

МЕТАМОРФОЗЫ КОНСЕРВАТИЗМА В ФИЛОСОФИИ А.ШОПЕНГАУЭРА И Ф.НИЦШЕ

Политические лозунги Свободы, Равенства, Братства, выдвинутые Великой Французской революцией XVIII века, нашли весьма своеобразное выражение как в ходе самой буржуазной революции - на практике, - так и в последующие эпохи, - в теории. В частности, в Германии И.Кант дал, по замечанию К.Маркса, "немецкую теорию французской революции"¹, именно в ней и через нее выразил впервые "основные принципы радикального либерализма"². Но уже Фихте, провозгласив себя продолжателем кантовской традиции как своего рода "философии свободы", свою политическую философию, в противовес учителю завершает созданием теории замкнутого, корпоративного, националистического государства, ничего общего не имеющего ни со свободой подданных, ни с "радикальным либерализмом", а скорее предвосхищающим политику и практику тоталитарных государств XX века³. Так же и другой ученик и последователь Канта - Гегель - в своей "Философии права", давая "немецкий мысленный образ современного государства"⁴, по существу своим идеалом политического устройства провозгласил охранительно-консервативную модель конституционной монархии антилиберальной, конформистской и антидемократической. Отвергая "радикальный либерализм" И.Канта как возможную форму дальнейшего политического развития общества ближайшие ученики и последователи кенигсбергского мыслителя по-своему подтверждают мысль К.Маркса, высказанную им в "Святом семействе" по поводу младогегельянцев: "Вопреки претензиям "прогресса" постоянно наблюдается случаи регресса "кругового движения"⁵. Более того, даже у таких особняком стоящих мыслителей, как А.Шопенгауэр

1 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 88.

2 Философия Канта и современность. М., 1974. С. 185.

3 Гайденко П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990. С. 84-89.

4 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 421.

5 Там же. Т. 2. С. 91.

и его ближайший философский "неофит" - Ф.Ницше - сам прогресс, как теория революционного поступательного развития общества переинтерпретируется в теории прогресса как "возвращения вспять", "вечного возвращения того же самого", "amor fati", "Европейская форма буддизма". Развиваясь в едином иррационалистическом ключе в качестве целостного направления - "философии жизни" - философия А.Шопенгауэра и Ф.Ницше хронологически охватывает собой весь XIX век, по-своему фиксирует узловые точки развития общества того времени: революцию 1848 года, франко-прусскую войну и опыт Парижской коммуны 1871 года. В Германии она вместе с тем - своеобразный ответ и вызов как проблемам, поставленным ходом Великой Французской революции XVIII века, так и либерально-демократическим тенденциям, активно проникающим на континентальную Европу и, в частности, в Германию с туманных берегов Англии на протяжении двух предшествующих столетий.

"Философия жизни" - единое, целостное историко-философское, и, в конечном счете, политическое направление, со своей специфической окраской онтологически-биологического плана, иррационализмом, который в случае А.Шопенгауэра вплотную стыкуется с "духовидением" и мистикой, а в случае Ф.Ницше - с мифом, но все же при подходе к анализу свободы и равенства имеет свою специфику для каждого из мыслителей. А.Шопенгауэр - еще на правах "аутсайдера", мыслителя начала века - только намечает точки "разрыва", расхождения с либерально-демократической волной, охватывает Европу в период после наполеоновских войн, и в этом смысле он весь на стороне сторонников реставрации и реакционных романтиков начала XIX века; тогда как Ф.Ницше - исторический свидетель, участник франко-прусской войны 1871 года, на его глазах происходит бурный процесс буржуазного "грюндерства" (1871-1874), формирование и складывание социалистических и социал-демократических движений Германии. Тем самым в лице этих двух мыслителей мы видим как бы два этапа своеобразного, вытекающего из целостной методической установки "философии жизни" ответа на вопросы, поставленные ходом исторического развития не только XIX века, когда собственно создавались эти концепции, но и века XX, когда многие предвосхищения, философские рецепты только и были развернуты самим ходом истории не только в качестве философских концепций, но прежде всего в качестве политических реалий тоталитарных государств. И если А.Шопенгауэр - это "начало темы", своего рода "завязка" сюжетной линии, то Ф.Ницше - это уже пышный и бурный поток, развивающийся по

всем законам полифонии, те два-три аккорда, предложенные в качестве предмета инструментальной обработки, это уже своя мифология и расшифровка самих аккордов, попытка создания на их основе новой онтологии и новой онтологической гармонии в концепциях "вечного возвращения того же самого", "amor fati" и т.д.

В тени от дерева свободы. Шопенгауэр о свободе и равенстве

А.Шопенгауэр родился в 1788 году - в год, когда в Тюбингене молодой Гегель, Шеллинг и Гельдерлин, по существующему преданию, сажали символическое "дерево свободы", приветствуя события в соседней Франции, их революционный размах. Являясь младшим философским современником Гегеля (и его своеобразным антиподом), А.Шопенгауэр впервые на философском поприще выступил в 1813 году с философским сочинением "О четверояком корне закона достаточного основания". В этом трактате была предложена своеобразная субъективно-идеалистическая ревизия всей историко-философской традиции нового времени, начиная с Декарта, и особенно своих старших предшественников по цеху философии: Фихте, Шеллинга, Гегеля и, в конечном счете, со многими оговорками самого И.Канта. А.Шопенгауэр четко формулирует социально-политические предпосылки своей философии, причину яростной критики предшествующей рационалистической философии: "Но знают ли эти господа, какое время мы теперь переживаем? Наступила эпоха, о которой давно возвещали: протестантская церковь колеблется, колеблется так сильно, что невольно возникает тревога, найдет ли она точку опоры: ибо вера исчезла для света откровения, как и для других светил, необходимо условие темноты. Число тех, кого известная степень и объем знаний лишают способности к вере, сделалось грозно-велико"⁶.

Итак, свобода - это, по Шопенгауэру, прежде всего категория этическая и не просто этическая - метафизическая; она связана с тем, предметом чего она является - "свобода" воли, как основной метафизический принцип его философии. И если в метафизическом трактате "О четверояком корне закона достаточного основания" свобода определяется необходимостью, то в конкурсном сочинении "О свободе воли" (1839) доказывается противополож-

⁶ Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. М., 1901. Т. 1. С. 103.

ная лемма: из необходимости, лежащей в основании закона достаточного основания, следует, что, во-первых, свобода - понятие сутобо отрицательное, во-вторых, как таковое оно не подчиняется закону достаточного основания, что невозможно по определению. "Свобода воли, при ближайшем рассмотрении есть *existentia* без *essentia*: это значит, что нечто есть и притом все-таки есть ничто, а это опять-таки значит что оно не есть, то есть получается противоречие"⁷. В противоположность рационалистическому определению свободы, как свободы мышления⁸ А.Шопенгауэр жестко связывает понятие моральной свободы с понятием свободы физической, с необходимостью, всецело лежащей в основании закона причинности. Сюда же относит он и понятие политической свободы. "И народ называют свободным, - пишет А.Шопенгауэр, - понимая под этим, что он управляется только по законам, которые он сам себе дал - ибо в этом случае он всюду соблюдает лишь свою собственную волю. Таким образом, политическую свободу надо отнести к физической"⁹. Главным противником для Шопенгауэра в его понимании свободы как онтологизированной и в данном случае "физикализированной" свободы воли выступает И.Кант с его категорическим императивом и различением "вещи в себе" и "явления". Больше всего достается "Критике практического разума" Канта, которую А.Шопенгауэр считает продуктом "старческой словоохотливости", при которой сама нормативность этики покоится на своеобразном "*petitio principii*": "В практической философии, - цитирует он И.Канта, - дело идет не о том, чтобы указать основания того, что совершается, а о том, чтобы дать законы того, что должно совершаться, хотя бы этого никогда не совершалось"¹⁰. Шопенгауэр отвергает подобного рода императивную, абсолютно необходимую мотивировку закона, предлагаемого кантовской нормативной этикой, отрицая также и существование "общезначимых" и "необходимых" моральных законов, провозглашенных кенигсбергским мыслителем. Подобным же образом, считает А.Шопенгауэр, обстоит и с долженствованием. В подобном случае, считает А. Шопенгауэр, у нас нет ничего, на что мы могли бы опереться. За что же нам держаться? За два-три совершенно абстрактные, вполне еще свободные от содержания понятия, которые точно также целиком висят в воздухе. Из них

⁷ Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. М., 1910. Т. 4. С. 22, 34, 75.

⁸ "В мышлении я свободен, потому что я нахожусь не в некотором другом, а просто не покидаю себя самого..." (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Наука логики. М., 1974. Т. 1. С. 120).

⁹ Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 30.

¹⁰ Там же. С. 128.

даже собственно из одной только формы их соединения в суждении, должен получиться закон, которому надлежит царить с так называемой абсолютной необходимостью и обладать достаточной силой, чтобы налагать узду на вихрь вожеланий, на бурю страстей, на колоссальный эгоизм¹¹.

Критикуя Канта за попытку дать универсальное, чисто формальное основоположение для "категорического императива" этики, за абстрактность ее рационального обоснования, А.Шопенгауэр по сути дела борется с теми радикально-либеральными основами кантовской теории морали и всеобщего законодательства, которые выступают против господствующих, основанных на традиции сословно-корпоративных законов. "Таким образом, в кантовской школе, - пишет А.Шопенгауэр, - критический разум со своим категорическим императивом все более и более получает характер гиперфизического факта, дельфийского храма в человеческой душе, - храма, где из мрака святилища доносятся оракулы, непреложно возвещающие, хотя, к сожалению, и не то, что случится, но по крайней мере то, что должно бы случиться"¹². И если кантовское определение свободы это, с одной стороны, "независимость воли (Willkür) от принуждения импульсами чувственности", а с другой, - "свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам это одно и то же"¹³, то для А.Шопенгауэра это кантовское определение свободы являет своего рода двойное противоречие, поскольку воля - это как раз именно всегда физическое, онтологическое основание свободы, а "нравственность", "нравственный закон" - только пустая оболочка, форма, лишенная при всей императивности и общеобязательности и необходимости, постулируемой Кантом, своего внутреннего содержания. Этика и мораль, разрабатываемая И.Кантом, при всей их абстрактности и императивности, являлись все же попыткой выработки общечеловеческой, общемировой морали, всеобщего законодательства, как бы вытекающего из естественного состояния человека, и первой, пусть не всегда удачной попыткой обоснования прав и достоинств человека и гражданина, опирающегося на свой собственный разум. В противовес этой, либеральной по существу, утопии идеального раннебуржуазного общества А.Шопенгауэр выдвигает по своему более реалистичное и в делом консервативное представление о человеческом обществе. И если И.Кант, разрабатывая всеобщие и необходимые нормы морали и права, исходил из принципиального, умопости-

¹¹ Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 37.

¹² Там же. С. 150.

¹³ Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 476, 290.

гаемого равенства всех индивидов, что уже имплицитно содержится в самой формулировке "категорического императива", то А.Шопенгауэр с трезвым реализмом конкретного эмпирического философа выявляет в "человеке вообще" антиморальные импульсы: "Главная и основная причина в человеке, как и животном, есть эгоизм, то есть влечение к бытию, благополучию". Этот человек эгоизм ничего общего не имеет с пасторалью представлений руссоистского типа, "ибо если бы каждому отдельному человеку был предоставлен выбор между его собственным уничтожением и гибелью всего прочего мира, то мне нет нужды говорить, куда, в огромном большинстве случаев, склонился бы этот выбор"¹⁴. Более того, отрицая идеи социального равенства индивидов между собою перед законом, долгом, обязанностями, А.Шопенгауэр отрицает так же и биологическое равенство людей между собой. В обществе, где существуют бедные и богатые, слуги и господа, само понятие равенства - иллюзорная, абстрактная идея; "...великое стадо человеческого рода всегда и всюду необходимым образом нуждается в вожде, руководстве и советнике, в той или иной форме, смотря по обстоятельствам; таковы судьи, правители, полководцы, чиновники, священнослужители, врачи, ученые, философы и т.д."¹⁵. И так как А.Шопенгауэр исторический свидетель не только Великой Французской революции, но и неудачи революции 1848 года в Германии, то его критика попытки построить более справедливое правовое государство носит как бы онтологический характер: "Государственный строй, в котором воплощалось бы чистое абстрактное право, - прекрасная вещь, но для иных существ, чем люди, ибо большинство их в высшей степени эгоистичны, несправедливы, беспощадны, лживы, иногда даже злы и к тому же еще одарены умственными способностями крайне невеликого достоинства..."¹⁶.

Крайне скептически относится философ и к попытке предоставить "полное и нераздельное господство чистому абстрактному праву" в Соединенных Штатах Америки. Своей же собственной политической утопией, мечтой государственного устройства А.Шопенгауэр считает "деспотию мудрых и благородных из истинной аристократии, из истинной знати: а это достижимо путем подбора, от браков благороднейших мужчин с наиболее умными и даровитыми женщинами; это предложение - моя утопия, моя платоновская республика"¹⁷. Так конституционный респуб-

14 Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. М., 1910. Т. 4. С. 191-192.

15 Там же. Т. 3. С. 652.

16 Там же. С. 657.

17 Там же. С. 660.

ликанизм и радикальный либерализм И.Канта по-своему находит завершение в "деспотии", "аристократической евгенике" А.Шопенгауэра. Но это только первый этап политического изменения "свободы и равенства", намеченный в работах "франкфуртского отшельника". Дальнейшее логическое развитие он получил в работах Ф.Ницше, который, случайно открыв для себя А.Шопенгауэра, в дальнейшем уже никогда полностью не мог освободиться от него, хотя и писал в 1887 году о "трупном запахе Шопенгауэра"¹⁸.

Плоды просвещения. Ф.Ницше о свободе и равенстве

Философская "эпифания" Ницше пришлась на 1871 год, год образования и провозглашения Германской империи во главе с Пруссией, год Парижской коммуны и последовавшей вскоре за ней франко-прусской войной. При этом его политические амбиции проявились весьма явно: классический филолог, молодой блестящий профессор Базельского университета оставляет все для того, чтобы санитаром участвовать в войне на стороне Германии, выступившей против восставшей революционной Франции. И хотя в процессе дальнейшей духовной эволюции Ницше назовет себя не без некоторого налета мегаломании последним антиполитическим немцем, но в период, непосредственно следующий за франко-прусской войной, философ пишет "Пять предисловий к пяти ненаписанным книгам" о том, как строилась и как должна строиться новая немецкая культура в империи, получившей многомиллионные репарации от поверженной Франции. Образцом для рецептов построения новой культуры выступает античная Греция¹⁹. Во всех этих "предисловиях", а также в написанной в этот период собственно философской книге "Рождение трагедии" (1871) Ницше выступает как оппонент политического либерализма и демократии, которые несут в себе как отголоски руссоистского представления и стремления к идеалу "веру в первобытное существование доброго и одаренного художественными склонностями человека"²⁰. В отличие от А.Шопенгауэра, у кото-

¹⁸ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 729.

¹⁹ Соответственно и сами рецепты получают названия: "Греческое государство" (1871); "Греческая женщина" (1871); "О музыке и слове" (1871); "Гомеровское соревнование" (1872); "Философия в трагическую эпоху Греции" (1873).

²⁰ Ницше Ф. Полн. собр. соч. М., 1912. Т. 1. С. 130.

рого аргументация носила подчеркнуто биологический характер, делающий его консерватизм как бы исходящим из природно-биологической сущности рода Человек, консерватизм Ф.Ницше - это прежде всего "эстетизм", исторический редукционизм, хотя и биологии все же отводится большое место. И если А.Шопенгауэр только мечтал о реализации платоновской республики как своеобразной аристократической, евгенически выведенной "касте деспотов", то Ф.Ницше прямо указывает: "рабство принадлежит к сущности культуры", "страдание и без того уже тяжело живущих людей должно быть еще усилено, чтобы сделать возможным создание художественного мира небольшому числу олимпийцев"²¹. Оценивая революционные потрясения 1848 и 1871 гг., Ницше не без пафоса восклицает: "Из изнеженности новейшего человека, а не из истинной и глубокой жалости к тем страданиям, родились чудовищные социальные нужды настоящего времени, и если верно, что греки погибли вследствие рабства, то еще вернее то, что мы погибнем вследствие отсутствия рабства". Но ни о каком правовом государстве либерального порядка с общими для всех законами не может быть и речи: "Сила дает первое право, и нет права, которое в своей основе не являлось бы присвоением, узурпацией, насилием"²². И само государство это всего лишь "железные тиски, которые насильственно создают социальных процесс. Современные переоценки государственного устройства происходят "при помощи всеобщего распространения либерально-оптимистического мировоззрения, имеющего свои корни в учениях французского просвещения и революции, следовательно, в совершенно не германской, а чисто романской, плоской и не метафизической философии"²³. И если И.Кант мечтал о создании всеобщих и необходимых норм морали и права, пригодных для всего человечества в целом независимо от времени и места его будущего существования, то в данном случае "радикальный либерализм" его представлений претерпевает националистическую консервативную переоценку, в которой переплавляются все либеральные концепции врожденных прав человека, его достоинства и социальных устремлений. "...Каждый человек, - пишет Ницше, - со всей его деятельностью" имеет лишь постольку достоинства, поскольку он сознательно или бессознательно является орудием гения, из чего можно вывести этическое

21 *Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 170.*

22 *Там же. С. 171-172.*

23 *Там же. С. 175.*

последствие, что "человек в себе", абсолютный человек, не обладает ни достоинством, ни правами, ни обязанностями..."²⁴.

Выступая против представления об изначально добром, страдательном человеке пасторальной идиллии, рисуемой Руссо и как бы заложенной в основание либеральной утопии о возможности реконструирования в будущем этого аркадского, "архаического" человека, человека гуманистической культуры, Ницше пишет: "Когда говорят о гуманности, то в основе лежит понятие, что это именно то, что отделяет и отличает человека от природы. Но такого разделения в действительности не существует: "природные" качества и специально так называемые "человеческие" срослись нераздельно. Человек в своих высших и благороднейших способностях - вполне природа и носит в себе ее жуткий, двойственный характер"²⁵. И если со времени Великой французской революции либеральная идеология утверждала основные принципы гражданских свобод, мелиоризм или веру в возможность прогресса, веру в улучшение мира, плюрализм различных политических ориентаций и равных возможностей, то именно против принципов, лежащих в основании демократических преобразований общества и выступил Ницше в более поздний период своей эволюции. До этого все выше приведенные высказывания являлись как бы переводом с "древнегреческого", осуществленного консервативным профессором классической филологии в году, предшествующем так называемому грюндерству (1871-1874 гг.), когда безудержный дух спекуляции и первоначального капитализма захватил Германию, энергично подпитанную французскими репарациями. И здесь появляются весьма интересные изменения первоначальных установок в мировоззрении Ф.Ницше. Мало того, что не оправдались его надежды и упования на возвращение многих древнегреческих "реалий", о которых мечтал философ, но и само развитие пошло по столь ненавистному ему капиталистическому пути, ознаменованному энергичной деятельностью Бисмарка, с упором на сильную государственную политику, протекционизм, активную колониальную экспансию. Господствующее положение в политической жизни занял своеобразный консервативный, отнюдь не эстетический, либерализм, в котором активное политическое значение стали играть представители грюндерства, сильно потеснившие многих выходцев из феодально-аристократических и клерикальных кругов. Свобода граждан вновь провозглашенной империи стала оп-

²⁴ Ницше Ф. Полн. собр. соч. С. 177.

²⁵ Там же. С. 203.

ределяться размером капитала, наличием частной собственности, резко раздробившей и атомизировавшей некогда феодально-корпоративное сословное общество.

Анализируя теорию и практику господствующего среднего класса и сохраняя по отношению к нему "пафос дистанции", Ницше так оценивает саму эту в целом либеральную политику: "Власть посредственности существует благодаря торговле, прежде всего деньгам, инстинкт величайших финансистов выступает против всего необычного. Они не могут допустить революцию, социализм или милитаризм. Если же они и используют власть, то только как свержающая партия. Это лишь следствие вышесказанного, а не противоречие. Там где есть власть, они знают как быть властными, но их могущество всегда направлено в одну сторону. Наиболее благородное имя этой посредственности, конечно, слово "либерал"²⁶.

Выступая против нормативности, деонтологичности этики, утверждаемой Кантом, Ф.Ницше именно в этот период выдвигает концепцию "ранга", в новой динамичной форме, как бы воспроизводящей прежние сословно-корпоративные теории, но отражающие практику окружающего его общества. "В век всеобщего избирательного права, то есть тогда, когда каждый, - пишет Ницше, - может судить о всех и обо всем, я почувствовал желание восстановить порядок ранга"²⁷. Как и А.Шопенгауэр, Ницше обращает свой взор к аристократии: "имеется только благородство рождения, - пишет он, адресуя это новоиспеченным нуворишам и представителям среднего зажиточного слоя, - только благородство крови"²⁸. Вместе с тем наряду с резко отрицательным отношением Ницше к либерализму и, в частности, к идеям широко распространяемого в Германии того времени Дж.Ст.Милля, имеются и точки своеобразного соприкосновения философии Ницше с либерализмом, что и прослеживается в ряде интерпретаций. И прежде всего это отношение Ницше к грюндерству, к империи. Его критика государства, и в частности бисмарковской Германии, и идея минимизации государства, характерная для либеральных концепций, представляют нечто общее, хотя исходят из разных источников. Так же как индивидуализм Ницше и борьба за права личности против посягательств на них государства, либеральной программы, внешне сходны, но выражают различные интенции, лежащие в основании теоретических программ. В одном случае - это свобода личности, как свобода част-

26 *Nitzsche F. The Will to Power. N. Y., 1967. P. 462.*

27 *Ibid. P. 467.*

28 *Ibid. P. 496.*

ного собственника в осуществлении своих целей, в другом - некое подобие эволюционистической схемы, в которой индивидуализм является переходом к сверхчеловеку как цели социального развития общества, в жертву которому приносятся не только индивид, но и все человечество. "Не человечество, но сверхчеловек, - пишет Ницше, - вот цель"²⁹.

И вообще подход Ницше к реформированию человечества совсем иной - это не демократия, не правовые нормы, конституция, права меньшинств, плюрализм мнений и вообще та или иная рациональная конструкция будущего изменения. Нет. "Не делать людей лучше, - пишет философ, - не предлагать им мораль в любой ее форме, как мораль в себе, или некоторый идеал человечества, но создавать условия, которые предполагают сильного человека, тех, кто может и, следовательно, имеет мораль (более ясно: физико-духовную дисциплину), это делает сильнее. Никакого обольщения голубыми глазами или сострадания: величие души - в этом ничего романтического. И никакого сожаления к несчастным"³⁰.

Современный постмодернизм

Шопенгауэр и Ницше - пророки современного кризиса Более двухсот лет прошло со дня провозглашения лозунгов XVIII века "Свобода", "Равенство", "Братство". Весь XIX и особенно XX века были их своеобразным опровержением. "Свобода" обернулась тоталитаризмом, "Равенство" - деспотизмом, "Братство" - расистско-шовинистическим "мессианизмом" фашизма и "пролетарского интернационализма". Абстрактные по своей сущности идеи, утопичные в своей идеальной основе, в процессе истории показали, что природа и общество неизбежно порождают неравенство между людьми. Все попытки нивелирования, гомогенизации, усреднения, выравнивания и т.д. вырождаются в формы индивидуального или общественного деспотизма. Конкретный тиран или коллективное "Мы" подавляет личность, нивелирует ее, путем насилия подводя к некоей усредненной, безликой норме. Сама попытка построения "стационарного общества", общества с застывшей структурой, в котором решены проблемы личности и общества, это всегда - общество казарменного типа, отрицающее всякого рода

²⁹ *Nitzsche F. Op. cit. N. Y., 1967. P. 513.*

³⁰ *Ibid.*

демократическое решение исторически возникающих проблем. И наоборот, всякое общество, желающее демократического динамического развития подлинных взаимоотношений индивида и общества, общества и государственных форм, определяющих свободу индивидов и их взаимоотношения, построено на живой конфликтной основе. Сама динамика демократии - это динамика конфликта, сочетающего в себе как черты либерального уважения прав и гарантий личности, так и преемственность, традиционность, не исключая элементов новизны, консерватизма. Насилие в качестве "повивальной бабки" истории, революция в качестве ее "локомотива" не способны к конструктивной динамике социальной жизни, порождая гражданские войны и затяжные классовые и этнические конфликты. В процессе истории Э.Бернштейн победил В.Ленина, буржуазный реформизм оказался конструктивнее "пролетарского мессианизма" и революционности. Завершился целый этап истории³¹, путь от утопии XVIII века к антиутопическому XX веку, в котором современность испытала своеобразный "шок от будущего". Об этом своеобразно, подобно мифической Кассандре, предрекал еще в начале XX века замечательный русский философ Н.Бердяев в своей во многом запальчивой "Философии неравенства": "Напрасно вы, люди революции, думаете, что вы - новые души, что в вас рождается новый человек. Вы - старые души, в вас кончается старый человек со старыми своими грехами и немощами. Все ваши отрицательные чувства - злоба, зависть, месть - приковывают вас к старой жизни и делают вас рабами прошлого"³². "Новый бравый мир", построенный на утопических рациональных конструкциях, оказался бесплодной затеей с "полыми людьми", описанными в антиутопиях О.Хаксли и Т.С.Эллиота, осуществлением пророчеств "Скотского хутора" и "1984" Оруэлла.

Однако подлинными основателями стиля антиутопических пророчеств, чувства апокалипсического нигилизма, надвигающегося вслед за чрезмерно рационализируемым, спекулятивным подходом к действительности, подлинными пророками современного постмодернизма являются все же А.Шопенгауэр и Ф.Ницше. Конечно, можно оспаривать, кто из них подлинный отец постмодернизма, кто выступает под чьим флагом, но, несомненно, что обе эти исторические фигуры, долгое время находившиеся на периферии политических и философских исследо-

31 Фукуяма Ф. Конец истории? // Страна и мир. М., 1990. С. 89-101.

32 Бердяев Н. Философия неравенства. М., 1990. С. 27.

ваний, во многом предвосхитили современный кризис, описали многие его черты и характерные проявления. Естественно, что в тот исторический период, когда творили философы, многие черты современной философской и политической действительности еще только намечались, не всегда имели столь ярко выраженную окраску постмодернизма, - современной формы отрицания таких категорий нового времени, как "субъект", "понимание", "истина", "природа", "общество", "власть", "реальность", трансформации их в плавающие знаки более сложных полифункциональных и поливалентных реальностей новых структур, постиндустриального мира. Как Шопенгауэр, так особенно Ницше выявили негативную сторону тех позитивных процессов капитализма, о которых писал К.Маркс, их исторический современник и философский антагонист. Но, как известно, крайности сходятся, и, поскольку описывают один и тот же объект, хотя и с противоположных сторон, то своеобразно "дополняют" друг друга. Являясь оппонентом либеральной демократии своего времени, Ницше и само движение либерализма XIX века определял как форму "нигилизма" и "декаданса", выходящую по своим философским корням к более чем двухтысячелетней истории европейской культуры, европейского рационализма и христианского монотеизма. Аристократический радикализм, провозглашаемый Ницше, как своеобразная форма контрдвижения позволяет ему, например, дать такую образную оценку либерально-демократических, и в конечном итоге коммунистических утопий: "Не будет более бедных, ни богатых: то и другое слишком хлопотно. И кто захотел бы еще управлять? И кто - повиноваться? ...Каждый желает равенства, все равны: кто чувствует иначе, тот добровольно идет в сумасшедший дом"³³. Можно в этом видеть сатиру на средний слой, буржуазию, но этот образ последнего "человека", рисуемый Ницше, предлагается им как предельное заострение либерально-демократических, социалистических иллюзий своего времени, его антиутопия будущего социального развития, с его мечтой о бесклассовом обществе в конце исторического развития - в конце "телеологии" социалистического типа. Сходным образом оценивает Ницше и понятие "прогресса", столь часто употребляемое в середине XIX века: "Прогресс - это просто современная, то есть ложная, идея, Европейец наших дней по своей ценности несравненно ниже европейца Ренессанса; поступательное развитие отнюдь не влечет за собой непременно возрастания,

³³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1990. С. 16.

возвышения, умножения сил"³⁴. И так как лозунги Свободы, Равенства и Братства как бы предполагались самим критерием прогресса, то такое понимание прогресса, какое предлагает Ницше, предлагает аристократический радикализм оценки либеральному радикализму прогрессивного движения. Не движение вспять, не просто реакция на демократический процесс, на либерализм предлагается философом, а некая новая антропология, новая оценка самой эволюции, новые критерии прогресса как некоей новой эсхатологии, дающей новый смысл самому развитию, суммарный образ которого - сверхчеловек, "Дионис", - противопоставленный Христу". Это конечный вывод его философских поисков, итог трудного и мучительного обретения "свободы и равенства" с окружающей действительностью, бунт против действительности, резкое отрицание ее завершается полным примирением с ней, желанием повторения, вечного повторения и повторения того же самого, обожествления его и признания высшей реальностью. "Дионисийское утверждение мира, - пишет в этот период Ницше, - таким какой он есть, без вычетов, выборки и селекции, - желание вечной циркуляции - тех же самых вещей, той же самой логики и нелогичных заключений. Высшее состояние, которое может быть достигнуто философом, - стоять с жизнью в Дионисийских взаимоотношениях - моя формула для этого - *amor fati*"³⁵. Итак, после почти двухвековых поисков социальной утопии, социальной инженерии, после опыта тоталитаризма в обеих его известных формах фашизма и так называемого коммунизма, вновь, - опять и опять мучительный поиск путей развития общественной жизни, путей осуществления подлинной, не утопической Свободы и Равенства, вне тоталитаризма и "маниловщины" идеологических иллюзий. Другого пути, очевидно, нет.

34 Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов. М., 1989. С. 20.

35 *Nitzsche F. Op. cit. P. 536.*