубокое, звездopodobная высота его и огромная сила его, – не бурлит ли все это в котле вашем?

Что же удивительного, если иной котел разбивается! Учитесь смеяться над собой, как надо смеяться! О высшие люди, сколь многое еще возможно!

И, поистине, сколь многое удалось уже! Как богата эта земля маленькими, хорошими, совершенными вещами, вещами, – вполне удавшимися!

Окружайте себя маленькими, хорошими, совершенными вещами, высшие люди! Их золотая зрелость исцеляет сердце! Совершенное учит надеяться [1, С 294-295].

Ницше видел достойное смеха даже там, где Шпенглер обнаруживал высокое и противопоставлял его низкому – неорганизованному, хаотичному. Смех – одно из наиболее ярких проявлений трансгрессии – задает совершенно иной режим существования и открывает иную бытийно-смысловую перспективу, в которой все вещи предстают в другом свете. То, что в меланхолической перспективе Шпенглера раскрывалось как утрата ценного объекта, в перспективе Ницше представало как то, что должно быть превзойдено. Высшее достижение культуры – культурно-историческая самость – всего лишь разбивающийся со временем кипящий котел. И он должен разбиться.

В «Так говорил Заратустра» есть место под названием «О прохождении мимо». У ворот большого города Заратустру встречает шут, называвшийся «обезьяной Заратустры». В красноречивых выражениях он критикует город как пространство, абсолютно лишенное того, что можно было бы назвать культурой (как раз в шпенглеровском смысле). Шпенглер и

сам считал большой город, мировую столицу, прямым выражением цивилизации. Но Заратустра не приемлет критики и предостережений шута:

«Зачем так долго жил ты в болоте, что сам должен был сделаться лягушкой и жабою?»

Не течет ли теперь у тебя самого в жилах гнилая, пеннистая, болотная кровь, что научился ты так квакать и поносить?»

Почему не ушел ты в лес? Или не пахал землю? Разве море не полно зелеными островами?»

Я презираю твое презрение; и, если предостерегал ты меня, – почему не предостерег ты себя самого?»

Из одной только любви должно воспарить презрение мое и предостерегающая птица моя: – но не из болота! –

Тебя называют моей обезьяной, ты, бесноватый шут; но я называю тебя своей хрюкающей свиньей, – хрюканьем портишь ты мне мою хвалу шутовства.

Что же заставило тебя хрюкать? Никто достаточно не льстил тебе, поэтому и сел ты вблизи этой грязи, чтобы иметь основание вдоволь хрюкать, –

– чтобы иметь много поводов для мести! Ибо месть, ты, тщеславный шут, и есть вся твоя пена, я разгадал тебя!

Твое шутовское слово вредит мне даже там, где ты прав! И если бы слово Заратустры было даже сто раз право, – ты бы все-таки, моим словом, вредил мне!»

Так говорил Заратустра; потом он посмотрел на большой город, вздохнул и долго молчал. Наконец он заговорил так:

– Мне противен также этот большой город, не только этот шут. И здесь и там нечего улучшать, нечего ухудшать!

Горе этому большому городу! – И мне хотелось бы уже видеть огненный столб, в котором сгорит он!

Ибо такие огненные столбы должны предшествовать великому полдню. Но всему свое время и своя собственная судьба. –

*Но такое поучение даю я тебе, шут, на прощание: где нельзя уже любить, там нужно – **пройти мимо!** –*

Так говорил Заратустра и прошел мимо шута и большого города [1, С. 182-183].

Ницше принял то, что отказался принять Шпенглер: трансгрессивное существование вне какого-либо единства, без родины, вне культурно-исторического контекста. Но не лучше ли в данной ситуации как раз не иметь места среди своего поколения, не иметь истории и культуры, не существовать внутри каких-либо метадискурсивных образований? Это озна-

чает полностью отказаться от бытия в качестве культурно-исторической самости, стать для своих современников (своего поколения) призраком или, еще хуже, – глупцом, шарлатаном или педантом. Ницше и ощущал себя таким призраком, несовременным и несвоевременным, не имеющим духовной общности ни с кем из окружающих его в настоящем людей. Он даже готов был сделать такое признание: «Лишь скоморох, поэт и только» (в оригинале «Nur Narr, nur Dichter»; Narr переводится как глупец, дурак, шут). Скоморох и поэт – две наиболее характерные формы трансгрессивного бытия, позволяющие ускользать от самости и идентичности, не быть тем, кто ты есть. Но есть и еще одно значимое отличие: там, где Шпенглер видит закат и определяет роль философа как могильщика испускающей дух культуры, Ницше ожидает великий полдень. Закат Европы – это закат классической метафизики и порядка трансценденции как основания конституирования культурно-исторической самости. Полдень – это отнюдь не переход к новому порядку (который, правда, наступит в той или иной форме), но, собственно, сам момент перехода, «мгновение самой короткой тени», когда иллюзия трансценденции становится явной и существование предстает как вечно возвращающаяся игра света и тени, освобожденная от бремени идеи, культуры и истории, от Платона и Гегеля. И от Шпенглера. Это и есть трансгрессивный режим бытия, трансгрессия культурно-исторического контекста бытия самости. И это также философия – но не из горизонта трансценденции, а из горизонта трансгрессии. Смысл высвобождается из детерминированного метадискурсом магистрального направления и начинает разворачиваться сразу в нескольких разнонаправленных перспективах, не устанавливая никакого иерархического порядка. Смысл начинает играть.

Литература:

1. Ницше, Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2007. – 432 с.
2. Ницше, Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 5: По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер» / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2012. – 480 с.
3. Ницше, Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 8: Черновики и наброски 1874-1879 гг. / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2008. – 704 с.
4. Шпенглер, О. Закат Европы / О. Шпенглер. – Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 1376 с.

5. Laclau, E., Mouffe, C. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* London: Verso, 2001.

*Волков Михаил Павлович,
Ульяновский государственный технический университет*

БЫЛИ ЛИ ДРЕВНИЕ ГРЕКИ ХУДОЖНИКАМИ?

О, эти греки! Они умели-таки *жить*; для этого нужно храбро оставаться у поверхности, у складки, у кожи, поклоняться иллюзии, верить в формы, звуки, слова, в весь Олимп иллюзии! Эти греки были поверхностными — из *глубины*! И не возвращаемся ли мы именно к этому, мы, сорвиголовы духа, взобравшиеся на самую высокую и самую опасную вершину современной мысли и осмотревшие себя оттуда... Не являемся ли мы именно в этом — греками? Поклонниками форм, звуков, слов? Именно поэтому — художниками?

Ф. Ницше. Веселая наука. Предисловие ко второму изданию.

Утвердительная интонация, сквозящая в вытекающем из приведенного отрывка ответе на заключающий его (отрывок) вопрос, не должна вводить в заблуждение: Ницше как величайший мистификатор в истории мысли постоянно завлекает в ловко расставленные им ловушки. Отнесение греков к художникам уместно у Лессинга, Гете, Гегеля, но не у мыслителя, знакомого с историей искусства средних веков и Нового времени, присутствующего при рождении и расцвете импрессионизма в живописи и музыке — направления, радикально порывающего с его (искусства) классической формой, равно как сам Ницше решительно рвет с классической философией. Импрессионизм, предчувствуя наступление «железной пяты» техники на природу и мир человеческих отношений, спешит запечатлеть красоту, увиденную здесь и сейчас, способную явиться в следующее мгновение в ином облике. Искусство избегает темы вечности и передает очарование мгновения, оно не пытается постичь природу прекрасного самого по себе и предлагает любоваться обыденными вещами: полем, заросшем маками, лондонским туманом, разноцветными парусами лодок и т.п.

Более соответствующий духу философии Ницше взгляд на оценку греков в искусстве представлен им в оценке воззрения Гете во второй по-

ловине его жизни: «Так жил он в искусстве, как в воспоминании об истинном искусстве; его поэтическое творчество стало вспомогательным средством воспоминания, понимания старых, давно исчезнувших эпох искусства. Его требования были, правда, в отношении силы новой эпохи неосуществимы; но скорбь об этом с избытком возмещалась радостью, что они некогда *были* осуществлены и что мы еще можем приобщаться к этому осуществлению. Не личности, а более или менее идеальные маски; не действительность, а аллегорические обобщения; характеры эпохи, местные краски, ослабленные почти до невидимости и превращенные в мифы; современные чувства и проблемы современного общества, сведенные к их простейшим формам, лишены своих привлекательных, интересных, патологических качеств и сделанные *бесплодными* во всех смыслах, кроме артистического; никаких новых тем и характеров, а лишь постоянно новое одушевление и преобразование старых, давно привычных характеров – таково искусство, как его позднее *понимал* Гете и как его осуществляли греки...» [5, С.355-356].

Высказанная инвектива, совпадающая с нашей оценкой греческого искусства и греков как художников (исключение составляют лишь отдельные произведения таких видов пластического искусства, как архитектура — Эрехтейон и храм Ники Аптерос на Акрополе, храм Артемиды в Эфесе и скульптура — работы Леохара, Бриоксида, Праксителя и Лисиппа, сумевших выявить в положении своих персонажей богатство переходов, текучесть ритма, неуловимость вектора движения, отойти от жесткого канона и начать движение к выработке индивидуальной манеры [4] подталкивает к выявлению детерминант зафиксированного феномена.

Наиболее значимой из них предстает *рациональный характер античной культуры*. Рациональная культура складывается в обществе, в котором предпосылки присвоения природы посредством процесса труда воспринимаются не как изначально данные ею (природой) или созданные божественным установлением, а как постоянно возобновляемые самим человеком, опирающимся на свой разум и потому доверяющим ему быть судьей в вопросах установления истины.

Рациональность культуры – это безусловное доверие разуму, достигающее до признания за ним права трезво судить о делах человеческих и божественных; это логико-понятийная манера познания, для которой единичные вещи выступают экземплярами вида, отнесенность к которому осуществляется посредством обнаружения у них четко заданных признаков; это своеобразное «обольщение» разумом – состояние, наблюдаемое у Сократа, очарованного самим процессом конструирования идеальных миров; это убеждение в открытости мира познанию до своих последних оснований; это ориентация на принципиальное неприятие в познании тайно-

го, эзотерического, магического элемента – античный герметизм, существуя в культуре в разных вариантах (пифагорейский союз, орфики), соотносится не с ее «ядром», а с «периферией», и появление его развитых форм есть продукт эпохи кризиса древнегреческой культуры; это и использование техники последовательного и исчерпывающего выведения содержания из понятий в ходе политических баталий и юридических разбирательств; это и искусство логики как методически правильного рассуждения, без которого не представима история последующей мысли; это и отсутствие развитой эмоционально-чувственной компоненты в поэзии и разворачивание литературного сюжета через обращение к характерам как форме явленности инвариантного в человеке.

Искусство, базирующееся на культе разума, устремлено на отыскание гармонии, скрытой в вещах и подчиняющейся строгим числовым соотношениям. Открытие математически точных соотношений, которым подчиняются идеальная фигура, колонна храма, храм в целом, завершается созданием канонов — законченных в своем совершенстве произведений. У Поликлета, автора знаменитого «Канона», красота, гармония, связана с пропорциями человеческой фигуры, которые он выявляет, основываясь на отношениях ее отдельных частей, в свою очередь, рассматривая их как части общей высоты фигуры: ступня равняется одной шестой, голова — одной восьмой, лицо и кисти рук — одной десятой. Рост Дорифора относится к расстоянию от пола до пупка, как это последнее — к расстоянию от пупка до макушки. Витрувий утверждает, что если провести из пупка как центра окружность, когда человек распростерт на земле с максимально раскинутыми руками и ногами, то она пройдет через крайние точки всех конечностей. Следствием установки на следование каноническим образцам является утрата персонажами греческой скульптуры всякой индивидуальности: их лица схожи между собой, как колонны храма.

Суть математического закона конструирования храма заключается в модульном исчислении пропорций, согласно которому за основу берется определенная мера (модуль), например, ширина колонны у ее основания, и далее высчитывается, сколько раз этот модуль уложится в высоте колонны, ширине проемов между колоннами, с тем, чтобы храм был соразмерным* в своих частях и в целом. Так, в высоте дорической колонны ее ширина укладывается семь раз, ионической – девять. В коринфской ко-

* Установка на поиск соразмерности выводится из закона соразмерности человеческой фигуры. «... если природа так устроила тело человека, что его члены со своими пропорциями отвечают его общему очертанию, то, кажется мне, вполне основательно древние установили то правило, чтобы и при возведении построек соразмерности отдельных частей здания точно соответствовали общему виду сооружения» (Витрувий Марк Поллион. Об архитектуре. Десять книг. Л., 1936. Кн.2., гл.1., разд.4).

лонне высота капители равна ее ширине, тогда как в ионическом ордере – 1/3 ширины. Можно утверждать, что правилам античной архитектуры, родившейся как великая победа разума над хаосом, «присуща абсолютная завершенность математической формулы» [6, С. 57]. Требование соразмерности частей, основанной не на субъективном убеждении творца, а на математических, а значит intersубъективно понятых пропорциях предполагало реальность отстраненного взгляда на храм и статую, реальность их обзора с любой точки и преследовало цель исключить малейшую возможность обнаружения несоразмерности.

Пиетет перед разумом на почве литературы оборачивается феноменом «экфрасиса» — пластически объективирующего описания, вырастающего из отстраненного, отрешенного, лишеного корысти всматривания в мир. Уже Гомер невероятно щедр на описания, никак не мотивированные логикой фабулы (классическим примером может служить словесная пластика XVIII песни «Илиады», в которой приводится изображение щита Ахиллеса). Во всех случаях «экфрасиса» налицо остановка рассказа, рассказчик и читатель, преодолевая стихию повествования, «на время выходят из его потока, чтобы в незаинтересованном созерцании статичной картины пережить свою внеситуативность» [1, С.32-33].

Так, Гомер, вместо того, чтобы сказать, что костров у стен Трои было столько, сколько звезд на небе, предлагает законченную картину ночи, сюжетно не связанную с Троянской войной:

Словно как на небе звезды вкруг месяца ясного сонмом
Яркие блеском являются, ежели воздух безветрен;
Все кругом открывается – холмы, высокие скалы,
Доли; небесный эфир разверзается весь – беспредельный;
Видны все звезды; и пастырь, дивуясь, душой веселится...
(«Илиада», VIII, 555-559).

Та же отстраненность сквозит в пластике наглядного образа и при описанных душевных и физических состояний человека. Вот как описывает Филоклета Юлиан Египетской, живший в эпоху завершения греческой литературы классической древности:

Волосы вздыбились дико; сухие повсюду свисают
Космы, и стали они разных от грязи цветов.
Кожа его груба и с виду как будто в морщинах:
Руку легко занозить, если коснешься ее.
Слезы застывши стоят на веках его воспаленных,
Знаком того, что без сна мук он страданья несет.

Страдание дано здесь не как сопереживание жизненной ситуации страдания, составляющей, скажем, тему библейской «Книги Иова» или многих псалмов, не как стихия боли, расплавляющая в чувстве сострадания и читателя, а как зрелище, плод беспристрастного наблюдения, «маска» страдальца.

Те же маски, сработанные резцом разума, явлены и в лирике, включающей в себя и любовную поэзию. Сафо (Сапфо), почитаемая как десятая муза, создает маску влюбленной:

Твой приезд — мне отрада. К тебе в тоске
Я стремилась. Ты жадное сердце вновь —
Благо, благо тебе! — мне любовью жжешь.

Долго были в разлуке друг с другом мы,
Долгий счет прими пожеланий, друг, —
Благо, благо тебе! — и на радость нам.

(Перевод Я. Голосовкера)

Удостоенная от Алкея эпитетов «фиалкокудрая», «чистая», Сафо щедра на таковые в отношении Афродиты, называя ее «радужно-престольной», Зевса дочерью «бессмертной»; небо, покинутое ею, — «отчим», колесницу — «червонной», лик — «несказанным», ратоборство — «нежным». Вместе с тем нужно обладать большим воображением, чтобы назвать эти стихи любовными: в них нет и намек на живое чувство, переживание, страдание, ропот, бунт против «кознодейки» Афродиты. И дело, отнюдь, не в том, что античные стихи не рифмованные, хотя рифма является атрибутом поэзии, позволяя выразить мысли или чувство в предельно отточенной форме. Нерифмованные стихи могут передать всю бездну эмоций, переживаний, оттенки ситуации:

На голой ветке
Ворон сидит одиноко.
Осенний вечер.

(Басё).

За ночь выюнок обвился
Вкруг бадьи моего колодца...
У соседа воду возьму!

(Тиё)

От этой ивы
Начинается сумрак вечерний.

Дорога в поле.

(Бусон)

Выплыла луна,
И самый мелкий кустик
На праздник приглашен.

(Исса)

В каждом хокку — хрустальная чистота переживания поэтом нерасторжимой связи с миром простых вещей, наполняющих повседневное бытие человека, ощущение хрупкости открывающейся ему красоты природы. Образы, к которым прибегает поэт, предельно лаконичны, картины, создаваемые их расстановкой на точно определенных местах, позволяют передать неповторимый «аромат ситуации». Посредством простых образов поэт создает не только живописные, но и музыкальные картины, передавая вой ветра, пение соловья и жаворонка, крики фазана, голос кукушки. И те, и другие одинаково импрессионистичны в передаче настроения поэта: Басё, изображая одинокого ворона на голой ветке, передает собственное одиночество, а Тиё, рассказывая об обвившем колодезную бадью вьюнке, говорит о собственном душевном восторге от увиденного и о желании продлить прекрасные мгновения, сохранив красоту. И все это совершенство достигается за счет филигранно точного выбора деталей в ходе работы с ограниченным набором символов и метафор: роса — символ бренности жизни, ворон — символ одинокого скитальца и т. д. «В колчане (поэта — М.В.) все две-три стрелы: ни одна не должна пролететь мимо» [3, С.8].

Европейская поэзия Возрождения и Нового времени, создавшая такой совершенный инструмент точной передачи оттенков душевных переживаний, как рифма, изобретшая такую идеальную форму приведения к гармонии хаоса внутренних состояний человека, как сонет и заново открывшая любовную лирику, базируется на культе образа и делает эпитет,^{*} олицетворение, метафору «нитями» процесса поэтического «ткачества». Благодаря им на место античных «масок» приходят «лица»: радостные, печальные, задумчивые, открытые, лукавые ... На каждом произведении обнаруживается печать индивидуальности творца, представленная

* На эпитеты богата и античная литература. Так, у Гомера боги, люди, вещи — все получает эпитеты, но они — сугубо функциональны. Их назначение — передать постоянное качество тех или иных персонажей и предметов: Зевсе — «тучегонитель», Ахилл — «быстроногий», Гектор — «шлемоблещущий», Одиссей — «многоумный», корабль — «красногрудый», море — «шумное». Количество этих эпитетов поразительно велико: например, для Ахилла использовано 46 эпитетов, для Одиссея — 45. Приобретая нередко характер постоянных, они употребляются независимо от их уместности в ситуации: так, небо даже днем получает эпитет «звездного».

только ему свойственными излюбленными приемами, оборотами, особенностями композиционного построения и экспрессивного инструментария. Метафора, подобно эфиру, проникает во все формы и жанры литературно-поэтического пространства:

Но дама в сердце целится бесстрастно,
Как ловкий лучник: жду, чтоб он сразил
Меня.....

Данте

О, сколько лет мной бог любви владел!
Любовь моя к смиренью приучала...

Данте

Мечта, тот миг благословляя, бродит
Близ мест, где цвел эдем очей моих.

Петрарка

Когда, ее сияньем ослепленный,
Я устремляюсь Госпоже навстречу...

Петрарка

И повилика льнет к орешнику нежней,
И о любви твердят леса, поля, потоки.

Ронсар

У ока пир глядеть на твой портрет
И сердце — гость, являющий к сроку;

Шекспир

Дворец, прекрасный оскверняешь ты,
Явив себя пристанищем порока...

Шекспир

К вам приводила ночь немая из могил
Мечь, эту черную назойливую гостью?

Бодлер

Хромая по строкам, как бы по мостовой,
Я буду гнать стихи, таимые мечтой.

Бодлер

Особенно богата на метафоры русская поэзия и проза. Объяснение этого феномена кроется в характере языка, который Ф.Ф. Зелинский относит к сенсуалистическому типу, обеспечивающему передачу всей гаммы переживаний человека и состояний природы.

Изба — старуха челюстью порога
Жует пахучий мякиш тишины

Есенин*

Отрок — ветер по самые плечи
Заголил на березке подол.

Есенин

Хорошо бы, на стог улыбаясь,
Мордой месяца сено жевать...

Есенин

Невыразимая печаль
Открыла два огромных глаза,
Цветочная проснулась ваза
И выплеснула свой хрусталь.

Мандельштам

Несется земля — меблированный шар,
И зеркало корчит всезнайку.

Мандельштам

И пальцы зари бродили
По мне, когда я прилег.

Гумилев

И слышу, как волны лепечут без силы
Слова рокового укора.

Гумилев

Все маки пятнами — как жадное бессилье,
Как губы, полные соблазна и отрав...

Анненский

Но, изумрудами запястий залитая,
Меня волнует дев мучительная стая...

Анненский

Где, как обугленные груши,
С деревьев тысячи грачей
Сорвутся в лужи и обрушат
Сухую грусть на дно очей.

Пастернак

И как в неслыханную веру,
Я в эту ночь перехожу...

Пастернак

* Фигура Есенина в свете рассматриваемого феномена метафоричности предстает явлением уникальным во всей мировой поэзии: богатство и оригинальность используемых им поэтических средств делают его произведения трудно поддающимися переводу на другие языки.

В живописи, скульптуре, архитектуре, музыке – та же особенность: поиск свойственных каждому осознающему себя художником средств самовыражения, своей манеры, обеспечивающих узнаваемость произведений, их уникальность, отнесение их к горизонту одной личности.

Второй детерминантой, объясняющей отсутствие художников в античном искусстве, выступает социокультурный феномен, состоящий в признании мира и человека — как следствие гармонии космоса – лишенными внутренней раздвоенности, противоречивости, борения. Казалось бы, этому утверждению противоречит учение такого философа, как Гераклит Эфесский, учивший, что процесс изменения, происходящий в природе, есть борьба противоположностей. Однако, не кто иной, как Аристотель приводит такой текст Гераклита: «Расходящееся сходится, и из различных (тонов) образуется прекраснейшая гармония...» [2, С.36]. К тому же внутренне противоречивый Логос как устроитель мира должен подчинить своей согласующей силе Войну и Вражду – в противном случае он перестает быть законом божественного рода, побеждающим противоположности и приводящим их к гармонии.

Человек есть микрокосм, несущий в себе гармонию. Внешне его жизнь есть борение страстей и разума. Однако, уподобление человека всаднику на лошади – лошадь символизирует собой животную страсть, всадник – разумное начало – не оставляет сомнений в исходе этих двух сил: узда, которой правит всадник, принимает для человека как существа общественного форму законов. Последние же пишутся мудрыми законодателями, которые способны предвидеть разные варианты бунта страстей и озаботиться разработкой способов их обуздания, включая школу таких форм социальности, как семья, род, государство и – на крайний случай – силу государственной машины.

Отношение к чувственному космосу как основному и главному произведению искусства в горизонте пластического мироощущения греков, которое решительно все на свете воспринимает вещественно, телесно, направляет деятельность во всех ее проявлениях в производственно-техническом направлении и оборачивается созданием канонов, эталонов, «масок».

Художник – это явление европейской культуры, выпестованной христианством. Он – носитель болезненного осознания и переживания несовершенства мира и нравственного несовершенства человека.

Мотив несовершенства мира и человека проходит красной нитью сквозь всю европейскую культуру.

Он – в горькой ветхозаветной формуле, обращенной к человеку, не прошедшему испытание соблазном: «В поте лица будешь зарабатывать

хлеб свой». Он же – в оценке всего сделанного и планируемого человеком: «Суета сует и всяческая суета».

Микельанджело передает это переживание, создав в одном из сонетов предельно мрачную картину:

.....
Мир заблудился в непролазной чаще
Средь ядовитых гадов и ужей.
Как черви, лезут сплетни из ушей,
И истина сегодня гость редчайший.

Шекспир в 66 сонете создает безысходную картину падения нравов в современном ему обществе:

Зову я смерть. Мне видеть невтерпеж
Достоинство, что просит подаянья,
Над простотой глумящуюся ложь,
Ничтожество в роскошном одеянье.

И совершенство ложный приговор,
И девственность, поруганную грубо,
И неуместной почести позор,
И мощь в плену у немощи беззубой.

И прямоту, что глупостью слывет,
И глупость в маске мудреца, пророка,
И вдохновения зажатый рот,
И праведность на службе у порока.

Все мерзостно, что вижу я вокруг,
Но как тебя покинуть, милый друг!

(Перевод С. Маршака)

Французский историк Мерсье называет историю сточной канавой, наполненной убийствами и иными преступлениями.

У Пушкина переживание несовершенства человека наполнено скорбью и сожалением:

Рукою чистой и безвинной
В поработанные бразды
Бросал живительное семя –

Но потерял я только время,
Благие мысли и труды ...
Паситесь мирные народы!
Вас не разбудит чести клич.
К чему стадам дары свободы?
(«Свободы сеятель пустынный ...»)

И жизнь «мирных народов» под угрозой властителей других государств:

А царь тем ядом напичкал
Свои послушливые стрелы
И с ними гибель разослал
К соседям в чуждые пределы.
(«Анчар»)
И возвышающая нас любовь несет с собой муки:
Мой милый друг, не мучь меня, молю:
Не знаешь ты, как сильно я люблю,
Не знаешь ты, как тяжело я страдаю.
(«Простишь ли мне ревнивые мечты ...»)

Душевные страдания несет любовь у героине стихотворения Н. Гумилева:

И женщина, как серна боязлива,
Во тьме к прохожему спешит,

Она глядит, она поет и плачет
И снова плачет и поет,
Не понимая, что все это значит,
Но только чувствуя — не тот.
(Памяти Анненского)

И ужасом веет от начала задрапированного в романтические одежды «Наступления»:

Та страна, что могла быть Раем,
Стала логовищем огня ...
И не меньший ужас, ужас обыденности совершающегося,
сквозит в казалось бы жанровой зарисовке:
Вот девушка с газельными глазами
Выходит замуж за американца ...

Зачем Колумб Америку открыл?
(«Вот девушка с газельными глазами ...»)

Пока жив человек, свиток печалований, скорбей, инвектив будет пополняться новыми свидетельствами несовершенства мира и человека. Художник противостоит ему, организуя хаос в пространстве своего внутреннего мира и тем самым давая пример сопротивления его (хаоса) разрушающему воздействию. Творя в поэзии, живописи, музыке свои идеальные миры, он говорит человеку: «Не сдавайся! Сопrotивляйся! Борись!»

Литература:

1. Аверинцев, С.С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов) // Аверинцев, С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции / С.С. Аверинцев — М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.
2. Цит. по: Асмус, В.Ф. Античная философия / В.Ф. Асмус — М.: Высшая школа, 1976.
3. Бабочки полет: Японские трехстишия. Вступит.ст. и примеч. В.Н. Марковой, В.С. Сановича. М.: ООО Издательский дом «Летопись-М», 2000.
4. Виппер, Б.Р. Искусство Древней Греции / Б.Р. Виппер — М.: Наука, 1972.
5. Ницше, Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т.1. / Ф. Ницше — М.: Мысль, 1990.
6. Полевой, В.М. Искусство Греции. Древний мир. Средние века. Новое время. 2-е изд. / В.М. Полевой, М.: Советский художник, 1984.

АНДРЕЙ ПЛАТОНОВ И ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕР: СМЫСЛ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Поиски философских традиций, которые вместило в себя творчество Андрея Платонова, приоткрывают некую мировидческую тайну. Проникновение в нее необходимо для ответа на вопрос о духовном потенциале произведений писателя, основах его творческого опыта. Воспринимая многие философские традиции, он предстает перед нами как выразитель потаенного течения русской мысли, постигающей мир образно, символически (т.е. сущностно).

В идейной эволюции Платонова отмечается влияние А. Богданова, пролеткультовского социального утопизма, представлений самых разных "властителей дум" начала XX века [1] (см.: Толстая-Сегал), а также Н. Федорова с его апологетикой активного христианства [2]. Духовно-художественному складу его личности находят аналогию в русском космизме. От Вл. Соловьева до представителей естественно-научной ветви этого течения – К. Циолковского, А. Чижевского, В. Вернадского – протягивается нить преемственности, скрепляющая Платонова с метафизикой всеединства [3].

Платонов, как самобытный мыслитель и художник, поднимается над известными концепциями, теориями, идеологиями. Он движим нравственным заданием преобразить действительность, реализуя его в пространстве художественного текста. Его книги – это запечатленная в образах система идей о человеке и Вселенной, одухотворенная картина тварного бытия. Для мышления Платонова характерна сосредоточенность на живом потоке жизни и, в меньшей мере, на повторяющихся схемах событий. Обобщение явлений и процессов стоит у него на втором плане. Оно подчиняется задаче изображения человеческих страданий и странствий народной души. Выход из трагедии он намечает на путях сотворчества, братского участия людей в преображении мира. В каждом из своих произведений Платонов разворачивает собственное понимание культуры и истории, их истоков и перспектив.

Смысл истории – фундаментальная тема писателя, фокус его метафизики и мифотворчества. Вот почему с таким усердием ищут исследователи те внешние идейные импульсы, которые оборачиваются в платоновском мире своеобразным откровением. Его философские пристрастия в этом смысле знаменательны. Прочтение Платоновым "ослепительной", по его определению книги О. Шпенглера вполне в духе

его литературного философствования. Комментируя полемические выпады писателя против "шпенглеризма", мы можем многое понять в диалектике мысли Платонова.

Шпенглер был большим событием в жизни целого поколения отечественных философов, имевших склонность к историческим построениям. (С. Булгаков, Н. Бердяев, С. Франк и др.). "Русская реакция на "Закат Европы" в начале 1920-х годов – явление в высшей степени талантливое и яркое, но вместе с тем не менее противоречивое и даже парадоксальное, нежели произведение самого Шпенглера", – замечает автор статьи о связи традиций немецкой мысли с отечественными мировоззренческими проблемами. По словам литературоведа, "русские критики Шпенглера проникали самую суть его труда с необыкновенной прозорливостью и глубиной" [4]. Отклики Платонова на главный труд Шпенглера – в этом ряду. Всматриваясь в эпизоды его мысленного диалога-спора с автором "Заката Европы", визионером и пророком гибели Запада, мы находим в них постановку важнейших онтологических проблем.

С культурно-историческими взглядами Шпенглера Платонов познакомился еще до выхода в России главной книги немецкого философа. Он встречает его имя в разгар гражданской войны на страницах "Известий Воронежского губисполкома". В статьях К. С. Еремеева, пишущего под псевдонимом "Ф. Сталеметный" [5], – редактора этой хорошо знакомой Платонову газеты, культурфилософ был рекомендован как пророк гибели Европы. Платонова привлекают заметки "о культуре загнивающей буржуазии и философии Шпенглера". "Буржуазный мудрец" будет довольно бегло упомянут в статье Платонова "Человек и пустыня" (1924), где впервые писатель выступит против мнения Шпенглера: "<...> народы и культуры гибнут потому, что исчерпывается, стихает и блекнет их душа" [6].

Уже в повести 1926 года "Эфирный тракт", имевшей иной вариант названия – "Цветущее сердце", Шпенглер и его концепция истории становятся символами угасающего типа культуры. Здесь Платонов не только скрыто цитирует Шпенглера, но и ставит его в ряд величайших мыслителей: "Будда, составители Вед, десятки египтян и арабов, Сократ, Платон, Аристотель, Спиноза, Кант, наконец, Бергсон и Шпенглер – все силились, но догадаться до истины нельзя, до нее можно доработаться: вот когда весь мир протечет сквозь пальцы работающего человека, преобразаясь в полезное тело, тогда можно будет говорить о полном завоевании истины".

Рукопись повести сохранила больше оттенков платоновской оценки учения дискретном характере истории. Например, Платонов,

нападающий на теорию Шпенглера в литературных рецензиях 30-х годов (о чем ниже), почти дословно повторяет здесь его идеи. Вымышленная Платоновым картина земной истории разительна похожа на ту версию, что выдвигалась в "Закате Европы". В ней также явно обозначается переход от полнокровной культуры (Аюны) к технической цивилизации (Лите) западного толка (Хорпайе). Причудливо соединены в рукописном варианте "Эфирного тракта" мифологизированные образы Рембрандта (Вернайи), Ницше (Мореванда), Шпенглера (Зун-Занга) и иных творчески одержимых исторических личностей. История воспринимается писателем как "мир, цветущий в образе". "Да, потому что образ есть движение, изменчивость, а изменчивость есть чудо и свобода, что присуще только жизни и истории. Природа же – образ окаменевший, – пишет Платонов, – и потому она не образ, а безобразие: образ не может быть стоячим, он игра и движение" [7]. У Шпенглера природа и окружающий мир есть ставшее, а история – становящееся. "Между ними такая разница, как между чувством жизни и формой познания. Каждая из них является исходным пунктом двух совершенных, законченных в себе миров, но отнюдь не одного единственного мира" [8].

Для Платонова, видевшего в Шпенглере выразителя европейского декаданса, постоянное внимание к философским воззрениям последнего можно считать парадоксом. Парадоксальным здесь было то, что подвергая суду морфологию истории немецкого культурфилософа в публицистике, он следовал за ним в повествовательном творчестве, подхватывал его идеи, формулы и даже словосочетания ("душевное тело", "живое тело душевности"). В "Сокровенном человеке" Платонов без всякого пафоса дистанции повторяет за Шпенглером: "<...> нигде человеку конца не найдешь и масштабной карты души его составить нельзя. В каждом человеке есть обольщение собственной жизнью и потому каждый день для него – сотворение мира". Сравнение платоновских фраз с выводом Шпенглера о недоступности внутреннего мира человека для науки и содержанием всей пятой главы его главной книги ("Картина души и чувство жизни") доказывают, что она была не только прочитана, но и в определенной части воспринята автором "Чевенгура".

Смысл возражений Платонова сводился к следующему. Разделяя культуру и цивилизацию (как стадию вырождения культуры определенного типа), Шпенглер вычеркивает из культурного созидания технику, "работу человека в реальном мире – пусть такая работа в ее высшей или своеобразной форме называется творчеством" (О "ликвидации человечества" По поводу романа К. Чапека "Война с саламандрами" [9]).

Платонов понимал противопоставление истории природе и техники

творчеству как "одну из основ современного западноевропейского человека" [Там же]. Эту антитезу он рассмотрел на материале романа К. Чапека "Война с саламандрами" (опубликован в 1938 г.). Спор о месте "личного труда" в общечеловеческой культуре разгорелся по поводу созданных Чапеком образов саламандр – технических существ, воплощений механистического разума, "стандарта, количества, разложения" [Там же, 195].

В трактовке писателем-фантастом этой темы обнаруживается шпенглеровское пренебрежение техникой, ее сведение к утилитаризму, "склерозу творческих сил". Центральный пункт проблемы заключен, как представляется Платонову, в том, что "техника и духовная культура, по Шпенглеру и по Чапеку, вовсе не обязательно должны совмещаться, наоборот, они могут быть антагонистами.

Схема здесь такова: некое культурное, оригинально-творящее человеческое начало образует как бы оазисом во времени определяемый историей мир; затем творческое начало изживает себя, и тогда результаты, плоды бывшего творчества, начинают эксплуатировать последние представители угасающей исторической культуры <...>" [Там же, 196].

Настаивая на мистическом характере этой теории, Платонов пытается понять моральный и религиозный хаос Европы, и самым неожиданным образом находит себе союзника в лице Шпенглера. Но это происходит как бы помимо его уроков по культурной типологии, поскольку у платоновской мысли иная интонация. Сама формула "фаустовской культуры", как определяет ее Шпенглер, обдумывается писателем в различных аспектах: от искусства до науки и религии. В рассказах, повестях и романах 30-х годов, а также в своей последней пьесе "Ноев ковчег" ("Каиново отродье") он признает себя противником рационализма, того мертвящего духа, на котором, по Шпенглеру, возведено здание западной цивилизации.

В написанной около 1923 года, но так и не опубликованной в советское время статье "Симфония сознания", Платонов дал высокую оценку книги Шпенглера: "Книга Шпенглера – до конца честная книга, книга мужественного человека, полюбившего свою гибель, не верящего и не нуждающегося ни в каком спасении" [10]. Определения культуры и цивилизации, которые мы находим на этих страницах может послужить важным моментом для целей нашего исследования. Мы усматриваем здесь защиту Платоновым духовных ценностей – души культуры. Поэтому придется привести довольно длинную цитату из платоновской работы, демонстрирующей слияние его художественного дара с философской натурой. "Культура – вообще культура, а не только западноевропейская – это когда человек, нация, раса делает в себе свою

душу посредством внешнего мира, – формулирует Платонов свое понимание культурного творчества не без "помощи" со стороны Шпенглера.

– Цивилизация – это уже когда душа сделана, закончена и энергия такой завершенной души обращается на внешний мир для изменения его на потребу себе.

Культура – когда мир делает душу. Цивилизация, когда насыщенная полная, мощная душа переделывает мир. При цивилизации человек или раса, – т. е. ломоть человечества, – хочет весь мир сделать своей сокровенной душой, а при культуре человек хочет вырвать из мира только кусок его, что ему мило и необходимо, – душу [11].

Культура – это искусство, а цивилизация – техника, гидрофикация. Это не мысли Шпенглера, а мои, но, чтобы сделать анализ и прогноз современной культуры Западной Европы, которой сам Шпенглер есть совершенное произведение, я должен начать именно так, как начал (а начинает Платонов с утверждения идеи веры-творчества в качестве структурной глубины своего сознания – А. Д.). И еще: "Итак, история, а не природа – как было, как есть теперь – должна стать страстью нашей мысли, ибо история есть взор в даль, несвершившаяся судьба, история есть время, а время – неосуществленное пространство, т. е. будущее". Эти мысли Платонова творчески отозвались в его произведениях. Полнота духовного бытия, по Платонову, – это "всемогущество в творчестве", "бесконечность в выборе форм творчества (выделено нами, – А.Д.)".

Что же заставляет Платонова возвращаться к Шпенглеру и его разграничению мертвой природы и одушевленной истории? Он мог, в конце концов, обойтись без центральной для Шпенглера постановки вопроса о переходе культуры в цивилизационную форму, опереться на идею локальных культур Н. Я. Данилевского (что он и делает, на наш взгляд, подспудно включаясь в поиски исторических корней русской культуры у славянофилов и идеологов религиозного возрождения России). Почему, по свидетельству Ю. Нагибина, Платонов избирает в качестве объекта критики книжную, почти мифологическую схему падения западного человека? ""Закат Европы" восхищал Платонова литературно, но, по существу, вызывал яростное противоборство, – замечает Ю. Нагибин, – Он не верил в исчерпанность европейской цивилизации (и это при наличии образов ее деградации в драматургии, публицистике, антифашистских рассказах? – А. Д.) и вообще отвергал замкнутую в себе цикличность культурного процесса" [12]. Видимо, Платонов все же принимает те части картины мироздания по Шпенглеру, которые были ему близки. Не приемля "машинизм" – по словам писателя, "узкое понятие", исключаящее "творческое напряжение работника", он

последовательно защищает единство природного и человеческого миров. "Реальная человеческая история – и теперь и две тысячи с лишним лет назад, в античную эпоху – совершалась и совершается, конечно, совершенно иначе, чем полагает Шпенглер <...>. Техника есть именно признак воодушевленного человеческого труда, и она лежит в начале всякой культуры, а не в конце ее" (Размышления читателя, 196], – утверждал Платонов.

Невольно ловишь себя на мысли: Платонов критикует не идею "Заката Европы", а отсутствие в ней организующего стержня. Как пишет об этом многозначащем отсутствии краеугольного основания К. Свасьян, в книге Шпенглера о генезисе истории потерян ее источник – сам Творец. "Шпенглеровский мир-как-история оттого и являет нам картину бессмысленного распада и бесцельного кружения культур в мировом пространстве, что у мира выдернута ось, изъят протонный очаг тепла <...>. В мире Шпенглера не совершается Мистерия Голгофы; он устранил ее и показал нам, чем сделался мир без нее" [13]. Так высказывается автор предисловия к полному изданию "Заката Европы". Действительно, Платонов подходит к учению, прогремевшему в начале 20-х годов и нашедшему живой отклик в умах российских мыслителей и писателей, выступавших с позиций православной культуры [14], на основе того же "деятельного, борющегося, преодолевающего" [Шпенглер, 497] представления о жизни.

Парадоксом в истории заочного спора Платонова с противником идеи линейного развития человечества было и то, что в случае Шпенглера все обстоит по-другому. Заглянув, к примеру, в полный текст сочинения Шпенглера (нем. изд. 1924 г.), Платонов мог бы восхититься в нем определением русской души и культуры: "Русская безвольная душа, прасимволом которой предстает бесконечная равнина, самоотверженным служением и анонимно тщится затеряться в горизонтальном братском мире. Помышлять о ближнем, отталкиваясь от себя, нравственно возвышать себя любовью к ближнему, каяться ради себя – все это выглядит ей знаком западного тщеславия и кощунством, как и мощное взыскание неба наших соборов в противоположность установленной куполом кровельной равнине русских церквей" [Шпенглер I, 489]. Шпенглер устанавливает главными свойствами исторического характера русских странничество и тягу к открытому пространству. А "странный и труднодоступный для западного мышления способ подчеркивать в сущности протяженности только направление глубины" [Там же, 352] он вообще признает отличительной чертой магической (т.е. той, что порождена восточным культурным типом) души.

Удивительны замечания Шпенглера о "сердечном видении" истории,

которые без труда переносятся в платоновский философский лексикон. "Понимать историю – значит быть знатоком человеческого сердца в высшем смысле слова. Чем чище исторический образ, тем исключительнее доступен он только этому собственно неземному видению, не имеющему ничего общего со средствами познания, которые исследует "Критика чистого разума". Механизм чистой картины природы, например, вселенная Ньютона или Канта, подвергается познанию, определению путем понятий, разложению путем законов и уравнений и, наконец, приводится в систему. Организм чистого исторического образа, каковым был мир Плотина, мир Данте и Бруно, является объектом созерцания, внутреннего переживания, восприятия в образах и символах, наконец, воссоздается в поэтических и художественных концепциях" [Шпенглер, 109–110], – заключает автор "Заката Европы".

Человек, природа и история у Платонова целокупны и взаимопроникаемы. В их общем звучании он отыскивает самостоятельную творческую силу, составляющую подлинную реальность. Его герои переживают настоящее путем безмолвия, созерцания и только после этого истолковывают его, "пропуская сквозь пальцы" своих натруженных рук. Их мышление направлено к целому, но это целое – непрерывное бытие, а не совокупность представлений. По Платонову, равно как и по Шпенглеру, раскрыть сокровенную тайну человека и мира при помощи рассудка невозможно.

Истина исчезает с горизонта, когда платоновские "душевные бедняки" пытаются ее достигнуть своим "печальным умом", мучительным напряжением сознания. Роль познающего центра личности берет на себя у Платонова сердечное чувство. "Ритм жизни, обусловленный течением человеческого сердца" ("Счастливая Москва"), стал главным предметом художественной интуиции писателя. Это совмещение сердечной мысли, душевных переживаний героев и почти мистических прозрений жизненных глубин обеспечивает ему доступ в область "философии души". Платонов свободно входит в зону представлений, усвоенных им от предшественников по литературно-рефлексивной традиции, из опыта христианской духовности. Отсюда черпаются факты и ценности, которые художник включает в собственную картину мира-как-истории, отраженную во внутренней жизни персонажей. Этот опыт преломлен через его сознание, вписан в круг авторской мысли.

Полемизируя со Шпенглером (точнее – с созданным им мифом о противоборстве культуры и цивилизации), Платонову удается найти отчетливую критическую формулу для опровержения сомнительных, по его логике, посылок. Так, техника для него – не только новая культура и ее исток (в смысле мастерства, художества, сотворчества с природой), но

и религия такого деятельного, активного приятия мира. Спрямя мысль, Платонов призывал отправиться "по русской стране с проповедью нового евангелия – техники" ("Новое евангелие") [15]. В поиске мыслительных опор перерабатываются новейшие философские концепты при строгом правиле: доверять народному самосознанию – духовно-историческому опыту, накопленному в тысячелетиях.

Все решительнее Платонов отбрасывает культурный фатализм, чтобы в зрелой прозе окончательно сломать жесткую схему самодостаточных, замкнутых в себе культурных циклов, точно так же, как Шпенглер отрицал однонаправленную последовательность: Древний мир – Средневековье – Новое время. Платонов выразил в эпопее странствий человека по историческому времени-пространству телеологическую идею, противопоставив активное делание пассивному ожиданию смерти. Преобразующий принцип учения Н. Федорова, его общая для всех земель "литургия верных" превращены у Платонова в лозунг живого миропознания. У него "врастание" в противоречивую реальность соединяется с ее восприятием как осмысленного единства природы и истории, "механизма" и "организма", "души мира" и "вещества существования".

Вопрос о смысле мировой истории Платонов решает по-своему. В ранних публицистических выступлениях он был способен, словно перефразируя Шпенглера, заявить: "Общечеловеческой культуры, в прямом смысле слова, нет и никогда не было" ("Культура пролетариата". Чутье правды, 99). Однако и в эти годы Платонов, противопоставивший интуитивному, созерцательному началу знание и разум, нередко выходит за пределы рационального мышления. В статье "Душа мира" (1920) писатель говорит о приближении "царства сына (будущего человечества)" и общей душе Вселенной, когда "засветится светом сына погибающая в муке родов душа ее" (женщины-матери, олицетворяющей у Платонова духовное начало человеческой природы и космоса, – А. Д.) [16]. Природная одухотворенность мира понята им как начало истории человека, растущего "во имя пришествия света в страждущую распятую жизнь" ["Душа мира". Чутье правды, 69].

Сегодня "диалог" Платонова и Шпенглера продолжается на уровне философских споров о судьбах культур и цивилизаций, религии и науки. Всякий раз после очередного кризиса возникает новая культуростроительная задача – выйти на путь синтеза претворенной действительности и просветленного сознания, на стезю слияния духовных и материальных проявлений бытия. И здесь не столько противостояние, сколько взаимодействие различных культурных пластов может подсказать направление выхода из противоречия. Б. Вышеславцев, поддерживая

традицию сердечного делания и опираясь на жизнь духа, заметил по этому поводу: "Основная идея Шпенглера есть центральная мысль и глубочайшее переживание русской философии"[17].

Голоса Платонова и Шпенглера, несмотря на несходство, отделявшее их друг от друга, временами звучали в унисон. Оба они – русский писатель и немецкий мыслитель – видят в истории духовную структуру. Она способна вернуть человека к "душевному отечеству" (Шпенглер), к преодолению того хаоса, что "мешает воскреснуть для полной, настоящей, всеильной жизни" (выделено Платоновым)[8].

Литература:

1. См.: Толстая-Сегал Е. Идеологические контексты Платонова // *Russian Literature*. IX – III. Amsterdam. 1981. P.231-280.
2. Об активно-христианской позиции Н. Федорова см.: Семенова С. Г. Тайны Царствия Небесного. М. 1991. С. 111–127.
3. Связь Платонова с русской метафизической философией рассматривает Э. А. Бальбуров. См.: Бальбуров Э. А. А. Платонов и М. Пришвин: две грани русского космизма // Роль традиций в литературной жизни эпохи. Сюжеты и мотивы. – Новосибирск. Институт филологии СО РАН. 1995. С. 111–127.
4. Тиме Г. А. Гете на "закате" Европы (О. Шпенглер и русская мысль начала 1920-х годов) // *Русская литература*. 1999. NNº 3. С. 59.
5. Расшифровку псевдонима дает Е. Шубина. См.: Андрей Платонов. Воспоминания современников. Материалы к биографии. – М. 1994 С. 223.
6. Платонов А. Возвращение. М. 1989. С. 50. Далее: Возвращение.
7. Цит по: История текста и биография А. П. Платонова (1926–1946)// *Здесь и теперь*. 1993. NNº 1. С. 52. См. здесь же (С. 43) упоминание еще одной книги Шпенглера из личной библиотеки Платонова: "Пессимизм" ("Пессимизм ли это?" М., 1922).
8. Шпенглер О. Закат Европы. Т. I. Образ и действительность.– М. – Пг., 1923. Цит. по переизданию: Новосибирск : Наука. Сибирская издательская фирма. 1993. С. 183. Далее: Шпенглер.
9. Платонов А. П. Размышления читателя – М.: Современник. 1980. С. 193.
10. Цит. по: *Russian Literature*. 1992. XXXII. NNº 3. P. 262–266.
11. "Симфонию сознания" обширно цитирует М. Михеев, останавливаясь на концепте души – "мистическом, нигде в реальности не наблюдаемом, некоем агрегатном состоянии вещества" (См.: Михеев М. Ю. Платоновская душа: к восстановлению смысла так и не доведенной до

конца утопии // Философские науки. 1999. № 1-2. С. 83–113.).

12. Нагибин Ю. Еще о Платонове // Андрей Платонов. Воспоминания современников. С. 75.

13. Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу// Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность. – М. 1993. С. 52. Далее: Шпенглер I. На самом деле, Шпенглер все же говорит о Голгофе и Христе в ракурсе мифа и “эпоса христианской нации” (Шпенглер I, 596–597).

14. Выход сб. “Освальд Шпенглер и Закат Европы” (М., 1922) со статьями Н. Бердяева, С. Франка и др. послужил одной из причин высылки русских философов за границу.

15. Платонов А. П. Чутье правды. - М.1990. С. 173. Далее: Чутье правды.

Чутье правды, 69.

16. Выщеславцев Б. П. Закат Европы (Об Освальде Шпенглере) – М.: Феникс. Кн. I. 1922. С. 117.

17. О любви. Возвращение, 176.

ЭЛИАС КАНЕТТИ: ВЛАСТЬ КАК ФЕНОМЕН СОЦИАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА

- хотите знать, как *называю* я этот свой *дионисийский* мир вечного самосотворения, вечного саморазрушения, этот таинственный мир двойного сладострастия, по ту сторону добра и зла, без цели, если только цель не заключена в счастье кольца, без воли, если только у кольца нет доброй воли к самому себе? Хотите знать *решение* всех загадок этого мира? Вам тоже нужен *свет*, вы самые скрытые, самые сильные, самые бесстрашные, самые полночные? – *Этот мир есть воля к власти – и ничего кроме!* Вы и сами эта воля к власти – и ничего кроме!

Ф. Ницше. Июнь-июль 1885

Под небезопасным заглавием «Воля к власти» должна заявить о себе новая философия, или, говоря яснее, *опыт нового истолкования всего происходящего*; правда, пока только предварительно и на пробу, только как подготовка и предварительный вопрос, как «прелюдия» к серьезному, для восприятия которого нужны посвященные, избранные слушатели...

Ф. Ницше. Август-сентябрь 1885

Феномен власти занимает особое место в современном социально-гуманитарном дискурсе, выступая в качестве неотъемлемого горизонта множества исследований. Власть – одно из понятий, отличающихся своей сложностью и многозначностью. Обширный референциальный охват и семантическая неопределенность данного понятия приводят к тому, что многие исследователи власти предпочитают вычленять и анализировать отдельные ее виды, аспекты, практики и сферы ее манифестации, зачастую обходя вниманием власть как целостный феномен. Тем большую ценность имеют исследования власти, не ограничивающиеся ее описанием в узко специфическом (политическом, экономическом, психологическом и т.д.) значении, но стремящиеся осмыслить единство в ее многообразных проявлениях. Подобная феноменология власти представлена в *opus magnum* Элиаса Канетти «Масса и власть». Следует отметить, что Канетти не ставит своей задачей разработку метафизики власти, тем не менее, выход на осмысление бытийных характеристик власти, ее пространственно-временных атрибутов, соотносительности власти с экзистенциалами человеческого бытия позволяют причислить данное исследование не только к историко-культурологическим, но и к разряду философских.

Власть в исследовании Канетти предстает как поистине вездесущный феномен [3, С. 483], действующий не только в императорских дворцах и царских палатах, не только в сфере политики и идеологии, но и в различных измерениях повседневного бытия человека. Политика для Канетти – отнюдь не привилегированная сфера осуществления власти. Опираясь на обширный исторический, этнографический, мифологический материал, исследователь обнаруживает присутствие властных отношений в семейной и религиозной сферах, в жизни примитивных народов и пациентов психиатрических клиник. Власть не есть механическая сила, навязанная человеку «сверху» или «извне», она исходит из глубин человеческой природы.

Вездесущность и онтологическую неизбежность власти, согласно Канетти, можно вывести из «текучести» природы человека, обладающего даром превращения [3, С. 468]. Идея превращения как смены состояний духа представлена у Ф. Ницше в знаменитой притче из книги «Так говорил Заратустра». И уже здесь можно увидеть связь между превращением и властью: переход от стадии верблюда, живущего по принципу «ты должен», к стадии льва, принцип которого «я хочу», свидетельствует о готовности противостоять чужому господству: «Но в самой уединенной пустыне совершается второе превращение: здесь львом становится дух, свободу хочет он себе добыть и господином быть в своей собственной пустыне» [7, С. 20]. Для Ницше превращение – путь к господству, прежде всего, над самим собой. Канетти трактует превращение как телесную способность человека, служащую одновременно источником власти над другими существами и средством ускользания от власти. Зачатки способности превращения исследователь усматривает у бушменов, благодаря знакам на собственном теле способным предчувствовать приближение человека или животного. Соответствующей областью собственного тела бушмен ощущает чужую рану, боль или пульсацию чужой крови: «Тело одного и того же бушмена становится телом его отца, его жены, страуса и антилопы. <...> Он может быть тем или иным, но и то и другое остаются отделенными друг от друга, потому что между ними всегда остается он сам» [3, С. 414]. Показательно, что для описания способности превращения Канетти выбирает примеры, относящиеся к примитивным формам социальной жизни или к мифологическому прошлому. Попытку ускользания от власти путем многочисленных превращений демонстрируют мифологические герои Протей и Тетис. Сохранил ли современный человек дар превращения? По-видимому, отрыв от природных корней и экспансия принципов и норм техногенной цивилизации, а также усложнение форм власти в современном обществе и проникновение ее даже в мельчайшие поры социальности приводят к отмиранию естественной эмпатической способно-

сти переживать чужую телесность, одновременно не сливаясь с ней, сохраняя свою «самость». Современный человек утратил природный дар «слышать» естественные биологические ритмы своего тела и следовать им, непосредственно связанный со способностью превращения.

Канетти выделяет два типа власти в зависимости от ее отношения к превращению [3, С. 466-467]. Первый из них – это власть мастера превращений – трикстера или шамана, основанная на бесконечной череде превращений. Обладая способностью постоянной трансформации, подобная власть распространяется на устойчивые и стабильные структуры. Данному типу власти можно противопоставить власть священного короля, характеризующуюся неизменностью и основанную на многочисленных строгих ограничениях. Оставаясь неизменным и возвышаясь над остальными в четко организованном социальном пространстве, король обладает прерогативой превращать других, возвышая их (и тем самым приближая к себе) или унижая. И первый и второй тип власти отличаются принципиальной инородностью по отношению к подвластным феноменам. Если в первом случае неустойчивое и подвижное обладает властью над определенным и ограниченным, то во втором случае, напротив, самотождественное и определенное властвует над областью неустойчивости и превращений. Таким образом, превращение можно трактовать и как средство ускользания от власти (наиболее ярким примером служит Протей) и средство ее установления (шаман или трикстер).

Спонтанный и неконтролируемый процесс превращения служат источником постоянной угрозы для власти, которая стремится поставить его под контроль, налагая «запрет на превращения».

Фундаментальная способность власти, отмеченная Э. Канетти, - это производство границ, социальных дистанций и иерархий. Власть фиксирует различия и устанавливает тем самым устойчивый и определенный социальный порядок. Власть полагает предел всему текучему и неустойчивому, ускользающему и подвижному. Экзистенциально-психологические корни власти как производства границ и «запрета на превращения» мыслитель выводит из страха человека перед прикосновением другого, боязни быть схваченным. Создавая дистанцию между собой и другим, человек увеличивает свою власть: «больше власти у того, кто не дает себя схватить» [3, С. 256].

Обладает ли власть, стремящаяся подчинить человеческое тело, особым специфическим телом, отличным от подвластных тел, или же она является бестелесным эффектом – один из фундаментальных вопросов онтологии и антропологии власти.

Многие исследователи власти связывают ее сущность прежде всего с такой телесной функцией, как зрение. Так, согласно Ж.П. Сартру, именно

взгляд другого заставляет меня почувствовать свою уязвимость и незащищенность: «*быть увиденным* (курсив мой – Н.Б.) конституирует меня как бытие без защиты перед свободой, которая не является моей свободой. Именно в этом смысле мы можем рассматривать себя в качестве «рабов», поскольку мы являемся другому» [8, С. 290]. В работах М. Фуко власть предстает как непрерывный оптический эффект, Паноптикон, стремящийся охватить и пронзить взглядом тотальность социального пространства. Согласно Э. Юнгеру, власть наделена особым инструментом – фотографией как «искусственным глазом», позволяющим ей проникнуть в пространства, закрытые для человеческого глаза [11, С. 516]. Взгляд власти проникает в самые глубины тела, и в этом смысле взгляд представляет собой особую практику власти. Но, кроме того, способность видеть отсылает к наличию у власти такой антропологической характеристики, как тело. Власть вторгается в тела других посредством присущего ей телесного органа – всевидящего ока.

Согласно Канетти, властная символика и атрибутика транслируется определенными позициями и диспозициями человеческих тел. Взаимное расположение тел в системе установленных пространственных конфигураций и оппозиций (например, обязанность подданных стоять в присутствии сидящего короля; нищий, сидящий на корточках перед проходящими мимо людьми) может рассматриваться как элемент, манифестирующий логику властных отношений. Человеческое тело, занимающее определенное место в социальном и физическом пространстве, надделено, таким образом, значимостью (в соснуровском понимании данного термина). Тело есть элемент подвижной знаковой системы, по самой своей природе призванный служить проводником отношений власти: «Нет более примитивной формы власти, чем та, которую осуществляет само тело» [3, С. 475].

Для Канетти власть также надделена взглядом, способностью выслеживания, и этот взгляд асимметричен: «К сфере власти относится также неравное распределение просматриваемости. Властвующий должен видеть все насквозь, но не позволяет смотреть в себя. Сам он остается закрытым» [3, С. 361]. Взгляд власти непосредственно связан с действием: видеть, чтобы догнать, настигнуть, схватить. Взгляд власти – это жадный взгляд охотника, преследующего добычу.

Кроме способности видеть телу власти свойственны многие другие антропологические характеристики. Власть осязает, хватает, раздавливает, размалывает, поглощает и высасывает. Важнейшие инструменты власти, помимо глаз, – зубы и руки. Тело власти нуждается в постоянной подпитке, приросте, присвоении всего инородного, не принадлежащего ей. Важнейшей телесной практикой власти является *схватывание* намеренной жертвы [3, С. 255]. Очевидно, что характеризуя эту практику вла-

сти, Канетти употребляет глагол *схватить* в физическом значении и упускает из виду значение метафорическое, отмеченное Гегелем: «Схватить», «постигнуть» и вообще много слов, относящихся к *знанию* (курсив мой – Н.Б.), будучи взяты в собственном значении, имеют совершенно чувственное содержание, которое, однако, затем отбрасывается и заменяется духовным значением; первый смысл слова имеет в виду нечто чувственное, второй – духовное». [1, С. 438]. Хватка власти проявляется не только в непосредственном физическом контакте, но и в производстве знания об индивиде.

Таким образом, тело власти наделяется в исследовании Канетти анималистической сущностью: между властным намерением и актом схватывания жертвы не существует этических барьеров, хватка власти есть хватка животного, не знающего культурных запретов и жаждущего моментального насыщения.

Канетти разграничивает понятия власть и насилие. Если насилие можно определить как непосредственный, безотлагательный акт проявления власти, то власть являет собой отложенное, отсроченное, опосредованное в пространстве и времени насилие: «Насилие, если оно позволяет себе помедлить, становится властью» [3, С. 346]. Различие между властью и насилием Канетти иллюстрирует на примере игры кошки с мышкой. Ситуация насилия возникает при непосредственном поглощении хищником жертвы. Но если кошка откладывает уничтожение пойманной и зависимой от нее добычи, помещая ее в контролируемое пространство и подчиняя ее действия своей воле, можно говорить о власти в собственном смысле слова: «пространство, надежду, контроль и намерение уничтожения – можно назвать подлинным телом власти или просто властью» [3, С. 347]. Развивая мысли Канетти о власти и насилии, можно сделать вывод о том, что власть переходит в насилие в следующих случаях.

Во-первых, насилие свидетельствует о неполноте, нехватке, слабости власти. Власть, не способная к производству системы социальных границ и дистанций, а также подконтрольного ей социального пространства или к длительному удержанию этой системы, прибегает к насилию, непосредственному силовому захвату намеченной жертвы. Эта мысль эксплицитно выражена у другого исследователя власти А. Кожева: «Употребление власти не только не тождественно использованию силы (насилия), эти два феномена взаимно *исключают* друг друга. Вообще говоря, для употребления власти следует *ничего не делать*. Обязанность вмешиваться посредством силы (насилия) указывает на то, что власть отсутствует» [5, С. 19-20].

Во-вторых, насилие можно трактовать как неизбежный итог осуществления власти, насытившейся игрой удержания жертвы, утратившей

свой аттрактивный смысл, и жаждущей лишь одного – ее смерти. Для Канетти насилие – закономерный итог, финальная точка приложения власти. Как бы ни была прочна система социальных институтов, выстроенных властью с целью осуществления общественного контроля, насилие с необходимостью заявит о себе, обнажая звериный оскал власти. Антигуманный характер власти заключается в неизбежности насилия, которое, рано или поздно, вырвет жертву из круга живых существ.

Конечной целью осуществления власти (и здесь Канетти солидарен с идеей Ф. Ницше о жизни как «выражении форм роста власти» [6, С. 701]) является выживание, продолжение себя во времени. Для осуществления своей главной задачи – выживания – власть должна сделать свое тело неуязвимым, что достигается двумя способами. Во-первых, власть расширяет свое тело, отдаляя от себя опасность в пространстве, а, значит, и во времени. Собственно, расширение тела власти – приращение подконтрольных ей пространств, постоянное изобретение техник контроля и подчинения – есть не что иное, как средство власти продолжить себя во времени. Во-вторых, неуязвимость достигается в ситуации непосредственной встречи с опасностью, в ситуации смертельного риска, борьбы не на жизнь, а на смерть, как сказал бы Гегель. И в рассмотрении этой ситуации Канетти идет вразрез с гегелевской диалектикой господина и раба. Как известно из интерпретации А. Кожева, для Гегеля достижение наивысшего экзистенциального удовлетворения, ради которого человек готов поставить на кон жизнь, – желания быть признанным – возможно лишь в ситуации, когда в живых останутся оба противника [4, С. 22-24]. Согласно Канетти, смерть и только смерть противника дарит выживающему чувство высочайшего наслаждения – наслаждения от собственной неуязвимости: «От одной победы к другой, от одного мертвого врага к другому он все более чувствует себя в безопасности: растет неуязвимость – его крепчающая броня» [3, С. 282]. Таким образом, неуязвимость тела (а, следовательно, и усиление власти) достигается в ситуации избыточной телесной уязвимости.*

Удовлетворение выжившего от чужой смерти никогда не достигает экзистенциальной полноты, требуя все новых и новых жертв. Как отмечает Ф. Ницше, «Источником удовольствия является не удовлетворение воли <...>, а то, что воля стремится вперед и каждый раз снова одерживает победу над тем, что становится ей поперек дороги. Чувство удовольствия лежит именно в неудовлетворении воли, в том, что без противника и сопротивления она недостаточно может насытиться» [6, 695]. Согласно Канетти, власть находит удовольствие именно в производстве безостановочной цепочки смертей. Выживший является фигурой, аккумулирующей

* Подробно см. об этом: [9].

властную интенцию перманентной длительности на фоне чужих смертей. Локус смерти – вот та перспектива, через которую власть рассматривает все живое. Категория жизни имеет для власти значение лишь в соотносительности с неумолимой логикой смерти.*

О силе власти можно судить не только по ее действиям, но и по ее словам. В «Массе и власти» отсутствует определение и целостное описание дискурса власти, можно говорить лишь об отдельных его элементах – прежде всего, это вопрос и приказ. Производство вопросов есть непрерывный поток, имеющий конкретную, строго определенную цель. Каждый из вопросов нацелен на заранее ожидаемый четкий и ясный ответ. Отвечая власти, мы признаем ее право на вторжение в глубины нашего «Я», право срывать маски и обнаруживать подлинное лицо. Вопрошающая власть ассимилирует нашу самость, лишает нас тайны идентичности, заставляя с каждым новым ответом утрачивать часть самого себя, отказываться от знания о себе самом и передавать право на это знание власти.

Непрерывно вопрошая, власть приковывает, локализует индивида, заставляя его занять четко очерченное место в пространстве: древнейшие и фундаментальнейшие вопросы власти касаются идентичности и места [3, С. 354]. Вопрос: «Кто ты?» вынуждает выбрать из обширного горизонта возможностей единственный ответ. Ответ на вопрос власти, в особенности, если он был зафиксирован письменно, – это соблюдение установленного ею запрета на превращение. Интенция власти и заключается в производстве непрерывной и регулярной системы вопросов и фиксации ответов на них. Молчание, ускользание от ответа – прерогатива власти. Лишая тайны других, власть тщательно оберегает свою, скрытую под надежным покровом маски.

Глубина и тайна власти заключена в символизме маски, обладающей двойной референтностью: маска отсылает не только и не столько к самой себе, сколько к пугающей неопределенности скрывающегося за ней лица. Маска – неотъемлемый элемент тела власти, вместе с тем полностью не сращенный с этим телом, скрывающий и оберегающий это тело. Меняя маски, власть разыгрывает спектакль, позволяющий одновременно ускользать от строгой и однозначной идентификации и полагать строгую границу между собой и зрителями. Быть в маске – значит постоянно находиться в состоянии раздвоенности с самим собой, испытывать необходимость спрятать то, что маской не является. Воздействие этого элемента власти вызвано глубиной той тайны, которую он скрывает. «Пугающая маска страшна тем, что она соединяет человеческое содержание с нечело-

* Анализ смерти как «абсолютной точки зрения на жизнь» применительно к опыту клинической медицины см.: Фуко, М. Рождение клиники. – М.: Академический проект, 2010. – С. 176-181, 189-190.

веческой внешностью, маска как «материализованный символ» настойчиво убеждает в том, чего на самом деле не существует, маски власти – это символический дискурс, на языке которого она излагает свои намерения или, напротив, скрывает их» [2, С. 324]. Власть, облаченная в маску, всегда пребывает в публичном, выставленном напоказ измерении. Подлинное лицо власти скрыто за ее единственно доступным для нас публичным обликом.

Власть слушает и фиксирует ответы, но слышит ли она их? Чего ожидает услышать власть, вопрошая «Кто ты?», – проникнуть в тайну нашей индивидуальности (да и обладает знание о ней ценностью для власти?) или же попросту получить подтверждение своей силы и легитимности? Единственное, что по-настоящему волнует власть, – добиться собственного прославления – запоминания и произнесения собственного имени: «Желательно, чтобы оно произносилось часто, и так же желательно, чтобы оно произносилось перед многими, то есть в некоем сообществе, с тем, чтобы другие его запомнили и подкрепили новыми произнесениями. Но что еще будут делать эти тени, их размеры, облик, труд, пища – все это прославляемому совершенно безразлично» [3, С. 484].

Важнейшим элементом власти является приказ – однозначный, ясный и краткий акт манифестации власти. Ответом на приказ служит действие, воспринимаемое как чуждое, навязанное извне. Каждый приказ включает в себя два элемента – движитель, побуждающий к немедленному действию, и жало, которое можно истолковать как экзистенциально-психологическую травму, остающуюся после исполнения приказа. Жало, подобно шраму от зарубцевавшейся раны, возникает в изолированной ситуации приказа: «Кто выполнил приказ в одиночку, хранит в себе как жало, как твердый кристалл злопамятства, свой не нашедший выражения протест. Он от него избавится, лишь сам отдав такой же приказ» [3, С. 380]. Распространение приказов, избавляя от жал и одновременно посылая мириады новых, служит механизмом пролиферации власти, способствует возрастанию ее могущества.

Таким образом, дискурс власти является асимметричным: власть задает вопросы, но не позволяет вопрошать о себе; отдает приказы, но не позволяет приказывать. У власти и подвластных нет общего языка: если дискурс власти должен повлечь за собой «реальные», физические последствия, то функция подвластных заключается в одностороннем выслушивании и исполнении приказов. Подвластный лишен права быть услышанным, его голос – это голос самой власти. Вопросно-ответный дискурс власти по сути своей является монологическим, заикленным на себя самого: необходимость ответа и его границы уже включены в ситуацию вопроша-

ния, в область предзнания власти об индивидах. Вопрошая, власть ожидает всего лишь получить признание своей легитимности.

Канетти порывает с рационалистической традицией рассмотрения власти, идущей от Платона и продолженной нововременными мыслителями, согласно которой можно проследить корреляцию между властью и производимым ею знанием. Для Канетти власть – не специфическая привилегия интеллектуальной и политической элиты, напротив, это абберрация, свойство патологического (параноидального или шизофренического) сознания. Дискурс пациентов психиатрических клиник предоставляет богатую пищу для обнаружения сущностных характеристик власти. Так, паралистик демонстрирует характерные для властителя интенции стремительного роста, приобретения и приумножения всевозможных феноменов, а также непомерного расточительства, которое является жестом величия. Параноик стремится к обоснованию значимости и исключительности своей позиции, повсюду видит вокруг себя *стаю* врагов (а это одна из разновидностей массы) и в целом мыслит в категориях *масс*, которые подлежат покорению или уничтожению [3, С. 530-548].

В настоящей статье мы не ставим своей задачей подробно проанализировать феномен массы в исследовании Канетти (это тема большого самостоятельного исследования). Нас интересуют аспекты взаимоотношения массы и власти, которые, на наш взгляд, можно представить в следующих выводах.

Во-первых, масса является продуктом и средством усиления власти. Масса, как и все властные феномены, охвачена жадной ростом, непрерывного приращения. Власть нуждается в массе живых людей, свидетельствующей о ее силе и могуществе, но этот постоянный и безостановочный приток индивидуумов необходим власти лишь как материал, подлежащий уничтожению, изначально обреченный на смерть [3, С. 484].

Во-вторых, неконтролируемая, неуправляемая масса, подчиненная принципу роста, представляет собой угрозу для власти. Канетти приводит в качестве примера религиозные практики воспитания послушной паствы, основанные на принципе повторения, когда стихийный рост массы искусственно сдерживается, а поведение социальной группы становится предсказуемым и прогнозируемым [3, С. 36-37].

Во-третьих, масса есть способ трансгрессии власти, преодоления ее границ. Как мы упоминали выше, власть стремится к установлению четких и определенных дистанций, ограничению производимого ею пространства. Масса, напротив, движима интенцией разрушения границ и стабильных структур как физического, так и социального пространства. Подобно аморфному и бескачественному гераклитову огню, она сметает на своем пути все устойчивое и определенное: рушатся дома и хрупкие

предметы, превращаются в обломки каменные изваяния и памятники – зримые и весомые символы власти. В массе снимаются все социальные иерархии, имущественные и культурные дистанции, титулы и звания, которыми так дорожат люди в повседневной жизни: «Сбросив груз дистанций, человек освобождается, и эта обретенная свобода есть свобода преступающая границы» [3, С. 30].

Масса также телесна, но это тело принципиально отличается от тела власти. В массе преодолен страх перед прикосновением другого. Если власть пытается локализовать, изолировать тело, привести его к полной неподвижности (апофеозом воздействия власти на тело выступает труп), то масса, напротив, конституируется как составное коллективное тело, плотное и непроницаемое. Множество индивидуальных тел сливаются в массе в одно, не подлежащее дроблению, фрагментированию и разделению на составляющие единицы.

Таким образом, масса может быть понята как особая форма бытия власти. Власть в исследовании Канетти предстает как многогранный феномен социального пространства, одновременно локализующийся и делокализующийся, самотождественный и претерпевающий превращения, полагающий границы и их же разрушающий. Однако какие бы маски ни надевала власть, какое бы обличье ни принимала, неизменной остается ее насильственная антигуманная сущность.

Литература:

1. Гегель, Г. В. Ф. Эстетика: В 2 т. Т. 1. – 2-е изд., стер. / Г.В.Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 2007. – 623 с.
2. Исаев, И.А. Господство: Очерки политической философии / И.А. Исаев. – М.: Норма, 2008. – 352 с.
3. Канетти, Э. Масса и власть / Элиас Канетти; пер. с нем. Л.Г. Ионина. – М.: астрель, 2012. – 574 с.
4. Кожев, А. Введение в чтение Гегеля / А. Кожев. – СПб.: Наука, 2003. – 792 с.
5. Кожев, А. Понятие власти / А. Кожев. – М.: Праксис, 2006. – 192 с.
6. Ницше, Ф. Воля к власти / Ф. Ницше. – М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во Фолио, 2003. – 864 с.
7. Ницше, Ф. Сочинения / Ф. Ницше. – Калининград: ФГУИПП «Янтар. Сказ», 2002. – 456 с.
8. Сартр, Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.П. Сартр. – М.: Республика, 2004. – 639 с.
9. Соколов, В.С. Оружие и тело: (не)уязвимость как социальное отличие //

Вопросы философии. – 2013. - № 12. – С. 155-164.

10. Фуко, М. Рождение клиники / М. Фуко. – М.: Академический проект, 2010. – 252 с.

11. Юнгер, Э. Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли / Э. Юнгер. – СПб.: Наука, 2000. – 539 с.

Даренский Виталий Юрьевич
Институт философии НАН Украины им. Г.С. Сковороды

РАЦИОГЕННОСТЬ ИРРАЦИОНАЛЬНОГО В КОНЦЕПЦИИ Р.ОТТО

...над и за нашей рациональной сущностью
сокрыта высшая и последняя наша сущность...
Мистики называли это «основой души».

P. Otto [2, С. 68].

Иррациональное как предмет познания имеет особую важность и само по себе – поскольку раскрывает те особые измерения человеческого разума и духа, которые обычно остаются скрытыми в рамках рационального познания; и в современном контексте пост-классических определений рациональности, поскольку раскрывает особые измерения последней. Так, В.С. Швырев в исследовании «Рациональность как ценность культуры» среди важнейших элементов современного подхода к пониманию природы рациональности выделяет «признание невозможности и нецелесообразности исчерпывающей рационализации отношения человека к миру», «установку на диалог с внерациональными формами ментальности и культуры», а также «идею рациональности как конструктивной работы в пространстве соревнующихся позиций по движению в проблемной ситуации» [5, С. 172]. Все три названные здесь элемента самым непосредственным образом относятся и к специфике познания иррационального как необходимого элемента становления самой рациональности как *открытой конструктивной системы, осознающей свои границы и ведущей диалог с внерациональными типами опыта.*

В этом контексте можно говорить о *рациогенности* иррационального – то есть о том факте, что рациональное формируется в постоянной связи

с феноменами иррационального, что и отражается в конкретных процессах познания. Вместе с тем, это не отрицает и того, что иррациональное является и особым *самоценным* предметом человеческого постижения, без которого полноценное развитие человеческого разума и духа было бы невозможным.

Исторический опыт показывает, что самодовлеющий рационализм, сознательно «выносящий за скобки» постижение иррационального, всегда с неизбежностью приводит к саморазрушению самого разума. В свое время Г.В. Флоровский в статье «Хитрость разума» (1921) назвал рационализм «первородным грехом Европы», вследствие которого рационалистическая модель «разума» оказалась некоей экзистенциальной «хитростью», в конце концов обернувшейся самообманом. По мысли Г.В. Флоровского, в основе рационализма лежит своя *скрытая мистика*, особый экзистенциальный выбор и энтузиазм, обычно не осознаваемые самим рационалистическим «разумом». «Стержень этого рационалистического энтузиазма, – отмечает автор, – образует идея общедоступности познания, своеобразный гносеологический “демократизм”... Истина должна быть именно системой разума, а не откровением... ибо, только стоя превыше всех лиц, не будучи органически сращена с личной жизнью, может она быть доступной каждому и не зависеть от духовного помазания индивида... Из подвига духовного рождения познание превращается то в психофизиологический рефлекс, то в зеркальное отражение “вещей в себе”... Мистика рационализма неизбежно вырождается в натуралистический магизм, человек... становится игрушкой стихийно-причинного предопределения, звеном во всеобъемлющей системе природы» [3, С. 61-62]. Соответственно, это компенсируется, во-первых, агрессией по отношению к «системе природы», что порождает феномен современной техники и техногенной цивилизации (их экзистенциальной предпосылкой является тот же «натуралистический магизм»). Во-вторых, отказ от онтологической свободы познания как «подвига духовного рождения» компенсируется расширением натуралистической «свободы» в смысле возможности «делать все, что захочется». Вскрытие столь глубокой основы рационализма позволило Г.В. Флоровскому рассматривать и так называемые «иррационалистические» течения и тенденции в западной мысли как естественные порождения самого рационализма, несколько не преодолевающие его сущностных предпосылок, но лишь выполняющие по отношению к нему своего рода «компенсаторную» функцию.

Для «расколдовывания» скрытой мистики рационализма необходим анализ того, каким образом постижение иррационального лежит в основе становления самой рациональности. Ценный пример такого исследования представляет собой книга классика религиоведения XX века Рудольфа Отто «Священное» (1917). В данной статье будет проанализирована предложенная Р. Отто «модель» *позитивного* взаимоотношения иррационального и рационального и основные компоненты этого взаимоотношения.

Философская рефлексия Священного имеет многоаспектный характер, но чаще всего исследователи акцентируют внимание на культурологическом (явленность Священного в культуре) и антропологическом ее аспектах (опыт Священного как фактор формирования личности). Но не менее актуальным является и исследование гносеологических аспектов опыта Священного, что обусловлено, в первую очередь, кризисом этого опыта в секулярном мире и фактической узурпацией гносеологической проблематики «сциентистским» мышлением. Ясно, что Священное с онтологической точки зрения является высшим, наиболее содержательным предметом познания. Более того, специфика этой особой предметности состоит в том, что она бесконечно превосходит любые познавательные способности человеческого разума (хотя и *ограниченно* познается), – но именно поэтому в максимальной степени способна трансформировать сам разум, имеет своего рода *умопорождающий, рациогенный* характер. Чем же обусловлена такая специфика?

Р. Отто, вводя понятие Священного (*das Heilige*) в пространство философской рефлексии, соотносил его с Кантовской теорией разума и обосновывал тезис, в соответствии с которым именно Священное, а не «чистый разум» является предельным гносеологическим понятием, предельной предметностью человеческого познания и «основанием души». В отличие от «чистого разума», являющегося теоретическим конструктом, Священное вообще не может рассматриваться в качестве «абстракции», но является такой целевой, «энтелехийной» предметностью человеческого разума, априорное стремление к которой формирует его высшие познавательные способности. С появлением у человека реального опыта Священного этот познавательный опыт становится своего рода «субстанциальной основой» разума, благодаря которой его деятельность выходит за рамки естественных перцептивных и рассудочных актов, но постигает сущее как Единое, содержащее в себе бесконечную и непостижимую Основу. Однако изначально в самом разуме заложено и *предвосхищение* этого опыта, сама его потенциальная возможность и некая устремленность к нему, со-

ставляющая наиболее глубокую сущностную основу разумной деятельности, имеющую «априорный» характер – более глубокую, чем «трансцендентальное единство апперцепции» и т.п. Как пишет Р. Отто, «Религиозное стремление, существующее в потенции, в сознании актуализируется не от и не без мировых чувственных данностей и опытов, а в них и между ними... Актуализируя эти порывы под воздействием окружающего мира... это религиозное стремление пытается уяснить самое себя, развертывая темную, априорную основу... из которой возникло и оно само» [2, С. 57]. При этом, однако, имеет место эффект «герменевтического круга»: пока априорная религиозная основа разума не реализовалась в личном жизненном опыте переживания Священного, но остается лишь на уровне *интенции*, только *ищущей свой предмет*, она еще не может быть идентифицирована в своей подлинной сущности и поэтому самим разумом может истолковываться неадекватно: как «трансцендентальная иллюзия», «ложное сознание» и т.п. Есть и другие «ловушки» для разума, препятствующие наполнению его априорной религиозной интенции подлинным опытом Священного – и общим их признаком является рассудочная объективация интенциональных образов Священного, основанная на ложной установке (привнесенной из обыденного опыта) на восприятие любой реальности как лишь объектной, противостоящей разуму предметности, которую он старается «вписать» в свои заранее готовые «законы». Между тем, *Священное принципиально не объектно и само полагает законы разуму*. Священное открывается не как нечто противостоящее (*ob-jectum*) разуму, а как то, что оживотворяет его изнутри и распахивает в бесконечность. *Первичное переживание Священного как такового одновременно является и первым подлинным переживанием субъектности самого разума* (без чего, строго говоря, и самосознание человека неизбежно остается ущербным и фактически недоформированным).

По определению Р. Отто, Священное «содержит в себе совершенно своеобразный момент, который ускользает от рационального в указанном выше смысле, а потому оно, как *arretion, ineffabile*, совершенно недоступно для *понятийного постижения*» [2, С. 11]. Однако недоступность *только* для понятийного постижения не означает недоступности для постижения и для понимания вообще. Более того, в этом смысле Священное лишь в максимальной степени проявляет ту внутреннюю таинственность, которая свойственна познанию любой предметности. Но каким же образом возможно не-понятийное постижение иррационального? Оно возможно на основе всеобщей онтологической основы всякого познания, которую,

например, А.Ф. Лосев определял так: «В основе всякого познания (а следовательно, и всякой структуры сознания), как бы сложна она ни была... должно лежать то “отношение познаваемого и познающего”, когда то и другое слито в одно онтологическое целое, ибо всякое познание есть проявление известного бытия, а всякое проявление есть воздействие на окружающее, т.е. вступление с ним в новую онтологическую связь. *Уже тот простой факт, что мы познаем вещи... свидетельствует о существовании онтологической связи между сознанием и предметом...* Следовательно, в основе всякого представления и понятия лежит точка абсолютного, онтологического соприкосновения “бытия” и “сознания”. Эта точка, с одной стороны, развивается в то, что потом носит название индивидуального сознания, а с другой стороны, – в то, что потом носит название “предмета”, в частности внешнего мира... то и другое, имея свои особые центры и развиваясь каждое в своем направлении, фактически не совпадает между собой и онтологически не всегда даже мыслится соизмеримым. Однако где-то в глубине должна крыться точка интимного соприкосновения, и вот эти-то точки, в их взаимном проникновении и отношении мы и называем с точки зрения познания чистым опытом» [1, С. 299-300]. Тем самым, чистый опыт как таковой иррационален, но материал этого опыта может затем рационально концептуализироваться.

Далее мы выделим ряд важнейших принципов и направлений такой концептуализации, зафиксированных в исследовании Р. Отто. Самый общий принцип, определяющий все остальные, он определяет следующим образом:

«...даже если рациональные предикаты обычно стоят на первом плане, они настолько мало исчерпывают идею Божества, что свое значение и существование они получают только от *иррационального*. Это предикаты *сущностные*, но... их правильно понимают лишь тогда, когда понимают именно как предикаты, т. е. когда их предмет полагается носителем этих предикатов, но сам он в них еще не познан и познан быть не может, он должен познаваться каким-то иным, особенным способом. Он должен каким-либо образом ухватываться, а если бы этого не было, то о нем вообще нечего было бы сказать» [2, С. 7-8]. Тем самым, можно сказать, что «схватывание», постижения иррационального является неким *a priori*, которое должно быть уже дано разуму для того, чтобы атрибуты Абсолютного приобрели для него конкретный смысл. Если эти атрибуты осмысленны, то это означает, что «противостоящее относительно абсолютное мы можем мыслить, но не можем его измыслить. Оно стоит перед

нашей способностью понимания, но выходит за границы нашей способности представления» [2, С. 217].

То, что постигается в этом *a priori*, Р. Отто называет традиционным термином *mysterium*, а рациональное «абсолютное» здесь «не является самим *mysterium*, но его схемой. Абсолютное непостижимо, *Mysteriosum* неохватно, неуловимо. Абсолютное превосходит пределы способности представления, но не самим своим качеством (оно нам все же ведомо), а формой этого качества. *Mysteriosum* есть то, что превышает любую мыслимость вообще, по форме, качеству и сущности оно является “совершенно иным”» [2, С. 217]. Но какие же тогда формы мышления могут быть адекватными для постижения этого сверх-мыслимого? По Р. Отто, это «идеогаммы чувств» и «имена-символы», которые предшествуют рациональным понятиям. [2, С. 32]. В свою очередь, рациональное основано на «принципе схематизации» [2, С. 85].

В качестве базового «имени-символа», обозначающего Священное как предмет сверх-рационального постижения, Р. Отто использует термин «нуминозное». Постигая «нуминозное», разум переходит в специфический режим мышления, при котором «творение в тот же миг обесценивается, подпадает под категорию “профанное”, противопоставляется единственной в своем роде ценности, каковой является только *numen*: “*Tu solus sanctus*”. Это *sanctus* не представляет собой ни “совершенного”, ни “прекрасного”, ни “возвышенного”, ни “доброе”. С другой стороны, оно ощутимым образом совпадает с этими предикатами» [2, С. 93-94]. В последней формулировке обозначен принцип соотношения первичного постижения и рациональных предикатов, которые по отношению к нему выступают в качестве идеогамм чувств и имен-символов (оставаясь при этом и рациональными категориями).

В свою очередь, нуминозное в своем постижении нашим разумом развертывается им на целый ряд взаимосвязанных смысловых моментов, фиксируемых отдельными терминами, выступающими одновременно и в качестве рациональных предикатов-категорий, и в качестве имен-символов, указывающих на непостижимость. При этом «момент нуминозного, который мы назвали его *mysterium*, почти на всех линиях исторического развития религии также претерпевает в себе самое развитие, сопровождавшееся все большим усилением присущего ему характера *mirum*... Можно указать на три ступени этого: ступень просто изумительного, ступень парадокса и ступень антиномии [2, С. 50]. Антиномия, по Р. Отто, является важнейшей логической формой постижения Священно-

го, она представляет собой нечто «большее, чем просто парадокс», поскольку она представляет собой соединение суждений, которые «нарушают масштабы и законы разума, но которые развиваются в себе самих и высказывают *opposita* по самому своему предмету, непримиримые и неразрешимые противоположности. Здесь *mirum* предстает для желания рационального понимания как самая тонкая форма иррационального» [2, С. 51].

Антиномия представляет собой такую логическую форму, которая своей парадоксальностью указывает на реальность *mirum* как «совершенно иного» по отношению к привычным предметам тварного мира. В частности, «мистика была *theologia mirum* – “совершенно иного”. Поэтому зачастую, как у Мейстера Экхарта, она выступает как теология неслыханного, *nova et rara*, как он сам говорил; либо, как в мистике Махаяны, она предстает наукой парадоксов и антиномий, да и вообще атакой на естественную логику. Она привносит в логику *coincidentia oppositorum*» [2, С. 51]. Как «совершенно иное», *mirum* «выступает как непостижимое и неуловимое, как *akalepton*, по словам Иоанна Златоуста, как то, что уходит от нашего “понятия”, поскольку “трансцендирует наши категории”. Но оно не только их превосходит: кажется, что оно вступает с ними в противоречие, снимает их и запутывает. Тогда оно уже не только неуловимо, но становится... парадоксальным; тогда оно не просто стоит над всяким разумом, но кажется “противоразумным”. Отсюда... форма, которую мы назвали антиномической» [2, С. 50-51].

Р. Отто приводит много примеров такого рода антиномических структур, взятых из различных религиозных традиций. В частности, он пишет: «и “ничто”, и “пустота” в действительности представляют собой нуминозные идеограммы “совершенно иного”. “Шуньям” – это и есть *mirum* как таковой (одновременно доведенный до степени “парадокса” и “антиномии”). Кто этого не ведает, тому писания о *праджня парамита*, прославляющие шуньям, покажутся чистейшим сумасшествием. И уж совсем непонятным должно остаться для него, каким чудодейственным образом они захватывают миллионы людей» [2, С. 50]. Тем самым, такой антиномизм одновременно является и герменевтическим «ключом» понимания *mirum*.

Поэтому антиномическую, внутренне парадоксальную форму имеет и содержательное определение самого нуминозного у Р. Отто: «Качественное *содержание* нуминозного (которому *mysteriosum* дает *форму*) представляет собой, с одной стороны... отталкивающий момент *tremen-*

dum... Но, с другой стороны, в нем очевидно присутствует одновременно нечто особым образом *притягательное*, *обольстительное*, *очаровывающее*, составляющее странную контраст-гармонию с отталкивающим моментом *tremendum* [2, С. 58]. Тем самым, «*mysterium tremendum* является в то же время просто *fascinans*. А в нем, одновременно бесконечно *ужасном* и бесконечно *чудесном*, *Mysterium* имеет свое собственное *позитивное* двойное содержание, которое обнаруживается чувству» [2, С. 79]. Р. Отто не однократно возвращается к феноменологии этого базового экзистенциального чувства, которое является главным признаком постижения Священного. Вот один из ее вариантов: «Сколь бы ужасающе-страшным не являлось демонически-божественное душе человека, оно будет для нее столь же притягательно-волнительным. И содрогающаяся пред ним в смиренном отчаянии тварь в то же время всегда тянется к нему, чтобы как-то с ним соединиться. *Mysterium* – это не просто поразительное, но также еще и чудесное. Оно не только сводит с ума, оно увлекает, пленяет, странно восхищает, нередко выступает как опьяняющее и упоительное, дионисийское воздействие *numen*. Мы назвали бы этот момент *fascinans* нуминозного» [2, С. 59]. Другое проявление парадоксальности *numen*'а состоит в его соотношении с рациональными категориями, которые пытаются его фиксировать в языке. Р. Отто описывает это так:

«Рациональные представления и понятия, которые составляют параллели этому иррациональному моменту *fascinans* и схематизируют его, – это любовь, жалость, сострадание, милосердие, воспомоществование. Все это – “естественные” моменты всеобщего душевного опыта, помысленного в совершенной форме. Но сколь бы важными ни были эти моменты для переживания религиозного блаженства, полностью они его не исчерпывают... Состояние отрадности – это большее, много большее, нежели просто естественная утешенность, уверенность, счастье любви, какой бы высокой степени они ни достигали» [2, С. 59].

Тем самым, рациональные категории переживаний здесь имеют уже не обозначающий, а *указующий* характер – их содержание само по себе не меняется, но оказывается лишь вторичным, посредством которого разум должен постигать то, что за ними стоит и их порождает – опыт нуминозного.

В работе Р. Отто есть также целый ряд частных проблем, на материале которых демонстрируется тот же принцип соотношения иррационального и рационального, в соответствии с которым последнее имеет лишь *указующий* характер, и реальное постижение нуминозного требует сверх-

рационального усилия – особого опытного и смыслового «скачка», подобного инициации.

Один из таких примеров – понятие *чуда*. «Расхожая теория чуда – пишет Р. Отто, – как случайного нарушения в естественной цепи причин со стороны той сущности, которая сама же эту цепь установила, а потому должна над нею господствовать, – сама «рациональна» настолько, насколько это вообще возможно. Рационалисты достаточно часто допускали “возможность чуда” в этом смысле и даже априорно ее конструировали. А решительные не-рационалисты довольно часто были равнодушными к “проблеме чуда”» [2, С. 8-9]. По видимому, такое «равнодушие» объясняется наличием у человека реального опыта постижения нуминозного, после которого рациональные спекуляции на тему «что есть чудо?» становятся неинтересными.

Другой пример касается понятия «предопределения». «То, что идея предопределения принадлежит сфере иррационального, – пишет Р. Отто, – самым непосредственным образом ощущает именно “рационалист”. Его это даже успокаивает. И для этого есть основания, ибо предопределение на почве рациональности есть *absurdum* или даже *skandalon*» [2, С. 140-141]. Хотя понятие «предопределения» тем самым спонтанно «выталкивается» за рамки рационального мышления, на самом деле оно внутренне глубоко логично и необходимо для цельного мировоззрения – но только в том случае, если это мировоззрение *уже* основано на опыте нуминозного. А в этом опыте смысл понятия «предопределения» – совершенно иной, чем в рамках рациональной спекуляции в рамках модели естественных причинно-следственных связей.

Об этой разнице Р. Отто пишет так: если «*природное* предопределение приравнивается к божественному всемогуществу, а потому, в итоге, по-настоящему религиозная глубина природной закономерности, представляющая в созерцании божественного провидения, уступает место тривиальной идее всеобщей причинной связи. Трудно найти... большую фальсификацию религиозного представления о мире. Рационалист ничего не имеет против предопределения. Но оно понимается им исключительно рационалистически, а тем самым устраняется сама религиозная идея предопределения» [2, С. 141].

Но в рамках опыта нуминозного предопределение предстает совсем иначе – «как чистое выражение религиозного переживания *милости*. Глядя на свою жизнь, отмеченный милостью человек... за любым своим действием видит поиск и выбор спасительной любви; он признает, что над

ним простирается вечная воля Божия, которая и есть провидение. Будучи простым развитием переживания милости, оно не имеет ничего общего с... предполагаемой предопределенностью людей *либо* к спасению, *либо* к гибели... “избранность” не относится к области рационального... От такой идеи избранности, проистекающей исключительно из иррационально-нуминозного переживания милости, тем самым отличается идея предопределения в собственном смысле слова» [2, С. 142-143]. Последний пример особенно показателен относительно отличия экзистенциальных оснований опыта нуминозного и рациональных спекуляций по поводу этого опыта.

В целом для того способа мышления, который направлен на сверх-рациональное постижение Священного, удачным является определение С.С. Хоружего. Он пределяет его как «дискурс энергии», в корне отличный от антично-языческого «мышления сущностями», унаследованного европейской метафизикой; в частности, «в... дискурсе энергии реальность утрачивает тотальную эссенциалистскую детерминированность, и ведущую роль приобретают свойства открытости и свободы... Поэтому дискурс энергии есть специфический... “операционный” дискурс, построение которого требует смены установок, от субстанциальности к операциональности» [4, С. 89-90]. «Операциональность» мышления о тварном существе (в том числе и человеческого бытия и сознания в модусе их смертности и конечности) состоит в концептуализации его «безосновности» в абсолютном Начале творения и устремленности к Спасению. В этом модусе всякое тварное сущее мыслится предельно динамично – с одной стороны, в своей предельной онтологии *ex nihilo*, с другой – в своей эсхатологичности, устремленности в Вечность (вечность спасения или гибели).

Кратко рассмотренные здесь сквозь «призму» концепции Священного Р. Отто основные элементы радиогенности иррационального требуют более обширного и систематического исследования. Тем не менее, уже их краткий анализ демонстрирует сущностную укорененность форм и принципов рационального познания в постижении иррационального, т. е. *укорененность всякого рационального постижения в причастности к Непостижимому*.

Литература:

1. Лосев А.Ф. Самое само // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 299-526.

2. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2008. 272 с.
3. Флоровский Г. Хитрость разума // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 57-67.
4. Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 80-94.
5. Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 312

*Гильмутдинова Нина Амировна,
Ульяновский государственный технический университет*

СОЦИАЛЬНАЯ СИМУЛЯЦИЯ КАК ВЫРАЖЕНИЕ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

... это высокомерие, связанное со способностью познавать и чувствовать, набрасывая на глаза и чувства человека густой, ослепляющий туман, обманывает себя относительно ценности всего существования тем, что оно носит в себе в высшей степени льстивую оценку самого познания. Весь итог его деятельности – обман, но и отдельные его проявления имеют в большей или меньшей степени тот же характер.

... истины – иллюзии, о которых позабыли, что они таковы; метафоры, которые уже истрепались и стали чувственно бессильными; моменты, на которых стерлось изображение и на которые уже смотрят не как на монеты, а как на металл.

Фридрих Ницше
Об истине и лжи во внеэтическом смысле

Современное социальное познание находится в состоянии кристаллизации «новой рациональности», модифицирующей сферу рационально-теоретического дискурса вследствие признания эвристической значимости тех социально-эпистемических практик, провозвестником которых выступил в свое время Ф. Ницше. Более того, многое, что раньше пребывало за внешней границей рационально-теоретического дискурса, превращается во внутреннего законодателя, в существенный момент самой реальности. Самодвижение современного социального мира является «всеобщим различием» (или пространством смены социального порядка), посредником, обеспечивающим движение от одного социального порядка к другому. Снятие жестких форм социальности ставит нас перед дилеммой схватывания социальности во внеопредмеченных формах.

Одним из аспектов расширения сферы рационально-теоретического дискурса социального познания можно считать развитие концепции симулякров и симуляции как видов репрезентации. Думается, понятие симуляции в современном общественном сознании может сыграть ключевую роль для преодоления онтологического и гносеологического фундаментализма, обусловленного нововременным культурно-историческим опытом и опорой на классическую традицию в западной культуре. Развитие модели репрезентации от классической к неклассической дополняется ее социальным измерением, что позволяет представить симуляцию в качестве позитивного социального конструкта, укорененного во «всеобщем различии».

Особенности поисков решения проблемы симуляции в современной социальной философии невозможно понять без уяснения ее постановки, последняя же более всего обнаруживается в классической трактовке репрезентации.

В рамках традиционного рассмотрения репрезентация – создание образа чего-либо, дающего определенное представление об объекте; представление объекта не прямое (коим является презентация), а опосредованное, то есть на основе каких-либо идей или образов. Самое общее определение может быть таковым: репрезентация – это представление одного посредством другого и в другом. Главное в этом общем определении – знаковая природа репрезентации и ее изначально симулятивный характер.

Понимание репрезентации как симуляции противопоставляется привычному, «позитивному» подходу: с точки зрения последнего симуляция предстает как ложная репрезентация, тогда как если исходить из первого, становится явным симулятивный характер всякой репрезентации: репрезентация оказывается рабочим элементом механизма симуляции. Речь идет уже не о ложной репрезентации реальности, скажем, в идеологии, а о том, чтобы открыть / скрыть, что реальное больше не является реальным. Замена реального образами реального означает, что реальное операционально: оно производится и может неограниченно воспроизводиться.

Классическая философская трактовка репрезентации предполагает непреложность тождества мыслимого и мыслящего; вещи не конституируются, а отображаются. Эта модель однонаправлена и линейна. Запретельно высшее и абсолютное выражает себя в низшем, которое устремлено к подлинной реальности, божественному, истинному, благу.

Обратимся к античной классике философии, к платоновскому космосу. На самой верхушке упорядоченного и иерархично выстроенного космоса располагается Единое, а ниже – идеальные сущности, регрессивные по отношению к высшим родам бытия. Мимесис, подражание идее в этом космическом порядке стоит выше, чем вещи, так как подражание более реально, чем материя, ближе к Истине и Благу. «Объективная реаль-

ность» и вещи находятся на самой низкой ступеньке платоновской архитектоники бытия. Бытие в этой иерархии выступает как отпечаток, как след Единого, память высшего начала. Бытие, следовательно, изначально носит репрезентативный характер.

Итак, уже у Платона проблема видимостей, подобий присутствует в схеме репрезентации. Оригиналом (трансцендентальной моделью) служит идея. По отношению к ней, по признаку внутреннего, духовного подобия, выстраиваются остальные претенденты – копии и симулякры. Из подобного представления об устройстве бытия проистекает и соответствующая гносеология (высшая реальность нам дана через «припоминание»).

В рамках модели, воплощенной Платоном, а позже и всей классической философией, симулякр понимается как копия копии, след следа, удвоение удвоения, которое, так же как и копия, след, удвоение претендует на обозначение оригинала, подлинника. Однако в границах нисхождения к «вторичным» сущностям становится возможным паразитирование на теле знака, размежевание смыслов и т.п. В отличие от подлинной репрезентации, относящей нас к Единому, Истинному, Божественному, которая, конечно, возможна для классической философии, симулякр – это копия, искажающая, за-меняющая свой прототип, а так как истинность определяется, исходя из его сходства или несходства с идеей вещи (принцип тождества), то симулякры лишаются онтологического статуса и осуждаются как искажения, вымыслы, подделки, призраки. Значит, в рамках философии Платона симулякр представляется в качестве исключительно искусственной и негативной сущности. Симулякр противостоит действительности как не истинное, а, стало быть, и недействительное, посягающее на Единое и противостоящее ему.

В классической философии всегда предполагается некий Абсолют как исходная точка репрезентации, определяющая сущее: симуляция здесь представляется как негативность, противостоящая подлинному и высшему, как иллюзия или обман, неистинное бытие или даже как небытие (полная негативность). Любая репрезентация в рамках классической философии является лишь ступенью, вписанной в иерархию принадлежности к Абсолюту, всегда подлежит отождествлению с Единым. Вторичное не может иметь права на различие в силу своей недостаточности, изначальной «ущербности и ограниченности», а также в силу избыточности первичного. В симулякре, таким образом, не может быть ничего сверх того, что есть в подлинном, которое обладает полнотой бытия, исполнено и наполнено. Присутствие Абсолюта гарантирует согласованность и уподобление образцу. Классический порядок, таким образом, ответственен за субстанциональные связи, где все выстроено в прозрачной соотнесенности друг с другом, сопряженности в эманационной зависимости.

Неклассическая модель связана в первую очередь с типами философствования, которые отходят от рационализма, субъектно-объектных отношений, диалектичности/метафизичности, философии тождества. В неклассической модели Универсума действительность – это разноликое отражение взаимодействия и соударения смыслов, возникающих спонтанно и не отсылающих к Единому. В первую очередь неклассический порядок есть признание неполноты бытия, недостатка реального, противоречивости и многогранности истинного.

Именно поэтому неклассическая философия связана с ориентацией на различие, а не на тождество. Если в классической традиции настаивала на адекватной передаче первоисточника, трансляции (эманации) его на все нижестоящее, то в современной неклассической философии акцент делается на превращениях, трансформациях, постоянном умножении бытия, поскольку его энергичность проявляется в смещениях, несоответствиях, сдвигах. Язык современной философии работает в пространствах асистемметрии, незавершенности, безграничности, тяготеющих к аллегорическому и метафорически-символическому толкованию действительности, к выходу за пределы наличного бытия, к избыточности свободного действия.

В дискурсе неклассической философской рациональности симуляция уже не является ложной репрезентацией, наоборот, всякая репрезентация становится симуляцией. В философии различия онтологический статус симулякра несомненен. В рамках теории симуляции утверждается, что человечество осуществляет социальную деятельность только в пространстве обмена, то есть эквивалентных замещений, правила которых заметно видоизменяются в зависимости от исторического и культурного контекста.

Стратегия симуляции, имитации, подмены является главным стержнем современного общества. В человеческой жизнедеятельности почти нет места «реальному», нет возможностей для его проявления, большая часть наших социальных занятий и обязанностей описывается категорией «гиперреальное», которое состоит из призраков реальности. Симулякр – это замена «реальных» вещей (или чувств) подделками, при этом область фальсификации касается прежде всего смысловой стороны вещей и событий, нежели их онтологии.

Больше не имеет смысла оппозиция «модель – копия». Само представление о подлинности, соответствии, модели утрачивает смысл, так как в бесконечном мерцании разнообразных симулякров любая модель теряется. Для Ж. Делеза симулякр уже не просто ослабевающее подобие, копия копии, «деградирующая икона». Симулякр – это фантазмагорический образ, фантом, лишенный подобия; подлинная его суть состоит в станов-

лении, расхождении, вечном изменении и различии в самом себе. Симулякр воплощает в себе модель различия, «модель Другого». И именно поэтому его можно определить как знак, обретающий свое собственное бытие, творящий свою реальность и, собственно говоря, перестающий быть знаком [1]. На самом деле, симулякр сам есть тело, но тело виртуальное. То есть он так же реален, как реально любое тело, только реален он виртуально. Начало симулякров коренится там, где заканчивается подобие. Там же усматривается начало виртуальной реальности, которая есть не что иное, как пространство симулякров.

У Ж. Бодрийяра симулякры суть социальные представления, знаменующие тупики, в которые зашло человечество. Он выдвигает тезис об утрате реальности в постмодернистскую эру, на смену реальности приходит гиперреальность. Знаки больше не подлежат обмену на означаемое, они самодостаточны, замкнуты сами на себе. Наш мир – это мир симуляции, в нем высшими задачами знаков является вынудить реальность исчезнуть и одновременно замаскировать ее исчезновение; это мир бессилия реального, а потому нуждающийся в гиперреальном как в продолжении себя. Причем настолько, что сама реальность совпадает с моделями симуляции [2, С. 150-154].

Опосредованный характер реальности превращает ее в «как бы реальность»: она воспринимается в качестве реальности не на основании собственного опыта индивидуума, а просто в силу факта потребления им сообщения о чем-либо. Однако отправная точка этого сообщения находится не в пласте реального, а в бесконечной череде коммуникаций, раскрывающих всю гиперреальную красоту и бездну сверхдействительного, поэтому объективность видимого – это в своей сущности процесс опосредованной и массовой коммуникации.

Симуляция пронизывает все сферы человеческой деятельности, способствует выявлению онтологических, социальных, общечеловеческих вопросов современности. Ж. Бодрийяром впервые радикальным образом ставится вопрос о возможном снятии противопоставления реальности и симулякра, и, таким образом, уже под вопросом оказывается статус самого реального, а не онтологический статус симулякра, поскольку он укреплен в символической реальности и в сознании.

Заметим, что симулякр никаким образом не соотносится ни с какой реальностью, кроме своей собственной. Если функцией знака традиционно считается отображение, а символа – представление, то применительно к симулякру говорить о каком-либо соответствии невозможно. Отношение симулякра с реальностью часто выражается в понятии «след» (М. Хайдеггер, Э. Левинас, Ж. Деррида), несущем в данном контексте исключительно негативное значение. Как и след, симулякр подменяет реальность, од-

нако вместо указания на отсутствие предмета полностью отрицает его. Симулякр также выполняет и знаковую, и символическую функцию, но одним лишь отличается от знака и символа: симулякр всегда означает и символизирует симулякр. Симуляция же является процессом образования симулякров всех порядков, а соответственно, процессом любого символического и знакового обмена.

Реальность операционализируется: она производится и может неограниченно воспроизводиться. Симуляция – это порождение посредством моделей реального «без происхождения и реальности». Собственно говоря, реальное как синтетический продукт комбинаторных моделей – это уже и не реальное в строгом смысле, поскольку его больше не прикрывает никакое воображаемое, а гиперреальное [3].

Современность поэтому можно определить как конец реального, наступление новой эпохи, информационной эпохи, о которой говорят еще как об эре симуляции. Как мы здесь пытались показать, реальное с течением времени все больше смещается в пласт символических представлений, когда, борясь за объективность, уступает языку возможность формировать (и «форматировать») свою структуру и архитектуру, мифологемам – паразитировать над символами и смыслами, образу и желанию – творить свою нехватку. Симулякр становится неотъемлемой и важной частью всех этих процессов в становлении новых порядков социальности.

Неклассический порядок – это в первую очередь признание неполноты бытия, нехватки реального, утопии эквивалентности реальности и знака, противоречивости истинного. Поэтому в рамках неклассической модели симулякр не просто «паразитирует» на различии реальностей и онтологий, но и сам обретает свою реальность и онтологию в становлении различия, ускользания из железных объятий тождественного.

Таким образом, в неклассической рациональности идея предстает следствием явления, а не его причиной, весь социальный мир становится миром симулякров. Отправную точку всех мнений и идей занимают идолы и призраки. Мир децентрируется под напором неизбежного триумфа симулякров, нарушается его стабильный иерархический порядок. В отличие от классической эпохи, в неклассической симулякр уже не просто копия копии, деградирующая копия. Симулякр становится репрезентацией несуществующего, знаком без референта, своеобразным способом уклонения от обязывающей тождественности. Он сам теперь является самодостаточным знаком, не нуждающимся в отсылке к референту, развенчивая и упраздняя семантическое соответствие знака и референта. Симуляция как социальная репрезентация безусловно несет определенную эвристическую ценность в исследовании нового порядка социального, поскольку развитие этого концепта отражает наиболее актуальные социальные сдвиги.

ги. Укоренение симуляции в социальном пространстве тесно переплетается с тем, к примеру, что С. Жижек обозначил как «идеологический симптом» [4; 35-36].

Симуляция социальной действительности, поддержания и закрепления видимости становится единственно возможной социальностью; ложь в идеологизированном социуме – вымысел гораздо в меньшей степени, чем истина. Говорить ложь – значит поддерживать и транслировать идеологический гомеостаз, процесс симуляции социального, поскольку даже если удастся установить истину, это ничего не изменит, поскольку этого «на самом деле» не существует, «это несущественно». Нам представлена не иная реальность, а лишь ее идеологическая, метафизическая надстройка, «субъективная объективность», фетиш в чистом или снятом виде, фантазматическое обращение событий и вещей, не способных опосредовать наши связи, связи живых людей [5].

Подводя итоги, можно сказать, что симулякр проходит сложный путь от полной негативности, обманки, образа без референта к сверхпозитивному, то есть к более чем существующему «кирпичику» внереферентной онтологии, основанной на различии, и, наконец, приобретает новый статус в пространстве социального, а именно становится воплощением и мерой социального, меновой единицей в процессе его постоянного становления. Социальное обращается в саморазвивающееся пространство симулякров.

Любая репрезентация становится симулятивной, но не просто иллюзией, мнимостью, обманом, а социальным конструктом, цель которого не обман, а творение, ведь в символическом пространстве социального любое искажение немедленно приводит к созданию нового [6]. Если неклассическая философия утверждает рождение новых «знакотканых» реальностей, то в рамках социально-философской модели мы сталкиваемся с парадоксальностью единения этого размежевания. Симуляция повергает реальное, способствует «имплозии социального» как жесткой формы и в то же время оказывается единственной формой, в которой возможно его единение.

Литература:

1. Делез, Ж. Различие и повторение / Ж. Делез. – СПб, 1998.
2. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – Москва, 2000. - С. 150-154.
3. Гильмутдинова, Н.А. Парадигма социального конструктивизма: основания и ограничения / Н.А. Гильмутдинова // Вестник УлГТУ. – 2004. - № 4. – С. 9-12.

4. Жижек, С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек. – Москва, 1999. – С. 335-36.

5. Гильмутдинова, Н.А. Идеология как культурный проект / Н.А. Гильмутдинова // Научно-исследовательская и проективная культура в современном обществе: сборник научных трудов. – Ульяновск: УлГТУ, 2006. – С. 27-32.

6. Брысина, Т.Н. Картина социальной реальности / Т.Н. Брысина // Социальная жизнь в свете философской рефлексии: сборник научных трудов. – Ульяновск: УлГТУ, 2007. – С. 5-14.

*Брысина Татьяна Николаевна
Ульяновский государственный технический университет*

ВЗГЛЯД НА ЧЕЛОВЕКА С ПОЗИЦИИ «НОВОЙ МЕТАФИЗИКИ»

Современная философия в качестве одной из главных своих характеристик имеет широкий спектр теоретических и методологических идей, на базе которых предлагает различные варианты решения своих «вечных» проблем. Одной из них, несомненно, является проблема человека, то есть поиск ответа на вопрос, как возможен человек именно как уникальное образование? Данный вопрос задает область исследования, которая представляет собой конкретизацию проблемы в виде отдельных направлений (природа человека, его специфические качества, способ существования, смысл жизни и др.), а также методологию поиска ответов на него.

На протяжении многовековой истории философии способом нахождения ответов, или решения задач выступала схема вписывания человека в некую область, которая трактовалась как сфера его обитания (космос, природа, общество). В зависимости от понимания этой области и человек истолковывался как существо космическое, природное, социальное или одновременно и то, и другое, и третье. Таким образом, условиями существования человека как человека выступали реалии, находящиеся вне его самого и только особым образом в нем проявляющиеся. Такое решение вопроса связано с установившимся со времен античности видением устройства мира как состоящим из некой предельной реальности, которая являет себя в разнообразных формах. Этот метафизический взгляд, будучи господствующим в философии, и в решении проблемы человека оставался доминирующим.

Особенность современного состояния философии заключается в том, что в ней появляется установка на преодоление такого видения мира и человека, что вылилось в так называемую борьбу с метафизикой. Итог оказался весьма радикальным: во-первых, появились концепции, в которых вообще отказывается человеку в какой-либо уникальности. Этот современный натурализм базируется на результатах естественнонаучных исследований, прежде всего биологии [1]. Как уже не раз бывало в истории философии, поддавшись соблазну науки, она теряет свою специфику и превращается, в лучшем случае, в малоинтересного комментатора последних достижений науки, объявляя их истиной в последней инстанции; во-вторых, в постмодернистских вариантах философии, где человек как бы полностью теряет какую-либо опору, растворяясь в случайных переплетениях событий, «социальной машинерии» (Делез, Гваттари), либо в речевых практиках, или дискурсах (Фуко), либо в деконструкции (Деррида); в-третьих, изменилось само понимание метафизического начала. Оно стало динамичным, преобразующимся, текучим. Так философская мысль на современном этапе вернулась к гераклитовским представлениям, но отказавшись от такого качества первоначала, как трансцендентность. В этом контексте человек своими предельными основаниями имеет самого себя, но не в качестве субъекта (познающего, трансцендентального, психофизического и т. д.). В этом случае он все равно оставался бы элементом, противопоставленным какой-то области. Следовательно, это иное никак не могло быть включено в человека на правах его самости.

Новый метафизический взгляд, характерный для современной философии заключается в том, что человек как человек возможен в виде разнородной целостности, меняющей свою архитектонику. Такой подход отличен как от радикалистских вариантов, так и от традиционно-метафизических. Тем не менее он остается метафизическим в том исконном значении, утверждающим «первоначально», исходную реальность, которой сам человек и является. Одним из вариантов рассмотрения человека в данном контексте является концепция жизненного мира, берущая свое начало в феноменологии Гуссерля и значительно обогащенная на протяжении двадцатого века.

Э. Гуссерль характеризует жизненный мир как «... действительно созерцаемый, опытный и в опыте постигаемый мир, в котором практически разворачивается вся наша жизнь, сохраняется неизменным в собственной сущностной структуре, в собственном конкретном способе бытия независимо от того, постигаем ли мы его непосредственно или с помощью каких-то искусственных средств»[2, С. 166]. На первый взгляд, такое понимание тождественно с повседневной жизнью, которую мы все,

люди, проживаем, кем бы мы ни были и чем бы ни занимались. Жизненный мир выступает и фоном, и сценой, и границей, и перспективой, и бесконечной возможностью нашего опыта жизни. Находясь постоянно «в нем», мы воспринимаем и переживаем его как самоочевидный, и не требующий доказательств своего существования. Одновременно его самоочевидность позволяет ориентироваться в нем, достигать поставленных (т. е. осознанных) целей, осуществлять коммуникацию, совершать поступки, не задумываясь о нем как таковом. Жизненный мир, следовательно, выступает не как объект, но как совокупность самоочевидностей, как наличность, данность незнаемого (в силу нерелексивности само собой разумеющегося) и тем не менее доступного. Иначе говоря, человек, пребывая в «жизненном мире», не отграничивает себя от него и не противопоставляет себя ему. В этом заключается принципиальное различие трактовки человека с позиций естественно-исторического, социологического подходов. Следовательно, понимание человека как погруженного в повседневность – это определенный подход, теоретическая установка, такая же, как объективистский взгляд. Именно для обозначения и понимания актуально текущей жизни на основе совокупности самоочевидностей вводится теоретический конструкт – «жизненный мир».

Цель такого конструкта – подчеркнуть, акцентировать внимание при изучении человека на неотрефлексированности множества существенных моментов жизнедеятельности, что выступает его важнейшей характеристикой. Самоочевидности, с которыми имеет дело сознание, для него самого не являются объектами, но выступают значимыми и определяющими в повседневном опыте человека. Из них, собственно, и образуется то, что называется «моим миром», или «моей жизнью». Кавычки здесь призваны обратить внимание на нетождественность «моего мира» и «внутреннего мира» (как он трактуется в психологии), «моего» и самоосознанного, отрефлексированного, осуществляемого по намеченному и контролируемому плану. Это, конечно, не значит, что в «моем» мире отсутствуют моменты мышления, процедуры целеполагания, анализа, синтеза, абстрагирования и т. д. В сфере «моего» сознания, разумеется, все они присутствуют в той или иной степени, но одновременно и в одном месте с другими моментами (модусами), которые закрыты от интроспекции, скрыты от рефлексивной и волевой активности. Эти иные моменты не являются также тем, что в философской традиции получило название бессознательной субъективности. Это прежде всего те структуры сознания, которые имеют качества инвариантности и априорности, то есть оформляют индивидуально-личностный опыт сознания и практически-производящую деятельность

человека. Тем самым, введением концепта «жизненный мир» в арсенал теоретического инструментария изучения человека Гуссерль внес (сам того не желая) существенный вклад в критику рационалистической традиции в философской антропологии.

Жизненный мир как местопребывание сознания оказался образованием разнородных реалий, где рациональные моменты играют совсем не ведущие роли. Для индивидуального, эмпирического сознания жизненный мир предстает в форме горизонта: он задает границы для эмпирического сознания, за которые оно никогда не может выйти и которые в повседневном опыте никогда не осознаются. Однако горизонт – это не трансцендентная область, поскольку он присутствует в самом эмпирическом опыте сознания и воли. Как горизонт, жизненный мир коррелятивен сознанию данного человека, т. е. индивидуален в значении соотнесенности именно с «этим» сознанием, но вовсе не исчерпывается им полностью. Он наполнен и такими реалиями, которые коррелируют с другими пластами сознания. В этом измерении жизненный мир есть континуум разнородных образований, которые сами представляют собой целостности. Это то, что и на уровне теоретическом, и на уровне повседневности называется «миром науки», «миром искусства», «миром моды», «миром войны» и т. д. Каждый из этих «миров» имеет собственные инвариантные структуры, которые специфическим образом организуют эмпирическую жизнедеятельность людей, чье индивидуальное сознание направлено на такие значимости жизненного мира, из которых конституируются и конструируются «особые миры». Они же, в свою очередь, трансформируют и жизненный мир, поэтому он существует в «текущей ситуационности» (Гадамер), или в постоянной динамике. Выделенные качества жизненного мира также не позволяют отнести его к области трансцендентного.

Жизненный мир также нельзя истолковать как естественность (в значении традиции Просвещения), как изначальную данность (в значении классического метафизического начала). Выше было обращено внимание на то, что не существует «чистого» эмпирического опыта сознания. Сам жизненный мир есть такое образование, факт существования которого фундирован взаимопересечением различных структур, порождающих именно *этот* жизненный мир. Однако самоочевидности экранируют и тем самым скрывают данное положение, и жизненный мир представляется именно как предшествующее теоретической деятельности состояние. Отсюда проистекает и представление о самой теоретической работе как совершенно прозрачной для сознания, то есть абсолютно поддающейся саморефлексии и интроспекции. В этом пункте сошлись все философы, независимо от их идеологической принадлежности. И потребовалось

много усилий и времени, чтобы стало понятным, что и теоретическая работа, или теоретическая сфера сознания также содержит в себе моменты, принципиально ускользающие от рефлексивных процедур в период своей актуальной реализации. В сознании, следовательно, наличествует одновременно дорефлексивная и внерефлексивная интенциональность, присущая любому человеку («теоретику» или «обывателю»), и интенциональность отдельного акта, в том числе в виде рефлексивной процедуры, например, суждения, самоосознанного мотива действия, контролируемого поступка и т. п. Именно такие акты и коррелятивные им предметности жизненного мира приобретают форму «моего» мира, ближайшего, и как во многом справедливо представляется, ясного, понятного, контролируемого. Это сфера опыта непосредственной жизни человека в теоретическом познании обозначается термином «примордиальный», то есть непосредственно данный, ближайший круг его жизнеосуществления, первоначальный мир.

Конституирование примордиальной сферы фундируется как экзистенциальным опытом каждого человека постольку, поскольку он стремится к самоопределению, так и сложившейся иерархией смыслов и значений. Однако человек присутствует в социально-культурной и исторически заданной среде. Именно этот факт, ставший для исследователей в двадцатом веке трюизмом, не позволяет рассматривать примордиальную сферу в качестве *tabula rasa*.

Обнаружению спонтанно складывающихся и приобретающих характеристику самоочевидности реалий примордиальной сферы много сил отдал последователь Гуссерля Альфред Шюц. В своей социальной феноменологии он выявил и эксплицировал ряд фундаментальных структур жизненного мира, которые достаточно жестко организуют «мой» мир. А главным механизмом их функционирования выступает *типизация*. Возникшие исторически типизированные виды знания, ценностей, целей, оценок и т.д. образуют тот самый горизонт, или жизненный мир, с которым любой человек в своей актуально осуществляющейся жизни имеет дело. Однако что именно будет воспринято и как организовано зависит от личного интереса, биографических свойств, экзистенциального опыта, причем происходит это чаще всего спонтанно. «В повседневной жизни мы чрезвычайно редко действуем рационально... Мы даже не интерпретируем рационально окружающий нас социальный мир, разве что при особых обстоятельствах, заставляющих нас отказаться от той базисной установки, в которой мы просто живем своей жизнью. По-видимому, каждый из нас наивно организует свой социальный мир и свою повседневную жизнь таким образом, что оказывается в центре окружающего его социального космоса» [3, С.75]. Наличие

типизированных и ставших само собой разумеющимися форм обеспечивает человеку комфортное и эффективное, хотя и рутинное, проживание своей жизни. И только попадание в ситуацию чрезвычайную, экстраординарную *вдруг* открывает в примордиальной сфере нечто такое, что выходит за границы само собой разумеющегося и самоочевидного. Точно такой же эффект имеется и в случае теоретической деятельности, когда ученый оказывается в проблемной ситуации. Другими словами, примордиальная сфера – это не только область повседневности, жизни так называемого «простака». «Ученый» также погружен в специфический «мой» мир, в котором наряду с самоочевидностями обыденной жизни присутствуют самоочевидности теоретического характера. Следовательно, в примордиальной сфере как «моем» сознании обнаруживаются такие структуры, которые свидетельствуют о чем-то, что выходит за границы само собой разумеющегося «моего мира». Тем самым первоначально ясный и доступный «мой мир» проблематизируется, приобретает иное измерение, включая в себя «что-то еще». Так эксплицируется одна из важнейших структур жизненного мира – интерсубъективность, которая в сознании коррелятивна специфической интенции – направленности на другого.

Интерсубъективная составляющая жизненного мира потому первоначально кажется чуждой, что она принимает форму представления (зеркала), то есть объекта, противостоящего и, тем самым, противоположного. В таком виде интерсубъективные образования не могут быть контролируемы самосознанием, следовательно, ими нельзя управлять и их нельзя изменять по собственному разумению и желанию. Именно поэтому они образуют целостность, общую для всех людей, живущих в данное время и в данном месте. Она обеспечивает их связанность в качестве принадлежащих к этому сообществу (социуму), к этому жизненному миру.

Таким образом, в повседневной жизнедеятельности человек пребывает в примордиальной сфере жизненного мира, структуры которого, не попадая в область деятельности представляющего мышления, презентированы в форме «первоначальных очевидностей», то есть таких реалий, которые несомненны, привычны, опытно знакомы. Именно они выступают коррелятами естественной установки сознания, проявляясь в качестве предметно-смысловых образований. Эти реалии позволяют оформить любые чувственные созерцания, в том числе и «непосредственные данные» опытно-научной деятельности. До тех пор, пока жизнедеятельность протекает без потрясений, пока не возникает каких-либо препятствий для ее осуществления, «первоначальные очевидности» не актуализируются, оставаясь в горизонте

потенциальности и образуя естественный масштаб этой жизнедеятельности. При изменении обстоятельств (смена установок, экстремальные ситуации) раскрывается интерсубъективная природа этих реалий, их противопоставленность, неестественность по отношению к отдельному человеку. Происходит радикальный переворот в их осмыслении, то есть преобразование архитектоники сознания и, следовательно, переорганизация «моего мира». Если ранее они презентированы именно как само собой разумеющиеся очевидности и потому обладают качеством примордиальности, то теперь превращаются в внешние, чуждые, непонятные, требующие познания, осмысления, оценки, чтобы стать уместными в уже изменившейся мировоззренческой схеме и организации жизненного мира.

На современном этапе человеческого и социального бытия появился еще один мощный фактор преобразования сознания и жизненного мира как места его пребывания. Именно такого рода изменения стали одним из оснований для утверждения в культуре, в том числе и в философии, антиметафизических и иррационалистических идей. Речь идет об инфокоммуникационных технологиях, которые «колоссально опосредуя отношения между получателем информации и ее источником, в значительной степени увеличивают возможности манипуляций сознанием, поведением, привычками, выбором – всем ценностным универсумом личности и человеческой культуры» [4, С. 58]. Однако эта новация не разрушает жизненный мир и сознание, как это порой пытаются представить работающие в рамках постмодернистских идей исследователи. И сознание, и жизненный мир остаются, но в преобразованном, отличном от предшествующих времен, виде. Возросшая динамичность, рождение новых видов коммуникаций и средств ее осуществления, рождение иных смыслов, организующих человеческую жизнь, образование других ценностных иерархий не отменяют существования «первоначальных очевидностей» и интенциональной природы сознания, в том числе направленности на Другого.

Видение человека как целостности предполагает особый – синоптический – взгляд, суть которого состоит в многомерности, актности. Это взгляд, который осуществляется «сразу и целиком», поэтому и человек «схватывается» таким же образом. На такой методологической основе «жизненный мир» предстает как структурированный, где «первоначальные очевидности» демонстрируют себя в качестве фундаментальных образований иного, неприродного рода бытия. В них, через них и благодаря им любой человек, в любой исторический период усматривает себя как человека, а тем самым определяется как отличный от всех наличных и возможных Других.

Одновременно предельность «первоначальных очевидностей» означает, что они, во-первых, являются границами, в рамках которого живет сознание, во-вторых, они же оказываются преградами для его существования в качестве источника новых смыслов. Следовательно, сами «первоначальные очевидности» должны быть преобразованы, то есть иначе осмыслены и организованы. Вот это и есть состояние открытости, динамичности и историчности той реалии, которая здесь описывается и эксплицируется как континуальное образование «сознание-жизненный мир».

Таким образом, дескрипция сознания в языке онтологии раскрывает наличие специфических образований, во-первых, очерчивающих пространство, где возможно событие сознания, во-вторых, выступающих свидетельством, что такое событие *имело место*. Введение концепта места задает онтологическую интерпретацию жизненного мира и не позволяет мыслить его в качестве изначально данного и предшествующего сознанию, существующего до самой жизнеосуществляемости отдельного человека.

Рассматривая человеческую жизнь синоптическим взглядом, мы не сможем обнаружить ни одного факта, которому бы не предшествовало, который бы не сопровождало и за которым не следовало бы какое-либо состояние сознания. Но точно также мы не сможем обнаружить какое-либо состояние сознания, которое не было бы так или иначе оформлено «первоначальными очевидностями». Следовательно, невозможно определить первичные и вторичные структуры по схеме «причина – следствие», «предшествование – последование». Другими словами, сознание и жизненный мир невозможно представить через каузальную связь. Здесь мы имеем дело с другим родом связи, который можно назвать презентативно-резонансным.

Жизненный мир – это местопребывание сознания человека, тогда как его сознание есть местопребывание всех возможных смысловых интерпретаций событий, событий непосредственной жизнедеятельности, опыта социального бытия. Уже существующие смыслы – это продукты предшествующей практики, «следы» уже свершившегося события сознания. Вновь рожденные смыслы – это презентация активности сознания в модусе творчества. Однако без ранее конституировавшихся смыслов, ставших «первоначальными очевидностями», новые возникнуть не могут. Именно «первоначальные очевидности» образуют фундамент для актуально бытующего сознания, составляя смысловой контекст «здесь» и «сейчас» наличествующих состояний и актов сознания, а также конкретных действий, коммуникативных и любых других практик.

Таким образом, несмотря на существеннейшие усилия, которые совершаются в современной философии по преодолению метафизической формы осмысления ее проблем, в том числе и проблемы человека, нельзя сказать, что они увенчались успехом. Принципиальным препятствием здесь выступает организация и способ бытия человеческого сознания. Что бы не утверждали и не обосновывали философы, даже если они разрабатывают методы деконструкции сознания и отказывают ему в малейшей самобытности, они все равно не могут выйти за его границы. Тем самым, вся теоретическая работа и экзистенциальные состояния их собственного сознания организуются и реализуются согласно «правилам» бытия континуального образования «сознание – жизненный мир». Другими словами, это образование оказывается тем самым метафизическим условием, разрушению которого так много было отдано сил и без которого никакие философские концепции были бы невозможны. В этом и заключается парадокс и тайна такого рода бытия, как сознание.

Литература:

1. Шеффер, Ж. Конец человеческой исключительности. – М.: Новое литературное обозрение, 2010.
2. Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии, 1992. №7.
3. Шюц, А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М.: РОССПЭН, 2004.
4. Гильмутдинова, Н. А. Свободный человек в сети информационных технологий // Техногенная эра в судьбе человека, общества, мира. – Ульяновск: УлГТУ, 2013.

*Ярченко Дмитрий Русланович,
Уральский федеральный университет*

ИДЕЯ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ КАК ОСНОВАНИЕ ДЛЯ УСТРАНЕНИЯ КОНФЛИКТА КЛАССИЧЕСКОЙ И СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИЙ

За последние два столетия философская мысль западного мира претерпела кардинальные изменения. Причем, данная трансформация коснулась как содержательных, так и формальных аспектов проводимых исследований. В комментаторской литературе описанные пертурбации принято связывать с общей духовной атмосферой, конституировавшейся в Европе к середине XIX века. Речь идет о наметившемся кризисе системы ценностей классической культуры, охватившем все стороны жизни личности и общества и выразившемся впоследствии в так называемом «антропологическом повороте». Последний «подразумевал» под собой переориентацию когнитивного интереса с тех или иных предметов на человека как их онтологическую основу. Будучи репрезентирован в самых разных областях наличной действительности, представленный «гуманитарный коллапс» получил широкую известность во многом благодаря естественнонаучным разработкам и преимущественно физическим теориям квантовой механики. Однако его предчувствие и первичная актуализация произошла за несколько десятилетий до этого в произведениях первых выдающихся мыслителей-иррационалистов, осмелившихся бросить вызов системе абсолютного идеализма Г.В.Ф. Гегеля, – С. Кьеркегора, Ф. Ницше...

Дальнейшее становление фундаментальных интеллектуальных исканий превратилось в перманентное раскрытие новых граней любомудрия. Результатом чего стало появление таких эвристичных направлений понимающе-объяснительной работы разума, как, например, структурализм и постмодернизм. И, безусловно, чрезвычайная плюрализация тематического спектра и стилистической вариабельности философствования – одна из отличительных черт современности. Но насколько правомерен разговор о принципиальной смене угла зрения на проблематику, значимую для традиционного, конструировавшегося тысячелетиями (начиная с досократиков) способа мышления?

Если пытаться выразить приведенное суждение еще четче, то необходимо заметить следующее. В отечественной историко-философской литературе глубоко укоренена точка зрения, согласно которой возникнове-

ние феномена неклассической философии было сопряжено, в первую очередь, с усилением позиций иррационализма по отношению к господствовавшему в западной культуре веками рациоцентризму. И с этим трудно спорить. С другой стороны, тот факт, что в пространстве так называемого современного философствования обнаруживаются, помимо всего прочего, выдающиеся образчики концептуальных систем, характеризующихся доминантой разума в сравнении с иными формами активного освоения личностью реальности (учения Э. Гуссерля, К. Поппера, И. Лакатоса), заставляет нас рассмотреть заявленную проблему под другим ракурсом.

Оппозиция «рационализм / иррационализм», как и «классическое / неклассическое», является бинарной, а, следовательно, органично вписывается в дух и логику традиционного любомудрия, зародившегося еще в эпоху греческой античности и базировавшегося на подобном дихотомическом принципе собственного построения. Достаточно вспомнить хотя бы написанные в диалектическом ключе диалоги Платона. Второй элемент первой из заявленных только что противоположностей, к примеру, в своих основных положениях, по определению, зависим от рациоцентристских интенций, выстраиваясь на отрицании идеалов последних. И здесь уместно спросить: является ли в таком случае представленный «антропологический поворот» действительно радикальной сменой магистрального курса развития западного философствования?

Для получения ответа на поставленный вопрос требуется проанализировать некоторые аспекты перехода от классического способа мышления к современному. В чем заключается основное их отличие друг от друга? По всей видимости, прежде всего, в отношении к метафизике. Прогрессировавшая в разнообразии форм самореализации на протяжении нескольких тысяч лет и достигшая в учении Гегеля поистине царственного расцвета, уже ко второй половине девятнадцатого века она подвергается обескураживающей и не имеющей аналогов по масштабам глубоко аргументированного цинизма критике в сочинениях главного ниспровергателя кумиров своей эпохи – Фридриха Ницше. Вот какие язвительные строки присутствуют уже в первой главе знаменитого «По ту сторону добра и зла»: «Основная вера метафизиков есть вера в противоположность ценностей. Даже самым осторожным из них не пришло на ум усомниться уже здесь, у порога, где это было нужнее всего, – хотя бы они и давали обеты следовать принципу «de omnibus dubitandum». А усомниться следовало бы» [2].

По большому счету, выдающийся бунтарь от литературы подводит черту под сентенциями И.Канта о «вещи-в-себе», окончательно переориентируя европейскую онтологию на путь феноменального (в противовес ноуменальному) подхода к изучению элементов бытия. Причем, один из крупнейших представителей афористического жанра письма апеллирует даже не столько к требованиям самого разума, предполагающего – в потенциале – тотализацию скепсиса в применении к любому типу сущего, сколько к диктуемому духовной атмосферой современности органическому отвращению человека к набившим оскомину абстрактным, оторванным от непосредственной жизни идеалам. Именно подобная концептуальная позиция, продуцированная в творчестве не только Ницше, но и Сьерена Кьеркегора, определила, как ни парадоксально, интерес к метафизическим вопросам в качестве базового отличительного признака неклассической философии. Последняя, выстраивая собственный фундамент на критике классической культуры, не могла обходить вниманием исток, корень, категориально-методологическую ее основу. В то же время, широко распространено мнение, согласно которому современное любомудрие исповедует исключительно негативное отношение к проблематике метафизического толка. Это не так. Нам удалось выяснить, что в противном случае – по законам диалектики – неклассическое философствование перестало бы существовать. Однако, несомненно, семантика и форма интерпретации этих предельных онтологических вопросов претерпели серьезные изменения, о чем мы и упомянули в начале данного исследования.

Возвращаясь к обозначенному выше сомнению в радикальности разницы между философствованием традиционным и современным, нельзя не заметить, что, по нашему мнению, оно является весьма правомерным. И сразу по нескольким причинам. Во-первых, как мы обнаружили, метафизическая тематика, пусть и маркируемая зачастую негативными оценочными комментариями, остается актуальной для неклассически мыслящих авторов. Ибо ее нельзя игнорировать, будучи ориентированным на развенчание позиций классической культуры. Следовательно, уместно говорить об определенной степени зависимости новейших концепций, к примеру, XX столетия от идейно-содержательных наработок прошлого. Во-вторых, выражая в своем базовом смысловом послании стремление дать принципиально эвристичную трактовку проблемам сверхчувственной (схватываемой в рамках метафизики) действительности, современная философия оказывается неспособной довести представленную интенцию до конца. В чем нетрудно убедиться посредством обращения к хроникам ин-

теллектуального поиска описываемого периода истории западного общества.

Итак, небезызвестно, что «антропологический поворот» в философии начался еще с работ Иммануила Канта, строго обосновавшего субъективно-идеалистическую картину мира, то есть принципиальную зависимость всех наших представлений об устройстве реальности от специфически человеческого способа восприятия действительности. Это был чрезвычайно мощный методологический аргумент, задающий предел когнитивным способностям индивида, утверждающий их замкнутость на фигуре самого познающего субъекта. Однако в конце XIX и начале XX столетий данный тезис получает колоссальное количество новых логико-аргументативных доказательств и эмпирических подтверждений. Вернеру Гейзенбергу удается установить неискоренимость влияния наблюдателя на свойства любой физической системы, задействованной в ходе эксперимента. Родается знаменитый «антропный принцип», демонстрирующий зависимость фундаментальных физических величин от необходимости появления человека на определенном этапе эволюции Вселенной. Феноменологически ориентированные исследования дискредитируют обретшую широкую популярность в Новое время субъект-объектную парадигму, утверждая в качестве реально существующего лишь феномены нашего сознания...

Ориентация на обнаружение по меньшей мере гносеологической (а, в потенциале, и онтологической) зависимости образа мироздания от детерминант антропологического порядка предполагает ряд категориальных и методологических ограничений. В процессе рефлексивного постижения наличной действительности личность, являясь заложником собственной формы бытийной организации, ведет рассуждение как бы изнутри данной структуры. Иными словами, неспособна однозначно провести границу внутренней и внешней реальностей своей жизни. Что автоматически означает неизбежность формирования динамической онтологии (поскольку в сфере доступного нам опыта мы сталкиваемся с постоянной изменчивостью как отличительным признаком человеческого существования), которая должна быть противопоставлена статической. Собственно последняя фактически и выступает характерным элементом классической метафизики, ориентированной на субстанциализацию той или иной предметности.

С другой стороны, сущность философской деятельности «заключается в *сведении* каким бы то ни было образом всей *целостности доступ-*

ного нам познания к одному единству» [1, С. 27]. То есть, данный способ интеллектуальной работы носит также и статический характер, основан на фиксации некоторой теоретической данности в понятийном виде. С учетом описываемого противоречия, становится ясно, в каком парадоксальном подвешенном положении оказалось любомудрие в результате произошедших трансформаций. И, разумеется, в среде профессиональных исследователей с тех пор неоднократно производились попытки разрешить наметившийся концептуальный кризис, переосмыслив пути дальнейшего развития философии. Не вызывает сомнения, что большая часть из них оказалась неудачной, исповедовавшей позицию простого отказа от главного источника затруднений – метафизики, на фоне чего в западной литературе впоследствии неоднократно выдвигалась гипотеза о смерти философии (Р.Рорти). Безуспешными, с нашей точки зрения, подобные исследовательские подходы могут быть признаны в силу того факта, что они не работают на реальное устранение отмеченного затруднения, а предлагают элементарно вычеркнуть из современной жизни целый пласт (к тому же, фундаментальный, на котором, как было показано выше, и базируется неклассическая культура) истории становления понимающе-объяснительного отношения человека к мировой действительности.

Но некоторые интеллектуалы исповедовали иной – значительно более конструктивный – подход к этой проблеме. И речь здесь идет, в первую очередь, о двух учениях. Проекте философской антропологии, преимущественно в варианте Макса Шелера, и концепции немецкого экзистенциалиста Карла Ясперса. Автор сочинения «Положение человека в космосе» являлся, по большому счету, первым, кто в двадцатом веке отважился создать масштабную дисциплину, одной из важнейших задач которой была апология метафизики посредством синтеза последней с философской интерпретацией новейших достижений естествознания. Полученная теоретическая система, по замыслу ее творца, должна была стать ядром всякого философствования. И выдающийся мыслитель активно использует субстанциалистскую терминологию, уже в начале своего произведения употребляя категорию «сущность»: «Специальные науки, занимающиеся человеком и все возрастающие в своем числе, скорее скрывают сущность человека, чем раскрывают ее» [3, С. 32].

В работах же одного из крупнейших психиатров прошлого столетия наиболее показательным в интересующем нас смысло-содержательном контексте является, пожалуй, концепт «философской веры». Последняя есть единство разума и экзистенции, глубинным образом инкорпори-

ванное в феноменологическое пространство человеческого существования. Она «существует лишь в союзе со знанием... хочет знать то, что доступно знанию, и понять самое себя... не может стать общезначимым знанием, но посредством моего убеждения должна стать присутствующей во мне» [4, С. 423]. Иначе говоря, философская вера возникает в случае столкновения индивида с вопросами метафизического характера, которые (по причине их трансцендентной семантики и обнаруженной еще Кантом ограниченности антропологического опыта) не могут получить полновесного освещения в поле любознательности и оставляют лишь возможность веры в них, подкрепляемой рациональными аргументами, поскольку вера без последних, по мнению Ясперса, слепа. Описанный «инструментарий» когнитивного отношения личности к действительности собственной жизни, по определению, характеризуется большей надежностью, нежели рациональная способность и вера по отдельности. С помощью подобного синтетического подхода немецкий интеллектуал, очевидно, старается разрешить актуализированное нами ранее противоречие, сохранив претензии человека на некоторое освоение субстанциальных реалий в онтологической среде экзистенциального типа, следовательно, стремясь избежать опасности чрезмерной ноуменализации (а значит, уничтожения) неустрашимой подвижности процесса существования антропоса.

Однако обе приведенные позиции, выделяясь на общем фоне эпохи, тем не менее, не могут служить эффективным средством для нивелирования выявленного в рамках данной статьи антагонизма классической и современной мысли. Заявляя претензии на реабилитацию «первой философии» – как называл метафизику Аристотель, – они оказались неспособны выйти за пределы своей исторической ситуации, диктуемой логикой становления уже современной культуры. Работая фактически в русле феноменологических исследований (неслучайно Шелер был учеником Гуссерля, а сочинения Ясперса получили высокую оценку последнего), эти авторы используют в основном соответствующие понятийный аппарат и дескриптивную методологию, с позиции которых оценивать предметность метафизического порядка является, по меньшей мере, односторонним взглядом на проблему.

Если, все же, реалии «антропологического поворота» неотменимы (что и подтверждает история интеллектуального поиска XX века) и мы вынуждены мириться с необходимостью признания налагаемых ими границ на всяческое объявляемое современным исследованием, то возможно ли вообще вернуться к единству философской традиции, позволяющему

на равных основаниях непротиворечивым органическим образом сочетать «метафизизм» (ноуменализм) и «феноменологизм» (феноменализм как отличительную черту современного мышления) в рамках актуальных концептуальных разработок? И если да, то как?

Согласно нашей позиции, для реализации подобной идеи требуется осуществить еще одну революцию в философии, и касаться она будет во многом языка. Но, прежде всего, успешность этого проекта будет зависеть от смены угла зрения на предмет когнитивного интереса. Конкретнее, речь идет о том несомненном, с точки зрения диалектической логики, факте, что онтологически, аксиологически и семантически равноценный синтез двух объектов возможен исключительно на основе третьего. Иначе говоря, бессмысленно пытаться воплотить в жизнь сформулированную только что задачу средствами классической или неклассической философий, как они известны на сегодняшний день. Здесь необходима кардинальная смена стратегии аналитической активности.

Справедливости ради нужно сказать, что истории прошлого столетия известно учение, претендовавшее на аналогичный результат. Мартин Хайдеггер в 1927 году указал на имевшую фатальные последствия ошибку европейского любомудрия, по большому счету, предавшего забвению фундаментальнейшую из собственных категорий – понятие «бытие». И предложил в качестве способа возврата западного мышления к своим истокам особый язык философствования, использованный в трактате «Бытие и время». Безусловно, значение фигуры великого немецкого интеллектуала для разрешения или, по крайней мере, конституирования нового взгляда на целую совокупность веками мучивших передовые умы человечества вопросов сложно переоценить. Но заявленная позиция не подходит к исследованию базового антагонизма, актуализируемого в пространстве нашей статьи. В силу известного обстоятельства, о котором неоднократно оговаривался сам автор сочинения «Письмо о гуманизме». Дело в том, что его концепция, как полагал выдающийся мыслитель, принципиально неантропологична. Она является онтологической, потому что в центре «ее внимания» располагается проблема бытия, а не человека.

В любом случае, независимо от хайдеггеровских идей, нас интересует духовная ситуация кризиса системы классических европейских ценностей, сформировавшаяся в результате именно «антропологического поворота». Поэтому предлагаемые ниже сентенции, по меньшей мере, могут претендовать на статус частного интерпретативного случая учения М. Хайдеггера, а – как максимум – обладают потенциалом нивелирования

выявленного противоречия традиционного «метафизизма» и современного феноменализма в контексте осмысления любой (выступающей, как стало понятно еще на рубеже XIX и XX веков, по определению, антропологической) тематики.

Итак, если человек и его способ существования, восприятия наличной действительности есть онтологический базис всяческого отношения к реальности, тогда каждой интенции понимания / объяснения некоторой предметности должно логически и хронологически предшествовать представление об этом первоначале. Другими словами, продуцирование конкретной концептуальной структуры необходимо сопровождать фундаментальной антропологией. А точнее, идеей о том, что собой являет человеческое как таковое. Следовательно, важнейшим целевым ориентиром для исследователя становится отныне обнаружение в пространстве мирового бытия, условно выражаясь, «точки начала антропности». Причем, здесь важно говорить не о какой-то спецификации последней, к примеру, подлинном существовании личности (экзистенциализм) или об антропосе как элементе эволюционной лестницы животного мира (дарвинизм), но о человечности без каких-либо дополнительных предикативных ее характеристик. Эти когнитивные изыскания на нынешнем этапе развития философской мысли только и в состоянии обеспечить онтологическое и концептуальное поле, служащее базисом для прояснения сути субстанциального и феноменального способов отношения к действительности, а также их конфликта в границах современности.

Может показаться, что формулировка данной задачи метафизична. Однако подобное впечатление есть следствие специфической ограниченности выразительных средств языка современной философии. Почему мы здесь и выдвигаем гипотезу о необходимости реформы последнего, в результате чего, вероятно, появится возможность создания конструктивного органически-диалогического (а не деструктивного воинственно-полемического) дискурса между классическим и неклассическим философствованием. Описываемое состояние любомудрия настолько качественно отличается от наличного положения дел, что заслуживает названия «постсовременности», так как позволяет ставить вопросы и разрешать проблемы, недоступные инструментарию современного мышления. Каким же конкретно образом следует реализовывать заявленную «лингвистическую революцию» в философии – вопрос для последующих исследований, непосредственно в цели этой статьи не входящий.

Литература:

1. Наторп П. Философия и психология // Наторп П. Избранные работы. М., 2006. С. 25–54.
2. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла [Электронный ресурс]: прелюдия к философии будущего. URL: http://lib.ru/NICSHE/dobro_i_zlo.txt (дата обращения: 25.02.2014).
3. Шелер М. Положением человека в космосе // Проблема человека в западной философии: сб. переводов с английского, немецкого, французского. М., 1988. С. 31–95.
4. Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 419–508.

*Ташлинская Елена Шамильевна,
Ульяновский государственный технический университет*

ЦЕННОСТИ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ (АКТУАЛИЗАЦИЯ НАСЛЕДИЯ Ф. НИЦШЕ)

Традиционно за Ф. Ницше закреплен ореол явного критика и противника христианства. В действительности же, ситуация не столь однозначна, как может показаться на первый взгляд. Читая произведения одного из основоположников иррационализма, все больше приходишь к выводу о едва ли не противоположной ситуации. Дело в том, что в тексте обнаруживаем большое число противоречий, парадоксов, на которые есть смысл обратить внимание.

Неприятие вызывают у Ницше, скорее, псевдоценности христианства, отпадение от истинных ценностей, что «вреднее всякого порока» – «деятельное сострадание ко всем неудачникам и слабым», воспевание слабости. Поэтому, на его взгляд, выражением любви к человеку должно быть то, что «слабые и неудачники должны погибнуть(...). И им должно ещё помочь в этом»[1].

Под христианином он понимает «тип домашнего животного, стадного животного, больного животного». «Что хорошо?» - задается вопросом Ницше. И отвечает: «Всё, что повышает в человеке чувство власти, волю к власти, самую власть». «*Не* удовлетворённость, но стремление к власти, *не* мир вообще, но война, *не* добродетель, но полнота способностей (добродетель в стиле Ренессанс, *virtu*, добродетель, свободная от моралина)». Под счастьем он разумеет «чувство *растущей* власти, чувство преодоле-

ваемого противодействия»[1]. Идею прогресса он также отвергает как современную, а значит, фальшивую идею.

Он воспекает лишь высший тип человека - это род сверхчеловека, относящегося к гиперборейцам, наделяемого такими качествами, как «быть честным в интеллектуальных вещах до жестокости»[1]. Там же находим следующее высказывание: «Надо иметь привычку жить на горах — видеть под собою жалкую болтовню современной политики и национального эгоизма. Надо сделаться равнодушным, никогда не спрашивать, приносит ли истина пользу или становится роком для личности... Пристрастие силы к вопросам, на которые сегодня ни у кого нет мужества; мужество к *запретному*, предназначение к лабиринту. Опыт из семи одиночеств. Новые уши для новой музыки. Новые глаза для самого дальнего. Новая совесть для истин, которые оставались до сих пор немymi. И воля к экономии высокого стиля: сплачивать свою силу, своё *вдохновение*. Уважение к себе; любовь к себе; безусловная свобода относительно себя...». Смелость, жажда грозных туч, «полнота, напряжение, накопление сил», гордость, энергия жизненного чувства. *Предназначение философа* – «быть врачом, быть неумолимым», видеть роковое[1].

Отношение его к священникам и теологам также весьма противоречиво: «Пока жрец, этот отрицатель, клеветник, отравитель жизни *по призванию*, считается ещё человеком *высшей* породы, — нет ответа на вопрос: что *есть* истина? Раз сознательный защитник отрицания жизни является заступником «истины», тем самым истина ставится вверх ногами...» [1] - жульничество, фальшивые взгляды, подмена понятий, не удовлетворяющие критериям интеллектуальной честности. Христианство как «мир чистых фикций», извращенных идей. Осуждая христианство, он называет буддизм единственно позитивистской религией. Истоки подобного отношения и понимания сути вещей, видимо, коренятся в его раннем детстве. Дело в том, что он вырос в семье пастора, рано лишившись опеки отца, и он мог, как бы изнутри, наблюдать проявляющееся в обществе некое несоответствие того, что постулировали священнослужители с высоких кафедр, провозглашая теологические доктрины, их расхождение с теми реальными земными буднями, обыденностью проповедников, что не стыковались у молодого человека и вызывали неприязнь, отторжение, бунт. Он рано начинает понимать, что «большинство христиан — христиане несовершенные. Расхождение между притязанием, требованием и действительностью испокон веков было движущей силой христианства» [3, С. 6].

Жрец, этот «священный паразит», по выражению Ницше «обесценивает природу, лишает её святости: этой ценой он существует вообще» (любое событие, наделяемое жизненной силой, инстинктом) без санкции

жреца, сообщающему ему ценность, лишается «святости», обесценивается. Требование подати, содержание «благочестия», безоговорочного подчинения. «Инстинктивная ненависть против реальности: это есть следствие крайней чувствительности к страданию и раздражению» – высший тип развития гедонизма на болезненной основе. Боязнь боли – источник религии любви (пример – Эпикур). Ницше призывает "не просто отделаться от всего христианского, но преодолеть его через сверххристианское"[1]. Значит, Ницше понимает себя так: его мысль выросла из христианства под воздействием христианских же импульсов. Его борьба против христианства отнюдь не означает стремления просто выбросить его на свалку, отменить или вернуться в дохристианские времена: напротив, Ницше желает обогнать его, преодолеть, опираясь на те самые силы, которые принесло в мир христианство [3, С. 7]. Борьба, в которую вступил Ницше, и назрела внутри самого христианского мира и привела к выведению новой породы людей, что порождает «небывалую доселе возможность, реализации которой он посвящает самого себя» [3, С. 8].

В христианстве же, пишет он, «инстинкты подчинённых и угнетённых выступают на передний план: именно низшие сословия ищут в нём спасения. Казуистика греха, самокритика, инквизиция совести практикуются здесь как занятие, как средство против скуки; здесь постоянно (путём молитвы) поддерживается пыл по отношению к могущественному существу, называемому «Бог»; высшее значится здесь как недостижимое, как дар, как «милость». В христианстве недостаёт также откровенности: тёмное место, закоулок – это в его духе. Тело здесь презирается, гигиена отвергается как чувственность; церковь отвращается даже от чистоплотности (первым мероприятием христиан после изгнания мавров было закрытие общественных бань, каковых только в Кордове насчитывалось до двухсот семидесяти). Христианство есть в известном смысле жестокость к себе и другим, ненависть к инакомыслящим, воля к преследованию. Мрачные и волнующие представления здесь на переднем плане. Состояния, которых домогаются и отмечают высокими именами, – это эпилептоидные состояния. Диета приспособлена к тому, чтобы покровительствовать болезненным явлениям и крайне раздражать нервы. Христианство есть смертельная вражда к господам земли, к «знатным», и вместе с тем скрытое, тайное соперничество с ними (им предоставляют «плоть», себе хотят *только* «душу»...). Христианство – это ненависть к уму, гордости, мужеству, свободе; это – *libertinage* ума; христианство есть ненависть к *чувствам*, к радостям чувств, к радости вообще...» [1]. Далее он даёт историческую ретроспективу: «Когда христианство покинуло свою первоначальную почву, т. е. низшие сословия, *подонки* античного мира, когда оно вышло на поиски власти, очутилось среди варварских народов – с тех пор

оно не могло уже более рассчитывать на *утомлённых* людей, но ему предстояло иметь дело с людьми внутренне-одичавшими и терзающими друг друга — людьми сильными, но неудачниками. Недовольство собою, страдание от самого себя не имеют здесь характера чрезмерной раздражительности и восприимчивости к боли, как у буддиста, а скорее наоборот, — чересчур сильное стремление к причинению боли, к разрешению внутреннего напряжения путём враждебных поступков и представлений. Христианству нужны были *варварские* понятия и оценки, чтобы господствовать над варварами...»[1].

Он пишет также и о расхождении западного и восточного миропонимания: «Знать это — значит на Востоке *быть* почти мудрецом». Отношение к любви у него совершенно особое, возвышенное (поскольку подлинная религия должна опираться на это чувство): «Любовь есть такое состояние, когда человек по большей части видит вещи *не* такими, каковы они есть. Здесь господствует сила иллюзии, одновременно *преображающая* и улаждающая. При любви можно перенести больше, можно вытерпеть всё. Необходимо изобрести религию, которая была бы преисполнена любви, с любовью можно перейти через самое плохое в жизни: его уже и вовсе не замечаешь. Вот что можно сказать о трёх христианских добродетелях: вере, надежде, любви; я называю их тремя христианскими хитростями. — Буддизм слишком зрел и к тому же слишком позитивистичен для того, чтобы прибегать к подобным хитростям»[1].

К. Ясперс, обнаруживая противоречивость в высказываниях Ницше относительно христианства, отмечает всю неоднозначность и увлекательность его прочтения. Мы находим одобрительное высказывание о воздействии Библии: "Неизменное благоговение перед Библией, сохраняющееся в Европе, в общем, и по сей день, — это, пожалуй, лучший образчик культуры и утончения нравов, каким Европа обязана христианству..." [1]. Более того, Ницше, отпрыск священнических семей по линии обоих родителей, видит в совершенном христианине "благороднейший из человеческих типов", с какими ему приходилось сталкиваться: "Я почитаю за честь, что происхожу из рода, в котором принимали свое христианство всерьез во всех отношениях" [1]. В другом же месте встретим прямо обратную характеристику. Так, священников он называет "коварными карликами", "паразитическим типом человека", "миропомазанными клеветниками", "ядовитыми пауками на древе жизни", "самыми ловкими из сознательных лицемеров". А затем воспевание, почти ода "в честь благородных священнических натур": "Народ тысячу раз прав в своей неизменной любви к людям этого типа: к кротким, простым и серьезным, целомудренным священникам, которые принадлежат к нему и выходят из него, но выходят как посвященные, избранные, обрекшие себя на жертву ради него; и перед

ними он может безнаказанно излить свое сердце..." [1]. Восхищение и уважение видим в его высказываниях о христианстве, которое "отчеканило самые, пожалуй, тонкие лица в человеческом обществе: лица, несущие на себе печать высокой и наивысшей католической духовности... Человеческий облик достигает здесь той всепроникающей одухотворенности, какая возникает в результате постоянного прилива и отлива двух родов счастья (чувства своей власти и чувства самоотречения)... здесь царит то благородное пренебрежение к хрупкости нашего тела и нашего счастья, какое бывает у прирожденных солдат... Властная красота и утонченность облика князей Церкви во все времена служила для народа подтверждением истинности Церкви..." [1]. Еврейскому жречеству он отводит особое место в истории, что не мешает ему критично оценить и их роль: "какой подвиг самопреодоления возлагает на себя буквально каждый иезуит: ибо та облегченная жизненная практика, которую проповедают иезуитские учебники, предназначается отнюдь не для них самих, а лишь для мирян"[1].

Антиномичность в отношении к церкви также просматривается в творчестве Ницше. С одной стороны, она – «смертельный враг всего благородного на земле. Она отстаивает рабские ценности, она стремится растоптать всякое величие в человеке, она – союз больных, она – злокозненная фальшивомонетчица»[3, С. 5]. Но он отчетливо осознает, что она есть "прежде всего институт власти, обеспечивающий высшее положение духовно одаренным людям; она настолько верует в могущество духовности, что отказывается от всех более грубых средств насилия, и уже по одному этому Церковь при всех обстоятельствах более благородное учреждение, нежели государство" [1, V, С. 308]. Искажены представления о Боге, морали, церкви.

Не отрицая могущества католической церкви, Ницше приходит к заключению, что она черпает свою силу в тех, до сих пор еще многочисленных, священнических натурах", которые добровольно "делают свою жизнь исполненной трудностей, а тем самым и глубокого смысла" [1]. Потому и борьбу против Церкви он одобряет отнюдь не во всех случаях: "Борьба против Церкви означает помимо всего прочего также и сопротивление натур более низких, самодовольных, наивных и поверхностных против господства более глубоких, более тяжелых и осмотрительных, а потому и более злых и подозрительных людей, мучимых непрерывным сомнением относительно ценности бытия и собственной своей ценности..."[1].

Мы находим в тексте достаточно примеров противоречивых оценок и толкований, но важным оказывается понять в целом учение Ницше, а для этого «необходимо понять эти его противоречия, ибо они не случайны» [3]. Реальная действительность и христианство как требование долж-

ного поведения разошлись. Этот переломный момент застал Ницше. И это стало столь неприкрытым и самоочевидным, что не могло не вызывать возмущения и разочарования, неверия.

Понять взгляды философа можно, исходя из его жизненных перипетий, поскольку мировоззрение неразрывно связано с образом жизни, равно как и обратную связь можно установить, поскольку тип мышления отражается с необходимостью на жизни человека. Его собственная жизнь предстает как «противостояние христианству из христианских побуждений», явившись для него «моделью всемирно исторического процесса», а время, в которое он жил, - как «некий поворотный пункт, таивший одновременно и величайшую опасность и величайшую возможность для души человека, для истины его оценок и ценностей, для самой сути человеческого бытия. И Ницше сознательно вступает в самый центр этого водоворота мировой истории» [3].

К. Ясперс пишет: «Штудировав Ницше, мы научаемся видеть реальные факты, улавливать психологические и социологические причинные связи»[3, С. 41]. Христианство как содержательное вероучение и догма чуждо Ницше с самого начала; он признает в нем лишь человеческую истину в символической форме: "Главные учения христианства выражают лишь основные истины человеческого сердца". А эти основные истины для мальчика те же, какими они останутся и для взрослого философа Ницше, к примеру: "Обрести блаженство через веру — это значит, что не знание, а только лишь сердце может сделать нас счастливыми. Бог стал человеком — это значит, что человеку должно искать блаженства в бесконечном, но созидать себе свое небо на земле"[1].

Нигилизм Ницше особого рода, существует «чтобы открыть абсолютно новый источник сопротивления нигилизму, антинигилистического движения»[3]. Ницше задается вопросом: "Отчего умер Бог?" Ответов на этот вопрос у него несколько, но только один до конца продуман и развит: причина смерти Бога — христианство. Именно христианство разрушило всякую истину, которой жил человек до него, и прежде всего разрушило трагическую истину жизни досократовских греков. На ее место христианство поставило чистые фикции: Бога, моральный миропорядок, бессмертие, грех, милость, искупление [3, С. 8].

К. Ясперс отмечал, что «Ницше с самого начала – и это чрезвычайно важно для характеристики его мышления в целом – воспринял христианские импульсы именно в том виде, в каком они продолжали жить в нем до самой его смерти; то есть безусловность высшей морали и истины он изначально ощущал как нечто свое, родное, как несомненную действительность, но христианское содержание этой морали и этой истины, христианские данности и

христианские авторитеты не существовали для него как нечто реальное даже в детстве. Так что впоследствии ему не от чего было освободиться: не было юношеских иллюзий, которые пришлось бы разбивать, не было праха, который пришлось бы отрясать с ног своих» [3].

В Иисусе он усмотрел исторический тип, стремящийся к блаженству, избегающий борьбы: "Подобная смесь возвышенного, больного и младенческого обладает хватаящим за душу обаянием" [1]. Он именует его "идиотом" в том смысле, что употребил и Достоевский в отношении князя Мышкина, черты декаданса усмотрел он в этом облике как формы гибнущей жизни. На взгляд Ницше, "в сущности, христианин был только один, и тот умер на кресте" [1]. И умер Иисус за свою вину, а не за вину всех (по убеждению философа). Христианство извращено: «Иисус реализовал жизненную практику, а в Новом Завете речь идет не о жизни, а о вере». [3]. Тем самым вера превратилась в учение. Христианство ратует за спасение индивидуальной души и, стало быть, оно «возможно как самая частная из форм частной жизни; оно предполагает узкое, отъединенное от мира, абсолютно аполитичное сообщество» (XV, С. 298), поэтому ему место в монастыре.

Чтобы понять Ницше, сначала необходимо «продумать мысль в ее непосредственном значении, затем дать ей развиться и, наконец, довести ее до предела, до поворотного пункта, где она снимет сама себя. Все, сказанное у Ницше, есть лишь функция некоей видимости, которая может стать выражением истины, но только как Целое, существующее везде и нигде. В творчестве Ницше есть обманчиво-соблазнительная антиномия – между драстичкой аподиктических утверждений, словно вот в этой-то фразе и высказана полная и окончательная истина, и бесконечной диалектикой все вновь упраздняющих возможностей» [3, С. 87].

Истинное, реальное христианство (как «селекционный фактор», сознательный отбор) должно помочь человечеству совершить всемирно-исторический рывок, исполниться в достижении великой цели, умению планировать историю. А для этого нужно основать «новое, жизнеутверждающее, поднимающее человека ввысь, а не тянущее его к гибели мировоззрение» [3, С.40]. Упрек, что бросает он христианам: они сами не исполняют того, чему учат, не делают сами того, что заповедано их священными книгами: "Буддист поступает иначе, чем не-буддист; христианин поступает как все; христианство у него — для церемоний и создания особого настроения"[1].

Ницше подводит нас к необходимости соотносить трудно разрешимые антиномии христианского мира, состоящих в следующих

вопросах: «как соотносится вера и знание? как относится христианство к культуре? где подлинный и чистый источник христианства: в прораставшем сквозь столетия церковном предании, в котором раскрылось лишь то, что было заложено в семени, или только в священных книгах, или где-то раньше, до этих уже искаженных и замутненных документов?»[3].

Б. Рассел, напротив, считает учение Ницше весьма последовательным и непротиворечивым, называет его романтиком, хотя сам философ и не признавал последнего. Мировоззрение его характеризует как «аристократический анархизм байроновского типа», эллинское, но без орфической компоненты [2]. Ницше пытался соединить два рода ценностей, которые нелегко гармонируют между собой: с одной стороны, ему нравятся безжалостность, война, аристократическая гордость; с другой стороны, он любит философию, литературу, искусство, особенно музыку (в частности, Вагнера). Этика его нацелена на власть и носит умышленно антихристианский характер. Критика религии и философии у Ницше полностью находится под властью этических мотивов. Он восхищается некоторыми качествами, которые, как он верил (может быть, и правильно), возможны только у аристократического меньшинства. Истинная добродетель, в противоположность обычной, не для всех, она должна оставаться свойством лишь аристократического меньшинства. Она ни выгодна, ни благоразумна; она отделяет ее обладателя от других людей; она враждебна порядку и причиняет вред тем, кто стоит ниже. Он ставит силу воли выше всего. Он рассматривал сострадание как слабость, с которой надо бороться. Он страстный индивидуалист и верит в героя. Ницше возражает против христианства, потому что оно принимает, как он выражается, "рабскую мораль". Христианские церкви стали союзником тиранов и помогают врагам демократии отрицать свободу и продолжать угнетать бедноту. Ницше не заинтересован в метафизической истинности ни христианства, ни любой другой религии; будучи убежден, что никакая религия в действительности не истинна, он судит обо всех религиях только по их социальным следствиям. Движущая сила христианства – это бунт "недоделанных и неполноценных" (коих большинство и с ними не нужно церемониться), начали его евреи, а продолжили «святые эпилептики». "Благородный" человек способен на жестокость и при случае на то, что вульгарно рассматривается как преступление. Он обладает чувством долга только по отношению к равным себе» [2]. Им движет воля к власти. Аристократизма эпохи Возрождения нет, но в современную эпоху Рассел аристократию (по Ницше) связывает с фашистскими группировками, когда в обществе царствует насилие, репрессии, культ доносительства, страх быть убитым и

проч. Ницше осуждает христианскую любовь потому, что считает ее результатом страха. Рассел утверждает, что «прямота и гордость и даже некоторое самоутверждение являются элементами самого лучшего характера. Нельзя восхищаться добродетелью, в основе которой лежит страх» [2]. Победитель в борьбе всех против всех, вероятно, обладает теми аристократическими качествами, которыми восхищается Ницше, например мужеством, находчивостью, силой воли, но он не может вызывать любви и уважения у нормального человека.

Заключение, к которому приходит Б. Рассел, звучит неутешительно и жестко: «Мне неприятен Ницше потому, что ему нравится созерцать страдание, потому, что он возвысил тщеславие в степень долга, потому, что люди, которыми он больше всего восхищался, – завоеватели, прославившиеся умением лишать людей жизни. Но я думаю, что решающий аргумент против философии Ницше, как и против всякой неприятной, но внутренне непротиворечивой этики, лежит не в области фактов, но в области эмоций. Ницше презирает всеобщую любовь, а я считаю ее движущей силой всего, чего я желаю для мира. У последователей Ницше были свои удачи, но мы можем надеяться, что им скоро придет конец»[2].

Его «по ту сторону добра и зла» есть попытка уйти от ложно понятых образов морали и выстроить фактически «новую» мораль, но не в смысле «правильности» в обыденном представлении: «Правильного мирового устройства, по крайней мере, хоть сколько-нибудь устойчивого и завершенного, тоже не бывает: все "правильное" есть по отношению к Целому лишь путь, и открывается он только тому, кто уже идет по нему, причем открывается как нечто такое, что никак не могло быть названо "правильным" вначале. Человек, желающий оставаться верным действительности, должен делать здесь и теперь то, что правильно и истинно, а не выводить свое "Здесь и Теперь" из чего-то иного — из своей цели. Правда, вся человеческая жизнь – своего рода средство к осуществлению плана и цели»[3, С. 53]. Соотношение со всемирно-историческим, с высшими целями проблематично. Ибо мы не знаем, насколько наше ситуативное воление, хотение, желание и видение будут в своей экзистенции совпадать, совмещаться с этими мировыми целями. Для человека важным оказывается, чем «я действительно становлюсь, кого встречаю, кого люблю, в какой конкретной задаче нахожу свое призвание, каким представляю себе человека и его сущность, что за человеческое сообщество меня окружает, какому народу и отечеству принадлежу, и, наконец, как во всем этом я ощущаю само бытие и каким становится в

действительности мое отношение к трансценденции, к вечности, и как является мне Ничто»[3, С. 54].

Человек, осознавая критичность состояния цивилизации, будет пытаться и может спастись, но христианская концепция утрачена, и ему ничего не остается, как надеяться лишь на себя, свои силы, речь идет о появлении нового типа человека – «великого, честного, духовно аскетического исследователя»[3, С. 69], который в вечном становлении обретает счастье и блаженство. Ницше предлагает быть сильным, а это «самые умеренные, те, кто не нуждается в крайностях догматической веры»[1]. Смысл исторического события может исказиться со временем. То же и с христианством, поскольку оно есть «феномен исторический, а следовательно, незавершенный во времени и многозначный в своих проявлениях» [3, С. 41], и о нем как «колоссальном историческом феномене невозможно знать, что это такое в целом. Всякое знание подходит к своему предмету либо снаружи – и тогда не замечает внутренних экзистенциальных жизненных сил, ограничиваясь поверхностными психологическими констатациями, сопоставлениями и перестановками; либо изнутри – как видит христианство верующий и ведущий христианскую жизнь человек – и тогда знание, находясь в Объемлющем, всегда будет направлено лишь на отдельные аспекты феномена» [3, С. 50-51].

Несмотря на то, что количество людей, считающих себя верующими, год от года растет, это не говорит об истинности и искренности их побуждений и волеизъявлений. Часто к религии обращаются люди заблудшие, слабые, беспомощные, пережившие личную трагедию, или совершают этот акт как дань традиции, не особо задумываясь о ценностной мотивации поступка. Впрочем, стоит отметить, что чувственно-эмоциональный, художественный способ видения мира и не предполагает рационального постижения сущностных причин обращения к вере. Скепсис и критическое отношение – это удел философствующего ума. Думается, что качество веры существенно трансформировано, этот процесс начался не сегодня, его узрел в свое время Ницше и отметил это как отход, отпадение от истинных смыслов христианства. Полагаем, что об актуальности ценностей христианской антропологии сегодня речи не идет. Попытка представить все общечеловеческие ценности как опыт переложения и перевода религиозной морали в светские нормы, отождествить христианскую этику в целом с духовностью не вполне отражает реальное положение дел, поскольку не учитываются конкретно-исторические трансформации, общественно-историческая практика.

Более того, излишняя шумиха, стремление отвоевать паству всеми мыслимыми и немыслимыми способами, желание срастись с государственными структурами, укрепившись их поддержкой, быть с ними в «дружественном» диалоге, войти (хотя бы на уровне факультативного изучения) в школы, университеты, отвоевать площади, земельные наделы, активное использование средств массовой коммуникации – эти и другие черты осовременившейся церкви свидетельствуют в действительности об обратном. Желание такими способами утвердиться в мире, внедриться в ум и души неокрепшего юного поколения, либо слабо просвещенного, а лучше – с «чистым» сознанием, привлечь к себе внимание софистическо-схоластическими проповедями, быть конкурентоспособными, деловыми, мобильными и проч. – это не от силы духа, но от слабости и безверия, это есть свидетельство упадка, отчаянного крика, находящихся в глубоком кризисе религиозного чувства, опустошенности разума и людей ее представляющих, именующих себя «наместниками бога».

Истинная вера себя не выпячивает, не кричит, не требует ничего взамен, подлинное милосердие не напоказ, оно глубинно-интимно, как Откровение, очевидно, как дар, дано немногим, поскольку предполагает аскезу, духовный перелом и внутреннюю глубокую серьезную работу над собой, без лени, с напряжением всей полноты душевно-духовных и физических сил. Что делать современному человеку в эпоху аномии ценностей, ощущающему себя заблудшим и потерянным? - быть бдительным, внимательным, вдумчиво и без истерики осмысливающим бытие, стремиться совершенствоваться и творить, созидать, оставаясь при этом самим собой, то есть Человеком.

Литература:

1. Ницше, Ф. Антихрист. Проклятие христианству. Сочинения в 2-х т., т. 2., М., Мысль», 1990 // Ф. Ницше / <http://philosophy.ru/library/nietzsche/antichrist.html>
2. Рассел, Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. / Б. Рассел. – Новосибирск: Сибирское университетское издательство, 2001. Изд. 3-е, испр. / Научный редактор издания профессор В. В. Целищев // <http://psylib.org.ua/books/rassb01/index.htm>
3. Ясперс, К. Ницше и христианство / Карл Ясперс. – М.: «Медиум», 1994. – 115 с. (Библиотека социологического клуба "Город". – <http://www.gorod.org.ru/biblio.shtml>) – <http://gendocs.ru/v17276>

ПОСЛЕСЛОВИЕ

15 октября 2014 исполняется 170 лет со дня рождения Фридриха Ницше. Поскольку мыслитель настойчиво рекомендовал безусловное воздержание от алкоголя,^{*} – мы предлагаем отметить эту дату пребыванием в одиночестве – по возможности в горной местности.

Сказав эти слова, Заратустра умолк, как тот, кто не сказал еще своего последнего слова; долго в нерешимости держал он посох в руке. Наконец так заговорил он – и голос его изменился:

– Ученики мои, теперь ухожу я один! Уходите теперь и вы, и тоже одни! Так хочу я.

Поистине, я советую вам: уходите от меня и защищайтесь от Заратустры! А еще лучше: стыдитесь его! Быть может, он обманул вас.

Человек познания должен не только любить своих врагов, но уметь ненавидеть даже своих друзей.

Плохо оплачивает тот учителю, кто навсегда остается только учеником. И почему не хотите вы оцепить венок мой?

Вы уважаете меня; но что будет, если когда-нибудь падет уважение ваше? Берегитесь, чтобы статуя не убила вас!

Вы говорите, что верите в Заратустру? Но что толку в Заратустре! Вы – верующие в меня; но что толку во всех верующих!

Вы еще не искали себя, когда нашли меня. Так поступают все верующие; потому-то всякая вера так мало значит.

Теперь я велю вам потерять меня и найти себя; и только когда вы все отречетесь от меня, я вернусь к вам.

Поистине, другими глазами, братья мои, я буду тогда искать утраченных мною; другую любовью я буду тогда любить вас.

И некогда вы должны будете еще стать моими друзьями и детьми единой надежды; тогда я захочу в третий раз быть среди нас, чтобы отпраздновать с вами великий полдень.

^{*} «Позже, к середине жизни, я восставал, правда, все решительнее против всяких “духовных” напитков: я, противник вегетарианства по опыту, совсем как обративший меня Рихард Вагнер, могу вполне серьезно советовать всем более духовным натурам безусловное воздержание от алкоголя. Достаточно воды... Я предпочитаю местности, где есть возможность черпать из текущих родников (Ницца, Турин, Сильс); маленький стакан следует всюду за мною, как собака. In vino veritas: кажется, и здесь я опять не согласен со всем миром в понятии “истины” – для меня дух носится над водою» (Ф. Ницше Ессе homo. Как становятся сами собой).

Великий полдень – когда человек стоит посреди своего пути между животным и сверхчеловеком и празднует свой путь к закату как свою высшую надежду: ибо это есть путь к новому утру.

И тогда заходящий сам благословит себя за то, что был он переходящий; и солнце его познания будет стоять у него на полдне.

"Умерли все боги; теперь мы хотим, чтобы жил сверхчеловек" – такова должна быть в великий полдень наша последняя воля! –

(Ф. Ницше Так говорил Заратустра)

Научное издание

АНТИРАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ
к 170-летию со дня рождения Фридриха Ницше

Сборник научных трудов

ЛР № 020640 от 22.10.97

Подписано в печать 11.04.2014. Формат 60×84/16.

Усл. печ. л. 10,70. Тираж 75 экз. Заказ 503.

Ульяновский государственный технический университет
432027, Ульяновск, Сев. Венец, 32.

ИПК «Венец» УлГТУ, 432027, Ульяновск, Сев. Венец, 32.