





ВСЕРОССИЙСКИЙ НИЦШЕ-СЕМИНАР

ФИЛОСОФИЯ  
ФРИДРИХА НИЦШЕ  
И КРИЗИС  
СОВРЕМЕННОЙ ЕВРОПЫ

СБОРНИК ДОКЛАДОВ 2024 ГОДА

г. Самара

Самарский государственный технический университет

Издательство  
«Культурная революция»  
Москва 2025

УДК 1(091)  
ББК 87.3(4Гем)  
В 85

*Издано при поддержке Д. Фьюче  
и сайта [www.nietzsche.ru](http://www.nietzsche.ru)*

**Всероссийский Ницше-семинар: Философия Фридриха Ницше  
В 85 и кризис современной Европы. Сборник докладов 2024 года. — М.:  
Культурная революция, 2025. — 232 с.**

ISBN 978-5-6052648-4-2

Традиция проведения Ницше-семинара возникла в 1999 году в Санкт-Петербургском государственном университете в рамках осеннего мероприятия «Дни философии в Санкт-Петербурге». Его первым ведущим и организатором был Валерий Садовников, автор уникального учебного философского курса «Чему учил и чему не учил Заратустра». С историей Ницше-семинара и его темами можно ознакомиться на сайте [nietzsche.ru](http://nietzsche.ru) в соответствующем разделе (Проекты/Ницше-семинар).

В 2014 году издательство «Культурная революция» завершило первую в истории России публикацию полного собрания сочинений Фридриха Ницше. Это событие ознаменовало собой окончательное вхождение философской мысли этого выдающегося мыслителя в духовное пространство русской культуры и русского языка. С целью формирования глубокой культурной преемственности между Западом и Россией издательство и сайт [nietzsche.ru](http://nietzsche.ru) публикуют наиболее значимые тексты по осмыслению философского наследия Ницше. Также с 2019 года возобновлены ежегодные Ницше-семинары, ставшие общероссийскими, доступными для исследователей философии Ницше из всех российских регионов.

В 2024 году Ницше-семинар был посвящен 180-летию со дня рождения Ницше, а также памяти Карена Свасьяна, известного ницшеведа постсоветской России. Начиная с 2024 года издательство «Культурная революция» намерено издавать сборники лучших докладов ежегодных Всероссийских Ницше-семинаров. Планируется также издание сборника лучших докладов Ницше-семинаров 2019–2023 годов.

**УДК 1(091)  
ББК 87.3(4Гем)**

ISBN 978-5-6052648-4-2

© Авторы, 2025  
© Культурная революция, 2025

# СОДЕРЖАНИЕ

Запад не владеет уж собою  
*Беседа Андрея Фефелова и Карена Свасьяна . . . . . 7*

## РАЗДЕЛ I

Доклады по основной теме семинара

*Вячеслав Фаритов. От воли к власти  
к пассионарности . . . . . 19*

*Вадим Бакусев. Европейская матрица: нигилизм  
и самоуничтожение . . . . . 38*

*Сергей Фокин. Самоуничтожение Европы:  
Ницше, Беньямин, Хайдеггер . . . . . 48*

*Алла Лаврова. Кант, Ницше и «европейский  
нигилизм» . . . . . 69*

*Максим Велецкий. «Южанин по вере»: Ницше  
и единая Европа . . . . . 81*

*Даниил Лупшин. Причины нигилизма и ускорение . . . . . 96*

## РАЗДЕЛ II

Доклады по общефилософской проблематике

*Сергей Жигалкин. Учение Ницше  
в контексте мировой философии . . . . . 107*

*Владислав Мальшев. Идея вечного возвращения  
в культуре: экстраполяции и интерполяции . . . . . 129*

*Маргарита Небольсина. Неклассическая стратегия  
постижения «Я» в философии Ф. Ницше . . . . . 154*

---

<i>Семен Московец. Онтология Ф. Ницше: от критики эссенциализма к становлению . . . . .</i>	159
<i>Георгий Семиглазов. По стопам Ницше в поисках единства: к социально-политической применимости понятий аполлонийского и дионисийского . . . . .</i>	167

### РАЗДЕЛ III

#### Доклады на свободную тему

<i>Ирина Скоропанова. Ф. Ницше и А. Пушкин: два «Заклинания» . . . . .</i>	183
<i>Михаил Пащенко. Филология музыки Вагнера в «Рождении трагедии» Ницше . . . . .</i>	191
<i>Галина Лисовская. Идеи Фридриха Ницше в творчестве Каллистрата Жакова . . . . .</i>	209
<i>Мария Козлова. По поводу одной метафоры Ницше (Ницше о языке: музыка vs. риторика) . . . . .</i>	220

# ЗАПАД НЕ ВЛАДЕЕТ УЖ СОБОЮ

Беседа Андрея Фефелова  
(главного редактора газеты «Завтра»)  
и Карена Свасьяна  
(философа, историка культуры, переводчика),  
состоявшаяся 10 февраля 2022 года

*Памяти Карена Араевича Свасьяна*

**Андрей Фефелов.** *Карен Араевич, хотелось бы прежде всего поблагодарить Вас за ту колоссальную, восхитительную работу, которую Вы проделали много лет назад, переведя первый том «Заката Европы» Освальда Шпенглера. Я, кстати, был разочарован, что второй том вышел уже не в вашем переводе по каким-то причинам таинственным. Ваше глубокое, многомерное предисловие к «Закату Европы» создало тогда для меня необходимый контекст восприятия этой книги. Сегодня хочется поговорить с Вами не только как с профессиональным германистом, философом и переводчиком, но и человеком, который наблюдает современность и видит тенденции, которые трансформируют Запад и Восток, человечество вообще. Первый мой вопрос скорее «шпенглеровский». Дело в том, что великий западный миф, который оказал огромное влияние на русскую культуру, истончился, стал превращаться в макет, постер. Ранее мир выражал себя в европейских терминах, но если эти термины потеряют свое магическое значение, свой авторитет, не потеряем ли мы в мешанине культур?*

**Карен Свасьян.** В связи со вторым томом Шпенглера сразу скажу, что ничего таинственного тут нет. Просто после моего переезда сюда, в Швейцарию, у меня был период

«дарвинизма» — надо было приспособливаться к новым условиям жизни и уже не доходили руки до Шпенглера.

А что касается остального, о чем Вы спросили... Это, конечно, самый фундаментальный вопрос, который можно себе представить сегодня. Я могу ориентироваться в том, что происходит здесь, как свидетель, очевидец. Это действительно печальная тема. Потому что давно уже нет того Запада. Нет той Европы, она испарилась. Очень трудно на эту тему говорить, потому что есть такой феномен, конечно, в несколько сюрреалистическом смысле: «человек мертв, но он этого не знает». И поскольку он этого не знает, то продолжает как ни в чем не бывало жить. А фундаментальные связи распались. Люди живут чисто механически, не рефлексируют. Просто живут «вперед», не задумываясь над тем, что это такое. Это страшно.

И в этой связи, говоря о таком великом уме, как Шпенглер, стоит осознать, что он не жил современностью. Его стихией были прошлое и будущее. Будущее он видел в феллашестве, то есть в «медленном воцарении первобытных состояний в высокоцивилизованных жизненных условиях». Шпенглер датировал упадок 2200 годом. Это, конечно, очень щедрая калькуляция.

**Андрей Фефелов.** *Оставил возможность Западу еще «покуражиться».*

**Карен Свасьян.** По всей вероятности, да. Но сейчас налицо все признаки деградации. И когда спорят о Шпенглере, у меня для противников есть аргумент, который, по-моему, безупречен. Правота Шпенглера заключается в том, что его не читают. Понимаете? Потому что, если бы его читали, одним этим его опровергали бы! Произведение Шпенглера — это ведь чистейшая культура, одна из последних жемчужин европейского духа. А феллахи, как известно, книг не читают. Это, наверное, самый серьезный аргумент в пользу того, что «закат Европы» («...западного мира» в оригинале) уже состоялся.

**Андрей Фефелов.** *А ведь был краткий период западного триумфа, сразу после распада Советского Союза, связанный с Фукуямой, с так называемыми достижениями либерализма. Ехидно говорили тогда: «Смотрите, старик Шпенглер-то ошибался — никакого заката нет! А есть цветение и триумф!» Но Освальд Шпенглер увидел всю бездну еще в 1914 году. Это был, по сути, погребальный год Запада.*

**Карен Свасьян.** Я застал — до своего отъезда — эту эйфорию после развала Советского Союза. Тогда либералы и в России, и на Западе несли ерунду, чистейшую, «оскорбительно ясную», как говорил Ницше. Они считали, что устранение Советского Союза — это их победа, но их поверхностное плоское сознание не вмещало того факта, что гарантия их успеха, процветания, жизненных плюсов как раз и лежала в СССР. Тогда был создан миф, что на Западе хорошо, а СССР — империя зла. Так эту «империю зла» им надо было лелеять как зеницу ока!

**Андрей Фефелов.** *Как только СССР развалили, Запад остался наедине с собой.*

**Карен Свасьян.** Именно так. Знаете, в середине 1990-х в Берлине я проезжал на такси мимо одного большого здания, оцепленного автоматчиками. Я спросил у водителя, что это такое. Он презрительно ухмыльнулся и сказал, что это посольство США, и добавил, что еще несколько лет назад тут лежали горы цветов, а сейчас — одни автоматчики!

Запад в 1945-м воевал с Гитлером, а оказалось, что и с Гегелем. Но у Гегеля им следовало бы поучиться. Например, тому, что тезис нельзя путать с синтезом. Убрав Советский Союз, который они считали антитезисом, они остались тезисом, совершенной односторонностью, но приняли этот тезис за синтез. И с 1991 года уже только пожинали плоды этой ошибки, хотя вначале так хорохорились!

А Фукуяма — это просто американец со странным именем.

Что говорить, если и сам Шпенглер «проморгал» современность. Он был «ностальгиком». Все дело было в его лич-

ных качествах, он жил как «несвоевременец», по Ницше. Он был влюблен в эпоху рококо, в XVIII век, который он считал «осенью», порой увядания, самым прекрасным временем. А о животрепещущей современности — об этом у него не было ничего. Ничего! Я тут вряд ли проглядел или что-то не понял.

Был такой замечательный человек, Эрнст Трёлч. Он и его друг Макс Вебер сделали массу интересных открытий в социологии. Трёлч был особенно выдающимся в социологии религии. И он как-то сказал для многих неожиданную вещь: «Закат Европы» Шпенглера поспособствовал реальному закату Европы (буквально: «Закат Европы» (в кавычках) — это вклад в закат Европы).

**Андрей Фефелов.** *Потому что он озвучил, поименовал это явление и тем самым «вручную» этот закат и осуществил.*

**Карен Свасьян.** Вот именно. Он палец о палец не ударил, только ностальгировал. Конечно, Шпенглер был прав, что в современности все идет насадку. Но можно же не фиксировать просто свою правоту, а делать все от тебя зависящее, чтобы ты оказался неправ.

**Андрей Фефелов.** *Ваш взгляд на Запад как на живого мертвеца, на зомби-Запад, производит впечатление. Но когда-то ведь и Запад был восторженным, пылким юношей. Готфрид Бульонский, идя к Иерусалиму в Первом крестовом походе, восклицал: «Если бы я жил в эпоху Христа, я бы сразился с этими стражниками и отбил бы Господа...» Это потрясающие слова наивного младенца, наполненного верой. А сейчас на Западе умирание, постжизнь. Как с этим быть? Ведь когда трещала и распадалась Средиземноморская цивилизация, врывавшиеся готы и вандалы несли с собой свежую струю собственной культуры, наполненной северным мистицизмом, духом священных роц, из чего потом вырос германский романтизм. А сейчас что придет на смену, какая культура?*

**Карен Свасьян.** К этому вопросу надо подойти по-медицински — установить историю болезни. Что в Новейшее время произошло с Европой? Она ведь еще в первой половине XX века была самодостаточна во всех сферах, от науки до искусства.

Но после 1945 года там оказались пришельцы — я имею в виду американцев. Разве они понимали и понимают Германию? А Россия из всех стран была больше всего связана именно с Германией. И русская философия с начала XIX века — тоже об этом. Я всегда удивлялся тому, что после двух страшных войн симпатии русской души к немецкому началу не исчезли. Вот, например, к французской культуре у нас нет такого отношения, хотя мы и восхищаемся ее шармом. Об англичанах я вообще не говорю.

Есть одна старая мысль, встречавшаяся еще с Гердера (и Бисмарк ее тоже повторял). Суть ее в том, что будущее (не болезненное, не патологическое, не феллашеское, а настоящее будущее) принадлежит союзу германцев и славян.

**Андрей Фефелов.** *Эти ноты симпатии к славянам у Гердера, ученика Канта, во многом таинственны. Гердер был квинтэссенцией германского начала, но взор его был устремлен к славянам.*

**Карен Свасьян.** Именно так. Гердер, кстати, писал, что между немцами и французами — пропасть, в отличие от немцев и славян. И доказывал это в том числе языковыми фактами. Достаточно сравнить два языка, немецкий и французский, чтоб понять, что там нет никакой возможности схождения! Попробуйте прочитать Гегеля на французском! Как-то в Ереване один мой друг попробовал это вслух, эффект был чудовищным. Нужно сравнить с этим русский перевод гегелевской «Феноменологии духа», сделанный Шпетом. Невозможно не признать, что он настолько совершенен, что, кажется, пиши Гегель свой труд на русском, он написал бы его слово в слово так, как его перевел Густав Шпет! И это вовсе не случайность и не разовая переводческая удача (ибо

примеры можно множить), а симптомы, которые говорят о глубинном родстве.

Недаром «коллективный Запад» непрерывно, с XIX века, боролся против возможного соединения Германии и России. Он понимал, что в их союзе находится «кощеева игла», его конец. А немцев после 1945 года, я считаю, уже нет как нации. «Коллективный Запад» переломил им хребет. На месте Германии какая-то пустота, своего рода вакансия. И мне иногда кажется, что я, как русский армянин, то есть лицо в определенном смысле космополитическое, заполняю эту вакансию.

**Андрей Фефелов.** *Понимаю Вас...*

**Карен Свасьян.** Германия, увы, стала политической марионеткой, а в духовном смысле она иссякла в результате хозяйничанья американцев. Премьер-министр Франции Жорж Клемансо дал, на мой взгляд, лучшее определение США: «Америка перешла из варварства в декаданс, минуя культуру».

**Андрей Фефелов.** *Проскочила самую важную станцию.*

**Карен Свасьян.** И сейчас это практически дикари, которые отличаются от папуасов лишь тем, что те втыкают палки в землю и танцуют вокруг них, а эти сидят на конференциях с ноутбуками. Эта субстанция невежества убила Европу. У нее не хватило сил противостоять ей духовно.

**Андрей Фефелов.** *В некоторых европейских и русских сказках есть такой архетип, сюжетная модель: родная дочь, своевольная и тупая, против падчерицы, скромной, умной, работающей. Мне видятся США как раз в роли этой родной некрасивой дочери — дочери Европы. А Россия, видимо, падчерица, которая выдержит любые мировые испытания и, может быть, спасет, преобразит всех остальных. В России целым рядом интеллектуалов, на самом деле, хорошо осознается наша метафизическая связь с Германией, необходимость выстраивать мосты и на уровне мысли, и на уровне экономики. А в Германии есть ли философские*

*круги, осознающие необходимость встречного движения, создания трансъевропейского, трансъевразийского моста?*

**Карен Свасьян.** Такие люди есть, но они в загоне, они подпольщики. Их преследуют сторонники тотальной демократии и псевдосвободы. В германских университетах невозможно с кафедры (да и в кругу коллег) высказать и сотой доли того, чего мы сейчас касаемся в нашем разговоре. Если бы я там что-то подобное сказал, я лишился бы своего места раньше, чем это осознал.

**Андрей Фефелов.** *Но мы ничего такого не сказали...*

**Карен Свасьян.** Нельзя! Там такое говорить нельзя! Победившая леволиберальная тусовка совершенно нетерпима к чужому мнению, нормальной дискуссии, попыткам разобраться в том или ином вопросе. Под знаком якобы терпимости они абсолютно нетерпимы. И их так называемый антифашизм — просто прикрытие, а они самые настоящие фашисты! Но особой разновидности фашизма, которая еще ужаснее. Фашизм первой половины XX века был недвусмыслен в своих намерениях. Он был, если угодно, «квадратен»: маршировали эти молодчики, ничего не скрывая... А нынешние «ребята» — аморальное жулье с цепким инструментарием электронного контроля. Сквозь их неотроцкистский прессинг настоящим мыслителям не пробиться. Идет настоящий погром европейской культуры! Я думаю, скорее всего, придется рассчитывать на влияние и помощь России. Только оттуда в Европу придет спасение.

**Андрей Фефелов.** *Сейчас американская «магия» ослабевает. Мы видим, как ее щупальца становятся вялыми, они уже не так сильно держат за горло и постепенно сползают с европейской палубы куда-то в океан. Это дает шанс пусть не на глобальный, но Шпенглеру, взлет, но, по крайней мере, на условный ренессанс Европы, которая когда-то возникла из германских народов.*

**Карен Свасьян.** Недавно велись споры по поводу надписи «Немецкому народу» на фронтоне бывшего Рейхстага, где

сейчас размещается бундестаг. В ней усмотрели расизм и назначили конкурс на лучшее название. Один «шутник» предложил такой вариант: «Немецкому населению». То есть народ — это табуированное понятие! В России такого, слава богу, нет.

Мне сейчас вспомнился русский философ и поэт Владимир Соловьёв. Он незадолго до смерти вспоминал свой юношеский разговор с отцом, который говорил ему, что, хотя погибла Римская империя, у нее появились наследники (готы и иные так называемые варвары) и из того, что Моммзен называл племенами римских провинций, как раз и возникла Европа. А сейчас, спрашивал Соловьёв, если Европа рухнет, кто придет ей на смену — неужели гавайцы, которые съели капитана Кука? Понимаете, некому заменить, кроме России...

**Андрей Фефелов.** *Интереснейшая мысль: как германские варвары унаследовали Средиземноморскую цивилизацию (Римскую империю), так и Россия наследует цивилизацию европейскую.*

**Карен Свасьян.** Но есть тут одно большое «но», одна неприятная патология, приобретенная после Петра I, влюбленного в Европу (там было во что влюбиться, конечно), однако устранимая: нашему обществу был привит не очень хороший, так скажем, комплекс...

**Андрей Фефелов.** *Комплекс неполноценности.*

**Карен Свасьян.** Да. Возникло это в XVIII веке, даже раньше, а в XIX веке набрало силу. А как это аукнулось во второй половине XX века, мы хорошо помним, начиная со знаменитого хрущевского лозунга: «Догнать и перегнать Америку!» Притом речь шла сугубо о материальном. У меня позже было ощущение дежавю (точнее, дежа антандю, то есть уже слышимого), когда я установил связь между этим лозунгом Хрущева и старыми русскими интеллигентами XIX века. Только тогда была не Америка, которую хотели перегнать по мясу и молоку, а Европа с ее «уровнем культуры».

**Андрей Фефелов.** *И ведь перегоняли! За несколько десятков лет нам удалось сделать то, чего европейцы добились за тысячелетие, особенно в литературе. Как это удалось? Это потрясающе!*

**Карен Свасьян.** Согласен, но все-таки этот импульс у нас остался — «догнать и перегнать». Но если надо догонять, значит ты плетешься сзади.

Варвары, которые «настоялись» на всем цивилизованном, в определенный час выходят на первый план. Как римляне, которые завоевали Коринф в 146 году до нашей эры. Да, когда-то римляне были провинциалами, но после этого как раз Греция стала римской провинцией.

И сейчас Россия должна задавать тон, чтобы мир понял: Третий Рим — не пустой звук. Надо понять, что на Западе наступила «эра постправды», принципиально новая эра. В 2016 году Оксфордский словарь назвал словом года понятие *post-truth* («постправда»). Отсюда же «постфакты» и так далее. Это не просто филологическая дурь, а прямая практика! Это на «коллективном Западе» практикуют и в политике, и в культуре. Изо дня в день.

Порой кажется, что в большинстве случаев это делают бессознательно. Но есть медиа- и околодипломатические круги, которые на это идут целенаправленно. Они рассчитывают не на факты, как в старые добрые времена, а лишь на чувства и эмоции аудитории. Вспомним «дело Скрипалей», которое далеко не уникально, — это яркий пример сфабрикованного абсурда.

И теперь, когда мы вникаем в то, что говорят нам Великобритания, Германия, Франция, мы должны понимать степень и уровень этого массивного наступления на нашу страну — поверх фактов. При этом у них и не будет фактов и доказательств. Всё только «хайли лайкли», как повелось со времен Терезы Мэй. России сейчас догнать некого и равняться не на кого. Это в XIX веке нам еще было на кого равняться, да и то с натяжкой. А сейчас — не на кого.

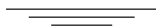
**Андрей Фефелов.** *Мы вступаем в новую эпоху, эпоху сверхновой России. Процесс идет, и он вполне логичен.*

**Карен Свасьян.** Да, мы должны вобрать в себя все лучшее Запада, сохранить его таким образом от самоуничтожения и прорваться из тупика в будущее. И кто еще, кроме России, выполнит эту спасительную для человечества миссию? Ну, просто чисто технически, кто еще?! Большевики в 20-х годах прошлого века перехватили инициативу и уже не догоняли Запад, а противопоставляли ему собственную парадигму, да так, что резонанс по всему миру шел огромный. К нам приезжали Бернард Шоу, Герберт Уэллс, Андре Жид... И уезжали от нас с квадратными от удивления глазами. Но еще раз: главное — не соревноваться и не перегонять, а вбирать в себя и спасать в себе лучшее Запада, чтобы дать Западу однажды шанс узнать себя в нас и равняться на себя в нас.

**Андрей Фефелов.** *Да, мы живем в эпоху, когда контуры чего-то гигантского проступают впереди. Будут очень серьезные перемены. Мы пытаемся проложить путь вперед, исходя из движения истории... Карен Араевич, спасибо за беседу и за всю Вашу потрясающую работу!*

—= РАЗДЕЛ I =—

ДОКЛАДЫ  
ПО ОСНОВНОЙ ТЕМЕ СЕМИНАРА





— В ячеслав Фаритов —

Доктор философских наук,  
профессор Самарского государственного  
технического университета (ФГБОУ ВО «СамГТУ»)

## ОТ ВОЛИ К ВЛАСТИ К ПАССИОНАРНОСТИ\*

Ihr seid nur Brücken: mögen Höhere auf  
euch hinüber schreiten! Ihr bedeutet Stufen:  
so zürnt Dem nicht, der über euch hinweg  
in seine Höhe steigt!

Философская мысль XX столетия с полным правом характеризуется как «ницшеанская». Происходит становление принципиально «нового типа и качества восприятия как такового, уже вовсе не нуждающегося в текстах Ницше, чтобы воспринимать и чувствовать “по Ницше”»<sup>1</sup>. Сам Ницше предвидел данную ситуацию, когда писал, что время его философии еще не пришло, его идеи найдут своих последователей в будущих столетиях. И речь идет не только и не столько о прямом и непосредственном влиянии наследия Ницше, сколько об объективном процессе становления того типа мышления, основные контуры и направления которого были разработаны философом.

Русская философия не является исключением из этого процесса. Наряду с большим количеством текстов, непосредственно отсылающих к наследию Ницше, ницшеанские мотивы могут быть эксплицированы в концептуальных разработках авторов, не причисляющих себя к ницшеанской

---

\* Расширенная и доработанная версия публикации: *Фаритов В. Т.* Воля к власти в этногенезе: ницшеанские мотивы евразийской антропологии // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. № 24. 2024. С. 180–186.

<sup>1</sup> *Свасьян К. А.* Примечания // *Ницше Ф.* Сочинения. В двух томах. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1998. Т. 2. С. 794–795.

парадигме. Еще раз повторим: речь идет о том типе философского мышления, который Ницше не столько разработал, сколько предвосхитил. В частности, такое знаковое направление русской философской мысли, как евразийство, содержит в себе концептуальное ядро, которое может быть описано в ключевых терминах учения Ницше. Сами евразийцы не употребляли таких терминов, как «воля к власти», «сверхчеловек», «вечное возвращение». Но дело не в терминах, а в направленности мысли. Да и у Ницше причисленные понятия выступают не в качестве терминов с фиксированным содержанием, а скорее в качестве открытых и подвижных концептов, подчас — философских метафор.

## 1. Пассионарность и воля к власти: Л. Гумилев и Ф. Ницше

Теория этногенеза Л. Н. Гумилева — вопреки заверениям автора о принципиальной «естественно-научности» и «нефилософичности» его концептуальных разработок — представляет собой вариант постницшеанской философской антропологии. Уже основное положение концепции Гумилева — этнос не состояние, но процесс — имплицитно подразумевает переход от онтологии субстанции к онтологии становления, от парадигмы Парменида к парадигме Гераклита. Соответственно, антропология Гумилева носит не метафизический, а «энергичный» характер: человек мыслится не как носитель субстанциального начала, но как открытая и динамическая «энергичная» конфигурация. Человек — не сочетание разумного, волевого и вожделеющего начала, не единство протяженной и духовной субстанции, но подвижная координация дискретных импульсов, неких квантов энергии: «Если мы примем за эталон импульс врожденного инстинкта самосохранения (1), индивидуального и видимого, то импульс пассионарности (P) будет иметь обратный знак. Величина импульса пассионарности, соответственно, может быть либо

больше, либо меньше, либо равна импульсу инстинкта самосохранения. Следовательно, правомочно классифицировать особей: на пассионариев ( $P > 1$ ), гармоничных ( $P = 1$ ) и субпассионариев ( $P < 1$ ). Соотношением этих групп определяется уровень пассионарного напряжения в системе, в нашем случае — этносе»<sup>1</sup>. Из приведенного фрагмента видно, что пассионарность — не сущность, но энергичная характеристика, уровень напряжения. Пассионарность предполагает «способность к сверхнапряжению», это «импульс, достаточно мощный для того, чтобы преодолеть свойственный любому организму инстинкт личного и даже видового самосохранения, т. е. выражается он как жертвенность, простирающаяся даже на собственное потомство»<sup>2</sup>.

Здесь параллель с ницшеанской антропологией становится достаточно прозрачной — при условии, что мы вынесем за скобки интерпретации учения Ницше, подобные хайдеггеровским. Для Хайдеггера воля к власти есть именно лежащая в основе всего сущность, т. е. философия Ницше завершает метафизический подход к бытию, который есть не что иное, как забвение бытия. Зачисление Ницше в разряд метафизиков позволяет Хайдеггеру оставить заслугу «преодоления метафизики» преимущественно и исключительно за своей собственной философией. При таком подходе Ницше и Гумилев в философском плане оказываются фигурами несопоставимыми. Если же мы признаем за философией Ницше право на существование вне хайдеггеровского истолкования, то отнесение учения Гумилева к постницшеанской парадигме может получить научное обоснование. Еще раз подчеркнем: мы говорим не о прямом влиянии идей Ницше на концептуальные разработки Гумилева, но о предвосхищении Ницше того образа мыслей, который может быть охарактеризован как постметафизический.

---

<sup>1</sup> Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. СПб.: Азбука, 2013. С. 435–436.

<sup>2</sup> Там же. С. 332.

В постметафизической парадигме воля к власти мыслится не в качестве единой и универсальной сущности, но как множество дискретных импульсов, которые носят не субстанциальный, а энергийный характер. Воля к власти есть творческий импульс, направленный на преодоление человеческой природы, импульс, побуждающий человека «хотеть созидать дальше себя» («über sich hinaus schaffen will»). Именно такой творческий импульс, согласно Гумилеву, является силой, благодаря которой осуществляется преобразование природных ландшафтов в ходе этногенеза: «...изменение природы — не результат постоянного воздействия на нее народов, а следствие кратковременных состояний в развитии самих народов, т. е. процессов творческих, тех же самых, которые являются стимулом этногенеза»<sup>1</sup>.

Важно, что и воля к власти и пассионарность, как правило, губительны для индивидов, являющихся их носителями. Пассионарность есть «антиинстинкт или инстинкт с обратным знаком», поскольку побуждает к «принесению жизни в жертву ради иллюзии»: «...пассионарность имеет обратный вектор, ибо заставляет людей жертвовать собой и своим потомством, которое либо не рождается, либо находится в полном пренебрежении ради иллюзорных вожделений»<sup>2</sup>. Аналогичным образом и у Ницше воля к власти означает хотеть любить и погибнуть (*Lieben und Untergehn*): «Где есть красота? Там, где я *должен хотеть* всей волей; где я хочу любить и погибнуть, чтобы образ не остался только образом. Любить и погибнуть — это созвучно от вечности. Хотеть любви — это значит хотеть также смерти»<sup>3</sup>. Также и у Гумилева пассионарность связана с «наличием у некоторых индивидов необоримого внутреннего стремления к целена-

---

<sup>1</sup> Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. СПб.: Азбука, 2013. С. 271.

<sup>2</sup> Там же. С. 436.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4. М.: Культурная революция, 2007. С. 129.

правленной деятельности, всегда связанной с изменением окружения, общественного или природного, причем достижение намеченной цели, часто иллюзорной или губительной для самого субъекта, представляется ему ценнее даже собственной жизни»<sup>1</sup>. В этом же ключе хрестоматийная формулировка ницшеанской антропологии: «Человек есть переход и гибель» (*ein Übergang und ein Untergang*).

Еще одна черта, позволяющая эксплицировать параллель между теорией пассионарности и учением о воле к власти, заключается в признании отклоняющегося характера пассионариев. Так, согласно Гумилеву, пассионарность как «безусловно редко встречающееся явление есть отклонение от видовой нормы поведения, потому что описанный импульс находится в оппозиции к инстинкту самосохранения и, следовательно, имеет обратный знак». Но и у Ницше в учении о воле к власти и сверхчеловеке речь идет об особых отклоняющихся и переходных натурах (*die abweichenden Übergangsnaturen*): «Отклоняющиеся и переходные натуры (между двумя видами) или же вырождающиеся натуры и есть натуры индивидуальные, иначе говоря, это попытки образовать внутри вида некий особый тип». Подобно пассионариям, такие «переходные натуры», как правило, гибнут. Однако в некоторых случаях им удастся не только погибнуть, но и внести в систему новые стереотипы поведения, которые затем будут приняты и усвоены остальными: «...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»<sup>2</sup>. В концепции Гумилева именно такой механизм лежит в основе формирования этносов: «Особь, обладающие этим признаком, при

---

<sup>1</sup> Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. СПб.: Азбука, 2013. С. 341–342.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 8. М.: Культурная революция, 2008. С. 318.

благоприятных для себя условиях совершают (и не могут не совершать) поступки, которые, суммируясь, ломают инерцию традиции и иницируют новые этносы»<sup>1</sup>.

На основании сказанного выше можно сделать вывод о *трансгрессивном* характере как воли к власти, так и пассионарности. Оба феномена подразумевают некое отклонение от устоявшейся нормы, определенную степень нарушения установленных границ. Нарушение границ происходит как на биологическом, так и на социально-культурном уровне, т. е. как раз в зоне этногенеза, поскольку этносы — «явление, лежащее на границе биосферы и социосферы»<sup>2</sup>. Отмечая трансгрессивный характер пассионарности, следует учитывать несколько моментов. Во-первых, из сферы пассионарного отклонения от нормы исключаются явления патологического характера: «...хотя пассионарность, конечно, — уклонение от нормы, но отнюдь не патологическое»<sup>3</sup>. Таким образом, все, что проходит по ведомству психиатрии, а заодно и психоанализа, к пассионарности отнесено быть не может. Во-вторых, из содержания пассионарности исключаются животные инстинкты. В-третьих, пассионарность, согласно Гумилеву, имеет в качестве своего источника «микромутации». Это означает, что уклонение от нормы не должно быть масштабным, поскольку такое может привести к разрушению и фактическому уничтожению человека. Из всех названных моментов следует, что пассионарная трансгрессия является не деструктивным, но творческим феноменом, направленным не на уничтожение человека, но на его преобразование. В этом принципиальное отличие теории Гумилева от концептуальных разработок «постмодернистов». Такие авторы, как Фуко, Делез и Гваттари, также говорят о трансгрессии, однако у них речь идет преимущественно о полном устране-

---

<sup>1</sup> Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. СПб.: Азбука, 2013. С. 342.

<sup>2</sup> Там же. С. 19.

<sup>3</sup> Там же. С. 342–343.

нии границ человеческой субъектности (вспомним знаменитую метафору Фуко об изображении лица, начерченного на морском берегу). В постструктурализме трансгрессия, таким образом, негативна. В теории этногенеза трансгрессия позитивна, поскольку представляет собой импульс созидания, преобразования человека. В этом плане Гумилев ближе к Ницше, в учении которого воля к власти также представляет собой творческий импульс, направленный на превосходение человека: «Человек есть нечто, что должно превзойти». Как Ницше, так и Гумилев выявили феномен позитивной трансгрессии, к которой у Ницше относится воля к власти, а у Гумилева — пассионарность.

Квалифицируя волю к власти и пассионарность как позитивную трансгрессию, следует уточнить, в каком смысле здесь употребляется термин «позитивный». «Позитивный» в данном случае означает «созидающий». Как и в случае с волей к власти, в пассионарности моральный аспект выносятся за скобки: пассионарность — «по ту сторону добра и зла». Не следует забывать, что к пассионарности Гумилев относит такие страсти, как честолюбие, тщеславие, гордость, алчность, ревность: «С обывательских позиций, это “дурные чувства”, но с философских — “дурными” или “хорошими” могут быть только мотивы поступков, причем сознательные и свободно выбранные, а эмоции могут быть только “приятными” или “неприятными”, и то смотря какие поступки они порождают. А поступки могут быть и бывают самые различные, в том числе объективно полезные для коллектива»<sup>1</sup>.

Аналогичным образом Ницше осуществляет «переоценку ценностей» в отношении «наиболее проклятых» страстей: сладострастия, властолюбия, себялюбия (Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht). При этом «по ту сторону добра и зла» не подразумевает распущенности и вседозволенности. Такое вульгарное прочтение не адекватно не только по от-

<sup>1</sup> Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. СПб.: Азбука, 2013. С. 344.

ношению к Гумилеву, но и по отношению к Ницше. Речь идет о том, что сам по себе импульс не морален, не плох и не хорош, но может служить основанием как низких, так и высоких деяний. Оклеветание импульса и его подавление приведет к тому, что станут невозможны не только деструктивные, но и созидательные поступки, ибо в основе и тех и других лежат одни и те же импульсы — и в этом (и только в этом) смысле — они «по ту сторону добра и зла». Так, Ницше раскрывает принципиальную амбивалентность страстей: «По какому мосту идет к будущему настоящее? Какое принуждение принуждает высокое склоняться к низкому? И что еще велит высшему — расти вверх?»<sup>1</sup>. Аналогичное указание мы находим у Гумилева: «Ведь все эти чувства — модусы пассионарности, свойственной почти всем людям, но в чрезвычайно разных дозах. Пассионарность может проявляться в самых различных чертах характера, с равной легкостью порождая подвиги и преступления, созидание, благо и зло, но не оставляя места бездействию и спокойному равнодушию»<sup>2</sup>. Пассионарность, или «страстность» (от лат. *passion*), подразумевает избыток энергии и связанную с этим способность к сверхнапряжению. Как таковая пассионарность, как и воля к власти, не подлежит оценке по моральным критериям, оцениваться могут только поступки, совершаемые на основе пассионарного напряжения. Пассионарность оценивается не по моральной шкале, но по шкале силы или интенсивности — уровню пассионарного напряжения, которое может быть выше или ниже. Здесь Гумилев мыслит вполне в рамках парадигмы ницшеанской антропологии.

Снижение уровня пассионарного напряжения формирует особый тип — субпассионариев, людей с пониженной

---

<sup>1</sup> *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4. М.: Культурная революция, 2007. С. 193.

<sup>2</sup> *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли. СПб.: Азбука, 2013. С. 344.

пассионарностью. В этногенезе выделяются целые фазы, в которых субпассионарии начинают преобладать над пассионариями. Аналогичные идеи мы находим в учении Ницше. Такие концепты, как «ресентимент», «последний человек», «мораль рабов», описывают тот же круг явлений, что и введенное Гумилевым понятие «субпассионариев». И субпассионарии и последние люди характеризуются принципиальной неспособностью к позитивной трансгрессии. Основная их характеристика — это оскудение тех импульсов, которые побуждают человека хотеть дальше себя. Как и в случае с пассионариями, этические оценки здесь исключаются. Деление по принципу «хорошие — плохие» или «добрые — злые» в данном случае не срабатывает. Как уже отмечалось выше, пассионарии вполне могут быть и «злыми». Так, Ницше на полном серьезе и без всякой иронии приводит в качестве примера сверхчеловека Чезаре Борджа<sup>1</sup>. Пассионарность «не имеет отношения к этическим нормам, одинаково легко порождая подвиги и преступления, творчество и разрушение, благо и зло, исключая только равнодушие»<sup>2</sup>. Субпассионарии не хуже пассионариев, но, в отличие от последних, они не в состоянии «родить танцующую звезду».

И Ницше также выделяет эпохи упадка, когда «последний человек» и нетворческий ресентимент делаются господами: «Горе! Приближается время, когда человек не пустит более стрелы тоски своей выше человека и тетива лука его разучится дрожать! Горе! Приближается время, когда человек не родит больше звезды»<sup>3</sup>. В этом пункте мы подходим к проблеме ницшевского осмысления истории, весьма плодотвор-

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009. С. 225.

<sup>2</sup> Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. СПб.: Азбука, 2013. С. 377.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4. М.: Культурная революция, 2007. С. 17.

ной для задач компаративного исследования учений Ницше и Гумилева.

## 2. Философия истории Ницше и Гумилева

Ницше относится к типу исторически мыслящих философов. Практически все базовые концепты его учения получают историческое преломление. Для Ницше, как позднее для Шпенглера, первостепенное значение имеет история культуры, в то время как Гумилев рассматривает в первую очередь историю этносов. Однако данное обстоятельство не означает, что точки пересечения между воззрениями Ницше и теорией Гумилева отсутствуют. Конечно, у Ницше мы не найдем столь тщательно и детально разработанной концепции этносов в их историческом развитии. Тем не менее Ницше сделал объектом самого пристального внимания два «этноса»: античный и современный европейский. Древние греки и современные европейцы занимали Ницше больше всего. В истории и культуре как тех, так и других философ выявил периоды подъема и упадка. Речь здесь идет о все той же «воле к власти», которая выступает в качестве импульса жизненной силы не только отдельных индивидов, но и целых народов и культур. Импульс может быть утверждающим, творческим, или отрицающим, нигилистическим. На этом основании в истории народов выделяются эпохи подъема или упадка. При этом направленность исторического процесса всегда одинакова: от подъема к упадку. Сравнительно краткие периоды всплеска творческой силы неизбежно сменяются длительными эпохами декаданса. Молодой Ницше проследил эту закономерность на материале истории культуры Древней Греции. «Трагическая» эпоха бьющей через край жизненной силы сменяется моральным и рассудочным периодом, который знаменует начало конца.

У Гумилева процесс этногенеза характеризуется аналогичной направленностью: после пассионарного толчка инер-

ция импульса неизбежно затухает, так что к фазе обскурации пассионариев практически не остается и на передний план выходят субпассионарии. Пассионарии в полной мере следуют девизу ницшеанской антропологии, гласящему, что человек есть переход и гибель. И они активно гибнут, кто на войне, кто от творческого перенапряжения, уступая место субпассионариям, у которых инстинкт самосохранения преобладает над творческими импульсами.

Все это — хотя и в другой терминологии — уже было описано у Ницше. Если заключить в скобки метафизический и мифический аспект учения о сверхчеловеке и вечном возвращении, то получится метафорическое описание процесса этногенеза. Сверхчеловек, пришествие которого Ницше закликает устами своего Заратустры, есть не кто иной, как пассионарий, или тип «новых людей», закладывающих новые стереотипы поведения, на основе которых впоследствии может возникнуть новый же этнос. Чтобы понять, почему Ницше вообще говорит о сверхчеловеке (или просто о новом, пассионарном человеке), нужно учесть исторический контекст, в котором возникло данное учение. Ницше более чем кто другой писал о современной Европе как о культуре, давно вступившей в период упадка. Такая оценка современности была высказана им еще в «Рождении трагедии» и в «Несвоевременных размышлениях». Тогда еще молодой Ницше возлагал определенные надежды на Шопенгауэра и Вагнера, видя в них пассионариев. Впоследствии философ отказался от этой точки зрения, разоблачив и того и другого в качестве декадентов. Среди своих современников-европейцев Ницше уже не видел никого, кроме декадентов и нигилистов, т. е. субпассионариев. Место для пассионариев осталось вакантным. Тогда Ницше и заполнил этот пробел современности «сверхчеловеком» (с выбором слова, как известно, помог гетевский «Фауст»). Предреченный период «восхождения нигилизма как история двух ближайших столетий» в терминологии Гумилева может быть охарактеризо-

ван как фаза обскурации европейского суперэтнуса. Таким образом, можно констатировать, что ставший теоретико-методологическим постулатом евразийцев «отказ от европоцентризма» был осуществлен уже в учении Ницше.

В сфере философии истории Ницше осуществил критический пересмотр и отход от европоцентричной линейной модели исторического процесса. Сделал он это, как всегда, не систематично, а в отдельных фрагментах. Систематическая разработка циклической модели будет впоследствии осуществлена Шпенглером, рядом других авторов, в том числе Гумилевым. Ницше же сформулировал идею вечного возвращения. Если снять с этого учения мифический и космологический покров, то мы обнаружим здесь представление об исторических циклах. И здесь коренится причина того, почему вечное возвращение воспринимается Ницше одновременно как самая тяжелая мысль. Циклическая повторяемость исторического процесса предполагает возвращение не только периодов подъема, но и периодов упадка. «Сократический человек», «маленький человек» (*der kleine Mensch*), субпассионарий, будет каждый раз возвращаться: «Вечно возвращается человек, от которого устал ты, маленький человек»<sup>1</sup>.

Историчность настолько укоренена в ницшевском философствовании, что даже богов он мыслит не иначе как в перспективе цикличности исторического процесса. Боги для Ницше суть выражение стадий подъема или упадка в жизни народов: «На деле нет для богов иной альтернативы — либо ты воплощаешь волю к власти и остаешься божеством племени, народа, либо ты воплощаешь бессилие к власти, а тогда ты непременно хорош, благ...»<sup>2</sup>. Бессилие воли к власти или, в терминологии Гумилева, убывание пассионарности выражает, согласно Ницше, христианское представление о

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4. М.: Культурная революция, 2007. С. 223.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009. С. 121.

Боге. Однако именно в своей оценке христианства Ницше оказался несправедлив. Историческое мышление здесь уступило место тенденции к философскому обобщению. Ницше допустил ту ошибку, которую Гумилев характеризует как аберрацию близости: близкие явления воспринимаются как более значительные, чем явления далекие. Как уже отмечалось выше, Ницше жил в эпоху упадка европейской культуры и мыслил свою современность в качестве эпохи упадка. В современном западном христианстве он вполне справедливо видел и разоблачал феномен декаданса. Но то, что было верно по отношению к современному христианству, на проверку оказывается неверным в отношении его прошлых периодов, особенно наиболее удаленных от времени Ницше. Характерные черты христианства европейской культуры в стадии упадка философ распространил на все христианство в целом, превратив его тем самым в символ и синоним вырождения и нигилизма как таковых. В христианстве Ницше обнаружил квинтэссенцию ressentimentа. Находясь в плену аберрации близости и наблюдая неуклонно нарастающие тенденции к девальвации христианства в современности, Ницше формулирует свой тезис о смерти Бога. Здесь вновь сказывается склонность Ницше к глобальным философским обобщениям: кризис западного христианства был осмыслен как событие вселенского масштаба. Ницше-философ взял верх над Ницше-ученым. Поскольку в ницшевской философской аберрации христианский Бог мертв как таковой, мыслитель обратился к дохристианской эпохе. Под рукой оказались древние греки, культурное наследие которых Ницше в бытность свою филологом-классиком успел тщательно изучить. В завершение своей сознательной жизни Ницше выразил всю эту коллизию в лаконичной формуле: «Дионис против Распятого».

Более справедливую оценку христианства дает Гумилев в контексте своей теории этногенеза. Гумилев обращает внимание на те исторические аспекты, которые совершенно упу-

скает из виду Ницше. А именно: возникновение христианства в эпоху упадка римского суперэтнуса представляет собой пассионарный толчок, породивший впоследствии новую этническую целостность. Христианство дало новую систему отсчета, которая сделала неактуальными, фактически свела на нет упадочные учения поздней Античности: «Оба направления античной мысли: натурфилософия, породившая эллинистическую географию, и этика сократиков, стоиков и эпикурейцев — перестали быть актуальными для тех людей, которые поверили в воскресение из мертвых»<sup>1</sup>. В отличие от Ницше, Гумилев увидел в начальном христианстве мощнейший творческий импульс, крайнюю степень пассионарности: «В Сирии и Египте фанатизм принял менее острые формы — монашество. Люди подвергали себя истязаниям, лишениям, посту, безбрачию ради вечного блаженства. Те из них, кто сидел в пустыне — отшельники, никому хлопот не причиняли, но бродячие монахи, которых было много, составляли постоянную заботу правителей провинции и даже императоров, потому что они ничего и никого не боялись, ни от кого не зависели, а действовали крайне активно по наитию, не всегда без вреда для ближних. Вот крайняя степень пассионарности, которая не поддавалась ни собственному рассудку, ни силе обстоятельств. Поэтому монахи быстро погибали, но ведь они этого и хотели»<sup>2</sup>. Пожалуй, именно здесь Ницше мог бы найти наиболее радикальную реализацию своего положения, что человек есть переход и гибель! Но, как уже было сказано, специфическая аберрация ницшевской мысли не позволила ему этого сделать. Иначе Ницше был бы вынужден признать, что христианство далеко не всегда и не везде было прибежищем представителей «морали рабов», но что «огонь пассионарности, сжигавший сердца людей того времени, вы-

---

<sup>1</sup> Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. СПб.: Азбука, 2013. С. 506.

<sup>2</sup> Там же. С. 507.

звал вместо дружеских споров и бесед пожары, гасимые проливаемой кровью»<sup>1</sup>.

### 3. «Мораль господ» и «люди длинной воли»: Ницше и Николай Трубецкой

Если в оценке исторической роли христианства евразийцы скорее расходятся с позицией Ницше, то в отношении монгольских кочевников переоценка ценностей осуществляется во вполне ницшеанском ключе. Так, согласно Н. Трубецкому, Чингисхан руководствовался определенной системой ценностных установок, которые были организованы в целостную систему. Правда, сам Чингисхан никогда не формулировал эту систему в отвлеченных философских понятиях. Поэтому Трубецкой ставит перед собой задачу реконструкции и теоретической формулировки этой системы. Реконструкция получилась преимущественно ницшеанской, выполненной в рамках предложенной немецким философом оппозиции морали рабов и морали господ. Вопрос, соответствует ли данная реконструкция исторической фигуре монгольского завоевателя и в какой степени, следует адресовать историкам. Для философского исследования значим сам факт конструирования определенного антропологического типа. А также важным обстоятельством является переориентация евразийцев в сторону Востока: гомеровские мореплаватели уступают место степным кочевникам, на смену одиссеям и агамемнонам, которых воспевал еще отец Льва Гумилева, приходят «люди длинной воли», соратники и последователи Чингисхана.

На наш взгляд, подобная переориентация вызвана ситуацией кризиса европейской цивилизации. Философия истории Ницше представляет собой не что иное, как реакцию на крушение гегелевского проекта европоцентричной философии истории. В поисках иных горизонтов Ницше осуществляет попытку реконструкции Античности. Но он упускает из

<sup>1</sup> Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. СПб.: Азбука, 2013. С. 507.

виду, что реконструкция Античности является краеугольным камнем, фундаментом европейского гуманизма, на что впоследствии укажет в своих исследованиях А. Ф. Лосев. Европейский гуманизм подвергается у Ницше самой безапелляционной критике, наследие Античности переосмысливается в антигуманистическом, трагическом и дионисийском ключе. Тем не менее перечеркнуть традицию гуманизации (и, соответственно, европеизации) Античности не так-то просто даже для отставного базельского профессора. Тот же Гегель ценил древних греков не меньше Ницше, а Гераклита объявлял предшественником своей Логики... Другое дело — кочевники Великой степи. Данный культурно-исторический пласт был совершенно свободен от европоцентристских прочтений. В отличие от Эллады, Великая степь представляла собой подлинную terra nullius, из обитателей которой можно было лепить все что угодно. Вместе с тем из степных кочевников при всем желании нельзя было сделать предшественников европейской цивилизации. Поэтому для задачи поиска неевропейских горизонтов мысли и культуры монголы подходили в большей степени, чем греки.

Вернемся к Трубецкому. Основоположник евразийства приходит к выводу, что Чингисхан делил всех людей на две категории: «Для одного типа людей их материальное благополучие и безопасность выше их личного достоинства и чести, поэтому они способны на трусость и измену. Когда такой человек подчиняется своему начальнику или господину, то делает это только потому, что сознает в этом начальнике известную силу и мощь, способную лишить его благополучия или даже жизни, и трепещет перед этой силой»<sup>1</sup>. Оценка представителей данного типа однозначна: «Такие люди — натуры низменные, подлые, по существу рабские»<sup>2</sup>. Представители противоположного типа «ставят свою честь и достоинство

---

<sup>1</sup> Трубецкой Н. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Классика геополитики, XX в. М.: АСТ, 2003. С. 153.

<sup>2</sup> Там же. С. 154.

выше своей безопасности и материального благополучия»<sup>1</sup>. Согласно Трубецкому, люди этого склада чаще всего встречаются среди кочевников: «...кочевник по самому существу своему гораздо менее привязан к материальным благам, чем оседлый горожанин или земледелец. Питая органическое отвращение к упорному физическому труду, кочевник в то же время мало дорожит и физическим комфортом и привык ограничивать свои потребности, не ощущая этого ограничения как особенно тяжелого лишения»<sup>2</sup>.

Предложенная Трубецким реконструкция двух психологических типов практически безупречно укладывается в ницшеанскую классификацию типов морали (Herren-Moral und Sklaven-Moral). Кочевники изображаются в качестве идеальных представителей морали господ. Все по Ницше: «В первом случае, когда понятие “хороший” устанавливается господствующей кастой, отличительной чертой, определяющей ранг, считаются возвышенные, гордые состояния души. Знатный человек отделяет от себя существ, выражающих собою нечто противоположное таким возвышенным, гордым состояниям: он презирает их»<sup>3</sup>. И здесь же: «Презрением клеймят человека трусливого, малодушного, мелочного, думающего об узкой пользе, а также недоверчивого, со взглядом исподлобья, унижающегося, — собачью породу людей, выносящую дурное обхождение, попрошайку, льстеца и прежде всего лжеца: все аристократы глубоко уверены в лживости простого народа»<sup>4</sup>.

Выше мы показали, что подобное разграничение носит не сущностный, но «энергийный» характер. Дело здесь не в гордости, знатности, честности, храбрости, взятых в качестве отвлеченных добродетелей. Речь идет о различиях в направ-

<sup>1</sup> Трубецкой Н. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Классика геополитики, XX в. М.: АСТ, 2003. С. 154.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 194.

<sup>4</sup> Там же.

ленности энергетических импульсов и формируемых на этой основе энергетических конфигурациях. Ницше говорит о восходящей и нисходящей воли к власти, Гумилев — о пассионарности и субпассионарности, Трубецкой противопоставляет кочевничество и оседлость. Принципиальным моментом, позволяющим относить ницшеанскую и евразийскую антропологию к одной парадигме, является сознательный отказ от трансцендентного измерения. У Ницше тезис о смерти Бога приводит к фактическому устранению трансценденции из философского учения о человеке. Человек в этой ситуации мыслится как бесконечный горизонт самопреодоления и самопреступания — трансгрессия. Аналогичным образом, у Гумилева человек не наделяется трансцендентным измерением: «...мыслящая индивидуальность составляет единое целое с организмом и, значит, не выходит за пределы живой природы, которая является одной из оболочек планеты Земля»<sup>1</sup>. Однако, оставаясь составной частью биосферы, человек характеризуется способностью гарнировать избыток энергии, который позволяет ему превосходить горизонт сугубо биологического, животного-природного существования: «Обычно у людей, как у живых организмов, энергии столько, сколько необходимо для поддержания жизни. Если же организм человека способен “вобрать” из окружающей среды больше, чем необходимо, то человек формирует отношения с другими людьми и связи, которые позволяют применить эту энергию в любом из выбранных направлений. Возможно и создание новой религиозной системы или научной теории, и строительство пирамиды или Эйфелевой башни и т. д.»<sup>2</sup>. Создавая новую религию или занимаясь строительством пирамид, пассионарный человек не восходит к трансцендентному началу, но превосходит свою биологическую природу, одновременно не выходя за ее пределы окончательно.

---

<sup>1</sup> Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. СПб.: Азбука, 2013. С. 18.

<sup>2</sup> Гумилев Л. От Руси к России. М.: Эксмо, 2015. С. 16–17.

Таким образом, евразийская антропология носит трансгрессивный характер, как и антропологическое учение Ницше. Такая антропология принадлежит к философии постметафизического, антиэссенциалистского типа. Ключевым понятием здесь становится не сущность, но энергия, выражающаяся в концепциях воли к власти или пассионарности. Однако возможен и другой вариант «энергийной» антропологии, в котором определяющим вектором человеческого бытия будет не трансгрессия, а трансценденция. При этом трансценденция будет мыслиться не метафизически, но энергийно. Такой вариант представлен в учении С. С. Хоружего: «Об «онтологическом выходе» — то есть трансформации, превосхождении *фундаментальных предикатов наличного бытия* — в мистическом опыте мы, возможно, не можем говорить в смысле актуального достижения каких-то сущностей (в «эссенциальном дискурсе») — вопрос этот остается открыт; но мы можем говорить о таком выходе в смысле всецелой направленности, устремленности к нему человеческих энергий, в «дискурсе энергии»»<sup>1</sup>. Истоки такого типа антропологии Хоружий находит в аскетических опытах восточных отцов церкви. Это означает, что истоки того типа философствования, который мы характеризуем как «постметафизический», были заложены еще в тот период, когда европейская метафизика находилась в стадии формирования. Кризис европейской метафизики сделал вновь актуальным тот тип философской антропологии, который изначально, в древние времена складывался как неэссенциалистский.

---

<sup>1</sup> Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. С. 198.

— Вадим Бакусов —  
Философ, культуролог, переводчик

## ЕВРОПЕЙСКАЯ МАТРИЦА: НИГИЛИЗМ И САМОУНИЧТОЖЕНИЕ

Тема нигилизма прочно связана прежде всего с трудами Ф. Ницше, которого она сильно занимала в последние годы его сознательной жизни. В 80-е годы 19-го века он считал, что нигилизм, «то есть радикальное отрицание ценности, смысла, идеалов», «этот самый зловеющий из всех гостей», «уже при дверях» и что его пришествие «неизбежно, раз люди не понимают его предпосылок. Таковые состоят в наделении ценностью...» (ПСС, т. 12, 2 [118]<sup>1</sup>). В действительности нигилизм в *ницшевском понимании на практике* уже давно был в деле — со времени появления позитивизма, сначала в науке в начале того же столетия; этот позитивизм очень скоро превратился во влиятельный стиль массового интеллигентского мышления и, главное, мироощущения и поведения в других сферах жизни, а поддавшиеся ему представители интеллектуальной элиты по меньшей мере интуитивно исповедовали такой нигилизм.

Проявления и формы нигилизма Ницше определил верно, верно оценил и его последствия, то есть дал прогнозы, которые уже сбылись или сбываются на наших глазах. Например: «Нигилистические последствия нынешнего естествознания

---

<sup>1</sup> *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений. Т. 1–13. М.: Культурная революция, 2005–2014. Далее первая цифра — том этого издания, следующие — номер фрагмента.

(наряду с его попытками ускользнуть в потустороннее). Из его работы в конце концов последует саморазложение, оно обернется против себя самого, станет антинаучным» (12, 2 [127]). *Сбылось с высокой точностью.* «Нигилистические последствия политического и экономического образа мыслей, где все “принципы” мало-помалу доходят до комедиантства: оттуда несет посредственностью, убожеством, ханжеством и т. д. Национализм, анархизм и т. д.» (там же). *Сбылось с высокой точностью.* «Два-три поколения спустя эту расу невозможно будет узнать — все делается чернью» (13, 14 [182]). *Сбылось с высокой точностью.* Все эти и другие того же рода прогнозы Ницше полностью сбылись в применении к матричным западным обществам и всем от них зависящим.

А вот с вопросом о причинах и сущности нигилизма дело обстоит сложнее. Ницше пишет: «Европейский нигилизм. Его причина: обесценение прежних ценностей» (12, 2 [131]); «Нигилизм как следствие морального толкования ценностей» (12, 7 [43]). И главнейшая из этих ценностей, с точки зрения нынешнего матричного человека, — ценность человеческой жизни как таковой. *Но откуда взялось само это обесценение?* На этот и множество других вопросов, связанных с явлением нигилизма, Ницше дает множество весьма противоречивых ответов в большом фрагменте, озаглавленном им «Европейский нигилизм» (12, 5 [71]) и не случайно помеченном точной датой и местом написания, — он явно задумывался им как проект начала большого сочинения (скорее всего, несостоявшейся «Воли к власти» и, если так, — как глава 3 книги 3, а в другом проекте это книга 1). Но проект так и не был завершен, и не зря.

Ницше так и не нашел выхода (или не сразу его нашел) из запутанной противоречивости своей мысли о нигилизме, а причина этого состоит в том, что глубокие мысли и утонченные чувства высококультурного человека — мысли и чувства очень абстрактного порядка, которые могли бы понять и разделить с ним весьма немногие, — он проецирует на боль-

шой отрезок истории (со времен зарождения христианства), то есть на меняющиеся со временем ощущения и настроения крупных человеческих масс, максимально чуждых такого рода мыслям и чувствам. И не то чтобы эта проекция была совершенно несправедлива и ошибочна — мысли и чувства немногочисленных рафинированных интеллигентов все-таки иногда находили в массах какое-то глухое, смутное соответствие или, наоборот, и тоже иногда, обобщенно выражали массовые психологические установки. Но она, эта проекция, сильно заслоняет от взгляда Ницше настоящее *положение дел*, заставляя мыслителя видеть и предполагать в истории собственные утонченные идеи, а не его в максимальной степени простое и грубое.

В самом деле, «обесценение прежних ценностей» бывало в истории и раньше, но ни разу не приводило к нигилизму — например, в 4–5 вв. н. э., после победы христианства в Римской империи, произошло масштабное обесценение ценностей античного язычества; в 14–16 вв., сначала в Италии, а затем и во всей Европе, Ренессанс Античности тоже означал некоторый переворот ценностей, правда не столь масштабный; Реформация Лютера стала ценностным потрясением для Центральной и Северной Европы; появление Просвещения ознаменовало собой глобальный кризис христианства и его ценностей. Что уж говорить о русской революции 1917 года, которая отменила все прежние ценности и попыталась дать народу взамен другие, причем народ поначалу их принял! Но в каждом из этих случаев обесцененные ценности сразу, а то и загодя заменялись другими, весьма оптимистическими ценностями, отнюдь не приводя к нигилистической потере смысла жизни.

Ценности и способ их организации, то есть мораль, были у людей всегда и до христианства. «Мораль защищала *обойденных жизнью* от нигилизма, наделяя каждого бесконечной ценностью <...>» (12, 5 [71]). Значит, нигилизм стал реальностью, только когда «Бог умер» вместе с христианской мо-

рально, а другая мораль не появилась? Но почему она не появилась? Была ведь, в конце концов, традиционная мораль, которую все религии только кодифицировали и сакрализировали. Она-то и должна была остаться как «голая» основа всякой религиозной морали, но почему-то не осталась (Бог умер, а с ним христианство, мораль и прежние ценности), — Ницше, как видно, неправомерно расширяет христианскую мораль до морали как таковой. Но в принципе, то есть на практике, он все равно оказывается прав — морали как спасительницы от нигилизма, даже «обычной», светской, традиционной морали, в матричных обществах действительно не осталось, да только по другой причине, о которой будет сказано ниже.

Ницше различает два вида нигилизма (см. 12, 9 [35]), пассивный, тот самый, пугающий, который при дверях, и активный. «Активный нигилизм» Ницше (позднее он назовет его, то есть свою собственную позицию, «всемирно-историческим цинизмом») — это, в сущности, антинигилизм, выражающий его основную стратегию в мышлении. Таков же, например, его анти-антисемитизм. Таков вообще его «встречный пал» — попытка погасить один огонь другим, огонь матрицы — огнем своего разума. Общий смысл такой позиции — противопоставление, выдвигание противоположности как средство борьбы; это позиция борьбы с *того же уровня*. Она малоэффективна, как и встречный пал, работающий только при определенных условиях, и может, как и он, быть только вспомогательной тактикой. Эффективнее позиция *превосходства*, то есть борьбы с более высокого уровня. В данном случае, то есть в отношении нигилизма, это была бы позиция культуры как иерархии позитивных форм, смыслов (неслучайно у Ницше тексты о нигилизме часто соседствуют с темой иерархии), *принцип жизни*. Ведь сущность нигилизма как отрицания смысла вообще — это смерть, потому что полная бессмысленность — это полная энтропия, то есть смерть. Именно поэтому реальный нигилизм есть принцип разрушения.

Ближе к делу, то есть к мысли об иерархии, а латентно — о культуре, то есть аристократии духа, Ницше подходит во фрагменте 9 [44]: «*Причины нигилизма*: 1) *отсутствие высшего типа*, то есть тех, чья неисчерпаемая продуктивность и власть поддерживают веру в человека. <...> 2) *низший тип* — “стадо”, “масса”, “общество” — забывая о скромности, раздувает свои потребности до масштабов *космических и метафизических* ценностей. Этим *вульгаризируется* вся жизнь: ведь *масса*, господствуя, тиранит людей *исключительных*, и те утрачивают веру в себя, превращаясь в *нигилистов*» (это более поздняя запись, чем рассуждения о морали и Боге).

Ну вот, это уже совсем, совсем другое дело, и теперь становится ясно, что мораль тут вообще ни при чем или играет только вторичную роль. Здесь, кстати, можно различить, как двигалась мысль Ницше: от взволнованного личного разбирательства с христианством и моралью до вполне трезвого сверхличного познания; правда, к моральному объяснению он все равно еще кое-где возвращается, видимо то ли не имея сил расстаться с ним окончательно, то ли имея в виду сформулировать какой-то синтез двух видов объяснения, а скорее всего, потому, что ему очень хотелось *пофилософствовать молотом*, то есть объявить переоценку всех ценностей. В любом случае его позиция так и осталась неустойчивой, по инерции склоняясь к морали и ценностям. Однако окончательно становится ясно и другое: для Ницше нигилизм — это *сознательная* позиция коллектива или индивида, и скорее индивидов как «*людей исключительных*», иными словами, культурной элиты общества.

Ведь у «низшего типа» ценности до поры еще как сохраняются и даже, по Ницше, раздуваются, а в числе «*метафизических* ценностей», и далеко не на последнем месте, оказалось бы, вероятно, и само *вечное возвращение*, если бы философ додумал до конца свою постановку вопроса (совершенно, на первый взгляд, парадоксальную), звучащую у него в конце

фрагмента 5 [71]: «Самые заурядные <...> Что же такой человек будет думать о вечном возвращении?» (непреренно см. пункты 15–16 этого фрагмента).

Увы, эти самые заурядные в массе своей ничего о вечном возвращении думать не будут, за редчайшими и случайными исключениями, которые в этих редчайших случаях понимают его, как им и подобает, вполне вульгарно. Не разочаровываются заурядные и в жизни, своей жизни — на жизнь как таковую им наплевать. А «высшего типа», то есть культурной элиты, которая думает об этой последней, больше уже нет — демократия как оружие черни уничтожила ее полностью. Так о каком же нигилизме может идти речь?

Вероятно, о каком-то совсем другом. Не о том, причина которого — «обесценение прежних ценностей» (что, как тут выяснилось, не совсем верно), а о том, причина которого — как минимум «отсутствие высшего типа». И даже не о нем, ведь и само это отсутствие — следствие более глубокой, последней причины. Таковая причина — *европейская психическая матрица*, возникшая в 5-м в. до н. э. и приведшая уже в наши дни к полному оничтожествлению, или нигилизации (от латинского *nihil* — «ничто, ничтожество, убожество») западного человечества, самой природы человека, искоренения в нем главных свойств, делающих человека человеком, и главным образом способности к творчеству в рамках культуры, прежде всего к творчеству самого себя.

Общее оскудение, опустошение и вырождение души, необратимая порча человеческой природы, ее извращение — вот неизбежные следствия перехода человеческой психики с естественной на матричную структуру, более удобную для хищничества, насилия и безграничного потребления, а именно системного нарушения баланса сознания и бессознательного в пользу сознания в модусе рассудка, патологии, для начала ведущей к сильному *упрощению* всех психологических функций. Но самое страшное — замеченное Ницше неумолимое стремление матричной психики к смерти, небытию, со-

провождающееся саморазрушением, самоотрицанием, самоотменой в качестве человека.

Недаром это стремление весьма прозорливо, даже пророчески, с такой настойчивостью фиксировал Ницше на основании то ли своей гениальности, то ли едва уловимых признаков в свою эпоху, когда культура еще не была полностью разрушена и, казалось, ничто не предвещало всеевропейской катастрофы, — а скорее всего, и того и другого, ведь гениальность в том и состоит, чтобы улавливать едва уловимое. Еще на этапе морального истолкования нигилизма он говорил о *«тяге к разрушению как проявлении еще более глубокого инстинкта — инстинкта саморазрушения, тяги к небытию»*. Нигилизм — симптом, говорящий о том, что обойденные жизнью уже не находят себе утешения ни в чем — что они разрушают, чтобы разрушиться <...>» (12, 5 [71], пункты 11–12).

Это нигилистическое стремление («более глубокий инстинкт») матричной психики *первично*, и если нигилизм понимать *так*, то он не нуждается ни в каком ином объяснении, а, напротив, *сам* объясняет все те симптомы, которые так выразительно описал в свое время Ницше (и обесценение всех ценностей, и отсутствие высшего типа, и все остальное), и все проявления катастрофы, которые несет с собой наше время. Названные симптомы и проявления возникают постепенно и последовательно: сначала обесцениваются все прежние ценности, затем выбывает из истории высший тип людей и вместе с ним аристократическая культура как иерархия смыслов, затем обесцениваются все вообще ценности, кроме чисто биологических и социобиологических, а затем наступает полная катастрофа всего человеческого в человеке. Нигилизм уже не при дверях, он давно зашел, вломился в дом западной цивилизации и царствует там вовсю, и сейчас мы находимся на последней стадии его схождения в ад. Смертельная болезнь матрицы неисцелима, и ремиссии вроде возвращения консерватизма в политику одной большой замор-

ской страны тут ничего не изменят — они только немного отсрочат финал.

Впрочем, эти ремиссии (я говорю не об одной, уже состоявшейся в этом году, а обо всех еще возможных там и сям) означают, что матричный человек, в лице главным образом ученых и политиков, пока замечает, ощущает процесс своего саморазрушения, еще, вероятно, иногда ужасается ему, но не знает, что делать, а точнее, чувствует, что тут уже ничего не поделаешь, что это безвыходный тупик. Именно поэтому он или малодушно хватается за скорее всего несуществующий, но превосходящий «внеземной разум», или мечтает сбежать со своей планеты куда-нибудь подальше, чтобы начать там новую жизнь, или переселить себя в «виртуальный мир», замену недоступного ему искусства, а то и просто в машину. Он и мифического «восстания машин» пугается уже не так параноидно, как еще лет 50 тому назад, а может быть, даже тайне сочувствует ему.

В отчаянии он совершает бессознательное самоубийство, которое только кажется метафорическим, — бросается в «трансгуманизм» или в сатанизм. Кстати, совершенно неверно считать сатанизм равным безбожию и атеизму: это лживое и крайне вредное уравнение. Ведь сатанизм — это вывернутое наизнанку христианство, псевдорелигия или «парарелигия» (или по меньшей мере культ), в которой верховным божеством стал Люцифер, один из ангелов Бога, пусть и отпавших от него ангелов. Это своего рода религия, где христианские, в том числе общечеловеческие ценности, главная из которых — ценность человеческой жизни, заменены антиценностями. Равнозначным атеизму такое явление может быть только в представлении совсем уж дремучих, плохо образованных или хитро и злонамеренно мыслящих людей, желающих скомпрометировать атеизм еще и с этой стороны. Хотелось бы посмотреть на убежденных атеистов, всерьез поклоняющихся Люциферу и приносящих ему жертвы!

В глазах человека, с ужасом и отвращением наблюдающего агонию матрицы, такие явления, как сатанизм, — самое страшное, что только можно себе представить. Но еще более страшно, что оно — видимо, еще и не самое страшное, на что способна агонизирующая европейская матрица. Нечто понастоящему страшное еще, возможно, впереди. Но об этом даже думать не хочется, а хочется, чтобы матрица когда-нибудь мирно почила в собственных нигилистических нечистотах. Для этого «всего-то» и надо, чтобы нематричный мир осознал себя в качестве антиматричного и оказался заведомо сильнее матричного.

Что же из всего сказанного следует? Что массовое обесцениение прежних ценностей, но далеко не всех, действительно имеет место в матричном западном обществе, но что не оно — причина нигилизма, а общая, примордиальная порча человеческой природы в европейской психической матрице; что «самый заурядный человек», «последний человек», из которого теперь оно состоит, смысла жизни отнюдь не терял, а что просто этот смысл опустился до нижайшего уровня — самосохранения, благополучия и потребления, до физиологии (последние люди не то чтобы разочаровались в прежних ценностях — просто те стали им уже не нужны и потому забылись), но что зато весь свой смысл потеряла западная цивилизация в целом, поскольку он заключается в почившей там на веки вечные культуре.

Тем не менее нигилизм во всех ницшевских смыслах этого слова никуда не исчез, вернее, «исчез» только из сознания — он стал бессознательным, подвергшись психологическому *вытеснению*, причем вытесняющим фактором стал потребительский оптимизм и обеспечивающая его наука, с которыми нигилизм оказался несовместим. Этот бессознательный, незримый для сознания и потому еще более опасный нигилизм накопил в себе огромное количество энергии, которая прорывается наружу, в сознание, *не переставая при этом быть бессознательной*, в виде откровенно страшных, отвратитель-

ных или просто глупых вещей, несущих самоотрицание и самоуничтожение не только для самой матрицы, но потенциально и для всего человечества. Поэтому всем остальным, и прежде всего нам, русским, надо хорошо осознавать и понимать, что и почему на этом глубинном уровне происходит на Западе, а часто, под его влиянием, и у нас самих, и решительно противостоять бессознательному нигилизму матрицы.

*Но нигилизм в радикальной форме порчи человеческой природы в матричной западной цивилизации — у всех на виду. Он куда как актуален и бессознательным стать не может. Он будет действовать и дальше, до самого конца «последних людей» Запада, конца, к которому он и ведет.*

—== Сергей Фокин ==—

Доктор филологических наук,  
профессор, литературовед, переводчик

## **САМОУНИЧТОЖЕНИЕ ЕВРОПЫ: НИЦШЕ, БЕНЬЯМИН, ХАЙДЕГГЕР**

### Введение

Тема этого этюда возникла в силу целого ряда обстоятельств, связанных друг с другом более или менее случайным образом. В мае 2015 года я организовал IV Международную конференцию по компаративным исследованиям национальных языков и культур под названием «Фридрих Гёльдерлин и идея Европы в литературах Германии, Франции, США и России в XIX–XX веках», которая прошла на факультете свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета. Цель этой конференции сводилась к опыту постановки и решения ряда задач по исследованию такой все время актуальной проблемы, как генеалогия и метаморфозы идеи Европы в литературах Германии, России, США, Франции и ряда других зарубежных стран. В перспективе этой общей проблематики важно было сосредоточить внимание исследователей на фигуре Фридриха Гёльдерлина (1770–1843), величайшего немецкого поэта, чье творчество включает в себе один из самых радикальных опытов осмысления судьбы Европы в связи, с одной стороны, с переосвоением эллинской традиции, являющейся, без сомнения, одним из первоначальных и незабвенных очагов европейской цивилизации, тогда как с другой — с тем переломом в европейском становлении, что был спровоцирован Французской революцией. Последняя выдвинула на авансцену существования Европы как универсалистский проект современной *Республики*, предполагаю-

щий обеспечение права индивидов, свободы, равенство в распределении благ, вина, хлеба, так и идею всемогущей нации, призванную заменить вакантное место убиенного суверена, соединявшего в сакральной фигуре горний и дольный миры. Материалы этой конференции были опубликованы в коллективной монографии, вышедшей в свет в 2017 году под эгидой Платоновского философского общества<sup>1</sup>.

В то же время, получив предложения от двух московских издателей, я взялся за два больших проекта, которые оказались связанными с этим начинанием, посвященным Гёльдерлину и Европе, гораздо более тесным образом, нежели я мог себе представить вначале. Речь идет, с одной стороны, о переводе и научной редакции новейшей биографии Мартина Хайдеггера (1889–1976), опубликованной во Франции в 2016 году молодым историком Г. Пайеном: с тех пор этот монументальный труд, отмеченный премией Академии моральных и политических наук, вышел вторым изданием на немецком языке, а также был переведен в Испании, Италии, США и России, где сейчас текст перевода готовится к печати<sup>2</sup>. Впрочем, и без этого было известно, что толкования трудов и дней Гёльдерлина, к которым Хайдеггер обратился в середине 30-х годов, были связаны в мышлении автора «Бытия и времени» с разъяснением судеб Германии, в частности сопряженных с Просвещением<sup>3</sup>. Другим проектом был перевод французской части «Книги пассажиров» Вальтера Беньямина (1892–1940),

<sup>1</sup> Фридрих Гёльдерлин и идея Европы: Коллективная монография по материалам IV Международной конференции по компаративным исследованиям национальных языков и культур / Под редакцией С. Л. Фокина. СПб.: Платоновское философское общество, 2017. 432 с.

<sup>2</sup> *Payen G. Martin Heidegger. Catholicisme, révolution, nazisme*, Paris, Perrin, 2016; *Payen G. Heidegger. Die Biographie* / trad. Walther Fekl, WBG, 2022.

<sup>3</sup> *Alleman V. Hölderlin et Heidegger* / trad. F. Fédier. Paris, PUF, 1987. См. также: *Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гёльдерлина* / Перевод с нем. Г. Б. Ноткина. СПб.: Академический проект, 2003; *Хайдеггер М. Гимны Гёльдерлина «Германия» и «Рейн»* / Пер. Д. В. Смирнова // *Vox. Философский журнал*. 2007. № 2. <https://vox-journal.org/html/issues/vox2/23>

который стал читать Гёльдерлина даже раньше Хайдеггера<sup>1</sup>. При этом в мышлении еврейско-немецкого мыслителя творчество и фигура автора «Гипериона» занимали такое положение, в котором, с одной стороны, заблаговременно ставилась под вопрос концепция его философского соперника, с самого начала склонного рассматривать Гёльдерлина в виде провозвестника исторической судьбы немецкого народа, тогда как с другой — прорывалось аналогичное видение единства народа и поэта. Таким образом, размышления о Европе эпохи модерна, к которым обратились Беньямин и Хайдеггер приблизительно в одно и то же время, сходились в том, что они соотносились и с творчеством Гёльдерлина, и с судьбой Германии.

Однако помимо Гёльдерлина был и другой, более близкий посредник, размышления которого об упадке Европы если и не повлияли живо и непосредственно на Беньямина и Хайдеггера, то резко очертили некое тематическое пространство, ярче всего высвеченное, разумеется, «Закатом Запада» (1921–1922) О. Шпенглера (1880–1936), но глубже всего осмысленное именно в последних трудах Ф. Ницше (1844–1900): нельзя сказать, что Хайдеггер и Беньямин были ницшеанцами, но в осмыслении судеб европейской цивилизации оба следовали по тропам автора «Заратустры».

Таким образом, в центре этого небольшого исследования — идея кризиса Европы в трудах трех немецких мыслителей, связанных, как нам предстоит убедиться, довольно противоречивыми интеллектуальными узами. Метод рас-

---

<sup>1</sup> Беньямин В. Книга пассажей: заметки и материалы. Конволют А: Пассажи, магазины модных товаров, приказчики / Перевод с французского Сергея Фокина и с немецкого Веры Котелевской по изданию: Benjamin W. Das Passagen-Werk // Gesammelte Schriften / R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser (Hg.). Fr.a.M.: Suhrkamp, 1991. Bd. V/1–2. 1350 S. // Versus. 2022. № 2 (3). С. 172–210. <https://doi.org/10.58186/2782-3660-2022-2-3-172-210>. Другие конволюты были опубликованы в последующих выпусках журнала, который, к сожалению, был закрыт в конце 2023 года.

суждения, принятый в нашей работе, близок к тому, что И. П. Смирнов назвал «психоисторией»<sup>1</sup>, где культурно-историческое, логическое и психическое составляют единую семантическую конфигурацию, подлежащую детальной разборке и последующей пересборке, что к тому же сближает наш метод с деконструкцией, как ее мыслил Ж. Деррида: «Деконструкция — не теория, но практика чтения (следовательно, письма) посредством проникающих срезов. <...> В этом плане деконструкция напоминает совершенно классический жест, возможно, самый древний жест философии и ее истории, поскольку, как говорил Платон, философствовать правильно — значит “разрезать” вещь, согласно естественным ее сочленениям»<sup>2</sup>. Вместе с тем не исключено, что понятие «психобиографии идеи» в большей мере передает характер тех путей, которые здесь выбраны для представления преломлений идеи Европы в творчестве Ницше, Хайдеггера и Беньямина. В отличие от классической трактовки «психобиографии», нацеленной на выявление «бессознательной личности» автора<sup>3</sup>, «психобиография идеи» направлена на историко-биографические моменты формирования абстрактно-концептуальной конструкции. Подобно «психоистории» или «деконструкции», «психобиография идеи» подразумевает, что абстрактно-концептуальное — в нашем случае «идея Европы» — непредставимо без исторического — для нас это почти столетие интеллектуальной и политической истории Германии (1861–1945), — которое, наконец, тесно сплетается с биографическим. При этом речь идет о не столько о поиске объединяющих принципов, сколько о постижении генеративного конфликта, которому всякая идея обязана жизнью.

---

<sup>1</sup> Смирнов И. П. Психодиахронологика. Психоистория русской литературы от романтизма до наших дней. М.: Новое лит. обозрение, 1994.

<sup>2</sup> Ramon C. Le vocabulaire de Derrida. Paris: Ellipses, 2001. P. 20–21.

<sup>3</sup> Fernandez D. Introduction à la psychobiographie // Nouvelle Revue de psychanalyse. № 1. Paris: Gallimard, 1970. P. 33–48.

Хайдеггер *versus* Беньямин

Творческие маршруты двух мыслителей впервые пересеклись в ходе летнего семестра 1913 года во Фрайбургском университете, где оба записались на курсы Генриха Риккерта (1863–1936), одного из основоположников баденской школы неокантианства и философии ценностей<sup>1</sup>. Таким образом, одним из источников идеи Европы, как она будет формироваться в трудах двух мыслителей, стали лекции Риккерта, о которых оба отзывались в до странности схожих словах. В письме к Риккертту, написанном 12 ноября 1913 года, Хайдеггер писал: «К сожалению, только сегодня я могу выразить вам свою самую горячую благодарность за живое содействие моим занятиям и само философское образование, которое складывалось для меня из ваших лекций и особенно семинара. Верно, что мои основные философские интуиции совершенно иные; тем не менее я бы в последнюю очередь стал бы придерживаться этого известного и жалкого метода, который заключается в том, чтобы видеть в новейшей философии лишь “цепь ошибок”, “плоды атеизма” и т. п.»<sup>2</sup>. В то же самое время Беньямин оценивал летний семестр 1913 года в необыкновенно радужных тонах: «Семестр заканчивается блистательно. У меня о нем только такое воспоминание, которое мне никогда не забыть и которое принесет свои плоды в последующие годы»<sup>3</sup>. Это университетское схождение интеллектуальных маршрутов не должно скрывать резко контрастных черт двух творческих индивидуальностей. С одной стороны, *радикальный народный философ* — сын пономаря, появившийся на свет в глухой немецкой глубинке, возвращенный в католической культуре, Хайдеггер воспринимает

<sup>1</sup> *Fenves P. Vollendung: de Heinrich Rickert à Benjamin-Heidegger // Benjamin. Cahier de l'Herne. No. 104 / Dir. de P. Lavelle. P. 365–372.*

<sup>2</sup> *Heidegger M. — Rickert H. Lettres. 1915–1933. Bruxelles: Oussia, 2007. P. 16.*

<sup>3</sup> Цит. по: *Fenves P. Vollendung: de Heinrich Rickert à Benjamin-Heidegger. P. 365.*

философию как орудие интеллектуальной революции — революции сначала индивидуальной, в силу которой он отрывается от католицизма, вместе с тем революции национальной, призванной вернуть немецкому народу истинное вот-бытие в истории: философ в такой конфигурации предстает истинным народным вождем, иначе говоря, фюрер-философом революционного становления немецкого народа<sup>1</sup>. С другой стороны, *радикальный свободный мыслитель* — сын берлинского ассимилированного еврея-антиквара, не обремененный ни материальными заботами, ни религиозными установлениями, ни академическими принципами, Беньямин культивировал философию как вид критики настоящего сквозь призму прошедшего, видя философа своего рода лесорубом истории, выступающим «с отточенным топором разума» против леса исторических заблуждений<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> «Немецкий народ сейчас заново открывает свою сущность и стремится сделать себя достойным своей великой судьбы. Адольф Гитлер, наш великий вождь и канцлер, создал новое государство через национал-социалистическую революцию. Благодаря этому государству народ сможет вновь обрести долговечность и постоянство своей истории. Эта революция была не делом рук людей, которые просто свергли существующее и перечеркнули старое или в слепой ярости уничтожили то, что было раньше; эта революция — дело рук людей, которые хотят нового духовного порядка и действуют из глубочайшего чувства ответственности за судьбу своего народа» (*Heidegger M. Aus der Tischrede bei der Feier des Fünfzigjährigen Bestehens des Instituts für Pathologische Anatomie an der Universität Freiburg (Anfang August 1933) // Heidegger M. Gesamtausgabe. Band 16. Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Reden und andere Zeugnisse. Eines Lebensweges / Herausgegeben von Hermann Heidegger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. S. 151*).

<sup>2</sup> «Прорубаться там, где прежде лишь безумие возрастало в изобилии. Продвигаться вперед с отточенным топором разума, не глядя ни направо, ни налево, дабы не поддаться власти ужаса, которая из чащи девственного леса пытается ввести нас в заблуждение. Рано или поздно разум должен распахать каждый участок земли, вырубив прежде чащобы бреда и мифа. Вот что нужно сделать здесь для девственных

При этом если Хайдеггер в 1915 году защитил под руководством Риккерта габилитационную работу «Учение Дунса Скота о категориях и значении», которая открыла для него двери к университетской карьере и которая, будучи опубликованной в следующем году, была посвящена Генриху Риккерт «с благодарнейшим почитанием», то Бенъямин с самого начала знакомства с доктриной именитого профессора старался сохранять критическую дистанцию в отношении философии, которая показалась ему чрезмерно модной: «Весь литературный Фрайбург собирается теперь на его лекции; в качестве введения в логику он представляет сейчас набросок своей системы, которая является основой абсолютно новой философской дисциплины: философии совершенной жизни (представительницей которой выступает женщина). Сколь интересно, столь и конъюнктурно»<sup>1</sup>. Ревность Бенъямина к успешной университетской карьере Хайдеггера подогревалась тем, что публикация книги «Учение Дунса Скота о категориях и значении» заставила его изменить тему собственной габилитационной работы, которую он также собирался посвятить Скоту и схоластике. Чем и объясняется редкая по недоброжелательности оценка работы Хайдеггера в письме Г. Шолему: «Прочел книгу Хайдеггера о Дунсе Скоте. Невероятно, что можно получить Габилитацию с подобной работой, сочинение которой не требует *ничего* кроме огромного прилежания и знания схоластической латыни и которая, несмотря на философский макияж, в сущности есть не что иное, как отрывок добросовестной работы переводчика. Низкопоклонство в отношении Риккерта и Гуссерля не облегчают чтения»<sup>2</sup>. Разумеется, в последующих интеллектуальных маршрутах оба мыслителя будут старательно дистанциро-

---

земель XIX века (*Benjamin W. Gesammelte Schriften. V.I / Herausgegeben von Ralf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982. S. 1010*).

<sup>1</sup> *Benjamin W. Correspondance. 1910–1928 / Trad. de G. Petitdemange. Paris: Aubier, 1979. P. 57.*

<sup>2</sup> *Ibid. P. 227.*

ваться от Риккерта, важно, тем не менее, что оба перенимают от него устремленность мыслить историю так, как она мыслится науками о духе, в противоположность наукам о природе. Вместе с тем осознание «идеографического» своеобразия истории как науки открывает перед двумя мыслителями перспективу постижения «фактичности» индивидуального. Более того, следует думать, что сама идея современной философии, то есть философии, обращенной не только к классической традиции, но и к настоящему времени, формировалась в сознании Беньямина и Хайдеггера в живом соприкосновении с мыслью Риккерта, к тому же открывшей для обоих возможности некатолического философствования. Не менее важно и то, что в этом внимании к настоящему времени оба обратили свои взоры вспять — к Гёльдерлину, видя в нем истинного «поэта поэтов», который поэтому принадлежит не столько литературе, не столько поэзии, романтизму или классицизму, сколько речи самого бытия, толковать которую призвана философия. Как это ни парадоксально, но оба философа пришли к аналогичному пониманию взаимности поэта и народа: если Хайдеггер утверждал, что автор гимна «Германия» является поэтом, который «...должен эту речь не уклоняясь выдержать, уловить и поместить в вот-бытие народа»<sup>1</sup>, то Беньямин выражал эту идею еще более категоричным образом: «...Поэт и вместе с ним народ, из которого он поет, полностью переносятся в сферу пения, и конечным результатом вновь является равное единство между народом и его певцом (в поэтической судьбе)»<sup>2</sup>. Схождение это не было ни случайным, ни поверхностным, ибо было обусловлено повышенным вниманием к роли языка в историческом, политическом и религиозном существовании человека.

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Гимны Гёльдерлина «Германия» и «Рейн».

<sup>2</sup> Benjamin W. Deux poèmes de Friedrich Hölderlin // Benjamin W. Œuvres. I. Paris: Gallimard, 2000. P. 110.

## Европа Ницше

Не будет большого преувеличения, если мы скажем, что аналогичная тематическая конфигурация наметилась в мысли Фридриха Ницше, творчество которого заключало в себе плодотворные источники последующей интеллектуальной эволюции обоих мыслителей. При этом если автор «Веселой науки» и «Заратустры» во многом предвосхитил то видение Европы, которое будет характерно для послевоенных размышлений Хайдеггера, увидевших свет в так называемых «Черных тетрадах», то для Бенямина философия вечного возвращения станет одним из главных симптомов болезненности современного общества, утратившего ощущение безопасности существования. То есть, «вечное возвращение», подобно «сплину» Ш. Бодлера, есть форма противостояния либеральной идее прогресса; исходя из этих двух симптомов, Бенямин будет выстраивать свою философию истории, движимую радикальной концепцией катастрофы: катастрофа Европы в том, что в ней все происходит «как раньше», катастрофа — это не то, что нас ожидает, но то, что нас сопровождает здесь и сейчас.

Возвращаясь к генеалогии идеи Европы у Ницше, хотелось бы вспомнить один курьезный эпизод из его детства, когда в середине 50-х годов, играя в войну со своими любимыми товарищами Густавом Кругом и Вильгельмом Пиндером, Ницше усваивал первые геополитические уроки: «Война русских и турок продолжалась, пока наконец Англия и Франция не вооружили армию и флот, послав их Порте на подмогу. Театр военных действий переместился в Крым, и огромное войско осадило Севастополь, где стояла великая русская армия под командованием Меншикова. Для нас это было настоящим подарком: мы сразу приняли сторону русских и яростно вызывали на бой всякого друга турок. У нас были оловянные солдатики и ящики с кубиками, и мы не прекращали разыгрывать

эту осаду и сражения. Из земли мы делали оборонительные валы, и каждый находил всё новые способы хорошенько их укрепить. Каждый делал себе маленькие книжечки, которые мы называли “боевыми реестрами”, заказывали свинцовые пули и приумножали свои войска новыми закупками. Нередко выкапывали мы себе и бассейны согласно плану Севастопольской бухты, точно воспроизводили укрепления, а выкопанные ямки заполняли водой <...>. И еще кое-что: однажды ко мне пришел Густав и с возбужденным выражением лица сообщил, что Севастополь пал. Когда все сомнения в этом развеялись, вся наша ярость во внезапном порыве гнева обрушилась на русских — “за то, что они не обороняли Малахов курган лучше”<sup>1</sup>. Таким образом, в мысли юного Ницше политическая карта Европы вырисовывается вполне в духе времени: немецкие мальчики безусловно на стороне России, поскольку видят в ней естественную союзницу в противостоянии Франции как господствующей европейской нации, равно как Англии, чья враждебность истинным интересам Европы неизменно подпитывается островным характером имперской нации. Разумеется, с течением времени, особенно после франко-прусской войны, будут меняться как политическая карта Европы, так и геополитические идеи Ницше, важно, однако, что с самого начала «большая политика» автора «Человеческого, слишком человеческого» складывается под знаком внутривосточной войны.

Не менее красноречивым представляется размышление о политике Гёльдерлина, содержащееся в знаменитом «Письме к другу, в котором я рекомендую ему для чтения моего любимого поэта», которое представляет собой гимназическое сочинение на заданную тему. Не приемля предубеждения своего

---

<sup>1</sup> Юный Ницше: Автобиографические материалы. Избранные письма. Из ранних работ. 1856–1868 / Сост., пер. с нем. В. М. Бакусева. М.: Культурная революция, 2014. С. 29, 41. Я цитирую автобиографический фрагмент «Годы юности 1844–1858» в превосходном переводе Вадима Марковича Бакусева.

воображаемого друга, настроенного против Гёльдерлина, молодой Ницше горячо защищает автора романа «Гиперион», в котором, напомним, содержалась одна из самых гневных отповедей немцам, когда-либо выходивших из-под пера немецкого писателя: «Наконец, заслуживает упоминания еще целый ряд стихотворений, в которых он высказывает немцам горькие истины, увы, слишком часто имеющие под собой основания. И в “Гиперионе” он мечет резкие, колкие слова против немецкого “варварства”. Но все-таки это отвращение к действительности вполне совместимо с величайшей любовью к отечеству, которую Гёльдерлин действительно питал в высочайшей степени. Однако он ненавидел в немце голого мастера своего дела, филистера»<sup>1</sup>.

Концепция Европы в мысли Ницше претерпевает головокружительную эволюцию, на отдельных моментах которой я вкратце остановлюсь<sup>2</sup>. Вспомним, что в «Опыте самокритики», предварявшем новое издание «Рождения трагедии», содержатся более чем ироничные замечания в отношении «немецкой сущности», которую философ пытался осмыслить в ранних работах, поставленных под сомнение самим ходом развития немецкого государства: «Что я, на основании не-

---

<sup>1</sup> Юный Ницше: Автобиографические материалы. Избранные письма. Из ранних работ. 1856–1868 / Сост., пер. с нем. В. М. Бакусева. М.: Культурная революция, 2014. С. 115. Я вновь цитирую превосходный перевод Вадима Марковича Бакусева, правда, начиная с фразы «И в “Гиперионе...”» я чуть его исправляю, добываясь большей близости к первоисточнику. Ср.: «Auch im *Hyperion* schleudert er scharfe und schneidende Worte gegen das deutsche “Barbarentum”. Dennoch ist dieser Abscheu vor der Wirklichkeit mit der größten Vaterlandsliebe vereinbar, die Hölderlin auch wirklich in hohem Grade besaß. Aber er haßte in dem Deutschen den bloßen Fachmenschen, den Philister» (*Nietzsche F.* Brief an meinen Freund, in dem ich ihm meinen Lieblingsdichter zum Lesen empfehle // Werke in drei Bänden, hrsg. Karl Schlechta. III. München, 1966. S. 95–98).

<sup>2</sup> Новейшие научные представления по данной проблеме можно найти в коллективной монографии, составленной по материалам международной конференции «Ницше и Европа», проходившей в декабре 2019 года в Лёвенском католическом университете (Бельгия): *Nietzsche et l'Europe/ Édité par Clément Bertot, P. De Corte, Jean Leclercq, Patrick Wotling.* Louvain, Presses Universitaires de Louvain. 2023.

мецкой последней музыки, начал строить басни о “немецкой сущности”, словно бы она именно теперь готова открыть самое себя и вновь себя найти, — и это в то самое время, когда немецкий дух, незадолго перед тем еще имевший волю к господству над Европой, силу руководить Европой, — только что безусловно и окончательно сложил с себя владычество и, под помпезным предлогом основания империи, совершил свой переход к посредственности, к демократии и к “современным идеям”!»<sup>1</sup>. Когда Ницше отходит от Вагнера, он вступает в войну на два фронта: с одной стороны, он обрушивается на амбиции и притязания II Рейха, которые одно время разделял; с другой стороны, орудия его критики направляются на иронический и сократический рационализм в духе Вольтера, который ассоциируется в его сознании с космополитической французской «цивилизацией», бесповоротно «демократизирующей» Европу. Согласно Ницше, «демократия» есть не что иное, как средство польстить народу, ублажить «плебс». Но в демократизации Европы есть нечто позитивное: ориентируясь на среднего европейца, она нивелирует нации, что само по себе является предпосылкой для политической унификации европейского пространства. В «Страннике и его тени» Ницше провозглашает: «Демократизация Европы неудержимо идет вперед: кто ей сопротивляется, употребляет для этого те самые средства, которые дала для пользования каждому сама идея демократии, и делает их сподручнее и действеннее; а принципиальные враги демократии (я имею в виду духовных ниспровергателей), по-видимому, и существуют только для того, чтобы, возбуждая страх в различных партиях, гнать их быстрее вперед по пути к демократии»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1/1 / Пер. с нем. В. Бакусева, Л. Завалишиной и др.; общ. ред. И. А. Эбаноидзе. М.: Культурная революция, 2012. С. 17. Я цитирую перевод Григория Алексеевича Рачинского, одного из самых ярких философов предреволюционной России.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Т. II (Странник и его тень) // Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 2. /

Демократическая униформизация Европы, оставаясь глубинным и катастрофическим процессом, сказывается также в таком симптоме упадка национального чувства, как исчезновение национального костюма. В § 215 «Странника и его тени», озаглавленном «Мода и модерн», Ницше раздражается двусмысленным панегириком новомодному мужскому костюму, где, однако, прорываются нотки ностальгии по оригинальности аристократического платья европейцев прошлого: «Повсюду, где все еще царят невежество, нечистота, суеверия, где движение затруднено, сельское хозяйство бедно, священство могущественно, все еще можно найти *национальные костюмы*. С другой стороны, мода преобладает там, где обнаруживаются признаки противоположного <...> Мужская одежда, ставшая модной и уже не национальной, говорит о том, что европеец не хочет выделяться ни как отдельный человек, ни как представитель сословия и народа, что он сделал для себя законом преднамеренное подавление этих видов тщеславия»<sup>1</sup>. Мужская мода современной Европы есть не что иное, как симптом уничтожения Европы аристократической, знак духовного декаданса. В этом отношении мысль Ницше вновь сходится с тем видением модерна, что находится в творчестве Бодлера, который в «Салоне 1846 года» оставил замечательную зарисовку фрака как знака гибели человеческой индивидуальности, правда, в отличие от автора «Странника и его тени», автор «Цветов зла» находил в униформизации мужского костюма предлог особенной гордости, особенного героизма: «А между тем разве наша одежда, на которую так нападают, не наделена своей красотой и даже туземным очарованием? Разве не является фрак, непременный предмет эпохи, болезненной, вплоть до этих черных и узких плеч, символом неизбежного траура? К тому же заметьте, что фрак и редингот обладают не только красотой по-

---

Пер. с нем. В. Бакусева. М.: Культурная революция, 2011. С. 619–620. Перевод изменен.

<sup>1</sup> Там же. С. 598.

литической, отражающей всеобщее равенство, но и красотой поэтической, отражающей публичную душу — многолюдное дефиле гробовщиков, гробовщиков политических, гробовщиков любовных, гробовщиков буржуазных. Все мы присутствуем на каких-то похоронах»<sup>1</sup>. Таким образом, в свете этого размышления Бодлера наглядно обнаруживается, что диагноз Ницше не лишен двусмысленности: с одной стороны, он скорее позитивно относится к исчезновению наций, национальных государств и национального костюма, с другой — продолжает тосковать по аристократическому идеалу сверхчеловека, возвышающегося над плебсом. С одной стороны, Европа Ницше без сожаления расстается с нациями и национальными характеристиками, вместе с которыми на путь исчезновения встают национальные государства, оставляя место процессам формирования новой политической реальности — единой Европы. С другой стороны, перед лицом последней возникают новые вызовы и перспективы: либо стать современной космополитической сверхдержавой, способной противостоять России или Америке, либо стремиться к сохранению собственной культурной идентичности, оставшись в положении Древней Греции в эпоху Римской империи.

Особенно примечательной, возможно, несвоевременной, учитывая, что это пишется в 1886 году, но предельно актуальной сегодня предстает идея о «русской опасности», которая оказывается важнейшей скрепой в этом геополитическом построении: «Болезнь воли распространена в Европе неравномерно: сильнее и разнообразнее всего она проявляется там, где уже давно привилась культура, и исчезает в той мере, в какой “варвар” под болтающейся на нем одеждой западного образования еще — или вновь — предъявляет свои права. Поэтому в нынешней Франции, как это ясно до очевидно-

---

<sup>1</sup> Бодлер Ш. Салон 1846 года // Бодлер Ш. Пер. с франц. Н. Столяровой и Л. Липман; пред. В. Левика; посл. В. Мильчиной. М.: Искусство. С. 128. Перевод изменен, ср.: *Baudelaire Ch. Œuvres complètes*. Т. II. Éd. de C. Pichois. Paris: Gallimard, 1976. P. 494.

сти, воля немощна более всего <...>. Способность хотения, и именно хотения всею волею, уже несколько сильнее в Германии, и опять-таки в Северной Германии сильнее, нежели в Средней. <...> но величайшей и удивительнейшей силы достигает она в том огромном срединном государстве, где как бы начинается отлив Европы в Азию — в России. Там сила воли откладывается и накапливается с давних пор, там воля — и неизвестно, воля отрицания или утверждения — грозно ждет того, чтобы, по излюбленному выражению нынешних физиков, освободиться <...> Я подразумеваю под этим такое усиление угрозы, исходящей от России, которое заставило бы Европу решиться стать в равной степени угрожающей, то есть посредством новой господствующей над ней касты *обрести единую волю*, долгую, страшную собственную волю, которая на тысячелетия вперед поставила бы себе цели, — чтобы наконец окончилась затяжная комедия ее мелких государств, а также ее династическое и демократическое многоволие. Время мелкой политики прошло: уже грядущее столетие несет с собою борьбу за господство над всем земным шаром, — принуждение к *великой политике*»<sup>1</sup>. В своих геополитических фантазиях Ницше словно бы не видит, что идея единой Европы — не столько французская, несмотря на опыт Наполеона, не столько российская, несмотря на ту роль, которую она сыграла в подавлении революций в Европе, сколько именно немецкая. Сошлюсь в этом отношении на фрагмент из работы французского философа Ф. Лаку-Лабарта, озаглавленной «Мыслить Европу после Освенцима»: «Последняя сильная, могущественная — что бы мы ни думали на сей счет — идея Европы была, в сущности, идеей немецкой. Мало того — фашистской или профашистской, назовем это так. Я думаю, не случайно, что по крайней мере с конца 18-го века, если не с Ренессанса, идея Европы особенно занимала германский мир.

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / Пер. с нем. Н. Н. Полилов, К. А. Свасьян // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 131.

Потому что германский мир — с точки зрения того, что составляло политическую структуру “модерна”, как говорится в исторической периодизации — был таким миром, которому недоставало как государства, так и национальной идентичности. Думаю, что в Германии европейская идея смешалась с идеей национальной идентичности. И всякий раз, когда какая-то общая идея смешивается с частной идеей, в данном случае с идеей национальной, это выливается в своего рода желание господства, самым очевидным результатом оказалась идея германизированной Европы...»<sup>1</sup>

### Европа Беньямина

Европа Вальтера Беньямина — отнюдь не германская, скорее катастрофическо-эсхатологическая, заключающая неминуемое бедствие в самой структуре своего актуального существования. Как писал Теодор Адорно в послесловии к небольшой книге «Берлинское детство»: «Дитя старинной берлинской еврейской семьи, он все, что еще не стало традиционным в новоявленной германской столице, воспринимал как укорененное в старине; новейшее было для него символом глубокой древности»<sup>2</sup>. Берлин Беньямина — не современная европейская столица, каким оставался для XIX столетия Париж, а провинциальный город старой доброй Европы, над которым нависла тень политической катастрофы. Если Беньямин столь отчаянно трудился над своим трудом о пассажах Парижа, то именно потому, что остро осознавал, если переиначить строку из «Лебедя» Бодлера, что «старого Берлина больше нет». Вот почему, уже предчувствуя, что ему не жить в Берлине, Беньямин, не находя себе места, добрую

---

<sup>1</sup> *Lacoue-Labarthe Ph.* La Réponse de l'Ulysse et autres textes sur l'Occident. Imprimé en Europe: Lignes, IMEC, 2012. P. 87.

<sup>2</sup> *Беньямин В.* Берлинское детство на рубеже веков / Пер. с нем. Г. В. Снежинской. М.: Ad Marginem; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2012. С. 138.

половину своей жизни скитался по европейским столицам, городам и весям: в 1917 году, скрываясь от мобилизации, он устраивается в Берне, где пишет диссертацию о немецком романтизме; в 1924 году на Капри пишет диссертацию «Происхождение немецкой барочной драмы», а также завязывает любовный роман с радикальной латышской большевичкой Асей Лацис; в 1926–1927 годах живет несколько месяцев в Москве, где вновь пытается завоевать сердце Аси Лацис, общиться к авангардной культуре коммунистической Москвы и найти себе достойное место среди немецких интеллектуалов левого толка, осевших под конец 20-х годов в столице мирового пролетариата. Добавлю, что в Москву он едет, как пишет на первых страницах «Московского дневника», «избежать смертельной меланхолии рождественских дней» в Европе<sup>1</sup>. Наконец, с 1933 года окончательно переезжает в Париж, хотя продолжает странствовать по всей Европе — Ибица, Сан-Ремо, Дания, Марсель и т. д., после чего, загнанный в угол войной Франции с Германией, он был сначала интернирован, как гражданин Германии, в рабочий лагерь в Неве-ре на Луаре, чтобы в конце концов, при попытке бежать из Франции, покончить с собой на франко-испанской границе. Таким образом, Европа Беньямина не только не германская, не только не Европа космополитическая, отринувшая национальные отличия и предрассудки, но Европа, уничтожающая себя в тех самых идеологических и межнациональных конфликтах, на исчезновение которых уповал Ницше.

### Мартин Хайдеггер: гибель и спасение Европы

Приблизительно в 1940 году, то есть именно тогда, когда Беньямин ушел из жизни, Мартин Хайдеггер приходит к кон-

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Фокин С. Л.* «Московский дневник»: о методе рассуждения, любви, безумии, революции [Послесловие] // *Беньямин В.* Московский дневник. / Пер. с нем. С. Ромашко. М.: Ad Marginem, 2023. С. 284–326.

цепции сущностного самоуничтожения, которое предстоит осуществить отдельным европейским государствам. Только Англия могла бы окончательно уничтожить Англию; только Германия могла сделать то же самое с Германией. Более того, еще раньше, в курсе «Введение в метафизику» (1935), философ констатирует, что вся Европа находится на краю гибели, поскольку оказалась в геополитических «клещах»: «Европа, всегда готовая в неизлечимом ослеплении заколоть самое себя, находится сегодня в гигантских клещах между Россией, с одной стороны, и Америкой — с другой. Россия и Америка суть, с метафизической точки зрения, одно и то же; безысходное неистовство разнузданной техники и построенного на песке благополучия среднего человека»<sup>1</sup>. Милитаристская метафора самоубийства Европы, закаляющей самое себя, воспроизводит националистическую легенду об «ударе ножом в спину» Германии, нанесенном «евреями» в конце Великой войны и ставшем якобы истинной причиной поражения немцев в 1918 году<sup>2</sup>.

В глазах большинства две сверхдержавы представляли собой две противоположные модели ультрамодерна: с одной стороны, большевизм — советское государство казалось своего рода политическим маяком: здесь через планирование и социализацию экономики государство устремлялось к господству над бытием; с другой — американизм, апогей либеральной демократии, вместе с тем родина гигантизма, триумфа воли в организации коллективного труда. Однако, полагает философ, несмотря на видимые различия, Россия и Америка являются передовыми точками единой воли к планетарному техническому господству, причиной и следствием

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Введение в метафизику / Пер. с нем. Н. О. Гучинской // <https://heidegger.ru/>. Ср.: Heidegger M. Einführung in die metaphysic // Heidegger M. Gesamtausgabe. II. Abteilung: vorlesungen 1923–1944. Band 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. S. 40–41.

<sup>2</sup> Подробнее о происхождении и семантике этой метафоры см.: Payen G. Martin Heidegger. Catholicisme, révolution, nazisme, Paris: Perrin, 2016. P. 408.

метафизического обескоренения, во власти которого пребывает Европа.

Изображая два государства, которые, казалось, противостоят друг другу, но на самом деле являются воплощением одного и того же зла, Хайдеггер усматривал их родство сквозь призму мифа о всемирном еврейском заговоре, в реальности которого был убежден, о чем свидетельствует известный пассаж в воспоминаниях К. Ясперса:

«По форме это была мастерская лекция, а по содержанию — программа национал-социалистского обновления университета... Бурными аплодисментами студенты и немногие профессора приветствовали это выступление. Я, сидя в первом ряду с краю, вытянув ноги и заложив руки в карманы, не пошевелился. Последующие разговоры с Хайдеггером не были с моей стороны открытыми. Я сказал ему: ожидалось, что он вступится за наш университет и его великую традицию. Никакого ответа. Я заговорил о еврейском вопросе и о злобной чепухе про “сионских мудрецов”, на что он сказал: “Существует ведь опасный международный союз евреев”»<sup>1</sup>.

Стоит ли напоминать, что это была одна из ведущих и навязчивых идей немецкого национал-социализма, который, вдохновляясь «Протоколами сионских мудрецов», всячески афишировал идею скрытого союза между иудео-большевизмом, завоевавшим Россию, и международными еврейскими финансами, диктовавшими политику Соединенных Штатов. Вместе с тем философ полагал, что две войны, через которые прошла Европа, были необходимы, как он писал в 1943 году, «чтобы возобновить в Германии вопрос о бытии сущего»<sup>2</sup>. Словом, Хайдеггер следовал своему утверждению, сформулированному в 1929 году, еще до создания Третьего рейха: немецкий народ, Европа страдают только от одной невыносимой беды — беды отсутствия беды, иначе говоря, забвения

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Хайдеггер М., Ясперс К.* Переписка. 1920–1963 / Пер. с нем. И. Михайлова. М.: Ad Marginem, 2001. С. 347.

<sup>2</sup> Цит. по: *Payen G. Martin Heidegger.* P. 427.

конечности существования. Войны восполняют эту нехватку. Таким образом, Хайдеггер говорил не просто об уничтожении Европы (Америкой и Россией), он утверждал идею «самоуничтожения» Запада: «...окончательное уничтожение может, однако, иметь форму только сущностного самоуничтожения (*wesenhaften Selbstvernichtung*)»<sup>1</sup>.

Объявление Германией войны Соединенным Штатам изменило восприятие Хайдеггером мирового конфликта в рамках истории бытия. Философ утверждал в курсе летнего семестра 1942 года: «Мы знаем сегодня, что англосаксонский мир американизма полон решимости уничтожить Европу, то есть родную страну (*Heimat*), то есть начало западного человека. Начало (*Anfängliches*) неразруσιμο. Вступление Америки в эту планетарную войну не является вступлением в Историю, но это уже последний американский акт американской аисторичности (*Geschichtslosigkeit*) и самоопустошения (*Selbstverwüstung*)»<sup>2</sup>. Неисторичные и обреченные на самоуничтожение в этой войне против Германии, Соединенные Штаты возвращались к тому облику, который они имели в 1935 году в курсе введения в метафизику: смертельной опасности, одной из составляющих «великих клещей», сжимающих немецкий народ, а вместе с ним — Европу, правда, теперь, минимизируя опасность, исходящую от Англии, Хайдеггер в своем курсе об «Истре» в 1942 году объяснял, что второй составляющей является Россия, где «большевизм лишь разновидность американизма», усматривая в последнем корень зла эпохи.

Подводя предварительные итоги, необходимо прежде всего уточнить, что в этом этюде были лишь пунктирно намечены те траектории идеи самоуничтожения Европы, которые

<sup>1</sup> *Heidegger M. Die Geschichte des Seyns // Heidegger M. Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte. Abhandlungen Vorträge — Gedachtes. Band 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998. S. 209.*

<sup>2</sup> *Heidegger M. Hölderlins Hymne Der Ister // Heidegger M. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. 1923–1944. Band 53. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984. S. 86.*

предстоит детально реконструировать в последующих исследованиях на основе анализа более репрезентативного корпуса текстов трех мыслителей. При этом важно наряду с точками схождения — критика демократии, идея декаданса/упадка, апология насилия, внимание к национально-народному, напряженное отношение к России — сосредоточиться на тех моментах, в которых Беньямин и Хайдеггер, толкуя судьбу Европы в свете идей Ницше, радикально расходятся: если первый делает ставку на Мессию-буревестника, который силой освободит Европу от возвращенных ею опасностей, то второй остается верен судьбе Германии, усматривая в культе *Neimat* спасение Запада.

— Алла Лаврова —

Кандидат философских наук,  
доцент Московского физико-технического института  
(МФТИ)

## КАНТ, НИЦШЕ И «ЕВРОПЕЙСКИЙ НИГИЛИЗМ»

В юбилейный для обоих философов год тема доклада возникла сама собой. Критическая философия великого кёнигсбержца послужила для Ницше важнейшим элементом той интеллектуальной почвы, которая питала его собственную философскую жизнь. Отношение Ницше к Канту со временем менялось. Однако, хотя восхищение кантовским интеллектуальным величием в ранний период сменяется решительным несогласием в поздний, Ницше все равно отмечает выдающуюся роль кантовской философии в истории западноевропейской культуры и подчеркивает важность ее рассмотрения для прояснения всего комплекса проблем, связанных с «европейским нигилизмом».

Степень осведомленности Ницше по части текстов своего великого предшественника и глубины их понимания является дискуссионным вопросом<sup>1</sup>, однако историко-философский анализ источников в данном случае все же не столь важен по сравнению с рассмотрением теоретических проблем. Именно

---

<sup>1</sup> См., например: *Brobijer T. Nietzsche's Philosophical Context: An intellectual Biography*. Urbana: Univ. of Illinois Press, 2008; *Campioni G., D'lorio P., Fornari M. C., Fronterotta F., Orsucci F., Muller-Buck R. Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin, N. Y.: De Gruyter, 2003; *Crescenzi L. Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bucher (1869–879) // Nietzsche-Studien*. Bd. 23. Berlin, N. Y.: De Gruyter, 1994. S. 388–442.

проблемы — познания, истины, морального выбора и будущего европейской культуры — заставляли Ницше постоянно обращаться к Канту как к объекту полемики. В связи с этим нельзя не согласиться с Е. А. Поляковой, указывающей, что, полемизируя с Кантом и указывая на границы критического метода в философии, Ницше «прежде всего стремился предостеречь от возможного исхода европейской культуры — обесценения всех ценностей, вызванного неспособностью к их переоценке»<sup>1</sup>.

Ницшеанская критика Канта ведется по трем основным пунктам. Кант уличается (1) в ошибке *contradictio in adjecto*, что выражается в ноуменально-феноменальном разделении; (2) в категориальной ошибке, на которой, как считает Ницше, основаны моральные предрассудки, обоснованию и узакониванию которых и служит названное разделение и (3) в *repetitio principii*, коль скоро Кант не спрашивает, «есть ли познание?», а ставит вопрос иначе: «Каковы условия возможности познания?», — чем факт познания подспудно постулируется. Рассмотрим эти пункты.

В своей ранней книге «Рождение трагедии из духа музыки» Ницше предстает кантианцем, принимающим дуализм феноменов и вещей в себе. Однако «Рождение трагедии» была романтической книгой, в которой предпочтение отдавалось искусству (особенно музыке), мифу, религии (в языческом, конечно, варианте) перед наукой, логикой, разумом («сократическим духом»). Начиная с «Человеческого, слишком человеческого» предпочтение отдается уже противоположному. Во второй период философской эволюции Ницше отрицается возможность трансцендентного знания, возможность мерить ноуменальный мир мерками, пригодными лишь для феноменального. Научная стадия, согласно его позитивистским представлениям этого периода, окончательно пре-

---

<sup>1</sup> Полякова Е. А. «Vermöge eines Vermögens»: великий круг кантовской философии в интерпретации Ф. Ницше // Вопросы философии, № 3, 2010. С. 144.

одолевает религиозную и метафизическую. Возвышенные романтической душой явления (музыка, миф и т. д.) объявляются «человеческим, слишком человеческим», не имеющим никакого отношения к ноуменальному миру.

За рамками метафизической конструкции своей первой книги Ницше демонстрирует стремление придерживаться последовательно феноменалистической точки зрения. И в этом плане у него имеется несколько вариантов подхода к вещи в себе как стержневому понятию трансцендентальной философии. Так, в эссе «Об истине и лжи...» он допускает ее существование в своем анализе восприятия и в связи с принятием им кантовского учения о роли времени и пространства в чистой математике<sup>1</sup>. Сходная ситуация обнаруживается и в «Утренней заре»<sup>2</sup>. Напротив, в «Веселой науке» мы встречаемся с категорическим отрицанием вещи в себе («мира в себе»)<sup>3</sup>. Другой вариант содержится в «По ту сторону добра и зла»: здесь говорится, что ноуменальная реальность *может быть*, но не *есть*, и мы не должны строить свою жизнь в зависимости от этого «может быть»<sup>4</sup>. В зрелый же период Ницше вновь отрицает возможность существования вещи в себе и дает психологическое и социологическое истолкование этому понятию, критикуя его как инструмент религии и выражение жестокости в отношении «жизни», как воплощение желания ничто, нигилистической воли<sup>5</sup>. Его враждебность к этому понятию основана на особом понимании происхождения данного понятия, а также тех последствий, которые имело его применение в культурно-исторической практике<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 1/2. М.: Культурная революция, 2014. С. 444. В дальнейших ссылках на указанное издание приводится номер тома и страницы.

<sup>2</sup> Там же. Т. 3. С. 100, 247.

<sup>3</sup> Там же. Т. 3. С. 572–573.

<sup>4</sup> Там же. Т. 5. С. 14–15.

<sup>5</sup> Там же. Т. 6. С. 31–32.

<sup>6</sup> Там же. Т. 12. С. 217, 127.

Нельзя не отметить, что в противоположность осторожной позиции Канта Ницше пытается так или иначе определить Вещь, когда он критикует данное понятие. Он фактически допускает метафизические спекуляции о ней, которые Кант, как известно, решительно отвергал. Вместе с тем Ницше отлично уловил определенную ангажированность Канта, отдающего первенство практической философии и вынужденного делать положительные суждения о ноуменальном характере человеческой свободы, чтобы обосновать моральный закон. «Негативное» воздействие ноуменального мира, в сущности, оказывается у Канта необходимым условием возможности опыта вообще.

В полемике с Кантом вызревает чрезвычайно важная для позднего Ницше (1880-е гг.) концепция «вещи», имеющая прямое отношение к трактовке им воли к власти. Философ, в частности, пишет: «Свойства вещи суть действия, оказываемые ею на другие “вещи”: мысленно устраните другие “вещи”, и окажется, что у вещи нет никаких свойств, т. е. *не бывает одной вещи без других вещей*, т. е. не бывает “вещи самой по себе”»<sup>1</sup>. При этом сама «вещественность» как нечто фактически данное отнюдь не предшествует деятельности представляющего, мыслящего, волящего, ощущающего индивида. Именно индивида, а не субъекта, ибо, отталкиваясь в гносеологии от «субъекта», мы поступаем наивно, полагает Ницше. «Даже “субъект”, — пишет он, — такое же творение, “вещь”, как и все прочее: некоторое упрощение, призванное назвать ту *силу*, что полагает, изобретает, мыслит, как таковую, в отличие от самих отдельных актов полагания, изобретения, мышления»<sup>2</sup>. Всякой анализируемой данности предшествует некоторая деятельность по созданию смысла, некоторая интерпретация, конституирующая данность. Ницше отклоняет как некорректный вопрос «кто интерпретирует?», ибо в нем уже содержится представление о субъекте,

<sup>1</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 12. С. 95.

<sup>2</sup> Там же. Т. 12. С. 128.

отделенном от своей активности. На деле же интерпретирование «в качестве некоей формы воли к власти (но не в качестве “бытия”, а в качестве *процесса, становления*) существует — в виде аффекта»<sup>1</sup>.

Однако процесс интерпретирования (т. е. создания «вещей») не есть чистая, незаинтересованная, бесцельная деятельность. Этот процесс направлен на расширение сферы влияния и увеличения могущества каждой конкретной силы («центра власти»). И в этом смысле, подчеркивает Ницше, «так называемое *влечение к познанию* необходимо возвести к *влечению к присвоению, к победе*»<sup>2</sup>. Поэтому за тем, как философы говорят о «сущности», и в том, что они вообще о ней говорят, спрашивая «что это такое?», на самом деле скрывается по-настоящему существенный вопрос: «что это для меня?» (для нас, для всех живущих). Философский спор «о первых и последних вещах» Ницше называет бессмысленным, так как прежде всего само представление о «вещи» есть лишь неполная индукция. Он пишет: «Вещь будет обозначена, только если все существа спросят о ней «что это такое?» и получат ответ. Положим, не хватает одного-единственного существа, со всеми присущими ему отношениями и перспективами, связующими его со всеми остальными вещами: тогда эта вещь все-таки еще не «определена». И он заключает: «Сущность вещи — всего-навсего *мнение* об этой “вещи”. Или даже так: “*считается, что...*” — это и есть подлинное «*это есть...*», единственное “это есть...”»<sup>3</sup>.

Вместо традиционно рассматриваемого в классических философских учениях субъект-объектного отношения в поздних сочинениях Ницше ставит вопрос о внутренних отношениях, о своеобразном панпсихизме, на основе чего им разрабатывается концепция реальности как воли к власти. Если интерпретации суть выражения воли к власти, ее «язык»,

<sup>1</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 12. С. 127.

<sup>2</sup> Там же. Т. 13. С. 299.

<sup>3</sup> Там же. Т. 12. С. 127.

а свойства и отношения «вещей» сами являются интерпретациями, то воля к власти становится у Ницше *реальной*. И потому ему уже не требуется строить «догматическую» метафизику и выходить за пределы волюнтаристски трактуемого опыта, описывая мир «в себе». Его целью является анализ необходимых черт опыта, «реальности», создаваемой им, а также понятий, приложимых к опыту. Ницше представляет свое учение о воле к власти «буквально как “интерпретацию”», цель которой не в том, чтобы выйти за пределы эмпирического «текста», а скорее в том, чтобы имманентно осмыслить его»<sup>1</sup>. Благодаря такому гибкому эмпиризму понятия воли к власти как реальности (опыт) и воли к власти как познания оказываются принципиально соизмеримыми и часто даже тождественными, за счет чего ему удается избежать агностической ловушки, в которой оказался Кант.

Рассмотрим теперь третий из названных выше пунктов полемики с Кантом. Ницше пишет: «Вот λόγῶτον ψεῦδος: как возможен факт познания? А вообще-то познание — это факт? что такое познание? Если нам не *известно*, что такое познание, нам никак невозможно ответить на вопрос о том, имеет ли место познание... Кант *верит* в факт познания: а то, чего он добивается, как-то даже наивно — *познание познания!*»<sup>2</sup>. «Познание познания», с точки зрения Ницше, можно рассматривать либо как незаконное выпадение из условий, в которых познание возможно, либо как регресс в бесконечность, — ведь за каждым познанием должно следовать другое, которое его обосновывает и т. д. Третья возможность — видеть в этом намерении просто бессмыслицу. Именно так и оценивает Ницше познавательные усилия Канта: «Не слишком ли странно было требовать, чтобы орудие критиковало собственную добротность и пригодность? Чтобы разум сам “познавал” собственную ценность, собственные

---

<sup>1</sup> Riccardi M. Nietzsche's Critique of Kant's Thing in Itself // Nietzsche-Studien. Bd. 39 (2010). Berlin, N. Y.: De Gruyter, 2012. P. 351.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 12. С. 240.

силы, собственные пределы? Разве такое требование не было даже немного абсурдным?»<sup>1</sup>. Переводя разговор о познании из трансцендентального в генеалогический модус, Ницше показывает, что кантовский проект преобразования философии в критику разума, в благоговении замирающего перед непостижимостью морального закона, не достигает цели и не уводит философию с той «обманчивой почвы», на которой строили свои системы предшественники. Ницше язвительно замечает, что «критики суть орудия философа и именно поэтому, как орудия, сами далеко еще не философы!»<sup>2</sup>. В то же время подлинные философы для Ницше — это «*повелители и законодатели*», они «простирают творческую руку в будущее», их «воля к истине есть *воля к власти*»<sup>3</sup>.

Итак, мы подошли к самому главному и теперь проясним, как связаны между собой темы критики Канта, европейского нигилизма и воли к власти, над которыми Ницше усиленно думал в 1880-е годы. Любопытно, что современные исследователи творчества Ницше выводят некую статистику частоты его обращения к имени Канта, из которой видно, что пиковое значение приходится именно на поздний период творчества: 164 раза в 1885–1889 и 89 в 1880–1884 годы против 36 в 1865–1869, 78 в 1870–1874, 14 в 1875–1879<sup>4</sup>. С точки зрения Ницше, Кант подрывает основы прежнего мировоззрения своей концепцией «вещи в себе». В классической европейской мысли (религиозной, теологической и философской) «вещь в себе» понималась как идеальный, умопостигаемый, божественный мир. Кант же явственно показывает, что этот мир идеального и божественного полностью закрыт для теоретического разума. Он, правда, оставляет лазейку в умопостигаемый мир через моральное суждение,

<sup>1</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 3. С.13.

<sup>2</sup> Там же. Т. 5. С. 134.

<sup>3</sup> Там же. С. 135–136.

<sup>4</sup> Hill R. K. Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundations of his Thought. N. Y.: Oxford Univ. Press, 2008. P. 19.

и Ницше критикует его за это. Но в целом именно Кант стал для Ницше мыслителем, который подорвал основы прежнего европейского мировоззрения.

Начиная с эпохи Возрождения и Реформации происходит процесс, в ходе которого европейское общество постепенно освобождается от мировоззренческих установок, характерных для позднего античного и средневекового мира. Носителем этих установок в Западной Европе была прежде всего католическая церковь. К середине 19-го века складывается ситуация, в которой немецкий философ фиксирует множественные признаки культурного, социально-политического, социально-экономического, мировоззренческого и экзистенциального кризиса. В символической форме эти признаки аккмулируются в известной фразе «Бог умер». Ницше передает ощущение смерти Бога как ощущение победы нигилизма, то есть обесценивания всех прежних ценностей.

Ницше выделял несколько ключевых факторов, которые, по его мнению, способствовали возникновению европейского нигилизма. Во-первых, христианская мораль, основанная на сострадании и жертвенности, привела к ослаблению воли к жизни и упадку культуры. Во-вторых, европейские общества, утратив свои прежние ценности, не смогли создать новые, что привело к ощущению пустоты и бессмысленности. Третьим фактором, способствующим нигилизму, Ницше считал приоритет рационализма и науки, которые, хотя и принесли много пользы, также способствовали потере веры в высшие ценности и духовные идеалы. Четвертым фактором, по мнению Ницше, был кризис социальных институтов, таких как семья, религия и государство, которые утратили свою силу и авторитет, что привело к разрушению традиционных устоев. Вместе с тем немецкий философ полагал, что европейский нигилизм представляет собой необходимую стадию в развитии культуры, которая должна привести к переоценке ценностей и созданию новых идеалов. С этой точки зрения, приход нигилизма, этого «самого жуткого из

всех гостей», который уже «стоит за дверями»<sup>1</sup>, нужно приветствовать.

В итоге мы осознаем, что вся концепция истины, добра и красоты — то есть все, что так или иначе связано с этими понятиями и определяет нашу жизнь — это не откровение из метафизического мира, доступного лишь разуму, а лишь способы восприятия, свойственные человеку и необходимые ему для выживания. Мы нуждаемся в едином Боге, потому что он дает нам ощущение единства и гармонии мира. Нам нужно представление о бессмертии, потому что мы хотим жить и нам спокойнее, когда мы верим в то, что будем жить вечно. Но это лишь иллюзорное представление, связанное с особенностями человеческой природы, и оно не выводит нас за пределы мира иллюзий, в котором мы живем.

Итак, что же предпринять? Как поступить в этой ситуации? Ницше переосмысливает проблему нигилизма как проблему поиска новых ценностей. Это утверждение новых ценностей в мире. Как могут появиться новые ценности в мире, где нет ничего вечного, неизменного, системного, ничего благого? Новые ценности здесь возможны только как мера силы, которую тот или иной индивид может вложить в свое существование. Иначе говоря, ценность не может быть найдена. Ценность — это динамический силовой акт, акт самоутверждения, который не опирается на историю, божественный промысел или заботу о счастливом будущем человечества. Акт самоутверждения в условиях нигилизма и есть новая ценность.

Примерно так, с нашей точки зрения, Ницше и выстраивает свою — натуралистическую — онтологию становления, главным и единственным участником которой является воля к власти во всей своей квантовой неопределенности и запутанности. Но что он вкладывает в выражение «воля к власти»? Он вкладывает идею утверждения. В чем же здесь суть? Для Ницше понятия «воля к власти» и «жизнь» неразрывно свя-

<sup>1</sup> Ницше Ф. Воля к власти. М.: Культурная революция, 2005. С. 29.

заны. Жизнь он представляет как бесконечный поток становления, в котором каждый элемент стремится к расширению. Жизнь для него — это всегда выход за пределы самого себя, трансценденция, ведь любая жизнь — это воздействие на что-то иное.

Человек, по мнению Ницше, является сложной частью бытия. В силу исторических и эволюционных случайностей он стал таким, какой он есть. Люди естественным образом занимают свое место в иерархии, во главе которой находятся те, кто всей своей жизнью утверждает существование бытия, несмотря на все мыслимые, культурные и социальные условности. Возможно, именно такой человек, который может утверждать бытие своим существованием, и есть «сверхчеловек» в философии Ницше.

Однако в понятии «воли к власти» нет необходимой ясности, из-за чего оно оказывается незащищенным от совершенно превратных толкований. С одной стороны, Ницше утверждает, что все происходящее предопределено: мы не в силах повлиять на количество внутренней силы, которая в нас есть. Это зависит от случая — сколько энергии в том или ином человеке. С другой стороны, его произведения часто звучат как призыв к новой морали, как призыв изменить свою жизнь к лучшему.

Воля к власти — это стремление к существованию. А существование подразумевает распространение, движение изнутри наружу, экспансию. Сама жизнь и само бытие — это не что иное, как экспансия. В так называемой книге «Воля к власти» (историю создания которой мы сейчас не будем рассматривать) есть раздел под названием «Порода и взращивание». В этом разделе Ницше пишет о «хозяевах Земли» — людях, которые выражают волю к власти, пронизывающую все бытие. Но не потому, что они стремятся к обычной человеческой власти. Они должны стать правящей элитой, потому что только они представляют собой подлинное бытие. Остальная же, слабая часть человечества должна быть со-

кращена. Здесь Ницше говорит вещи, которые, возможно, не стоит воспринимать буквально. Ведь утверждение жизни может проявляться и в других формах.

На наш взгляд, важно понимать, что не сама по себе «власть» является ценностью, а те перспективы, которые она открывает. Если стремление к власти направлено на укрепление, возвышение и совершенствование жизни, то это верный путь. Однако если стремление к власти несет с собой деградацию, разрушение и смерть, то оно не имеет права на существование и должно быть искоренено. С течением времени у общества появляется все больше разнообразных средств и способов обеспечить себе комфорт и благополучие. Однако борьба за доминирование не прекращается. Почти первобытное стремление к насилию и угнетению становится все более изощренным, маскируясь под благородную цель восстановления «справедливости». Как будто предвидя это, Ницше заранее дистанцировался от подобной возможной перспективы: **«От чего я предостерегаю:** никогда не путать упадочнические инстинкты с гуманностью [ , а именно ] : *разрушительные и неизбежно приводящие к упадку средства цивилизации нельзя путать с культурой: libertinage, принцип “laisser aller” не путать с волей к власти (— принципом прямо противоположным)*»<sup>1</sup>. Та же идея вложена немецким философом в уста его любимого персонажа Заратустры: «...делайте, так и быть, что хотите, — но прежде всего будьте такими, которые *могут хотеть!*»<sup>2</sup>

Ценностное противостояние между декадентской и созидательной волей, которое можно увидеть в перспективе, отражает глубинные жизненные установки современного европейца. Однако чем безопаснее становится социальная среда, тем более слабыми и безвольными оказываются ее обитатели. Они становятся менее способными противостоять злу и защищать свои ценности в решающие моменты. В современ-

<sup>1</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 13. С. 408.

<sup>2</sup> Там же. Т. 4. С. 176.

ном европейском обществе люди окружили себя множеством социальных институтов и практик, которые помогают им убеждать себя в своей «цивилизованности» и «гуманности», оставаясь в комфортной зоне. Возможно, тот «европейский нигилизм», с которым так боролся Ницше, действительно ушел в прошлое. Но это не значит, что он не вернется в новом обличье. На всякий случай нужно быть готовыми к этому.

—— Максим Велецкий ——  
Философ, писатель

## «ЮЖАНИН ПО ВЕРЕ»: НИЦШЕ И ЕДИНАЯ ЕВРОПА

Перед тем как перейти к образам Юга и Севера в творчестве Ницше, следует сказать нечто важное о проблеме, вынесенной в заглавие «Ницше-семинара 2024», — о кризисе современной Европы. Она важна в том числе потому, что Ницше идентифицировал себя в качестве европейского, а не национального мыслителя, а также считал необходимым преодоление внутриевропейских распрей и объединение Европы на основе новых ценностей. И поскольку он был и панъевропеистом, и одним из родоначальников дискурса кризиса Европы, нам кажется необходимым осветить некоторые важные аспекты, которые нередко упускаются в соответствующих разговорах — как философско-исторических, так и кухонно-политических.

### Понятие кризиса

Давайте сразу поставим вопрос ребром: «Находится ли Европа в кризисе?» Правильный ответ здесь может быть только один: *да, находится*. Однако нам необходимо уточнить, что именно мы понимаем под *кризисом*.

Проблема с этим словом в том, что оно воспринимается чересчур драматургично — по аналогии с психологическими

кризисами: когда нам говорят, что некий человек находится в кризисе, то имеют в виду, что у него *тяжелый* период. «У него все волшебное, ведь он только что выиграл в лотерею и победил болезнь, вот такой у него кризис» — так не скажет никто. Но, вообще говоря, последнее высказывание совершенно корректно. Потому что *кризис* — это не отрицательное понятие, а просто констатация факта нахождения в *переломном моменте*, после которого как раньше уже не будет. Будет совсем по-новому (и *неизвестно*, как именно). Может, хорошо, а может, плохо. Кризис — это просто указание на происходящее радикальное изменение, то есть это нейтральное понятие.

Любопытно, что Ницше понимал кризис именно так — нейтрально:

*«Когда-нибудь с моим именем будет связываться воспоминание о чем-то чудовищном — о кризисе, какого никогда не бывало на земле, о глубочайшей для совести коллизии, о выборе, сделанном против всего, во что до сих пор верили, чего требовали, что освящали. <...> Я благовестник, какого не бывало до сих пор, <...> благодаря мне снова существуют надежды»* (здесь и далее Ницше цитируется по: Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 6. С. 276).

Кризис — это точка надежды, потому что это возможность все поменять. То есть Ницше *правильно* использовал изначальное значение слова — он говорил о кризисе как о ситуации, в которой необходимо делать выбор.

Так вот, современная Европа действительно находится в кризисе. Но только это не кризис Европы *как таковой* — это кризис той *модели* Европы, которая нам привычна. То, что не будет знакомой нам Европы — это совершенно неизбежно. Но это не значит, что не будет самой Европы. То есть да,

налицо кризис *современной* Европы, но с ударением на выделенном слове.

На это нам могут возразить: «Посмотрите, сколь стремительно в Европе меняется демографический и этноконфессиональный баланс: если все будет продолжаться теми же темпами, то Европа исчезнет». Да, он существенно меняется и будет меняться дальше. Европа будет иной и внешне, и внутренне. Но, к счастью или его отсутствию, не исчезнет: во-первых, процессы цивилизационного коллапса даже при неблагоприятном стечении обстоятельств растягиваются минимум на несколько поколений. Тем более если речь идет о 450-миллионном населении — таково население одного только ЕС, не считая не входящих в него *европейских* стран. Во-вторых, начиная с античных времен Европа уже многожды подвергалась масштабнейшим волнам миграций. То же и с религиями, и с идеологиями — они менялись не раз и не два.

Короче говоря, никаких предпосылок для гибели Европы ваш покорный слуга не видит (потому что эта цивилизация имеет *фантастическую резистентность к кризисам*).

### «Европейские ценности»

Можно возразить и на это, сказав примерно следующее: Европа — это не столько антропология и/или география, но и набор принципов и ценностей. И, мол, этот набор как раз и является сутью Европы. Но раз стержневые европейские идеи в нынешние времена либо прямо отрицаются, либо маргинализируются, то, следовательно, после их забвения «метафизическая» Европа, Европа-в-себе исчезнет.

Данный аргумент следовало бы рассмотреть во всех подробностях, но (дабы не превращать эту публикацию в моно-

графию по истории европейской мысли) позволим себе ограничиться только выводами без их подкрепления цитатами из классиков. Что мы понимаем под европейскими ценностями — не сегодняшними, а хотя бы вчерашними? Назовем пять идей, с которыми, думается, согласится большинство читателей: *свобода, собственность, индивидуализм, космополитизм и рациональность*. Пройдем по этим пунктам.

Является ли свобода европейской идеей? Да, является. А идея того, что наша свобода воли принципиально ограничена? Разве не это (в отношении морального выбора) утверждали Августин, Лютер, Кальвин и иные деятели, сыгравшие существенную роль в истории Европы? А философская идея детерминизма — мол, все мы являемся живыми механизмами, функционирование которых строго подчинено физической необходимости?.. Это важная концепция *новоевропейской* философии, берущая начало еще в Античности (в частности, детерминизм физиков критиковал Эпикур) и имеющая хождение по сию пору. К слову сказать, в ряду скептиков в отношении свободы воли мы обнаружим и Ницше.

Пренебрегая строгим соблюдением закона тождества, упомянем и политическую рецепцию свободы. Естественная свобода должна быть частично отчуждена в пользу политического сообщества — это постулирует важная для европейского *либерализма* теория общественного договора. Вспомним и нелиберальные версии идеи принесения частной свободы в жертву общему благу, где личность должна полностью подчинить себя государственному целому и стать его орудием, — ее также обосновывали европейцы (и социалисты-утописты, и фашисты). Плюс еще в Античности эту политическую философию продвигал Платон:

*«То убеждением, то силой обеспечивает [закон] сплоченность всех граждан, делая так, чтобы они были друг дру-*

*гу взаимно полезны в той мере, в какой они вообще могут быть полезны для всего общества. Выдающихся людей он включает в государство не для того, чтобы предоставить им возможность уклоняться куда кто хочет, но чтобы самому пользоваться ими для укрепления государства».*

Вот у нас целых четыре идеи: 1) идея свободы, 2) идея добра как несвободы и воли бога, 3) идея физической необходимости как несвободы, 4) идея добровольного подчинения себя государству. И все эти европейские идеи — очень значимые. Одна лежит в основе либерализма, другая — главных течений протестантизма, третья — механистической картины мира, четвертая — этатизма. Все они разные и все европейские. И споры о свободе — как метафизической, так и политической — не утихают на протяжении столетий.

Далее. Являются ли европейскими идеями собственность и рынок? Да, являются. А социализм, коммунизм, анархизм — это европейские идеологии? Да, конечно.

Далее. Можно считать европейской идеей и ценностью индивидуализм? Без сомнения. А коллективизм? Снова да, поскольку это не только европейская идея, но и европейская практика: места в Европе было мало, а людей много — отсюда бесчисленные формы коллективизма (общины, коммуны, гильдии, ордена, цеха, партии, тайные общества и т. д.). В этих традиционных формах организации во многом лежат основания левых идей.

Пойдем далее. Научная рациональность, идея разума? Классическая европейская идея. А идея *бессилия* разума перед истиной, идея непознаваемости мира? — не в меньшей степени. Антирационализм как философская позиция — это тоже принципиально важная линия в философии (в том числе для Ницше). Итого: не разум, а страсти, не разум, а воля, не

разум, а вера — без всех этих идей невозможно себе представить интеллектуальную историю Европы.

Идея равенства — европейская. А идея иерархии? Тоже — она получила теологическое обоснование еще у Псевдо-Дионисия. Идея космополитизма — вполне европейская. А расизм вместе со своими многочисленными обоснованиями... Не забудем и о европоцентризме — это чисто европейская идея, имеющая сложные отношения с космополитизмом. Этот список можно продолжать.

В искусстве то же самое — в истории культуры мы можем наблюдать очень разные концепции искусства со своими онтологиями: в частности, за классицизмом, романтизмом, реализмом и дадаизмом стоят разные картины мира.

Ну и еще: идея Европы — это чья идея? Очевидно, европейская. А идея Азии? Обратите, пожалуйста, внимание: Азия — это тоже европейская идея, это важная категория европейского мышления. Причем весьма грубая категория, потому что и Персия, и Турция, и Индия, и Китай абстрагируются от своих различий и смешиваются в единый (и достаточно спорный) концепт.

Ну и, простите за просторечие, добивочка: а *идея* — это чья идея? Ответ очевиден.

Почему об этом так важно было сказать? Да потому, что определять Европу через ценности — это бессмыслица. Европа — это уникальное культурное пространство, где есть *всё*. Европа очень разная: разные народы, разные истории, разные пути развития, разные эпохи, разные физические и этические доктрины.

Идеи и ценности в Европе очень подвижные — и потому стремление Ницше переоценить их является типично евро-

пейским ходом мысли. Ведь именно гибкость, желание и способность меняться, возможность спорить о том, *что* должно быть в будущем, и искать разные пути к этому будущему — это как раз и есть сущность Европы. А потому постоянное нахождение в кризисе (то есть на перепутье) — это имманентное свойство европейской цивилизации. И утверждение, что прежней Европы не будет, совсем не тождественно утверждению, что ее не будет вообще.

### Панъевропеизм

И вот после этой долгой преамбулы мы переходим к Ницше и его видению европейского будущего. Как мы уже говорили вначале, он был панъевропеистом:

*«Грубый патриотизм на римский лад нынче, когда выдвинуты другие задачи, более высокие, нежели patria и honor, становится либо ложью, либо признаком отсталости»* (Т. 2. С. 264).

Другая цитата:

*«Мы, <...> добрые европейцы, наследники Европы, <...> мы вышли из-под опеки и христианства и чужды ему»* (Т. 3. С. 576).

Когда-то Европа была христианской (как до этого была нехристианской) — и теперь Ницше хочет произвести *еще одну* замену. Насчет общеевропейской идентичности он пишет очень прямо:

*«Теперь не замечаются <...> несомненнейшие признаки, свидетельствующие о том, что Европа стремится к объединению»* (Т. 5. С. 188).

## Точка сборки

Но очевидно, что стирание национальных/региональных идентичностей в пользу общеевропейской невозможно за один момент. Что делать? Ницше называет конкретную страну, которая является примером синтеза Севера с Югом. Речь о Франции. Действительно, Франция состоит из двух культурных и антропологических типов, у которых был разный этногенез. Тем не менее они являются одной нацией. Поэтому, по Ницше, именно Франция должна запустить процесс стирания наций благодаря а) превосходству своей культуры, 2) тонкому психологизму французов и 3) тому интересующему нас фактору Юга—Севера:

*«В их натуре представлен наполовину удавшийся синтез Севера и Юга, что дает им понимание многих вещей и заставляет их делать другие, которых англичанин никогда не поймет; их то поворачивающийся к Югу, то отворачивающийся от него темперамент <...> сохраняет их от ужасающей северной бесцветности, пасмурной призрачности понятий и малокровия, — от нашей немецкой болезни вкуса. <...> [И там нет недостатка в натурах, которые] слишком широки для того, чтобы удовлетворяться каким-либо патриотизмом, и умеют любить в Севере Юг, а в Юге Север» (Т. 5. С. 186–187).*

Там же Ницше говорит о них как «о прирожденных средиземцах, “добрых европейцах”». Иными словами, поскольку Франция — это нация не этническая, а как бы космополитическая, постольку именно ей и предстоит распространить этот утонченный, полнокровный, психологичный космополитизм на всю Европу.

И вот оппозицию Севера и Юга мы должны внимательно рассмотреть. Для многих прозвучит парадоксально тот факт,

что в этой оппозиции наш герой однозначно отдает свои симпатии Югу. О содержании этих двух типов мировосприятия он говорит, например, во фрагменте, посвященном своему любимому Жоржу Бизе:

*«Бизе делает меня плодовитым. <...> Тут прощаешься с сырым Севером, со всяким водяным паром вагнеровского идеала. <...> В нем есть прежде всего то, что неотделимо от жаркого климата, — сухость воздуха. <...> Тут во всех отношениях изменен климат»* (Т. 5. С. 388–389).

Далее он усиливает:

*«Ясность [его музыки] африканская; над нею тяготеет рок, ее счастье коротко, внезапно, беспощадно. <...> У него нашлось мужество для этой чувствительности <...> — для этой более южной, смуглой, загорелой чувствительности... Как хорошо нам от желтых закатов ее счастья!»*

То есть Север для него — это вялость, эмоциональная тупость, нечуткость, некультурность и неотесанность. Юг же — более старый, более культурный, более искушенный — это по-настоящему здоровый дух.

Для Ницше это не вопрос эстетики: Юг — это не только музыка. Это еще и политика, это *оплот панъевропеизма*.

К слову сказать (раз уж речь зашла о французах), любопытно то, какую нацию (помимо немцев) среди европейских он жалует менее всего. Это англичане:

*«Европейская noblesse — чувства, вкуса, обычаев, словом, noblesse во всяком высшем смысле — есть дело и изобретение Франции, а европейская пошлость, плебейство новейших идей — дело Англии»* (Т. 5. С. 184).

Мне кажется, доживи Ницше до наших дней, он бы обрадовался брэкзиту — англичан в составе единой европейской нации он явно не желал.

## Две Европы

Важно сказать и другое: указанная оппозиция Юга и Севера замечательна тем, что является более традиционной, нежели та, которую сегодня знаем мы. Для нас Европа в первую очередь делится на Западную и Восточную. Действительно, между Востоком и Западом издревле было различие хотя бы потому, что Восточная была сосредоточена вокруг Греции, а Западная — вокруг Рима.

Но исторически (где-то до Просвещения) была более важна оппозиция цивилизованного Юга и относительно варварского Севера (где Античности не было или почти не было). Потом, кстати говоря, эта же оппозиция проявится в расколе Европы на католическую и протестантскую. Этот раскол прошел почти по границам Римской империи.

Для Ницше это деление принципиально важно. Его «географические» симпатии проявляются и в другом аспекте, тесно связанном с его отношением к Германии: наш философ резко отрицал главный, системообразующий элемент немецкого национального мифа — Реформацию. Ее прогрессивность — это, по мнению Ницше, миф. Для него восстание Севера против Юга Европы — это нечто иное, как восстание грубости против утонченности:

*«Немецкая Реформация выделяется как энергичный протест ретроградных умов, еще отнюдь не насытившихся средневековым мировоззрением. <...> Они со своей северной силой и жестоковийностью отбросили людей назад»* (Т. 2. С. 182).

Кроме того, Юг за счет своей утонченности в целом менее религиозен — для Ницше это знак качества, это признак хорошего духовного вкуса:

*«У южан в христианстве еще продолжало свою жизнь много более могучее религиозное язычество, в то время как на Севере христианство означало резкий контраст и разрыв с коренной традицией, а потому [несло в себе] <...> больше фанатизма и твердолобости» (Т. 2. С. 384).*

Имманентную религиозность Севера Ницше считал опасностью для будущего Европы.

### Гиперборейя

Но на все это нам могут возразить известным высказыванием из «Антихриста» о гиперборейцах:

*«Мы гиперборейцы — мы хорошо знаем, как далеко в стороне живем. По ту сторону Севера, льда, смерти — там живем, там наше счастье...»*

«Вот же у Ницше Север, тогда какой еще Юг?» Мне кажется, эти слова стоит понимать аллегорически. Вспомним, кем для греков были гиперборейцы — процитируем строки Плиния Старшего, которые Ницше как классический филолог отлично знал:

*«Счастливейший народ, который называется гиперборейцами, достигает весьма преклонных лет и прославлен чудесными легендами. <...> Страна эта находится вся на солнце, с благодатным климатом и лишена всякого вредного ветра. <...> Там неизвестны раздоры и всякие болезни. Смерть приходит там только от пресыщения жизнью».*

Тема Гипербореи — это, на наш взгляд, не про эстетику Севера, а про полноту счастья и пресыщения жизнью по ту сторону Современности.

Также кто-то может вспомнить патетичные слова Ницше о *«пребывании среди льдов и на высокогорье»* (Т. 6. С. 188) (которые, конечно, ассоциируются у нас с Севером) или слова Заратустры о том, что он *«северный ветер для спелых плодов»* (Т. 4. С. 88). Эта эстетика у Ницше есть, но ее значимость не стоит переоценивать. Вот другая цитата из произведения:

*«Часто уносила [тоска] меня вдаль, прочь, <...> в далекое будущее, которого не видела еще ни одна мечта, на юг более жаркий, чем когда-либо грезили художники: туда, где боги, танцую, стыдятся всяких одежд»* (С. 202).

Мы помним, что тема танца принципиально важна для Ницше: *«Я поверил бы только в такого бога, который умел бы танцевать»* (С. 42).

И в целом эстетика «Заратустры» не североевропейская. В крайнем случае можно сказать, что она балансирует между «льдом и пламенем» — как это неизбежно делала бы чаемая им объединенная Европа.

## Южная музыка

Мы уже упоминали о музыке, но самые красноречивые цитаты оставили на конец очерка:

*«Чего я в сущности хочу от музыки? Чтобы она была ясной и глубокой, как октябрьский день. Чтобы она была причудливой, шаловливой, нежной, как маленькая сладкая»*

*женщина, презренная и прелестная... Я никогда не допущу, чтобы немец мог знать, что такое музыка. <...> Я не мог бы обойтись без Россини, еще меньше без моего Юга в музыке <...>. И когда я говорю: по ту сторону Альп, я собственно говорю только о Венеции. <...> Я не умею различать между слезами и музыкой — я знаю счастье думать о Юге не иначе, как с дрожью робости» (Т. 6. С. 216).*

Обратите внимание на близость в одном абзаце музыки, Юга и причудливой, шаловливой маленькой сладкой женщины. Это не просто эпитет — это характеристика антропологического типа, который Ницше по душе.

В другом произведении он говорит об увертюре Вагнера к «Мейстерзингерам» следующие слова:

*«В этой музыке нет красоты, нет юга, в ней не чувствуется ни южной прозрачной ясности небес, ни грации, ни танца, почти никакой воли к логике; <...> какое-то громоздкое одеяние, что-то своенравно варварское и торжественное» (Т. 5. С. 167–168).*

И последняя «южномузыкальная» цитата — обратите внимание на эпитеты:

*«Если кто-нибудь любит Юг так, как люблю его я, как великую школу оздоровления <...> как край, изобилующий светом и солнечным сиянием <...> — то такой человек научится несколько остерегаться немецкой музыки <...>. Такой южанин, не по происхождению, а по вере, <...> должен также мечтать об освобождении музыки от Севера, и в его ушах должна звучать увертюра более глубокой, более мощной, быть может, более злой и таинственной музыки, сверхнемецкой музыки, которая <...> не побледнеет перед синевой сладострастного моря и сиянием средиземных не-*

*бес <...>, которая не потеряла бы своих прав и перед бурыми закатами в пустыне, музыки, душа которой родственна пальме и знает, как жить и блуждать среди больших, прекрасных, одиноких хищных зверей» (Т. 5. С. 187).*

Очевидно, что все это сказано не про экстерьер юга, это про характер, про вкус. Про Юг как *веру*.

Любопытный фрагмент — проходной, казалось бы, но очень любопытный:

*«Куда бы я ни пришел, например, здесь, в Турине, каждое лицо при виде меня проясняется и добреет. Что мне до сих пор особенно льстило, так это то, что старые торговки не успокоятся, пока не выберут для меня самый сладкий из их винограда» (Т. 6. С. 226).*

Все такие замечания неслучайны. По ту сторону Альп ему приятнее всё — и люди, и пейзажи, и разлитый в воздухе художественный дух.

## Изящество

Казалось бы, на этом можно поставить точку. Но следует задаться вопросом о том, каким глубинным потребностям Ницше Юг отвечал более, чем Север. Ведь, как мы уже поняли, дело не только в климате и красочности тамошней культуры. И не в большей музыкальности.

По нашему мнению, одной из главных оппозиций для Ницше была антитеза изящества и грубости/простоты. Тонкость, нежность, чуткость, лукавость, веселость, игривость, шутливость — все это понятия, ощущения и состояния, которые он оценивал положительно. Это *его* система вкусов, это *его* система оценок, это *его* ценности — которыми он желал за-

менить «громоздкое одеяние» «своенравно варварского и торжественного» Севера. Именно в Юге как синтетическом этико-эстетическом концепте Ницше, по-видимому, видел и чувствовал путь освобождения от жизни *alla tedesca* (Т. 6. С. 206) с ее «бесцветностью, пасмурной призрачностью понятий и малокровием».

В таком контексте фрагмент с виноградом становится понятен. Руки, держащие виноград, неизбежно будут более нежны и изящны, нежели руки, квасящие капусту и режущие хрюшек, как это делают к северу от Альп. Так что предпочтение Юга перед Севером — это не выбор туриста. Это предпочтение мыслителя и даже политика: того, кто мечтал об объединении Европы под эгидой страны, где сырой и туманный (да к тому же христианский) Север облагорожен сухим и ясным (языческим) Югом. Добрый европеец как *средиземец*, а средиземец как *духовный тип*, как южанин по вере — это и есть тип человека, которого Ницше хотел видеть в будущей единой Европе.

## ПРИЧИНЫ НИГИЛИЗМА И УСКОРЕНИЕ

Одним из ключевых понятий при анализе взглядов Ницше на будущее Европы является нигилизм. В ницшеанском смысле он является не просто мировоззрением или культурным контекстом, а историческим процессом. Сразу же могут возникнуть трудности с его определением, потому что само христианство, с точки зрения философа, является нигилистической религией<sup>1</sup>. Следовательно, можно выделить два нигилизма: христианский и современный. Современный нигилизм — это исторический процесс, который начинается со «смерти Бога» и характеризуется утратой аксиологических оснований ценностей. Соответственно, сами ценности с пустым ядром в нигилизме мутируют или разрушаются.

Цель этой статьи: раскрыть причины нигилизма в рамках его возможного будущего. При анализе взглядов Ницше на будущее Европы необходимо учесть два ключевых момента: 1. Причины нигилизма (здесь и далее имеется в виду современный нигилизм) стали инструментами в его развертывании. Сам философ несколько раз пишет о причинах нигилизма в поздних черновиках<sup>2</sup>. Однако это скорее поводы для полно-

---

<sup>1</sup> *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009. С. 110.

<sup>2</sup> *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 12. М.: Культурная революция, 2005. С. 323.

ценного старта активного нигилизма, чем нити истории, из которых плетется его начало. 2. В Ницше должно увидеть не только мыслителя, который описывает прошлые эпохи и свое время, но и того, кто постоянно делает попытку заглянуть в будущее. Этот взгляд часто находится в пространстве философии истории, которая тесно связана и с онтологией, и с философией ценностей. Также важно осознать, что философия Ницше часто работает как самосбывающееся пророчество: с одной стороны, конечно, он ясно видит и начало глобализации, и формирование почвы для мировых войн; с другой стороны, его же идеи берутся в качестве фундамента для разных социальных и политических концепций совершенно разными деятелями в XX–XXI вв.

Само отношение Ницше к области философии истории неоднозначно. Он описывает свое видение во втором «Несвоевременном размышлении». Ницше выделяет три подхода к истории (не считая внеисторичного существования): монументальный, антикварный и критический. Каждый из них может быть эффективен в определенных обстоятельствах, но может быть и разрушителен в определенные времена. Сами подходы отображают способ восприятия, нежели сущность самой истории. Однако в этой же работе, критикуя Гегеля, он пишет: «Такой способ мышления приучил немцев говорить о “мировом процессе” и оправдывать свою эпоху как необходимый результат всемирного процесса; эта точка зрения поставила историю на место других духовных сил, искусства и религии, как единственную верховную силу, поскольку она является “реализующим самое себя понятием”, “диалектикой духа народов” и “страшным судом”»<sup>1</sup>. Ницше не нравится представление об истории как о тотальном субъекте: разрозненные процессы в обществе соединяются в совершенно неожиданные конфигурации за счет отдельных личностей, а не в силу законов мировой воли.

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1/1. М.: Культурная революция, 2012. С. 98.

Ницше в других своих работах практически забывает о своем оригинальном делении отношений к истории, однако он использует разные оптики применительно к ней во всех периодах творчества, часто просто не уделяя внимания анализу метода. Критика же Гегеля изменила свой тон в его поздних работах. Ницше сам все больше акцентировал внимание на исторических закономерностях, которые превосходят какую-либо историческую личность, а туманное понятие «сила общества» (или его «слабость») часто встречается в поздних черновиках. Философия истории Гегеля отталкивает своим панлогизмом и теологичностью, но это не мешает Ницше рассматривать историю в рамках своих концепций воли к власти и вечного возвращения.

Вопрос о нигилизме в современном философском мире до сих пор широко обсуждается. Есть несколько классификаций нигилизма, которые дает сам Ницше, однако появляются и новые. Здесь важно увидеть контекст современной истории, относительно чего она становится нигилистичной. Хайдеггер верно отмечает, что платонизм уже является нигилизмом: «...у Ницше, в его мысли, слова “Бог” и “христианский Бог” служат для обозначения сверхчувственного мира вообще. Бог — наименование сферы идей, идеалов. Эта область сверхчувственного, начиная с Платона, а точнее, с позднегреческого и христианского истолкования платоновской философии, считается подлинным и в собственном смысле слова действительным миром»<sup>1</sup>. Согласно философии самого Ницше, первый нигилизм начинается не с философии Платона, а с формирования основных текстов иудейской религии. Именно в этот период времени декаданс сливается с творческой силой рабов и происходит переоценка ценностей. Можно указать на локальность этого явления, но ни один процесс не охватывает в одно мгновение весь мир. В иудаизме, который, сливаясь с платонизмом, и дает христианство, кроются структуры европейского мышления, основания ценностей. Иудаизм по-

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог умер». М.: Родина, 2020. С. 17.

рождает первый нигилизм, а «смерть Бога» (процесс расколдовывания мира) порождает второй нигилизм. Поэтому для удобства под нигилизмом я буду понимать описанный мною второй вариант.

Существуют две фундаментальных причины нигилизма, которые по мере своего развития перешли в ядро этого нигилизма. Первая из них — декаданс. Декаданс — система представлений, при которой социальная группа или отдельно взятый человек уходят от естественных ценностей, ценностей жизни. Это необязательно должно ясно показываться в самой идеологии, важен результат (в виде отречения от процесса жизни как ценности). Также под декадансом иногда имеется в виду исторический процесс, в котором общество находится в упадке, вызванном принятием антижизнеутверждающей идеологии. В этом случае «декаданс» во многом будет совпадать с одним из смыслов «нигилизма», поэтому сам Ницше употребляет так первое понятие в более раннем периоде, во многом отходя от него потом. Декаданс в поздней философии Ницше является уже не причиной нигилизма, а его аспектом, который является нам в свете недостатка продуктивных сил. Для полноценного становления нового витка в истории в обществе XX–XXI вв. мало декаданса, нужны еще и продуктивные силы, которые в совокупности с ним и запустят активный нигилизм. Самое фундаментальное различие между двумя этими явлениями в том, что декаданс сам по себе не предполагает формирования новых ценностей, в нем нет еще столько творческой силы, чтобы сформировать новую систему ценностей. Он скорее является чертой, которая присуща любому обществу, декаданс может затихать или обостряться в разное время.

Современность до сих пор окутана декадансом, как одеялом, от процесса формирования новых ценностей. Мы можем увидеть это через отсутствие новых тотальных социальных проектов: в Европе современные идеологии уже не пытаются перекроить общество и государство, как это было в начале

прошлого века. Современная идеология интегрирует в себя любой протест, капитализм предполагает продажу товаров с антикапиталистическими лозунгами<sup>1</sup>. Ценности не могут существовать только в потенции, поэтому они разрушаются, так и не закрепившись. Сама же среда не предполагает закрепления никаких ценностей, кроме тех, что ее организуют. Декаданс заложен и в самом начале нигилизма, однако первый с необходимостью появляется, согласно Ницше, после растраты сил обществом. Войны XX в., которые философ предсказывал, не только углубляют нигилизм, но в более долгосрочной перспективе замедляли его ход. Из-за него не появляется идеология с новой аксиоматикой, дающая другую картину мира. После столь масштабных событий история постепенно начинает замедляться, а главным запросом становится безопасность.

Прошлая причина во многом порождает все следующие, являясь фундаментом для них. Когда мы читаем критику государства в «Так говорил Заратустра», то нужно понимать, к чему именно Ницше имеет неприязнь: к современному ему государственному устройству. Эта мысль философа нам и важна для входа в пространство философии истории. Утрата аристократической иерархии является второй причиной разворачивания нигилизма в современной Европе. Причем я говорю не просто о кастах или классах, тут важно содержание этих структур. Культура становится массовой, у аристократии теперь нет монополии на ее формирование, они уступают место буржуа. Массовость стирает социальную иерархию, аристократ становится невозможен из-за отсутствия для него места.

Утратив фундамент для иерархии, европейское общество теряет и пространство для смысла. Сам Ницше говорил о проблеме вечно бушующего становления, которое не выносит бытия. Среда, где не могут закрепиться ценности, где ари-

---

<sup>1</sup> Фишер М. Капиталистический реализм. М.: Ультраккультура 2.0, 2010. С. 23.

стократы, ровно как и конкретные буржуа, не творят культуру, порождает для людей «немыслимое» (или мир сборок из различных немислимых). Фуко, описывая современное *cogito*, отмечает, что простота и умозрительность уходят из мира, из взгляда на него. Подсознание закрыто для нас, как и язык, но они являются еще более важной частью современного *cogito*, чем все непосредственно данное и изменяемое. Во многом идея диктатуры немислимого будет развита в акселерационизме. Ник Ланд предполагает, что капитализм как социальная, культурная и экономическая модель становится «немыслимым» (беру термин у Фуко) для человека, становясь неподвластным даже для себя. Ушла эпоха, когда мы можем контролировать экономику и общество, как это было до глобализации. Реклама начинает существовать не для продажи товара, а для своего размножения, для постоянной деконструкции. Капитализм, разрушая содержательный аспект иерархии, начал существовать самостоятельно, посылая нам ксеноимпульсы: «Капитал распространяется как вирус, так как деньги сообщают аддикцию, реплицируя ее в организмах-носителях, в чьи границы он вторгается и чье желание он перепрограммирует»<sup>1</sup>. Что это, как не декаданс, не антиестественность? Если культура изменяется, а ее акторы становятся анонимными, то сообщества выстраиваются исходя из принципов капитализма и способности отдельных групп воспринимать какое-либо его влияние. Построение социальных групп, исходя только из политической или экономической власти, уступает место формированию сообществ, основанных на действии определенного диапазона рекламы. Теперь не класс формирует товар и рекламу (впрочем, этого в полной мере не было никогда), а реклама и сообщество взаимно формируют друг друга.

Современная континентальная философия находится под сильным влиянием философии Ницше, часть нигилистичного

---

<sup>1</sup> Ланд Н. Машинное желание // Киберготика. Пермь.: HylePress, 2018. С. 74.

акселерационизма развивается как самосбывающееся пророчество (направленное на описание культуры) XIX в. Децентрализация, развитие техники и искусственного интеллекта и правда изменяют и общество, и экономику. Однако более интересный момент состоит в том, что мы постепенно утрачиваем контроль над финансами (криптовалюты), авторскими правами в юридическом поле (NFT) и генерацией контента (языковые модели, искусственный интеллект). Люди с утратой художника, законодателя и цензора отдают власть над своим сознанием эгалитарным, бесчеловечным системам. Я оставляю продумывания этого стыка философии Ницше и правого акселерационизма, чтобы вернуться к нему чуть позже.

Есть не так много экономических предсказаний Ницше, и одно из них обозначает конец названного мною ранее процесса. В нем философ, описывая современные нам тенденции в экономике, говорит, к чему они приведут общество: «Как только у нас появится единое управление всемирной экономикой — а оно придет неминуемо, — человечество *сможет* обрести свой высший смысл в роли его служебного механизма, оно станет тогда одной чудовищной машиной...»<sup>1</sup>. В следующем абзаце он конкретизирует мысль: «Точно так же ему [высшему человеку] нужна враждебность массы... На них он будет стоять, от них будет получать средства к существованию»<sup>2</sup>. Машинизация и глобализация приведут Европу к появлению эксплуататоров и высших людей. Насколько один тип входит в другой — вопрос темный, но, возможно, последние будут пользоваться экономическими благами, не входя в верхушку управленческого органа. Таким образом, децентрализация приведет к уничтожению регионального управления в пользу глобалистского.

Немыслимое не противоречит единому управлению, скорее это следующая его фаза, где люди, имеющие доступ к

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 12. М.: Культурная революция, 2005. С. 418–419.

<sup>2</sup> Там же. С. 419.

мосту от человека к немислимому, будут становиться новой элитой. Причём элитой, которая уже жестко не ограничена языком, территорией, моралью, традициями и тем более желаниями народа. Такой процесс можно назвать *локальным замедлением*, которое и приведет к появлению сверхчеловека. Технокапитализм, усовершенствование кибернетики смогут ускорить нигилизм. Однако это не приведет к захвату мира искусственным интеллектом, а создаст «новый тип», сверхчеловека. Он будет отличен от людей своей тягой к изменению и использованию немислимого (преодолению такой перспективы), а также традиционным стремлением аристократа эксплуатировать массы для своих неустойчивых интересов.

Декаданс, являясь средством торжества нигилизма, в то же время после определенного момента замедляет его рост. Нигилизм садится на качели декаданса: чем дальше он продвигается, тем больше потом движется назад. Но при этом мы и не оказываемся в «преднигилизме», декаданс заставляет нас двигаться в области бессмысленности. Но прыжок с этих качелей не предоставит нам ту же землю под ногами, которая была, когда мы на них садились. Большинство, опираясь на Ницше, не сможет выйти из нигилизма никуда, кроме как в сформированную сверхчеловеком более или менее нигилистичную идеологию. Поэтому такой исторический процесс одновременно и будет преодолен (локально), но и будет постоянно возникать и мутировать, не меняя кардинально свое ядро.

С ослабеванием декаданса в целом изменения пойдут в экономической ситуации, а только потом в социальной. После уничтожения иерархии появится иерархия сугубо экономическая и скрытая, которая обустроит механизм эксплуатации оптимальным образом. В обществе эгалитарной культуры элитой станут не художники и политики, а те, кто предоставляет платформу для искусства, текста, изображения. Они должны улавливать ее смысл, управлять потоками информации снаружи. Техничко-экономическая сфера позволит

сформироваться новому обществу, а сверхлюди будут иметь иммунитет от нечеловеческого, но при этом будут им пользоваться. Поклонение масс технике только поможет организовать новую иерархию, однако просто крушения (которое мы наблюдаем в наши дни) старого устройства для этого мало.

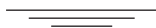
Для Ницше правый акселерационизм был бы отличным примером нигилистической теории, где вместо ценностей ориентиром стало только ускорение экономики и общества. Конечно, последнее приводит к новой формации, к иному устройству мира, но это в меньшей степени интересно акселерационистам; сам процесс преодоления современности намного важнее. Интеграция элементов акселерационизма в массовые идеологии обеспечит локальный декаданс для большинства людей и скроет новый, медленный тип. Локальное замедление не появится как противоположность скорости, наоборот, оно будет из нее исходить. Сверхлюди не будут брошенными в реку камнями, но они будут ее берегами.

Две эти причины остались в ядре нигилизма, дав ему нынешнюю форму. Нигилизм из-за декаданса стал циклом для Европы, в рамках которого она и существует, структурно повторяя в более или менее яркой форме то, что происходило после Второй мировой войны. Этот круг может разорвать только появление не новой аристократии, но нового «управления».

Ницше в своих прогнозах не только улавливает те процессы, которые только начинались в его время и которые формируют саму интеллектуальную действительность, в которой становятся возможны самые неожиданные сценарии развития событий. Поэтому Ницше важен не только как творец прошлого, но и как наш современник, который и формирует, и анализирует новую реальность.

—= РАЗДЕЛ II =—

ДОКЛАДЫ  
ПО ОБЩЕФИЛОСОФСКОЙ  
ПРОБЛЕМАТИКЕ





—== Сергей Жигалкин ==—  
Философ, переводчик, издатель

## **УЧЕНИЕ НИЦШЕ В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ**

Сначала несколько слов о задаче доклада. Существует распространенное мнение, что Ницше вообще не философ. Полагают, что за его точными и глубокими, но нередко вызывающими и противоречивыми пассажами, афоризмами — а именно в таком стиле написаны все его книги — просто-напросто не стоит никакого продуманного, всеобъемлющего учения о мироздании. Поэтому Ницше скорее культуролог, психолог, филолог, немного поэт, музыкант, но не философ. Это, конечно, неверно: разумеется, Ницше философ, причем величайший, и его учение о мироздании, вернее, его метафизика, во-первых, все-таки существует и, во-вторых, занимает достойное место в мировой философии. Задача доклада — разъяснение этого.

Итак:

### **І. Что имеется в виду под «мировой философией»**

Архетип, эйдос, прообраз человека сочетает в себе две природы: земную и небесную (точнее, метафизическую). В согласии с земной природой он просто живет, как и прочие земные существа. А в согласии с небесной природой он еще задает вопрос о причине, смысле и сущности жизни, мира

вообще. По мнению многих философов первого ряда, метафизическое вопрошание присуще человеку как виду: оно не результат наблюдений, размышлений и постижений. Наоборот: размышления и постижения, да и сам разум, — следствие этого изначального, «бессознательного» вопрошания, встроеного в наш архетип.

Формулируют метафизический вопрос по-разному. Откуда все происходит и во что разрешается? Почему мы умрем? Почему мы живем? Почему вообще есть нечто, а не ничто? Этот вопрос, это вопрошание — наиважнейшее в нашей небесной природе. Но к тому же архетип наш таков, что вопрос у нас есть, а ответа на него нет, причем в принципе нет. В этом и состоит уникальность человеческого существа, отличающего его от животных, не умеющих вопрошать, а также от ангелов и других небожителей (пусть воображаемых) которые если и вопрошают, то знают ответ. Только человек, благодаря этому безответному вопрошанию, способен встретиться с *тайной бытия*. Метафизический смысл *тайны бытия*, да и просто *тайны* как таковой, невероятно глубок, ибо несет в себе мысль об *ином*. Столкновение с неизвестностью, тайной, действие в присутствии тайны, вхождение в тайну — дверь в запредельное, трансцендентное. Существует мнение, что божественное сознание постигает тайну как таковую именно через человека и что предназначение последнего в том-то и состоит, чтобы избавить божественное сознание от неведения тайны и таким образом обеспечить его безусловное совершенство.

Вопошание и невозможность ответа всегда и всюду, во все времена сопровождают человека. Они же являются причиной мифологий, религий, философских систем, а также целых цивилизаций. Древние Египет, Китай, Индостан, империя Ахеменидов, античный мир, европейское Средневековье, современные США — каждая цивилизация, взятая в целом, — это ответы, вернее, реакции данных народов данных эпох на метафизический вопрос. Аналогично и жизнь

каждого человека, взятая в целом, — его личный ответ на этот вопрос. Даже те, кто не верит в небесное и ограничивает космос материей, а жизнь только жизнью земной, кто боится (или не хочет) задуматься о смысле жизни, действуют так по причине, энергии, силе того же вопроса. То есть неверие, отрицание, замкнутость в утилитарном, забвение в комфорте, делах, суете — тоже ответ (точнее, реакция) на тот же вопрос. Негативный, но все же ответ.

Как люди мыслили в далеком прошлом, нам неизвестно. Но считается, что до самой зари Античности их мышление было *мифическим* (например, в Древнем Египте или у Гомера, как последнего представителя этого типа мышления). Что такое мифическое мышление, нам очень трудно понять: существуют одни лишь догадки, поскольку наше мышление совершенно иное — диалектическое, а у подавляющего большинства населения и просто рациональное. Судя по всему, мифическое мышление было образным, ассоциативным, исполненным превращений, всяческих метаморфоз. Наверное, оно отдаленно напоминает мышление в сновидениях, где череда изменчивых форм, персонажей и эпизодов следует каким-то своим, неведомым нам законам и где мы не ищем никаких объяснений, поскольку происходящее понятно без них — само собой. И также оно, наверное, напоминает мышление поэтов в их дальних грезах, где смысл, рациональность еще не исказили девственной суггестии образов, слов.

Зарождение философии в ранней Античности — это переход от мифического мышления к диалектическому. И, соответственно, перевод всех прежних знаний и представлений на новый язык. Никто не знает, почему это произошло, но это произошло.

Становление философии в Античности продолжалось примерно с VI в. до н. э. по VI в. н. э. Это была невероятно интенсивная работа огромного количества выдающихся людей, общин, школ. И можно сказать, что вокруг метафизического вопроса было продумано и исследовано почти все, что

только возможно, причем с колоссальной тщательностью и глубиной.

То есть духовный анабазис, с помощью диалектики ведущий ко всем иерархиям вечности, затем за пределы ее, был проработан во всех мелочах. При этом оставались и иные пути — через сферы сакральные...

Да, ордена, школы, блистательные мыслители появлялись и позже, но вряд ли можно говорить о серьезном развитии философии, об освоении каких-то неведомых ранее горизонтов. Сказано было уже практически все. Появлялись в основном комментаторы, пересказывающие, интерпретирующие философские парадигмы в духе своего времени, либо мыслители оригинальные, которые, в уединении обращаясь к самим себе, к своей душе, заново открывали известные прежде концепции.

Другими словами, философия — не нечто эволюционирующее: она просто *есть*. И это понятно: будучи своего рода «описанием» вечности, она и не может меняться: если вечен прообраз, то вечен и образ, рассматриваемый в своем существовании. Меняются только способы, методы выражения. То есть философские принципы, положения лишь перетолковываются и разъясняются сообразно духу места и времени. Отсюда иллюзия развития философии, ее новизны. Сходным образом в арифметике: законы чисел вечны и неизменны, но изменяются начертания, знаки, которыми мы их выражаем, язык, на котором о них говорим. Семью восемь — пятьдесят шесть независимо ни от чего: записано ли это иероглифами, завязано ли узелками, начертано ли римскими или арабскими цифрами. Либо результат умножения семи на восемь неизвестен народу вообще и потому не выражен им никаким образом. То есть речь в арифметике может идти лишь о познании вечных законов чисел, а в философии — лишь о большем или меньшем проникновении в нее. При этом различные школы, учения — не противоречия, а разные ракурсы философии, раскрывающие нам всевозможные истинные точки зрения,

всевозможные ложные и всевозможные безотносительные как истине, так и лжи.

Это и есть *мировая философия*, и можно говорить лишь о причастности к ней, а не о каком-то развитии. То есть задача мыслителя исключительно в том, чтобы, изучая бесчисленные фолианты или обращаясь к своей душе, погрузиться в философию на значимую глубину, что в наше темное время очень непросто, почти невозможно...

Имея в виду входящую в наш архетип небесную природу, Мартин Хайдеггер говорил, что всюду, где есть человек, есть и какая-то философия. Верно. Однако, несмотря на присущую каждому небесную природу, все же не все люди философы и не все их рассуждения — философия. Философ — лишь тот, чьи постижения, созидания, размышления, действия проистекают из его небесной природы. Если же они определяются его же природой земной, он не философ. Соответственно, и философия — это все, что направлено в сторону вечного, к горизонтам иным, а не на разрешение наших бесчисленных личных, да и вообще всех земных, неурядиц, проблем. При этом насколько хорош тот или иной философ, каких высот он смог достичь — вопрос совершенно другой.

## II. Почему учение Ницше — это глубокая философия

Еще в прошлом веке многие не считали Ницше серьезным философом.

Во-первых, потому, что при всех его знаниях, при всей начитанности основательным эрудитом он все-таки не был. Его знания античной и средневековой философии не были выверенными и обширными. Причина сему, в частности, в том, что, отвергая теологию, метафизику, космологию, учения о потусторонних мирах как заблуждения и пустые грезы, он не находил нужным погружаться в это все основательно. Отсюда нередко и делали вывод, что философ он, в общем-то, недалекий.

Во-вторых, его не считали глубоким мыслителем и потому, что его философия многим казалась исключительно нигилизмом — ведь он критикует все нынешние верования, устремления, представления, все «человеческое». Нигилизм и действительно — философия слишком поверхностная, поскольку, не имея собственного позитивного ориентира, она полностью зависит от критикуемого, и, если ей удалось бы разрушить все полностью, за отсутствием предмета для критики, она вместе с тем разрушила бы и себя.

Однако ни первое, ни второе суждение неверно.

Постижением Ницше считал только пережитое кровью, всем своим существом, а не впитанное голым рассудком. Поэтому он и предпочитал в основном обращаться не к книгам, а к собственной мысли, к глубинам души. Такая позиция вполне легитимна, ведь, как полагают многие философы, в нашей душе, в ее глубине, есть просто всё — в частности, вся философия.

Что же касается нигилизма, то позитивный ориентир у Ницше конечно же был. Даже как будто бы два.

Первый — любовь и стремление к вечности, о чем он множество раз заявляет, но всегда поэтически и без каких бы то ни было объяснений.

Второй — любовь к этому миру, к земле, к этой жизни. Иным это кажется слишком наивным, ведь из-за неизбежных страданий, сознания смерти, метафизического вопрошания гармония с миром, с природой, с собой невозможна. Аркадии нет.

Любовь к вечности и к земле на первый взгляд и действительно несовместимы: либо парменидовское бытие, либо гераклитовское становление.

На самом же деле, как мы увидим ниже, эти два ориентира в учении Ницше гениально сливаются воедино.

### III. Метафизика учения Ницше

Разъясним парадоксальное выражение «метафизика Ницше» — парадоксальное потому, что метафизику он вроде бы отрицал.

На самом же деле Ницше отрицал не метафизику, а представления о ней у современных людей, привыкших к материалистической парадигме Нового времени и давно уже разучившихся размышлять об изначальном, ином, запредельном. Метафизика у Ницше конечно же есть. И ее сила, ось, меридиан, ориентир — это стремление к вечности, ностальгия по вечности. Такое стремление считается высочайшим и для философа необходимым. При этом, особенно в начале пути, философа ведет не *понимание*, а *предчувствие* вечности, могущественное, однако неподдающееся осмыслению и выражению в каких-либо образах, мыслях, словах.

Но как следовать такому предчувствию? Как войти не в выдуманные, а в реальные вечносущие сферы?

Пути туда минимум три.

Путь первый, естественный — это войти туда по завершении земной жизни: путь неизбежный для всех. Однако прошедшие этим путем вряд ли имеют возможность рассказать нам о той стороне.

Путь второй — восхождение с помощью диалектики. Но не избежать подозрения, что, следуя этим путем, мы приближаемся не к реальным, а к придуманным метафизическим сферам и что все сложнейшие небесные иерархии и планы вечности — лишь эфемерные построения изошренного человеческого ума.

И вариант третий — войти в недоступные сферы иначе — необъяснимым, иррациональным путем. Следовать этим путем продуманно, рационально, преодолевая ступень за ступенью, разумеется, невозможно. Единственный шанс — это ставка на наше *желание* постичь изначальное, вечное, из

которого происходит весь этот мир и к которому он возвращается. Такое желание со всей очевидностью проистекает из нашей небесной природы. И если оно обретет свою силу — сделается неодолимым, наиважнейшим, — напряжения, может быть, так накалятся, тучи настолько сгустятся, что вспыхнет молния и предчувствия сменятся явью: предстояние перед вечностью произойдет.

Именно этот путь, поэтический, иррациональный, был избран Ницше, и именно так и произошло. Прозрение, откровение, инспирация, озарение — не важно, какие слова подобрать...

Это случилось во время прогулки у озера Сильваплана, когда Ницше остановился передохнуть у огромного пирамидального камня. Все неожиданно изменилось — мир стал иным. Не то чтобы из сфер запредельных явилось нечто невиданное и неслыханное — чудовищные пейзажи, невообразимые существа, — мир остался точно таким же, каким он и был: снежные горные пики, белые облака в синеве, их отражения в зеркальной воде... август, дыхание осени, первые желтые листья... нигде ни души, лишь сам одинокий философ, застывший у камня... Не изменилось решительно ничего, но весь этот ландшафт вдруг предстал в ином измерении — будто явившись из бесконечно далеких первозданных времен... и вместе с тем из времен предстоящих... *или же прямо из вечности...*

Перечислим, по возможности кратко, самую суть прозрения Ницше.

### 1. *Причастность мгновения и всего преходящего мира к вечности*

Почти во всех мифологиях, религиях, философиях прошлых времен земной мир считался отражением, дальней проекцией, периферией измерения вечности. Соответственно, мир воспринимался как *сакральный* — не как *мысль*, что было свойственно многим философам, и не как *материальный*,

что свойственно нам, а именно как *сакральный*. То есть в определенном смысле он являлся божественным проявлением и потому был исполнен величия, тайны, могущества, неземной красоты. Причастность мира к измерению вечности сейчас для нас просто слова. Но некогда такая причастность была грандиозной, сияющей, но и беспощадной реальностью, которая и приоткрылась Ницше у озера Сильваплана.

## *2. Явление трансцендентного в облике этого мира*

Это немного более жесткая формулировка пункта 1, но суть дела та же: обычный ландшафт, представший как за-предельный...

## *3. Единство прозрения и мысли о вечном возвращении*

Мысль о вечном возвращении — это выражение, интерпретация прозрения или, наоборот, детонатор прозрения?

То есть, сначала пришло прозрение — прямое видение, понимание при безмолвии разума, отсутствии мыслей и слов, и сразу за ним — осмысление, разрешившееся в мысль: «вечное возвращение!»?

Или наоборот: сначала пришла мысль, которая, раскрывшись в своем трансцендентном могуществе, сорвала с ландшафта, с мгновения застилающую его пелену привычного восприятия, явив его в его подлинной яви — таким, каково оно в вечности? «Рай находится в сем мире, но скрыт в мистереии, и он вовсе не изменился; он недоступен нашим страждущим чувствам, глазам, но открылись бы наши глаза, тотчас узрели б его...» — пояснял этот момент Якоб Бёме<sup>1</sup>.

Последовательность, однако, значения не имеет. Важно лишь, чтобы мысль и прозрение в результате предстали в единстве, которое и есть полноценное постижение. Потому что мысль о вечном возвращении без прозрения причастности мгновения к вечности — странный бред больного ума,

---

<sup>1</sup> Якоб Бёме. Сорок вопросов о душе. Вопросы 39 и 40.

а прозрение без его осознания — хотя и призыв запредельного, но без даже намека на то, что оно такое и где его искать.

4. *Не повторение того же самого в другое мгновение,  
а возвращение в том числе и самого мгновения:  
круговое, а не прямолинейное течение времени*

Вечное возвращение — это не бесконечное повторение схожего или даже в точности того же. Это не повторение вообще... Это, так сказать, «повторение тождественного». Но тождественное, взятое в строгом смысле, повториться не может, оно может лишь *быть* самим собой. Повторяющееся, даже такое же точно, — это нечто *другое*, так как оно существует в *другой* момент времени и, следовательно, является не именно тем же самым, а точно таким же другим. Это равенство ( $A=B$ ), а не тождество ( $A=A$ ). Тождественное может «повториться» (при этом не превратившись в равенство) в единственном случае: если «повторится» также и сам момент времени его бытия. А это возможно, лишь если время движется по окружности, а не по прямой. Тогда, описав круг, А не повторяется, а именно возвращается к самому себе — единственному, уникальному. «Я возвращаюсь вместе с этим солнцем, этим орлом и этой змеей не к какой-то новой жизни, или лучшей жизни, или похожей жизни: я вечно возвращаюсь к этой же самой жизни, в самом большом и также в самом малом...»<sup>1</sup> — говорит Заратустра. А карлик, пересказывая учение Заратустры, поясняет, каким образом это возможно: «Само время есть круг»<sup>2</sup>. То есть при вечном возвращении мы не проживаем каждое мгновение «снова и снова» — каждое мгновение неповторимо и проживается один только раз, но этот «единственный раз» находится в вечности и в нижних мирах, где течет время, постигается сквозь иллюзию повторений.

<sup>1</sup> *Ницше*. Так говорил Заратустра. Выздоровливающий, 2.

<sup>2</sup> *Ницше*. Так говорил Заратустра. О видении и загадке, 2.

### 5. *Вечное возвращение как возвращение всех вещей к их эйдетической сущности*

Поскольку, пройдя круг, все вещи возвращаются именно к самим себе, причем возвращаются не *когда-то*, а именно в данный момент, то можно сказать, что все вещи, возвращаясь к самим себе, возвращаются к своей подлинной сущности — к тому, каковы они в вечности. Поэтому *вечное возвращение всех вещей* можно понимать не только как возвращение к тому же самому, в то же мгновение, но и как *возвращение всех вещей к их вечной сущности*.

Поясим этот важный момент.

Речь идет о прозрении очищенной от материи нетленной и неизменной эйдетической сущности мгновения. В некотором смысле, пусть и весьма приблизительном, можно сказать, что она идет о постижении как таковой *возможности* данного мгновения. Раз данное мгновение наступило, значит оно само вместе со всем, что находится в нем, *возможно* — это вполне очевидно. Любое мгновение, погруженное в поток становления, то есть в наш мир, преходяще: мгновения приходят и уходят. Однако *возможность* любого некогда бывшего мгновения не принадлежит становлению, а, будучи нетленной и неизменной, находится в вечности. Мимолетность и смертность привносится в *возможность* мгновения лишь при ее нисхождении в становление и осуществлении в нем. Пребывающая в вечности *возможность* мгновения немного подобна эпизодам из наших воспоминаний, которые предстают перед нами очищенными от материи — они неизменны, нетленны и таковы, каковы есть. *Возвращение* настоящего мгновения к вечности — это, по сути, выход из потока становления, приобщение к входящему в нашу природу измерению вневременному и восприятие настоящего мгновения из этого измерения.

6. *Железная предопределенность  
и вместе с тем абсолютная свобода воли в круге времен*

Измерение вечности существует от века, оно недвижно и неизменно, и его структура и иерархии невероятно сложны. Хотя это измерение было, есть и пребудет всегда, все же тенью присутствует беспокойный вопрос: откуда все это взялось и почему оно таково, каково оно есть?

Обращаясь к мировой философии и непозволительно упрощая все дело, приведем нисходящие по вертикали уровни:

*предвечное —> вечное —> преходящее —> ничто<sup>1</sup>*

Подобная схема тайно или явно присутствует во множестве мифологий, религий, учений и философских систем: в традициях авраамических, в платонизме, в еврейской каббале (древо сефирот), в учениях гностиков и герметистов, в мифах разных народов.

*Предвечное*, называемое Единым, Хаосом, Благом, Богом, Абсолютом, Трансцендентным, Иным, не существует. Но и не не существует. Оно — *изначальное начало* всего, апофатическое, о котором нельзя сказать вообще ничего. *Предвечное прежде* не только *вечного*, но и *прежде существования* как такового. Все сущее, включая само *существование*, подобно исходящим от солнца лучам, исходит из *предвечного* «помимо» (а в некоторых учениях «благодаря») его «воле».

---

<sup>1</sup> Учитывая усложненную в сравнении с неоплатониками структуру вечности, принятую многими традициями, правильнее было бы рассмотреть такую схему: *предвечное —> вечное —> преходящее —> перевернутое вечное —> ничто*, где *перевернутое вечное* — это те же иерархии *вечного*, но «взятые со знаком минус», спроецированные ниже подлунного мир — в подземное, в бездну, во тьму, в измерения inferнальные. Например, это «перевернутые умы» — падшие ангелы в христианстве, это девять кругов ада у Данте и это греческий Тартар. Однако для наших рассуждений достаточно и упрощенной схемы.

*Вечное* — первая эманация *предвечного*: своего рода отражение *предвечного* в *существовании*, которое вместе с *вечным* эманурует из *предвечного*. То есть *вечное* — это проекция, отражение, образ *предвечного* в бытии.

*Преходящее* (*становление, круг времен*) — это отражение, образ вечного в измерении, где течет время — во временном. «Время — подвижный образ вечности», — поясняет Платон. «Дольнее — символ горнего», — соглашаются теологи христианские.

*Ничто*, как и *предвечное*, выходит за пределы *существования*, но в отличие от *предвечного* располагается «снизу», и сказать о *ничто* тоже нельзя ничего.

Например, у неоплатоников (ранних) приблизительно так: *предвечное* — это Единое, *вечное* — это Мировой ум и Мировая душа, *преходящее* — это порожденный ими наш бренный мир, *ничто*, называемое часто «материей», — это вторжение в подлунный мир «порчи», вносящей в бессмертные эйдосы лишенность и смерть...

Отсюда понятно следующее:

а) Будучи отражением в преходящем своего пребывающего в вечности прообраза, круг времен вечен.

б) Все вечное, взятое вместе, не беспредельно, поскольку беспредельное вечное измерение немислимо. Таков же и круг времен: замкнут и ограничен.

в) *Начало вечного* — в *предвечном*, а *начало временного* — в *вечном*.

г) *Начало течения времени*, то есть *начало круга времен*, не точка на круге времен, не мгновение. Прообраз круга времен находится в вечности, и его отражение в преходящее свершается сразу, всегда, целиком: как брошенный в воду камень, образующий круг.

д) Мы же постигаем вечное через его отражение, последовательно проходя круг времен путями судьбы.

е) «При взгляде» из вечного измерения на наш земной мир время в нем вообще *не течет*: оно просто *есть* — в «застыв-

шем мгновении вечности» присутствует всё сразу, представшее в абсолютном единстве, как нечто одно. И это «одно» — круг времен, недвижимый, исчерпывающий всевозможные миры темпоральной вселенной во все эры, эпохи, века.

Поскольку, согласно концепции вечного возвращения, время течет по кругу, самое далекое прошлое, настоящее и самое далекое будущее — это одна и та же точка круга, одно и то же мгновение. То есть, присутствуя в настоящем мгновении, мы вместе с тем присутствуем в самом далеком прошлом и в самом далеком будущем. А это означает, что настоящее мгновение является не только самим собой, но также причиной и следствием самого себя. Будучи собственной причиной, оно *предопределяет* себя, а будучи собственным следствием, оказывается полностью *предопределенным*. То есть наша свободная воля в настоящем мгновении и абсолютна, и совершенно исключена. Как это понять?

Когда следуют только земной природе, то есть полностью погружаются в поток становления, в течение жизни, все горизонты измерения вечности закрыты. Круг времен тогда представляет собой раз и навсегда установленное отражение своего недвижимого и неизменного прообраза в вечности. Все проявления свободной воли в таком случае иллюзорны — всегда найдется причина всему. Другими словами, неизменный прообраз с железной необходимостью предопределяет нерушимые кармические связи. Свободная воля исключена.

Дело другое, когда доминирует природа небесная: да, из неизменности прообраза круга времен в вечности тоже следует неизменность самого круга времен и, соответственно, отсутствие свободы воли, *но...*

Но пробужденная небесная природа ведет к раскрытию горизонтов вечного измерения и к постижению причастности мгновения к своему вечному прообразу (что и произошло с Ницше у озера Сильваплана). При этом неизбежно возникает упомянутый выше беспокойный вопрос: почему прообраз мгновения именно таков? Кто и каким образом запечатлел

данный прообраз мгновения и, соответственно, само мгновение в вечности? Понятно, что это — *предвечное*. Конкретнее так: запечатленный в вечности прообраз мгновения, да и всего круга времен, есть эманация предвечного.

При этом, воспринимая настоящее мгновение и как мгновение самого далекого прошлого, то есть и как *причину* самого себя, другими словами, воспринимая мгновение как «самозапечатлевающееся» в вечности, мы, *пребывая и действуя* в данном мгновении, становимся сопричастны запечатлению этого мгновения в вечности предвечным. То есть это запечатление осуществляется предвечным (вернее, эманацией предвечного) благодаря нам и через нас. Действо предвечного, как действо божественное, не следствие каких-то причин: оно изначально и совершенно свободно. А наша свободная воля принять и запечатлеть данное мгновение (и свое действие в нем) в вечности, по сути, воля не наша, хотя и может казаться таковой, а воля божественная. Пусть это покажется патетичным, но, утверждая мгновение в вечности, мы становимся *сопричастны предвечному божественному созиданию самой вечности*, то есть являем собой эманацию, действо предвечного.

Этот трудный момент можно пояснить и иначе. Поставим вопрос, *когда* именно, в какой момент и каким образом прообраз круга времен запечатлевается предвечным в вечности? Вопрос сразу же представляется неадекватным, так как в измерении вечности нет никакого «*когда*». Но адекватный ответ тем не менее есть. Прообраз круга времен запечатлевается предвечным в вечности сразу и целиком, то есть запечатлеваются сразу все эры, эпохи, века — *каждый момент*. Разумеется, правильнее было бы сказать не «запечатлеваются», а «запечатлен». При этом — что важно — в вечности запечатлена не только *возможность* каждого мгновения, но и *осуществление этой возможности*. То есть в запечатленном в вечности мгновении присутствует не только созерцаемое, но и созерцатели, в частности мы сами — наши «я».

Это, конечно, невозможно представить себе, понять, пережить, ведь мы присутствуем не в каждом, а только в данном мгновении — только *здесь и сейчас*. Постичь, что мы присутствуем сразу во всей своей жизни, в каждом ее мгновении, для нас невозможно, поскольку мы пребываем во времени, в отражении вечности, а не в ней самой. Поэтому мы постигаем *осуществление возможности* всей нашей жизни на всем ее протяжении постепенно — как было сказано выше, «последовательно проходя круг времен путями судьбы».

А, собственно, кто такие «мы сами»? Считать себя идентичным данному воплощению, тождественным собственной земной личности — заблуждение: как учат многие выдающиеся философы, в другой жизни мы явимся в другом облике, неведомом ныне, однако при этом останемся прежним собой. Приблизительно то же самое происходит в сновидении: иной раз мы не помним вообще ничего о своей земной жизни, но, оказавшись в другом мире и в другом облике (либо вообще безо всякого облика), твердо сознаем себя как себя — наше «я», но безличное, остается собой. Иными словами, есть разница между нашим физическим, психологическим, личностным, земным «я» и «я» метафизическим — подлинным, настоящим, имеющим отношение к сферам надлунным, а не к собственной личности. Личностное «я» ограничено данной земной жизнью, а «я» метафизическое (чистое присутствие, сам созерцатель) простирается далеко за ее пределы.

Резонно задаться вопросом, жизнь у нас только одна — эта самая, которую мы проживаем «снова и снова» (вернее, которая возвращается «снова и снова»), либо в круговороте множества жизней мы странствуем по неведомым уровням, планам, мирам круга времен, достигаем вершины вершин, падаем в бездны? Что говорит нам по этому поводу концепция вечного возвращения? Ничего. Одно и другое равно возможно. Что *предпочел бы* в таком случае Ницше?

С одной стороны: «Моя формула человеческого величия — это *amor fati*: не желать ничего иного, ни позади, ни впереди, ни во всей вечности»<sup>1</sup>.

А с другой стороны: «Должно хотеть погибать, чтобы снова затем возрождаться — от дня ко дню. Прохождение через множество душ да будет твоей жизнью, твоей судьбой. А затем, наконец: возжелать повторения всего этого ряда!»<sup>2</sup>

Ницше пластичен, подвижен и поэтичен: он никогда не навязывал безответному однозначный ответ...

В отношении сказанного выше акцентируем важный момент: свободная воля, присутствие в мгновении, открытом вечности, действие в нем, запечатление его в вечности (то есть великий полдень Ницше) при всей высоте духа — это не только прекрасное — не только ярчайшая синева и бескрайние хребты по окружности горизонта, открывающиеся с вершины горы. Это также и страшные бездны, стоит лишь опустить взгляд — опасности, риск, даже ужас повсюду. Высот не бывает без бездн. В записи Ницше под заголовком «Полдень и вечность: указание на новую жизнь» сказано: «Солнце познания снова в зените: свернувшись кольцом лежит змея вечности в его свете — это *ваше* время, вы, полуденные братья»<sup>3</sup>. Это высоты. А вот бездны: «Спрашивать обо всем без исключения, хочешь ли его еще раз, еще неслучное число раз, легло бы величайшей тяжестью на все твои действия!»<sup>4</sup>. Или так: «Продумаем эту мысль в самой страшной её форме: бытие как оно есть, без смысла и цели, но неизбежно возвращающееся, безо всякого финала в ничто: “вечное возвращение”»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Ницше. Ессе homo. Почему я так умён, 10.

<sup>2</sup> KGWB NF-1882, 5[1], 227.

<sup>3</sup> KGWB NF-1881, 11[196].

<sup>4</sup> Ницше. Веселая наука, 341.

<sup>5</sup> Ницше. Воля к власти, 55.

### *Краткое резюме*

Вечное возвращение — основа, центр, ось философии Ницше, без чего она не была бы философией. Возвращение данного мгновения через неисчислимые времена и вместе с тем возвращение всех вещей, пребывающих в данном мгновении, к их подлинной сущности, вечной и неизменной, преодолевает бренность и тленность мира земного, создавая возможность сказать ему: «Да!»

Гераклитовское становление более не оппозиция парменидовскому бытию.

## IV. О соответствии учения Ницше мировой философии

Из сказанного ясно, что вечное возвращение как основа учения Ницше имеет самое непосредственное отношение к мировой философии. Пифагорейцам, Гераклиту, стоикам была отлично известна эта концепция. Однако складывается впечатление, что они не особенно углублялись в различие между повторением того же самого и возвращением того же самого, то есть в принципиальное различие между линейным и круговым течением времени. Возможно, так оно и было в действительности, а, может быть, соответствующих текстов просто не сохранилось. Тем не менее до нас все же дошли кое-какие упоминания о возвращении и самого времени — именно тех же мгновений. Например, Симплиций приводит такие слова Евдема Родосского, ученика Аристотеля:

«Если принять точку зрения пифагорейцев, что возвращаются именно те же самые вещи, не изменяясь и по числу, то некогда я буду точно так же рассуждать, держа свой посох, а вы будете сидеть и слушать, и всё остальное будет точно таким же, поэтому очень даже правдоподобно, что и время в таком случае будет тем же. Из череды одних и тех же изменений и полного сходства множества всех вещей будет

следовать, что то, что было раньше, и то, что наступит потом, будет одним и тем же; останется тем же и число всех вещей. Все будет одним и тем же, и, соответственно, время тоже будет одним и тем же»<sup>1</sup>.

Речь здесь идет именно о тождестве — о возвращении именно тех же вещей, не изменившихся и по числу, что, по всей логике, возможно, только *если возвращается и время их существования*, то есть если и само мгновение их бытия становится тем же. Иначе при повторении в новом цикле точно такого же дерева образовалось бы уже два дерева — одно в цикле прошлом, другое — в настоящем. То есть число всех вещей с каждым новым циклом стало бы увеличиваться на их число в одном цикле. Ну а если считать, что время не имеет начала и было всегда, то прошло уже бесконечное количество повторяющихся циклов и, соответственно, уже образовалось бесконечное число всех вещей, бывших и настоящих. Но это абсурд: бесконечность неисчерпаема и ее невозможно пройти. Не менее абсурдно и «бесконечное число всех вещей». Неизменным же их число может быть лишь в том случае, если время течет по окружности и вечно возвращается именно к тем же мгновениям.

Возвращая прошлое, концепция вечного возвращения превращает абсолютную смерть всех вещей преходящего мира в смерть «временную», относительную. Тем самым вместо окончательного растворения всех вещей мира земного в ничто она ориентирует нас на их эйдетическую сторону — нетленную, неизменную, вечную. То есть эта концепция из неодолимой подвластности времени, полной погруженности в становление выводит нас в измерение вечности. Это — важнейшая задача как философии Ницше, так и мировой философии. Да, Ницше диалектически не исследовал «онтологию вечности», не размышлял о структурах плеромы в различных учениях и философских системах, предпочитая интуитивное

---

<sup>1</sup> *Simplicius*. On Aristotle Physics. 5. London: Bloomsbury, 2014.

вхождение в измерение вечности. Но это не означает, что он аутсайдер в отношении мировой философии. Прямое интуитивное постижение не препятствует погружению в подлинную философию, а нередко ведет прямым путем в глубь нее, избавляя от долгих блужданий в лабиринтах рассудка...

В заключение немного о словоупотреблении.

*Сверхчеловек* Ницше обычно понимается совершенно неверно. Особенно это было свойственно философам конца XIX — начала XX века, воспринявшим данное слово в штыки. Противопоставляя «сверхчеловека» «богочеловеку», они обвиняли Ницше в призыве следовать собственной воле вместо воли божественной. Тогда как речь в его учении идет о преодолении нашей земной природы и пробуждении нашей же природы небесной, метафизической. Глубочайший побудительный мотив всех размышлений и действий Заратустры — это его любовь к вечности и к этому миру как к отражению вечности. Вряд ли можно назвать подобное чувство чисто земным, тем более «человеческим, слишком человеческим». Трудно не согласиться, что на этом пути «человек (земной человек в нас самих. — С. Ж.) есть нечто, что должно преодолеть». И не к тому же ли самому нас призывают как философы, так и религии, мифологии прошлых времен, нетерпимые к плотским соблазнам, самозабвению в суетной чепухе? И разве, преодолевая земное «я» и обращаясь к своей небесной природе, не вступают в сферы, где вместо собственной воли действует воля божественная? Несомненно, ницшеанского сверхчеловека в прежние времена называли бы аскетом, отшельником, подвижником, мудрецом, а не эгоцентриком, властолюбцем и лжепророком.

Не лучше обстоит дело и с *волей к власти*, почему-то понимаемой как авторитарность, деспотия, презрение к слабым. Вообще-то «*der Wille zur Macht*» лучше бы перевести как *волю к расцвету, могуществу*. Поясним в двух словах. *Волю к могуществу* Ницше иногда трактовал и как наиважнейший биологический закон, отвечающий за развитие живых

сущестъ, более общій, чем закон *борьбы за существование*. То есть *борьба за существование* — частный случай, вернее, один из аспектов *воли к могуществу*. Желудь стремится расти, преодолеть все препятствия и превратиться в огромный дуб. Сделаться сильными, взрослыми, раскрыться, реализовать все потенции стремятся решительно все существа — это и есть их *воля к расцвету, могуществу*. Не погибнуть при этом желательно, но необязательно. Была бы *борьба за существование* первейшим, главнейшим, при агрессивной внешней среде желудю вовсе не стоило бы расти: сидеть, затаившись в земле, было бы безопаснее — нежный росток не сломают и не затопчут, листву не съедят. И пропитания, влаги надо немного — не то что для взрослого дуба... Но желудь растет: стремление раскрыться во всей своей силе, могуществе, красоте — *der Wille zur Macht* — сильнее, чем страх собственной гибели.

В отношении аналогии с мировой философией заметим, что *волю к расцвету, могуществу* — к собственному совершенству — в некотором смысле можно сравнить с *энтелехией* Аристотеля, то есть с энергией, движущей силой, душой, благодаря которой «живое живет» — развивается, расцветает, растет, обретает свой облик и мощь, проявляется и действует сообразно своему роду и виду, данной судьбе. Именно *энтелехия* руководит всеми процессами (в целом и во всех частностях) становления желудя в дуб, без нее желудь мертв — несмотря на сложнейшую физическую структуру, в нем ничего не приходит в движение, никакая потенция не реализуется.

Анализ словоупотреблений Ницше, разумеется, можно продолжить. Например, обратившись к лекциям Мартина Хайдеггера о Ницше, прочитанным им в 1936—1940 годах, где он приводит схему соответствий собственных основополагающих терминов терминам Ницше. Однако не станем этого делать, поскольку в данном случае достаточно лишь указания на то, что важнейшие понятия и смыслы мировой

философии встречаются у Ницше всюду, только выражены они часто другими словами. И это — еще оно подтверждение того, что учение Ницше относится к мировой философии.

Что же касается *метафизики* учения Ницше, то без ностальгии по вечности как путеводного чувства понимание ее невозможно.

— Владислав Малышев —

Доктор философских наук,  
профессор Самарского государственного  
технического университета (ФГБОУ ВО «СамГТУ»)

## ИДЕЯ ВЕЧНОГО ВОЗВРАЩЕНИЯ В КУЛЬТУРЕ: ЭКСТРАПОЛЯЦИИ И ИНТЕРПОЛЯЦИИ

**Аннотация.** Культурно-исторический анализ идеи вечного возвращения в философии Фридриха Ницше делает представление о ней более рельефным и глубоким, объясняя скрытые и порой непонятные моменты. Этот вопрос гораздо более широк, чем кажется с первого взгляда. Идея вечного возвращения есть главный способ оказаться на смотровой площадке бытия пророка, по сути демонстрация того, как созданы были новые ключевые ценности в учении Ницше. Вечное возвращение есть становление, здесь рецепт великой гармонии начал бытия становится языком самого бытия, предстает как танец семантических парадоксов. Мысль исследователя движется от онтологического переворачивания начал бытия, «года бытия», «колеса времени», «колеса Сансары», зороастрийской мифологемы *фраша-крти* (преображение, обновление творения Ахура-Мазды) до «палингенесия» и «апокатастасиса» стоиков, христианской эсхатологии, происходит обогащение семантики великой идеи *Ewige Wiederkunft*. Оказывается невозможным означить великий фразеологизм без пафосной религиозной коннотации и апелляции ко внечеловеческим инстанциям. Замкнуть поток становления в кольцо вечного возвращения, вступить в сакральный брак с самой Вечностью способен лишь сверхчеловек. Ведь самое трудное в учении о вечном возвращении — понять присутствие вечности в мгновении.

**Ключевые слова:** философия Фридриха Ницше, семантика вечного возвращения, *Ewige Wiederkunft*, *фрашкарт*, палингенесия, стихийность мировосприятия, Тримурти, семантика мгновения, внечеловеческие инстанции.

Существует ли идея более всеобъемлющая, многовариантная, предельно широкая онтологически, в каком-то смысле универсальная, пронизывающая историю культуры всех стран и народов, но в то же время всегда индивидуальная, в каком-то смысле ставшая уникальным метафизическим рецептом и руководством к жизни в истории культуры? Это «вечное возвращение» Ницше.

Идея вечного возвращения в культуре достаточно многогранна и допускает множество интерпретаций. Безусловно, творчество Ницше фокусирует ее и дает ей четкое оформление, глубинное метафизическое осмысление.

С высот современных учений о культуре невозможно полноценно рассмотреть метафизику вечного возвращения только в рамках «чистой онтологии», в этом случае проблема теряет свою рельефность, исчезает уникальное эстетическое видение, знаковые оппозиции и «светотени». Ведь их наличие и игру в своих текстах так высоко ценил Фридрих Ницше.

Итак, культурно-историческое сопровождение фигур вечного возвращения делает представление об этой идее более рельефным, глубоким, детализирует, объясняет непонятные моменты. Известно, что идея «вечного возвращения» осенила Ницше, когда он оказался в горах Энгадина на высоте шести тысяч футов в августе 1881 года. Эта «высота», прежде всего высота метафизическая, есть рецепт обретения уникальной «смотровой площадки» мировидения и установления особого рода способа (и способности) мировосприятия. Конечно же, это откровение, или озарение, возникло изнутри сознания немецкого гения, но едва ли это было возможно без определенной подоплеки, в частности без определенного культурного багажа. Изначальные «речения» бытия звучат в обрамлении глубоких афоризмов, мерцающих в полумраке отрефлектированных иллюзий человеческого существования. Иллюзия не противоположна реальности, она вплетена в нее, словно тень. Но эта тень исчезает днем. Освобождаясь

от иллюзорных покровов, сверхчеловеческие истины сияют в своей наивысшей форме на метафизической высоте Великого Полдня.

Ницше не ищет, как большинство, а *припоминает* истины, созерцает их непосредственно через символы. Это и есть платоновский *анамнезис*, др.-греч. ἀνάμνησις. Символы есть вещи, а вещи есть символы. Становление становится языком Бытия. При этом, как отмечает Ницше, «инстинкт ритмических отношений, охватывающий далекие пространства форм», «вещи сами приходят и предлагают себя в символы», есть передвижение «верхом на всех символах», «ко всем истинам» [3, с. 90]. Кроме того, надо помнить о важности созерцания Природы и стихийности мировосприятия Ницше. Море, горный воздух, ослепительный блеск звезд и жар полуденного солнца...

Миф о вечном возвращении уже присутствует в культуре как данность, о чем свидетельствует, в частности, архаическая мифология. Мы привыкли к линейному отсчету времени, столь характерному для культур, созданных на основе авраамических религий. Время в текстах Ницше это, безусловно, циклическое время, такое понимание времени свойственно архаическому сознанию и в целом характерно для мифологического мировоззрения и традиционной культуры. У Ницше «чувство Природы» обрамлено и инкрустировано в ценные метафизические максимы.

Мы привыкли связывать имя Фридриха Ницше с идеей сверхчеловека. Однако этот вопрос гораздо более широк, чем кажется с первого взгляда. Сверхчеловеческое — только аспект внечеловеческого, игру которого мы наблюдаем [3]. В своей необычайно глубокой и значительной работе «Символ и сознание» Мамардашвили и Пятигорский утверждают, что «человек... есть уникальное существо, единственное существо во вселенной, которое может образовываться, складываться, развиваться вокруг своей *мысли* о сверхче-

ловеческом, нечеловеческом, надчеловеческом и внечеловеческом» [4, с. 202].

Язык Ницше и само его миропонимание — некий великий баланс Тьмы и Света, игра противоречий и противопоставлений, рецепт великой гармонии начал бытия. Само представление о вечном возвращении, его внешнее культурное обрамление — вовсе не то же самое лично-глубинное понимание проблемы вечного возвращения во внутреннем мире немецкого мыслителя. Декорации вечного возвращения — не то же самое, что его сущностное понимание. Символический *внешний* круг вечного возвращения не есть то же самое, что круг *внутренний*, круг эзотерический, круг священных откровений. Странно, но при всем своем новоевропейском обличе средневековый ревелиационизм для Ницше — весьма характерная черта его гносеологических штудий. И именно здесь коренится то, что обычно бывает незамеченным, — вечное возвращение может пониматься так, как в Средние века понимали алхимический процесс. Однако дело в «душе», а не в веществе, не в вещах. *В контексте вопроса о вечном возвращении трансмутации духа бесконечно важнее физических изменений.* К этой проблеме отсылает знаменитая идея о трех стадиях трансформации человеческого духа: верблюд, лев, ребенок.

Итак, для великой души знание приходит через припоминание, оно приходит к нам в виде откровений. Но пока поговорим о внешнем круге вечного возвращения.

Так как Ницше апеллирует прежде всего к языческой традиции, вечное возвращение — это рекуррентность, цикличность и повторение всего. Все кружит, все вращается, вновь и вновь возвращаясь «на круги своя».

Для греческой философии идея вечного кругового движения соотносилась с движением небесных тел. Само по себе орбитальное, круговое движение материи должно соотноситься с тем или иным внечеловеческим субъектом; в частности, Аристотель указывал, что «всякое пространственное

движение происходит не ради него самого или ради другого движения, а ради светил», и «эти светила суть боги» (Метафизика, гл. 8). В самом первичном, простом смысле вечное возвращение для древних — это возвращение светил «на круги своя» в течение так называемого Великого Года. Великий год Браммы, дни и ночи жизни Браммы в индийской культуре. «Великий год», или «Совершенный год», упоминается Гераклитом, Платоном, Аристотелем и Евдемом. В древнеиндийской космогонии другие масштабы измерения временных циклов. Они несоизмеримо превосходят античные. Год Браммы составляет 3 110 400 000 000 лет, а Великий год Платона, или прецессионный год, около 25 920 лет. Платонов год — это период, за который Солнце, Луна и пять планет Солнечной системы возвращаются в изначальное положение. И траектория мысли Ницше вторит этой парадоксальности переплетения внечеловеческих регистров бытия. Едва ли не самое важное условие мысли Ницше, проблема ценностей, коренится в позднеевропейской метафизике. Но при этом частью остается в архаике. Это танец семантических парадоксов, метафора танца неслучайна для Ницше, вспомним, например, что в индийской мифологии вселенная — космический танец бога Шивы. Но главное здесь — сама канва процесса всеобщего мирового умирания-возрождения, предстающего как цикличность частных процессов в непрерывно становящейся вселенной.

Во Вселенной все кружит и все вращается, образуя некий мистериальный узор для воспринимающего сознания. Дело здесь, во-первых, в указанных изначальных модальностях культуры, смыслах, которые фигурируют в непосредственном созерцании первичной символической реальности сознания. Стихии первичного мирозозерцания, особое понимание времени и вечности, фон, на котором находится важнейший концептуальный персонаж Ницше, древнеиранский пророк Заратустра — все это переплетение метафизических противоположностей и семантических парадоксов. Происходит

инверсия с Полночи в сторону Полдня, с метафизического Лета на метафизическую Зиму, «от Земли» к небесам, в зенит. При этом метафизический маятник совершает также колебания между Востоком и Западом. Иранизированная восточность не мешает друидическому воодушевлению западного Мыслителя. Противоположности существуют независимо, просто будучи переплетены, но не смешаны. Маятниковое движение — это не только движение воздушной стихии, не только вспышки и угасания небесного огня, это также и стихия воды. Для иллюстрации идеи вечного возвращения характерна также водная стихия: «...море снова вынесет всё обратно» [6].

Заратустра (Зороастр, Зардушт) — пророк и реформатор древнеиранской религии, живший в VII—VI вв. до н. э. Именно его образ лег в основу сюжета знаменитой книги Ницше. Собрание священных текстов зороастрийцев, «Авеста», памятник древнеиранской литературы, относится к памятникам индоарийской культуры.

Индоарийские народы — это общность народов, разговаривающих на индоарийских языках. Индоарийские языки — группа родственных языков, входящих (вместе с иранскими языками и близкородственными дардскими языками) в индоиранские языки. Иначе говоря, многие мотивы индоиранской культуры сходны с мотивами древнеиндийской, с сюжетами Вед и других священных книг древних ариев. Поэтому индийские мифологические мотивы и сюжеты органически могут только *дополнить и усилить* мотивы индоиранские. Шиваистская созерцательность, любовь к уединению среди гор, вдали от людей (столь характерная для Ницше) и понимание мира как священного танца... Но и представление о космическом танце дополняется представлением о мире как непрерывном процессе творения-разрушения. Змей Васуки, обвившийся вокруг шеи бога Шивы, символизирует мудрость и победу над временем, течение которого также подчинено светлой воле божества, — еще одна отсылка к первой фигуре

индуистского Тримурти [10]. Далее, здесь тайно присутствует и вторая фигура индуистского Тримурти, бог Брахма. Один из его символов — Паук. Подспудно, в полуночном сумраке, таинственный паук в лунном цвете созидает материальную иллюзию, создавая материю новых представлений. Следующий важный символ из окружения Заратустры, орел — один из наиболее важных «дневных» анималистических символов достижения «высот» бытия. В индийской мифологии наиболее логичным соответствием является божественный орел Гаруда, ездовое животное верховного бога Вишну. Таким образом, культурный подтекст сюжета, который обыгрывается в главе «О призраке и загадке», включает атрибуты всех трех ипостасей древнеиндийского Тримурти [10].



Наиболее загадочный элемент сюжета главы «О призраке и загадке» из книги «Так говорил Заратустра» в качестве ключевой фигуры загадки рисует «молодого пастуха, задыхавшегося, корчившегося, с искаженным лицом; изо рта у него висела черная, тяжелая змея» [7, с. 193–194]. Отвращение и тяжелый ужас на лице призрачного пастуха. Далее призыв «откусить ей голову». После того как пастух это делает, появляется некто «преображенный, просветленный, который

смеется» [7, с. 193–195]. И этот смех — смех нечеловеческого существа.

Канон изображения бога Шивы, который мы затронули выше, сформирован гораздо позднее той эпохи, в которую происходила кристаллизация содержания так называемого основного мифа «Ригведы». Для более широкого понимания символа змеи надо вспомнить так называемый основной миф «Ригведы», он же основной миф индоевропейцев, исследованный Ж. Дюмезилем, Ф. Б. Я. Кейпером, М. Элиаде, а также В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым. У Мирчи Элиаде момент с головой змея раскрыт наиболее полно. При закладке фундамента типового индийского храма необходимо символически обозначить и пригвоздить деревянным острием голову Мирового Змея, который препятствует миру оформиться, существовать. Бог-громовник, обычно это Индра, поражает своей молнией (или палицей) змееподобного демона Вритру, который символизирует мировой Хаос, а также косность, затворившую поток космических вод. У древнеиранского духа Зла Ахримана также есть «змееподобный аспект», но он не столь характерен. Скорее он в целом тот самый «дух тяжести», который может мешать, но необходим для гармонии. В античной культуре также много параллелей, начиная с мифа о борьбе Зевса с Тифоном, но они менее репрезентативны, чем древнеиндийский сюжет.

«...прежде чем положить в основание фундамента хотя бы один камень... астролог определяет исходную точку закладки фундамента, которая находится прямо над змеем, поддерживающим мир. ...акт закладки фундамента воспроизводит космогонию, ибо “приколотить”, забить сваю в голову змея означает повторение первого подвига Сомы (Ригведа, II, 12, 1) или Индры, когда этот последний “поразил дракона в его логове” (Ригведа, IV, 17, 19) и молния его “отсекла дракону голову” (Ригведа, I, 52, 10). Дракон символизирует хаос, аморфную бесформенность. Индра встречает Вритру (Ригведа, IV, 19, 3), безмятежного (aravan), спокой-

ного (abudhyam), дремлющего (abudhyamanam), погруженного в глубокий сон (sushupanam), разлегшегося (асаупат). Поразить его молнией и обезглавить означает совершить акт творения, переход от неявного к явному, от аморфности к оформленности» [12].



Идея вечного возвращения интересна не только в метафизическом аспекте, но и в антропологическом ракурсе.

Ницше провозглашает: «Нет ничего вне нас» [7, с. 273]. Так вопрос о вечном возвращении переносит нас во внутренний, сакральный круг, в нашу внутреннюю вселенную. Однако, как далее мы хотим показать, одно переплетено с другим.

И, как уже показано выше, связующим звеном здесь выступает религиозное сознание, миф и ритуал.

В истории культуры много терминов для обозначения восстановления мира после гибели или катастрофы. Идея вечного возвращения Ницше культурно-исторически неслучайна, она не измышлена, но культурологически полицентрична и имеет соответствия в разных культурах, прежде всего в самой древнеиранской культуре. В зороастризме фигура вечного возвращения уже присутствует. Это идея *фраша-крти*, пехлевийское *фрашкарм* (*frašō.kərəti-*). Это эсхатологический термин, означающий преобразование, обновление творения Ахура-Мазды после того, как космическая драма борьбы добра и зла разыграна, а мировое зло уничтожено. *Фраша* — это «оживление», воскрешение мертвых в космическом огне после окончательной победы над злом, дарованное Ахура-Маздой [5, с. 361]. Гераклит также утверждал, что мир то пожирается огненной стихией, то возникает из нее вновь, и все это происходит циклически.

Другими ключевыми терминами здесь являются «палингенезия» (др.-греч. παλιγγενεσία) и «апокатастасис» (др.-греч. ἀποκατάστασις). Палингенезия (палингенезия) как возрождение мира из «пепла» после мирового пожара у стоиков имеет параллели в зороастризме, подобный же смысл имеет «апокатастасис», всеобщее «восстановление» мира, астрологическое возвращение светил к своему прежнему положению на небе. Согласно космогонии стоиков, каждый новый космический цикл происходит экиросис (др.-греч.: ἐκλύρωσις, ekrýgōsis, «пожар») — итоговое уничтожение космоса великим мировым пожаром, которое происходит каждый Великий год. Неудивительно, что христианство имеет в своей семантике конца мира эти эсхатологические мотивы. Также вполне закономерно, что философский предшественник Ницше, Артур Шопенгауэр, берет термин *палингенезия* на вооружение, понимая его в узком смысле, как утверждение о бессмертии волевого начала вселенной. У Ницше вечное возвращение

звучит как *Ewige Wiederkunft*, а не *Wiedergeburt* — перерождение, возрождение; а также не возможное *Ewige Rückkehr*, которое с не меньшим успехом могло бы быть переведено как «вечное возвращение». *Wiederkunft* имеет явно религиозную коннотацию, именно в этом смысле в немецком языке употребляется *Wiederkunft*, когда на немецком говорят о втором пришествии Христа (например, *Christen glauben an die Wiederkunft Christi* — «христиане верят во второе пришествие Христа»). Иногда *Wiederkunft* имеет коннотацию «годовщина», придавая термину календарно-мифологический смысл. В философии Ницше ключевую роль имеют так называемые нюансы, порой незаметные тайные подсказки мысли, ключи смысла. В данном случае речь идет о глобальном «спасении» мира, эсхатология, так же как и в христианстве и зороастризме, тесно спаяна с сотериологией. *Оказывается невозможным означить великий фразеологизм без пафосной религиозной коннотации.* «Язычник» Ницше никак не может избавиться от «печати» христианства на своем творчестве. Ведь термин *Вечное Возвращение* (*Ewige Wiederkunft*), в связи с особенностями немецкой семантики, тайно семантически отсылает к фигуре Христа. Таким образом, термину *вечное возвращение* придается ценностная коннотация. Именно так главный концептуальный персонаж Ницше, Заратустра, осуществляет свою сакральную волю к власти, созидавая ценностное наполнение учения о вечном возвращении. И это отсылает к сверхчеловеческому как наивысшему ценностному ориентиру.

Однако внешнее не противоположно внутреннему, сверхчеловек во внешнем способен увидеть самое глубинное, внутреннее, в кружении увядших листьев вместо распада усмотреть огонь возрождения. В русской культуре множество текстов, резонирующих с идеей вечного возвращения как возрождения души. Эти смыслы находим мы в гениальном стихотворении «Сад» Иосифа Бродского.

Великий сад! даруй моим словам  
Стволов кружение, истины кружение,  
Где я бреду к изогнутым ветвям  
В паденье листьев, в сумрак возрождения.

Однако важнее всего то, что на заднем плане вопроса о вечном возвращении всегда превосходящие человека реалии, внечеловеческое начало [3]. *Вечное возвращение во внутреннем, сакральном пространстве души есть вечное возрождение*. Феникс в учении стоиков, как образ разрушающейся и воссоздающейся вселенной, гораздо лучше и глубже характеризует идею вечного возвращения Ницше, чем идея всеобщего кругового движения.

Здесь антропологическое переплетено с эстетическим. Человеческая память — это целый мир итераций, где «вещи танцуют», «смеются и убегают» [7, с. 274]. Но человек познается через «великое отвращение к человеку». Печально то, что сам по себе человек слишком ничтожен, чтобы играть сколько-нибудь значимую роль в священном танце вечного возвращения [7, с. 275]. Заратустра — вот тот, кто наделяется властью быть учителем вечного возвращения. Хотя взор Заратустры ужасает именно это обстоятельство: происходит «вечное возвращение даже самого маленького человека» [7, с. 276]. Может статься, что истинный смысл вечного возвращения — **«быть возрожденным»**, как писал сам Ницше в *Ессе homo*. Заратустра для самого Ницше есть некое музыкальное произведение, что-то вроде симфонии. Рядом с воспоминанием о моменте озарения рядом с озером Сильваплана несколько музыкальных строк на тему «Феникса» [8, с. 85].

«Всё идет, всё возвращается; вечно вращается колесо бытия. Всё умирает, всё вновь расцветает, вечно бежит год бытия» [7, с. 273]. В другом фрагменте этот «великий год» (*Jahr des Seins*) означен как «великий год становления, чудовищно великий год» [7, с. 277].



В одном коротком фрагменте трансверсия смысловых модальностей разных культур. «Колесо бытия», колесо времени, колесо Сансары, эта метафора присутствует в буддистской культуре, «коло» отсылает к славянской традиции, «Колесо Года», «Год Бытия» — это отсылка к Античности и кельтам, к северной мифологической традиции. Знаменитый мистический символ *Уроборос*, присутствующий в разных культурах, чье происхождение уходит в глубокую неведомую древность, символизирует цикличность жизни, единство созидания и разрушения, жизни и смерти, напоминая о возможности постоянного обновления и возрождения.

На вопрос о том, существует ли субъект вечного возвращения, Ницше отвечает отрицательно и однозначно: «...никакого субъекта нет, лишь деятельность, творческое полагание», иначе говоря, вечное становление [6, с. 392].

Замкнуть поток становления в кольцо, вступить в сакральный брак с самой Вечностью — вряд ли на это спосо-

бен маленький человек. Вечность просто не примет его как кандидата на сакральный брак. Достоин ее благосклонности даже не лучший из людей, но именно сверхчеловек. Мост «человеческой» зыбкой модальности бытия для перехода в сверхчеловеческое состояние весьма сомнителен. Основа сверхчеловеческого измерения должна быть иная.



«Что все возвращается, это есть крайняя степень приближения мира становления к миру бытия — вершина созерцания» [6, с. 392]. Хайдеггер обнаруживает у Ницше парадоксальное стремление придать становлению черты бытия, обрести наивысшее постоянство в мире непостоянного. Приблизить мир

становления, мир хаотической стихии, где царствует Дионис, к миру бытия можно только одним путем, через одни врата. И эти врата — врата мгновения. «В одном мгновении видеть вечность», фраза, принадлежащая творчеству У Блейка, обретает свое жизнеспособное воплощение и обрастает деталями в философском проекте Фридриха Ницше.

Более всего для характеристики того, как Ницше понимает познание, подходит метафора химеры. Когда в книге «Воля к власти» Ницше ставит вопрос «как возможно вообще познание?», ответ является более чем странным: «...познание возможно только как «...заблуждение относительно себя, как воля к власти, как воля к обману, к иллюзии» [6, с. 392].

Гносеология платонизма традиционно мыслит путь познания, его мета-одос, как движение от тьмы к свету, вспомним знаменитую метафору пещеры. Будучи прикованы к стенам пещеры нашего восприятия, мы видим только тени на стене пещеры, как на единственном возможном экране восприятия. Мы не в силах созерцать истинный свет истины, увидеть который можно, только покинув пещеру и увидев Солнце истинного познания.

Согласно Платону, «нужно отвратиться всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче, а это, как мы утверждаем, и есть благо» [9, с. 354].

Это модель естественной перцепции, столь свойственная платонизму. По Платону, свет это всё, тени — ничто, в платоновской аллегории пещеры тени ущербны и не могут дать ничего. Благо или «агатон» — вершина интеллектуальных построений, эта верховная ценность определяет все остальное. Именно в этом моменте берет начало ценностное мышление в западной метафизике. По мнению Хайдеггера и Алена де Бенуа, Ницше просто ставит точку, завершает этот процесс.

«Неприличие», «противоестественность», «извращенность» мира «вымышленных сущностей», скопление абстрактных моральных идей, которые, по мнению Ницше, есть

«растение, оторванное от почвы», «неприличие, которое достигло своей вершины у Платона» [6, с. 260–261].

И наконец, по мнению Ницше, Платон «настолько поддался чарам понятия, что он невольно чтит и боготворит понятие как какую-то идеальную форму» [6, с. 262]. Ницше делает ставку на сами концепты культурно-исторических способов деятельности, на то, что работает в культуре как нетленные смысловые морфизмы, как живые концепты, образы и метафоры. Любая абстракция порицается как часть европейского нигилизма.

В отличие от ортодоксального платонизма, в метафизическом сюжете о Заратустре Ницше теневая сторона реальности — непосредственный трамплин духовного восхождения, который не уходит в небытие раз и навсегда, но остается как антитеза Свету, как противоречащее, но необходимо дополнение к реальности.

У Ницше мы можем познавать мир, следуя сложной архитектонике теней отраженного бытия, которая довольно самодостаточна и лежит в основе познания. Происходит осознанная *имитация онтологии вечности* силой эстетического восприятия. Но такая имитация есть факт искусства, искусства бездонной ницшеанской мысли, которая претендует на трансцендентальную *сборку* нового типа человека.

При этом Тень бытия, тот самый дух тяжести, который олицетворяет собой знаменитый метафизический карлик, антагонист Заратустры, вполне может быть преодолена за счет бытия как Восхождения, что полностью соответствует изначальному античному пониманию бытия, бытия как «фюсис». У Ницше духу тяжести комплементарен (хотя и противоположен) дух Великого Полдня.

Великий Полдень — расцвет всех творящих сил Бытия. «Здесь в каждом мгновеньи преодолевается человек». Заратустра — сверхчеловек, сотканный из противоречий (легкие ноги, совмещение злобы и веселья, воля к власти в соединении с халкионической жертвенностью) [8, с. 85].

Это в общем плане соответствует основному сюжету борьбы сил Света и Тьмы. Путь восхождения пролегает между двумя этими полюсами. Ведь не случайно для иллюстрации самого существенного в архитектонике вечного возвращения Ницше использует метафору песочных часов. Песочные часы — это метафора онтологического переворачивания начал бытия. Направляемая волей к власти инверсия первоначал бытия обретает дыхание вечности, попадая в кольцо вечного возвращения.

«Всё погибает, всё вновь устрояется; вечно строится тот же дом бытия. Всё разлучается, всё снова друг друга приветствует; вечно остается верным себе кольцо бытия» [7, с. 273–274].

«В каждый миг начинается бытие; вокруг каждого “здесь” катится “там”. Центр всюду. Кривая — путь вечности» [7, с. 273–274].

Но ведь данный процесс цикличен. Переворачивание акцентов, полярностей бытия ведет Ницше обратно к подножию лестницы восхождения. Он сам обладает пророческим видением, и сам Заратустра становится его альтер-эго. Туда, где метафизическая зима, туда, где царит растерзанный Дионис, где Хаос свивает свои кольца вечности в потоке вещей, в потоке становления мирового сущего. Дионис — божество, приходящее вслед за «железным веком», веком Зевса. Дионис-Загрей олицетворяет всю нашу «растерзанную» апокалиптическую эпоху «последних дней», когда «маленькие люди», мелкие «бахусы» заполнили собой все ниши общества потребления. Эпоху виртуальной реальности и компьютерных технологий, эпоху экзистенциальной «нехватки» и всеобщего отчуждения, шизоидного расщепления сознания и всеобщего изощенного потребления. Экстатические состояния возможны, но едва ли возможны для «маленьких» людей, духовных карликов. Дионисийский сверхчеловек — вот кто особенно остро мог бы ощутить всю ущербность современности, не только призывая к восполнению нехватки, но и сам

обладающий несгибаемой волей, волей к власти над деструктивными силами.

«Самое трудное в учении о вечном возвращении, подлинная его глубина — присутствие вечности в мгновении, причем мгновение — вовсе не преходящее “сейчас”, не проносящийся перед наблюдателем мимолетный миг, но столкновение будущего с прошлым. В мгновении вечность становится самой собой и определяет, как именно все возвращается. Но это самое трудное является вместе с тем и самым великим, которое необходимо понять и которое навсегда закрыто для маленьких людей» [11, с. 270].

Заметим, Ницше использует метафору песочных часов, а не солнечных, водных и, уж конечно, не механических. Ницше критически относился к механистическому мировоззрению, к пониманию мира как машины. Механическое понимание мига как врат, через которые проходят пути вечности, было бы ложным для Ницше. Ницше — философ жизни. Жизнь, Природа, Бытие, Вечность — четыре аспекта вечного возвращения слишком широки и онтически фундаментальны, чтобы быть интерпретированы машинной метафорой, столь любимой европейской цивилизацией. Это четыре метафизических стороны света, на которые ориентирован алтарь Вечности, алтарь сверхчеловеческой религии. Это не то пресловутое настоящее время, которое мы можем увидеть на циферблате часов, это не остановка секундомера внутри сознания. Скорее здесь присутствует метафизическая встреча Прошлого и Будущего. Александр Блок эту тонкость понимания мгновения передает необыкновенно удачным набором образов.

Длятся часы, мировое несущие.  
Ширятся звуки, движенье и свет.  
Прошлое страстно глядится в грядущее.  
Нет настоящего. Жалкого — нет.

(«Художник»)

Настоящее названо здесь «жалким», момент, когда прошлое страстно глядится в грядущее. Песочные часы — это то, что переворачивается.

Вспомним, какую цену в знаменитой трагедии И. В. Гете доктор Фауст готов заплатить Мефистофелю за тот самый краткий миг.

Ну, по рукам! Когда воскликну я: «Мгновенье, Прекрасно ты, продлись, постой!» — Тогда готовь мне цепь плененья, Земля разверзись подо мной! Твою неволю разрешая, Пусть смерти зов услышу я — И станет стрелка часовая, И время минет для меня.

(И. В. Гете. «Фауст». Перевод Н. Холодковского)

В оригинале выделенная фраза звучит: *Werd' ich zum Augenblicke sagen: Verweile doch! du bist so schön!* Немецкое *Augenblick* может быть переведено как миг, мгновение, момент; *Verweilen* — значит, *задерживаться, пребывать, останавливать, продлевать*. В переводе С. Т. Кольриджа: *And if at any moment I exclaim: «Linger, still linger, beautiful illusions,»* (S. T. Coleridge. Published Anonymously, 1821).

Самый простой возможный перевод выделенной фразы из Кольриджа, «задержитесь, еще задержитесь, прекрасные иллюзии», отражает особенность человеческого существования, которое лишь иллюзия, химера воображаемого. Но эта же иллюзия дает сверхчеловеку ключи от вечности, ибо, находясь у ее священных врат, он правильно понимает, куда направить стопы, иначе говоря, в сиюминутном увидать Вечность. Такой момент видения вечности — это метафорически, *перышко мгновения*, наблюдая за которым мы можем созерцать весь воздушный океан. Ведь глаза обычного человека зашорены, но глаз сверхчеловека улавливает малейшее колебание мирового сущего.

Вспомним, что идея Вечного Возвращения приходит к ницшевскому Заратустре при лунном свете, о чем повествует глава «О призраке и загадке».

«Мрачный шел я недавно среди мертвенно-бледных сумерек, — мрачный и суровый, со стиснутыми зубами. Уже не одно солнце закатилось для меня...

Взгляни, — продолжал я, — на это Мгновенье! От этих врат Мгновенья уходит длинный, вечный путь *назад*: позади нас лежит вечность... Ибо всё, что *может* идти, — не *должно* ли оно еще раз пройти — этот длинный путь *вперед*!

И этот медлительный паук, ползущий при лунном свете, и этот самый лунный свет, и я, и ты, что шепчемся в воротах, шепчемся о вечных вещах, — разве все мы уже не существовали?» [7, с. 189–192].



Ставя вопрос о «вершине созерцания», Ницше создает особого рода учение, которое есть соединение антропологии, эстетического видения мира, а также, как ни странно, теологии. Вот цитата из «Ученого незнания» Николая Кузанского:

«А что все божественные атрибуты совпадают в боге, и вся теология образует круг, так что справедливость в боге и есть благо, и наоборот, — и так об остальном — это найдешь и прочтешь обязательно; и в этом соглашаются все святые, видевшие бесконечную простоту бога» [2, с. 24].

Фраза Ницше «Бог умер» многозначна, имея отношение к христианству, к европейской метафизике, к отжившим ценностям былой культуры, с ее линейной моделью времени. Линейное время авраамической религии противоположно циклическому пониманию времени в разных иных религиях и культурах. Сама природа, с ее сезонами, с орбитами планет напоминает нам о цикличности всего. Метафора круга, олицетворяющего циклическую модель понимания времени, делает метафизику Ницше парадоксальной сверхчеловеческой теологией. Языческая теология Ницше и в самом деле образует круг, «кольцо колец» или «круг» вечного возвращения. И Заратустра мыслится как новое высшее языческое божество. Заратустра — пророк, и, в любом случае, не следует забывать, что по определению «пророк» не может быть онтологически «выше» божества, хотя, безусловно, несет в себе божественную силу Ахура-Мазды. В замысле Ницше всё, странным образом, обстоит иначе. Заратустра в ницшеанстве предстает как некое наивысшее божество, пришедшее на землю во плоти и крови.

Немецкий мыслитель в последней своей книге заявляет, что «пошел дальше по пути разложения», ибо «мы должны быть разрушителями», «против парализующего ощущения всеобщего разрушения и неоконченности я выдвинул идею вечного возвращения» [6, с. 244–245]. Вспомним, что функции разрушения в индуистском Тримурти — это функции бога Шивы.

Идея вечного возвращения необходимо переплетена с идеей воли к власти, как тот символический орел Заратустры со змеей на шее, что прямо отсылает к древнеиндийскому канону, в котором, как уже сказано, бога Шиву принято изображать с мирно обвившейся вокруг шеи божества коброй. Идея вечного возвращения есть главный атрибут смотровой площадки бытия пророка, вершины созерцания, демонстрация того, как созданы были новые ключевые ценности в учении Ницше. И здесь трудно согласиться с Хайдеггером в том нюансе, что вечное возвращение есть возвращение равного, того же самого. Скорее это метафизическая возгонка различия, становления, принявшая форму онтологического постулата. И этот постулат как мощная идеациональная конструкция соединяет онтологию и ценностное видение мира. Потoki ценностей из прошлого и будущего культуры создаются по модели вечного возвращения, символически образуя то самое «кольцо колец», кольцо вечного возвращения. Соединение модальностей будущего и прошлого в едином мгновении становится новым проектом мышления.

Итак, актуальность и значимость уникального учения Ницше о вечном возвращении в следующем.

Рецепт вечного возвращения Ницше уникален и неповторим. То же самое можно сказать обо всем его философском проекте. Тексты культуры по методу, заданному Ницше, создаются «здесь и сейчас». Так сверхчеловеком порождаются речения силы, речения власти. И порождены они одухотворенным сознанием. Как же жалок перед этим ущербный перформанс бездуховности в культуре постмодерна...

Мы говорим, что у нас нет рецептов созидания новых ценностей в эпоху Апокалипсиса. Между тем он перед нами, если мы не отбрасываем ницшеанство и его проект мышления под заглавием «вечное возвращение». Перед нами уникальный рецепт созидания новых ценностных горизонтов. Идея креативности культуры, создания новых ценностей весьма актуальна и по сей день. Постмодернизм, стремясь к полному

обесцениванию текстов культуры, устранив саму идею ценности, убрав всякое трансцендентное измерение из онтологии — пример полного антипода учению Ницше. Мы устали от присутствующего в культуре общества потребления «духа тяжести».

В ницшеанстве присутствует возможность созидания вертикали, а не горизонтали бытия, как свойственно думать постмодернистским мыслителям. На самом глубинном уровне Ницше создает один из наилучших образчиков понимания культуры как полицентричного текста. Ницше, с его любовью к творчеству Достоевского, очень русский философ. Человек есть бездна и учение о вечном возвращении есть разгадывание загадки сверхчеловека, говорит Ницше. Вспомним, что подобные же вопросы были поставлены в творчестве Ф. М. Достоевского.

Нужно учиться «быть благословляющим и утверждающим», утверждающим метафизическое «небо» над каждой вещью. Надо научиться быть «здесь и сейчас» онтологически, только тогда возможно прикосновение к Вечности. Вещи существуют только благодаря нашей вере, здесь и сейчас, вещи «крещены у родника вечности и по ту сторону добра и зла» [7, с. 202]. Ницше учит нас в сиюминутном увидеть Вечность и быть готовым к вечному возвращению. Момент видения вечности, *перышко мгновения*, становится для просветленного сверхчеловеческого сознания вехой, наблюдая за которой мы можем созерцать Великий Год бытия и терпеливо ждать своего часа. Глубинный смысл вечного возвращения — «быть возрожденным». Но без постоянного самосовершенствования и духовного восхождения возрождение невозможно, обновления не происходит. Замкнуть поток становления в великое кольцо бытия, вступить в сакральный брак с самой Вечностью — на это способен только сверхчеловек.

## Посмевавшему быть

Ты различаешься меж всех —  
Таков богов удел.  
Так в бурю молний белый смех  
Быть сам собой посмел!

Всеблаг бессмертия обет —  
Тождественность с собой.  
Ты вечно равен сам себе  
И не зовешь на бой:

Ни тех, ни этих, ни иных —  
И никого нигде.  
Блеск вечных возвращений тих,  
Как лотос на воде.

И, сжатый в точку, в прах у ног,  
В сплетеньях дел и тел,  
Ты слышишь слабости упрек:  
«О, как же ты посмел!»

Ты вписан в жизнь как в книгу текст —  
Но прочитай меж строк.  
И жизни, предложившей тест,  
Свободы дай урок!

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аристотель*. Метафизика. М.: Эксмо, 2006.
2. *Кузанский Н.* Соч. в 2-х томах. Т. 2. — М.: Мысль, 1980.
3. *Мальшев В. Б.* Внечеловеческие инстанции в культуре / В. Б. Мальшев // Сфера культуры. 2023. № 3(13). С. 13–22.
4. *Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М.* Символ и сознание. М.: Языки русской культуры, 1997.
5. Мифологии древнего мира. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1977.
6. *Ницше Ф.* Воля к власти. СПб.: Лениздат, 2020.
7. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М.: Эксмо, 2010.
8. *Ницше Ф.* Эссе Номо. СПб., Азбука Классика, 2007.
9. Платон. Соч. в 4-х т. Т. 3. Ч. 1. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007.
10. *Серебряный С. Д.* Тримурти // Мифы народов мира: энцикл.: в 2 т. Т. 2: К–Я / Гл. ред. С. А. Токарев. 2-е изд. Москва: Совет. энцикл., 1988.
11. *Хайдеггер М.* Ницше. Т. 1. СПб.: Владимир Даль, 2006.
12. *Элиаде М.* Космос и история. М.: Прогресс, 1987.

— Маргарита Небольсина —  
Философский факультет МГУ им. М. В. Ломоносова

## НЕКЛАССИЧЕСКАЯ СТРАТЕГИЯ ПОСТИЖЕНИЯ «Я» В ФИЛОСОФИИ Ф. НИЦШЕ

В черновиках и набросках Фридриха Ницше имеют место следующие строки: «Большинство воплощает собою человека в виде фрагментов и частных: человек получится, лишь если их всех сложить вместе. Целые эпохи, целые народы в этом смысле каким-то образом фрагментарны; и что человек развивается вот так, фрагментами, выражает, может быть, бережливость, свойственную развитию человечества. Поэтому отнюдь нельзя не замечать того, что дело все-таки исключительно в осуществлении синтетического человека, что люди низкого сорта, подавляющее большинство — всего-навсего прелюдии и подготовительные упражнения, из сыгранного единства которых там и сям возникает целостный человек, человек-веха, показывающий собою, сколь далеко к его времени продвинулось вперед человечество»<sup>1</sup>. Речь в данном фрагменте идет о постижении некоторого «целостного человека», что подразумевает, во-первых, вопрос о возможности схватывания «чтойности» в человеке, того отличительного свойства, которое отличает человека от всех других существ, а во-вторых, об интроспекции: о возможности познания человеком самого себя.

---

<sup>1</sup> *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 12. М.: Культурная революция, 2005. С. 467–468.

Вопрос о «синтетическом человеке» — это вопрос о его целостной природе. Попытка конституировать единый образ человека проблематична, приводит к рассмотрению человека через призму одной предзаданной сущности. «Классический подход позволял раскрывать в человеке, его самости различные стороны существования: рациональную, биологическую, психологическую, социальную и др. Человек рассматривался в контексте определенной имманентной характеристики, определяющей ее предзаданность, неизменную сущность, некую константу (*homo sapiens*, *homo faber*, *homo economicus* и т. д.)»<sup>1</sup>. На неудачность всякой попытки создать единую целостную схему человека указывал, например, яркий представитель философии психиатрии К. Ясперс. Различные целостности — это лишь частный аспект проявлений человеческого.

Гуревич отмечает: «Человек, по определению, не может быть целостным. Целостность является для него неким идеалом, общим устремлением, ибо он может быть рассмотрен через спектр отдельных целостностей»<sup>2</sup>. В художественной литературе примером иллюзорного целостного человека может являться Цинциннат из романа Набокова «Приглашение на казнь».

Ницше осуществляет разрыв с классической теорией самости, заявляя: «Пусть Ваша самость будет в поступке»<sup>3</sup>. Собственно, в этих словах угадывается влияние Гегеля. Вот что Гегель пишет по этому поводу: «Индивид не может знать, что он есть, пока он действием не претворил себя в действительность. Но тем самым он, по-видимому, не может определить цель своего действия, пока он не действовал, но в

<sup>1</sup> Жукова О. И. Самость, ее типология и место в самоопределении человека: Автореф. диссертации д-ра филос. наук. Томск, 2010. С. 14.

<sup>2</sup> Гуревич П. С. Проблема целостности человека. М.: ИФ РАН, 2004. С. 170.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4. М.: Культурная революция, 2007. С. 97.

то время, будучи сознанием, он должен наперед иметь перед собой поступок, как целиком свой поступок, то есть как цель, индивид, следовательно, собирающийся совершить поступок, словно находится в каком-то кругу, в котором каждым моментом уже предполагается другой момент, и он не может, таким образом, найти начало потому, что свою первоначальную сущность, которая должна быть его целью, он узнает лишь из действия, а чтобы действовать, у него наперед должна быть цель»<sup>1</sup>.

Морис Бланшо приводит перевод данного фрагмента «Феноменологии», опубликованного Жаном Ипполитом: «Индивид, — говорит Гегель, — не может знать, что есть он, до тех пор, пока не выйдет через совершение действия к действительной реальности (*réalité effective*); таким образом, получается, что он может определить цель своего действия до того, как произведет его; и в то же время он должен, будучи сознательным существом, изначально иметь перед собой действие как совокупно присвоенное, то есть цель» (с. 13).

### Динамическая самость

В словах Ницше, призывающего рассматривать самость человека через его поступок, читается желание сместить фокус с «Я» человека, занять необходимую дистанцию, чтобы сделать шаг навстречу к сущему, к вещам. В «Человеческом, слишком человеческом» Ницше пишет: «Мы видим все вещи сквозь человеческую голову и не можем отрезать этой головы; а между тем все же сохраняет силу вопрос: что осталось бы от мира, если отрезать голову?»<sup>2</sup>

Исходя из логики Ницше, Я — это пустое понятие: «...когда думают, что необходимо должно быть нечто, “что мыслит”, то это просто формулировка нашей грамматической

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч.: в 14 т. Т. 4: Система наук. М.; Л., 1959. С. 189.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. М.: Мысль, 1990. Т. I. С. 243.

привычки, которая действию полагает деятеля»<sup>1</sup>. В «По ту сторону добра и зла» Ницше скажет, что «Я» — это не условие мышления, Я — «обусловленное» мышлением. Само мышление является условием Я.

Александр Кожев, который читал во Франции свои знаменитые лекции по «Феноменологии духа» Гегеля, отмечал: «В самом деле, все мы знаем, что человек, который сосредоточенно *созерцает* что-либо, который хочет увидеть вещь такой, как она есть, ничего в ней не меняя, как говорится, “поглощен” своим созерцанием, т. е. этой *вещью*. Он *забывает себя* и думает только о созерцаемой *вещи*, он не думает о своем *созерцании* и еще менее о себе самом, о своем “Я”, о Selbst. Он тем менее сознает *себя*, чем более сознает *вещь*. Он, пожалуй, заговорит о вещи, но никогда о себе самом: он не скажет “Я”».

Значит, для того чтобы было Самосознание и, следовательно философия, Человеку нужно не только *положительное* пассивное созерцание, которое всего лишь раскрывает сущее, но и *отрицающее* Вождление, и значит, *Действие*, которое *преобразует* все просто налично-данное. Нужно, чтобы человеческое Я было Я *Вождления*, т. е. Я *деятельным, отрицающим*, таким Я, которое *преобразует* Сущее, разрушает налично-данное и созидает из него что-то новое»<sup>2</sup>.

Подобную динамическую концепцию самости у Ницше мы находим в произведении «Так говорил Заратустра»: «Ваша возлюбленная Самость, вот ваша добродетель»<sup>3</sup>. Как отмечал К. Г. Юнг в лекциях, посвященных исследованию «Заратустры», которые он читал в Швейцарии в 1930-х гг., в редакции вышеупомянутого произведения была допущена ошибка. В изначальном варианте «selbst» писалось с маленькой

<sup>1</sup> Nietzsche F. Nachgelassene Werke. Lipzig, 1911, Bd.16, S.125.

<sup>2</sup> Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Санкт-Петербург: Наука, 2003. С. 215.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4. М.: Культурная революция, 2007. С. 97.

буквы, поэтому под «euer Liebstes selbst» имелась в виду не «возлюбленная самость», а «самое дорогое для тебя»<sup>1</sup>. Иными словами, добродетель — это не «Я», это то, чем человек дорожит и любит больше всего. Добродетель понимается Ницше в античном смысле, как сила любви: «По-немецки это Добродетель, что связано с Дельностью, но первоначально это слово также означало что-то эффективное, например, латинское слово *virtus*, которое имело значение “качество” или “сила”»<sup>2</sup>.

Итак, он имеет в виду, что сам факт того, что вы любите больше всего или что вы любите сильно, является добродетелью: и сам этот факт, это «действие» является мощным или эффективным в вас. Также это подтверждается следующим предложением: «Жажда кольца есть в вас»<sup>3</sup>. Жажда — это динамический элемент, и это ценность или добродетель. Юнг отмечает: «Ницше усиливает свою динамическую концепцию добродетели и говорит, что это действительно самая мощная, самая интенсивная, самая эффективная вещь в вас»<sup>4</sup>.

Ницше переворачивает взгляд на душу как на единую ментальную субстанцию, утверждая присущую ей внутреннюю сложность. Идея «я» Ницше как достигнутого, а не данного, и рассмотрение человека как «нечто становящееся» — вот, пожалуй, главные его ключевые идеи, получившие дальнейшее развитие в постклассической философии.

---

<sup>1</sup> Jung's seminar on Nietzsche's Zarathustra / edited and abridged by James L. Jarrett. — Princeton : Princeton University Press, 1988, p. 264.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4. М.: Культурная революция, 2007. С. 97.

<sup>4</sup> Jung's seminar on Nietzsche's Zarathustra / edited and abridged by James L. Jarrett. — Princeton : Princeton University Press, 1988, p. 265.

— Семен Московец —

Национальный исследовательский  
Томский государственный университет

## **ОНТОЛОГИЯ Ф. НИЦШЕ: ОТ КРИТИКИ ЭССЕНЦИАЛИЗМА К СТАНОВЛЕНИЮ**

Критика эссенциализма

В первом разделе книги «Человеческое, слишком человеческое», озаглавленном «О первых и последних вещах», с ходу можно натолкнуться на антиэссенциалистские выпады Ницше. Вера в постоянство чего-либо трактуется Ницше как наследственный изъян всей философии: «Перед ними неизвольно витает мысль о “человеке” как некоей aeterna veritas, как о чем-то неизменном во всех водоворотах, как о надежной мере всех вещей. Но все, что бы ни сказал философ о человеке, — это, в сущности, не более чем свидетельство о человеке одного очень ограниченного временного промежутка»<sup>1</sup>. Но не только человек понимается философами как нечто неизменное, поэтому Ницше в принципе отказывается от веры в некоторые вечные истины, а значит, от веры в трансцендентальный порядок мира. Отсюда вытекает неприятие в принципе к любому философу, который пытается построить систему внеисторического характера. Любые попытки создать некий срез с истории развития мира, некий систематический категориальный аппарат, который претендует на свою неизменность в приложении к миру, по Ницше, обречены на провал ввиду изменчивости мира: «...эта самая картина — та, что нынче зовется нами, людьми, жизнью и опытом, — склады-

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 2. М.: Культурная революция, 2011. С. 22.

валась постепенно, мало того, еще целиком и полностью охвачена становлением, а потому не может рассматриваться как величина постоянная, исходя из которой можно сделать или на худой конец отвергнуть вывод об авторе (достаточном основании)»<sup>1</sup>. Тема недоверия к неизменности мира развивается и в обращении к языку: «Все интенсивные настроения вовлекают в резонанс родственные ощущения и настроения: они как бы будоражат память <...> Так образуются усвоенные моментальные пучки чувств и мыслей, а в конце концов, когда они начинают молниеносно следовать друг за другом, они ощущаются уже даже не как комплексы, а как единства <...> а на самом деле это реки с великим множеством истоков и притоков. Вот и тут, как это часто бывает, единство слова не гарантирует единства вещи»<sup>2</sup>. Итак, как мы видим, Ницше критикует эссенциалистский способ рассмотрения мира. Способ, посредством которого мир можно понять с характеристиками неизменности или вечности, мир, в котором присутствует субстанциональность вещей, существуют некоторые идеальные формы, обволакивающие эти самые вещи.

Помимо критики понятия «вещи» и вечности вообще, Ницше в «По ту сторону добра и зла» заостряет внимание и на таком понятии, как атом, который одним своим названием прямо заявляет о себе как о нечто неизменном и неделимом. Здесь Ницше не высказывает каких-то оригинальных мыслей, а солидаризируется с хорватским физиком 18-го столетия Руджером Бошковичем, учившим, что атомы не обладают протяженностью и являются сосредоточением сил: «Бошкович учил, что надо отречься от веры в последнее, что оставалось “непоколебимого” от Земли, от веры в “вещество”, в “материю”, в остаток земного, в комочек-атом. Это был величайший триумф над чувствами из всех достигнутых

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 2. М.: Культурная революция, 2011. С. 33.

<sup>2</sup> Там же. С. 31–32.

доселе на земле»<sup>1</sup>. Если атом как нечто неделимое и неизменное уже был изгнан из естествознания, то атомистический предрассудок, выражаемый самым поиском «первокирпичиков», остается одним из мотивов в других науках. Например, «субъект», плотно засевавший не только в философии, но и в гуманитарном знании.

### Онтология становления Ницше

Начнем с обращения к восемнадцатилетнему Ницше. В своей юношеской работе «Фатум и история» Ницше рассуждает о свободе и фатуме в контексте человеческой истории. Уже здесь мы можем заметить первое обращение к идее становления: «Ведь нам неизвестно, не является ли само человечество всего лишь ступенью, периодом во всеобщем становлении <...> Или у этого вечного становления никогда не будет конца? Каковы движущие пружины этого великого часового механизма?»<sup>2</sup>. В самом конце работы Ницше находит ответ о соотношении фатума и свободы воли, считая, что свобода является одной из сторон необходимости, подобно тому как добро лишь изощренная форма зла. Но нас интересует не это, далее Ницше делает неожиданное заключение: «Тогда всемирная история — это история материи, если понимать значение этого слова бесконечно широко. Ведь должны существовать еще более высокие принципы, с точки зрения которых все различия сливаются в великое единство, с точки зрения которых все есть развитие, последовательность этапов, все устремляется в один неимоверный океан, где, наконец, приходят к себе все рычаги мирового процесса, соединенные, слитые, все-единые»<sup>3</sup>. Итак, зафиксируем инте-

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 24.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Фатум и история // Юный Ницше: Автобиографические материалы. Избранные письма. Из ранних работ. 1856–1868 / Сост., пер. с нем. В. М. Бакусева. М.: Культурная революция, 2014. С. 261.

<sup>3</sup> Там же. С. 264.

ресующие нас положения юношеских размышлений Ницше. Во-первых, Ницше уже тогда осмыслял мир через идею становления, которое характеризуется как вечное и беспричинное. Во-вторых, тут же Ницше обращается к идее «Целого» или единства всего, считая, что существует всеобщий принцип, к которому все сводится.

В бытность профессором в Базеле, в 1872 году Ницше читает курс по досократикам, среди лекционных материалов к этому курсу есть важные для нас фрагменты. Фрагмент первый: «Каждая форма, которая кажется нам устойчивой, растворится в вихре событий, ее поглотит дикий ветер становления (*des Werdens*). Все остающееся, всякое  $\mu\eta\ \rho\epsilon\iota\nu$  [не текущее] оказывается совершенной иллюзией, плодом [ограниченности] нашего человеческого ума. Если бы мы могли воспринимать быстрее, иллюзия стабильности была бы у нас сильнее; если же представить себе бесконечно быстрое, но при этом совершенно человеческое восприятие, тогда всякое движение прекратилось бы и все навеки стало бы прочным. Если же, напротив, представить человеческое восприятие бесконечно увеличенным за счет силы и мощи органов, тогда даже в мельчайшую единицу времени невозможно будет обнаружить ничего устойчивого, но лишь только становление. Для бесконечно ускоренного восприятия прекращается любое становление, поскольку имеется в виду только человеческое восприятие. Если бы оно было бесконечно сильным и проникало во все глубины [вещей], любая форма для него переставала бы существовать. Итак, формы существуют только на определенных уровнях восприятия»<sup>1</sup>. Это размышление очень созвучно с критикой эссенциализма, которую мы проследили ранее. Как мы видим, нет никакой устойчивой формы, которая обеспечила достоверность познания. Поток становления делает относительным все то, что может показаться устой-

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Гераклит // Бисеров Г. В. Гераклит в философии раннего Ницше: дисс. ... канд. филос. наук / Бисеров Г. В. — М., 2022. С. 274–275.

чивым и достоверным. Вернемся к Гераклиту, процитировав второй фрагмент: «Итак, вот интуитивное восприятие Гераклита: для него нет ни одной вещи, о которой можно было бы сказать, что “она есть”. Он отрицает существующее (das Seiende). Он знает только становящееся (das Werdende), только текущее (das Fließende). Он полагает веру в устойчивость ошибочной и глупой. И добавляет следующую мысль: все становящееся едино в вечной трансформации, а закон этой вечной трансформации, λόγος в [множественности] вещей, и есть Единое — τὸ πῦρ [огонь]. Таким образом, единое становящееся и есть закон само для себя, а то, что оно становится и как оно становится, есть его работа (Werk). Гераклит, таким образом, видит только Единое, но в смысле, противоположном Пармениду»<sup>1</sup>. В этом отрывке, как мы считаем, содержатся основные онтологические положения Ницше касательно становления. Интерпретация Гераклита здесь и есть онтология Ницше, с этих пор она почти не меняется.

В доказательство рассмотрим отрывки из работ разных лет. В «Человеческом, слишком человеческом» уже во втором афоризме Ницше противится вечности и неизменности: «...все прошло через становление; нет никаких вечных фактов — так же как нет никаких абсолютных истин»<sup>2</sup>. В «Сумерках Идолов», написанных спустя десять лет после публикации «Человеческого, слишком человеческого», можно найти подобные же мысли: «Некогда считали изменение, смену, вообще становление доказательством кажимости, признаком того, что должно быть нечто вводящее нас в заблуждение. Нынче, напротив, мы видим себя — ровно в той мере, в какой предрассудок разума принуждает нас применять понятия единства, идентичности, постоянства, субстанции, причины, вещности, бытия, — некоторым образом впутанными

---

<sup>1</sup> Там же. С. 276.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 2. М.: Культурная революция, 2011. С. 23.

в заблуждение, приневоленными к заблуждению»<sup>1</sup>. Думаем, этого достаточно, чтобы показать, что становление в первую очередь является антитезой достоверного познания, которое покоится на идеях причинности, вечности, постоянства. Онтология становления, напротив, является никогда не начинавшимся, никогда не заканчивающимся процессом, в котором сущее лишено неизменности и идентичности.

Снова обратимся к Гераклиту. Один из дошедших до нас фрагментов, являющийся цитатой Гераклита античным автором, а именно Филоном Александрийским, гласит следующее: «Слушая не меня, но сам глагол, справедливо согласиться, что мудрое, — знать все единым»<sup>2</sup>. Знать всё единым, знать всё как одно целое, осмыслять космос через единение всего со всем, гласит мудрость Гераклита. Схожую мудрость высказывает Ницше в «Сумерках Идолов». Раздел «Четыре великих заблуждения», общим местом которого является критика причинности, имеет достаточно любопытное завершение. В нем Ницше задается вопросом: в чем может заключаться наше учение? Отвечая на этот вопрос, Ницше упраздняет метафизические рассуждения о причинности и раскрывает свою онтологию. Он отвергает сам дискурс о причинности, так как в каждом таком дискурсе чему-то приписывают определяющую силу, что-то постулируют как основополагающую причину: «<...> никто не дает человеку его качеств — ни Бог, ни общество, ни его родители и предки, ни он сам»<sup>3</sup>. Когда кто-то судит о том, что нечто является причиной чего-либо, возникает ситуация «разрыва» целого. Иными словами, человек как бы отрывает себя (если речь идет о свободе воли субъекта) или нечто (общество как детерминанта) от целого.

<sup>1</sup> *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009. С. 30–31.

<sup>2</sup> *Гераклит Эфесский.* Все наследие: на языках оригинала и в русском переводе / Гераклит Эфесский; подгот. С. Н. Муравьев. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2012. С. 166.

<sup>3</sup> *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009. С. 48.

Все равно что вывести себя за рамки всего сущего и судить об этом сущем вне него: «...нет ничего, что могло бы судить, мерить, сравнивать, осуждать наше бытие, ибо это значило бы судить, мерить, сравнивать, осуждать целое... Но нет ничего, кроме целого!»<sup>1</sup>. Но не только противопоставление «человек *против* мира» оказывается неверным, но и «человек *и* мир». Мы сами уже суть мир во всем всеобъемлющем бытии живого и физического мира в бесконечном круговороте<sup>2</sup>. Здесь, однако, мы должны заметить, что Ницше не является платоновским метафизиком, его «целое» не является «единым», это «целое» не имеет иерархии и не является принципом, с которым соотносятся частные сущности. Выведение такого соотношения и иерархии попросту невозможно, так как противоречит самой идее целого, это не «Единое» Платона. В черновиках, по-видимому относящихся к работе над «Сумерками Идолов», Ницше замечает следующее: «Нет ни места, ни цели, ни смысла, в которые можно было бы свалить наше бытие, наше конкретное существование. А самое главное — никто и не смог бы этого сделать»<sup>3</sup>. Всё как бы уже здесь и сейчас, всегда в прошлом и будущем является «цельм», это целое не эманурует в другой метафизический план, а «изливается» в себе же, во всем движении существующего, т. е. становится. Иными словами, доктрина Ницше — это учение об имманентности становления<sup>4</sup>. И нет никакой возможности как-то специфически осмыслить становление этого целого: «Специфику бытия не смогут сводить к *causa prima*, что мир, ни как сенсориум, ни как «дух», не есть единство, *только это и есть великое освобождение*, — только этим и восстанавливается вновь *невинность* становления»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009. С. 48.

<sup>2</sup> Лёвит. К. Ницшевская философия вечного возвращения того же. М.: Культурная революция, 2016. С. 217.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 13. М.: Культурная революция, 2006. С. 387.

<sup>4</sup> Юнгер. Ф. Ницше. М.: Праксис, 2001. С. 192.

<sup>5</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009. С. 48.

Не имея возможности подробно останавливаться на идее «вечного возвращения» и «воли к власти», кратко рассмотрим их возможное соотношение с онтологией становления. В имманентном «целом» существует множество разных сил, объединенных «целым», но не сливающихся в одну единую силу (подобно воли Шопенгауэра). Именно разнообразие сил делает мир множественным. Любая перспектива, взгляд и точка зрения — также являются выражением определенной силы, воли. Они существуют лишь имманентные «целому», перспективы вне «целого» занять нельзя. Силы в «целом» динамичны, находятся в непрерывном становлении, перераспределяются имманентно «целому», составляют в своем перераспределении его суть. Данное перераспределение можно охарактеризовать как игру «целого», пульсирующего силами подобно волнам, бушующим в океане. Несмотря на то, что Ницше старался избежать телеологии, все-таки она просачивается в том, что перераспределение сил хоть и является хаотичным, но силы стремятся к ассимиляции друг друга, к господству и расширению. Такова онтология воли к власти. Перераспределение происходит вечно, без точки начала и конца, без цикличности. Каждый миг возвращается не в ходе обновляющего мир цикла, но как вечность. Таким образом, онтологию Ницше можно суммировать в одной очень обобщенной формуле — мир как «целое» вечно становится и возвращается в процессе перераспределения количества сил.

—== Георгий Семиглазов ==—  
Кандидат философских наук

## **ПО СТОПАМ НИЦШЕ В ПОИСКАХ ЕДИНСТВА: К СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ПРИМЕНИМОСТИ ПОНЯТИЙ АПОЛЛОНИЙСКОГО И ДИОНИСИЙСКОГО**

Хорошо известно, что Ницше был выдающимся философом культуры, теоретические ходы которого актуальны до сих пор. Собственно, сама понятийная пара «дионисийское — аполлонийское» была предложена мыслителем для анализа культурных процессов (подробнее эта теоретическая конструкция будет рассмотрена ниже). Тем не менее, несмотря на первичность обозначенной проблематики, интересовавшей Ницше на всем протяжении интеллектуальной биографии, можно задаться вопросом о том, применима ли эта концептуальная пара в иных областях, например внутри социально-политических теорий. Наш предварительный ответ состоит в том, что конечно же применима, и дальше мы покажем, как именно.

Конечно, самого Ницше нельзя назвать политическим философом — эта тема скорее располагалась на периферии творчества базельского профессора, который, как было отмечено выше, большую часть своих работ посвятил анализу культурных процессов, а также этическим сюжетам. Тем не менее было бы несправедливо сказать, что Ницше вообще не интересовался политикой. В частности, вспомним его идею *большой политики*, постепенно намечавшейся в ницшевских книгах, черновых и дневниковых записях с 80-х гг., окончательная концептуализация которой сформировалась в последней вышедшей при жизни философа работе «*Esse homo*» (1887), где мыслитель в пророческом пафосе отметил:

«Переоценка всех ценностей — вот моя формула для акта наивысшего самоосмысления человечества, который стал во мне плотью и гением. Мой жребий хочет, чтобы я был первым *приличным* человеком, чтобы я сознавал себя в противоречии с ложью тысячелетий... Я первый открыл истину благодаря тому, что я первый ощутил — *обонянием* — ложь как ложь... Мой гений в моих ноздрях... Я противоречу, как никогда не противоречили, и, несмотря на это, я противоположность духа отрицания. Я *благовестие*, какого не бывало до сих пор, я знаю задачи настолько высокие, что о них до сих пор даже не было представления; благодаря мне снова существуют надежды. При всем том я неизбежно и человек рока. Ибо когда истина вступит в борьбу с ложью тысячелетий, у нас будут потрясения, судороги землетрясений, перемещение гор и долин, какие никогда и не снились. Понятие политики целиком растворится в войне идей, все институты власти старого общества взлетят на воздух — они все покоятся на лжи: будут войны, каких еще не бывало на земле. Только с меня начинается на Земле *большая политика*»<sup>1</sup>.

Мы видим, что Ницше действительно обращал свой взор на проблему политики, полагая, что последней требуется реформа (или даже радикальное революционное потрясение). Унаследовав христианский рессентимент — главный движок всей европейской культуры, — современная автору «Так говорил Заратустра» (1882–1885) политика была нечем иным, как скорбным плачем угнетенных масс, пытавшихся обосновать свою претензию на место под солнцем. Философ полагал, что вообще все современные ему политические идеологии — демократия, либерализм, социализм, коммунизм, анархизм, национализм — были всего лишь трансформацией христианского мировоззрения, пронизанного ненавистью к посясторонней (и единственной) действительности. По этому поводу Ницше достаточно показательно размышлял в

---

<sup>1</sup> *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009. С. 276–277.

своих дневниковых записях: «В других случаях обделенный ищет тому причину не в своей собственной “виновности” (как христианин), но в обществе: социалист, анархист, нигилист, воспринимая свое существование как нечто такое, в чем повинен кто-то другой, тем самым остаются в теснейшем родстве с христианином, который тоже думает, будто он плох и не вышел в люди, всего легче, если он нашел кого-то, на кого можно возложить ответственность за это»<sup>1</sup>.

Исходя из подобной кризисной ситуации, концепция большой политики была ответом на нее. Разрушение и преобразование всех деградировавших социально-политических институтов несомненно виделось Ницше в качестве одной из задач этого проекта. Однако, помимо напрашивавшейся общественной реорганизации, большая политика также подразумевала нечто иное, чем просто изменение социально-политической структуры. А именно, она также связывалась философом и с культурными реформами (революциями)<sup>2</sup>. Одна из главных задач большой политики состояла в вычищении почвы от ростков рессентимента, посредством чего появилась бы возможность для прорастания побегов более здоровой и процветающей культуры, а вместе с ней и политической общности. Эта последняя задача, на наш взгляд, принципиальная, и она связывает в единое целое социальную, политическую и культурную мысль Ницше.

Учитывая вышесказанное, можно вернуться к обозначенной паре дионисийского и аполлонийского, кратко проанализировав ее. Напомним, Ницше предложил эту конструкцию в работе «Рождение трагедии из духа музыки» (1872), ставшей фатальной книгой для становления Ницше в качестве филолога, но судьбоносной для формирования его в качестве философа. Здесь базельский профессор обратился к историческому контексту возникновения древнегреческой культуры,

<sup>1</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 13. М.: Культурная революция, 2006. С. 217.

<sup>2</sup> Подробнее см.: Марков Б. Человек, государство и Бог в философии Ницше. СПб.: Владимир Даль, 2005.

попытавшись объяснить такую важную ее художественную форму, как трагедия. Для этого Ницше пошел вразрез с господствовавшим на тот момент в филологическом сообществе мнением, что греки были «светлым», «позитивным» народом, пронизанным жизненным умиротворением и гармонией. Очевидно, подобная позиция не объясняла, почему такой оптимистично настроенной цивилизации потребовалось обращение к трагическим сюжетам в искусстве.

На контрасте Ницше задействовал ресурс шопенгауэровской философии, которой активно увлекался на тот момент. Мыслитель выдвинул провокационный тезис, что греки были далеко не оптимистичны, а, наоборот, представляли собой шопенгауэровских пессимистов, осознававших всю бессмысленность, бесцельность жизни и ее ужасы, что их глубоко шокировало, но и одновременно привлекало: «Греки знали и ощущали страхи и ужасы существования: чтобы вообще иметь возможность жить, они вынуждены были заслонить себя от них блистающим порождением сновидений — образами олимпийцев. Чрезвычайное недоверие к титаническим силам природы, безжалостно царящая над всем, что дается познанию, Мойра, коршун великого человеколюбца — Прометея, ужасающая судьба мудрого Эдипа, родовое проклятье Атридов, принудившее Ореста к матереубийству, короче говоря, вся эта философия лесного бога со всеми ее отдельными мифическими примерами, от которой погибли меланхолические этруски, — непрестанно все снова и снова преодолевалась греками с помощью того художественного промежуточного мира олимпийцев, о котором идет речь, или во всяком случае прикрывалась им и убиралась подальше от глаз»<sup>1</sup>.

Подобное острое и глубинное трагическое переживание мира потребовало защитных механизмов, которые могли бы справиться с этими ощущениями. Такими механизмами непосредственно стали обозначенные выше культурные принципы аполлонийского и дионисийского начал, каждое из которых

---

<sup>1</sup> *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1/1. М.: Культурная революция, 2012. С. 32–33.

по-своему позволяло избавиться от чувства первозданного ужаса. В чем заключался их терапевтический эффект?

Аполлон, говорит нам Ницше, — божество, ответственное за пластическое искусство, создающее четкие формы и порядок. Кроме того, это также и бог света, покровитель сновидцев и грезящих. В этих функциях, с точки зрения немецкого философа, аполлонийское начало помогало грекам справляться с бессмысленностью жизни посредством творения искусственной (немного иллюзорной, немного идеальной) действительности олимпийских богов и выдающихся героев, которых воспевало греческое искусство. Отправляясь в этот мир грез, грек как будто забывал о пугающей и бесцельной жизни, которая на какой-то период времени отодвигалась на второй план. Иными словами, Аполлон действовал как анестезия, очень мягко погружая греков в состояния сна, порождавших часть культурных образов. Ницше отмечал, что это было необходимо, поскольку аполлонийское начало действовало охранительно для греческой цивилизации.

Дионис — совершенно иной бог. Ницше отмечал, что он был покровителем виноделия, а также динамических искусств, таких как музыка и танец. В воздействии Диониса не было места мягкости аполлонической грезы, но скорее торжество разрушающейся формы, высвобождавшей первобытную радость уничтожения.

Безумный танец лишал человека Я, позволяя слиться во едино как с другими пляшущими, так и с миром в качестве единого целого. Дионис уничтожал субъекта (индивидуацию), вместе с которым исчезали «страх и трепет», человек ощущал бессознательную радость от окружавшего его хаоса, частью которого он становился: «Под чарами Диониса не только восстанавливается союз человека с человеком: даже отчужденная, враждебная или порабощенная природа снова справляет праздник примирения со своим блудным сыном — человеком. Добровольно предлагает земля свои дары, и мирно приближаются хищные звери скал и пустынь.

Цветами и венками усыпана колесница Диониса: ее влекут пантера и тигр... В пении и пляске человек проявляет себя членом более высокого сообщества: он разучился ходить и говорить и готов в пляске взлететь в воздушные выси. Его телодвижения говорят о зачарованности. Как животные получили теперь дар слова и земля истекает молоком и медом, так и в человеке звучит нечто сверхъестественное: он чувствует себя богом, он сам шествует теперь восторженно и возвышенно; такими он видел во сне шествовавших богов. Человек уже не художник: он сам стал художественным произведением: художественная мощь всей природы открывается здесь, в трепете опьянения, для высшего, блаженного самоудовлетворения Первоединого»<sup>1</sup>.

Это начало, как полагал Ницше, также было необходимо для процветающей греческой цивилизации, которая в подобной возможности опьянения и потери индивидуальности нашла ресурс по избавлению от ужасов жизни. Высшим же терапевтическим эффектом этих двух начал стала греческая трагедия, объединившая в себе Аполлона и Диониса в одно целое. Именно трагедия стала ключевым лечебным средством для греческой цивилизации, достигнувшей пика развития одновременно с этим видом искусства.

Однако после этого, полагал Ницше, что-то произошло. Союз Диониса и Аполлона был разрушен Сократом, который вместо трагического мироощущения привнес в Грецию совершенно чуждый рационалистический оптимизм, сделавший Аполлона и Диониса избыточными. С появлением холодной рациональности в греческом мире начался упадок, поскольку Дионис и Аполлон в качестве культурных сил стали не нужны. Сократ задал всему мирозданию калькулирующую оценку, пытаясь рационально обосновать существование иного, отличного от нашей несовершенной действительности мира, путь к которому лежал через умопостигаемое. Здесь, с точ-

---

<sup>1</sup> *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1/1. М.: Культурная революция, 2012. С. 27.

ки зрения Ницше, наступил глубочайший кризис греческой культуры (и общества в целом), а затем последовала ее неминуемая гибель.

Дальше этот кризис только усугубился через христианство, также разделившее единую реальность на поту- и сюстороннюю. Современный христианский мир, с точки зрения Ницше, лишен трагического переживания, а вместе с ним терапевтического действия аполлонийского и дионисийского начал, без которых невозможна процветающая социально-политическая общность людей. Следовательно, тут возникла принципиальная задача вернуть эти начала, чтобы реанимировать общество, политику, культуру в целом. И большая политика, как мы отметили выше, в том числе была механизмом подобной трансформации.

Реконструировав обозначенную понятийную пару, движемся дальше и попытаемся показать, как она использовалась в последующих социально-политических теориях, вдохновлявшихся идеями базельского профессора. Одной из таких теорий является анархизм, прямо и косвенно пересекавшийся с частью ницшевских концептов. Не имея возможности в рамках небольшого текста говорить об анархизме в целом, сфокусируемся на творчестве одного из важных теоретиков анархизма Густаве Ландауэре (1870–1919)<sup>1</sup>. На примере его идей мы продемонстрируем, как ницшевские интуиции по поводу аполлонийского и дионисийского могут быть применимы для социально-политического контекста анархической мысли.

Ландауэр познакомился с книгами Ницше в достаточно молодом возрасте и сразу же попал под очарование текстов

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: Семиглазов Г. С. (2020) Мистический анархизм Густава Ландауэра // История философии. Т. 25. № 1; Семиглазов Г. С. (2020) Понятие государства в работах М. Вебера и Г. Ландауэра: анализ веберовского определения из перспективы анархической теории. Социология власти, 32 (4); Семиглазов Г. С. (2024) Преодоление политико-теологической логики в анархизме Г. Ландауэра // Полития. № 3 (114).

философа. В частности, это влияние отчетливо прослеживается на примере раннего художественного творчества анархиста, выпустившего в начале 1890-х гг. роман с показательным названием «Проповедник смерти», что являлось прямой перекличкой с ницшевским «Так говорил Заратустра» (1882–1885)<sup>1</sup>. Творчество немецкого философа откликнулось мистически настроенному анархисту, параллельно увлекавшемуся работами Мейстера Экхарта. Ландауэр увидел в ницшевской мысли важный ресурс по преобразованию человеческой природы и духа, без чего было невозможно движение к анархическому сообществу. Произведения Ницше показывали, что человек — явно не статичное существо, обладающее раз и навсегда заданной природой; в людях скрыты как тварь, так и творец, возможность стать «человеком, слишком человеком» или же сделать шаг навстречу к чему-то сверхчеловеческому, т. е. к культуре, творчеству, новым этическим и эстетическим идеалам. Все это совпадало с ландауэровским пониманием анархизма, разрабатывавшегося не только в качестве социально-политической, но также культурной и духовной программы.

Сфокусировавшись на нашей теме возможности прочтения концепций аполлонийского и дионисийского начал в рамках социально-политической проблематики, обратимся к нескольким показательным сюжетам творчества Ландауэра. Первый можно рассмотреть на примере работы «Революция» (1907)<sup>2</sup>, вышедшей в сборнике социологических работ «Die Gesellschaft. Sammlung sozialpsychologischer Monographien» (1906–1912) под редакцией М. Бубера. В этой работе Ландауэр реконструировал европейскую историю, на примере ко-

---

<sup>1</sup> *Ерохин А.* Судьбы анархизма в немецкой литературе рубежа XIX—XX веков. URL: <http://20v-euro-lit.niv.ru/20v-euro-lit/articles-germaniya/erohin-sudby-anarhizma.htm>.

<sup>2</sup> *Landauer G.* (2010) *Revolution // Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. by Kuhn G. PM Press. 2010.

торой мы можем проследить скрытые отсылки к ницшевской понятийной паре.

Общая логика ландауэровской философии истории состоит в том, что динамика исторического процесса обусловлена сменой двух состояний. Одно из них Ландауэр называл «топией», другое — «утопией»<sup>1</sup>. Для Ландауэра топия — текущая историческая ситуация, представляющая собой все многообразие общественных институтов (т. е. государства), а также комплекса идей, которые обуславливают существование этого порядка. Топия — застывшая форма социальной жизни, мертвая оболочка, «машина без духа», которую больше не подпитывают высшие ценности. В целом подобная характеристика общества модерна с его бюрократическим государством, рациональностью и естественно-научным мировоззрением была не нова для немецкой мысли начала XX столетия. Схожее описание модерна обнаруживалось, например, у социологов Ф. Тённиса и М. Вебера, а также чуть позже у философа О. Шпенглера в его известной работе «Закат Европы» (1918).

Утопия в свою очередь — это процесс разрушения топии, высвобождение творческой энергии, все еще дремлющей в ее недрах. Этот процесс обусловлен появлением идеи (напоминающей миф), вдохновение которой запускает процессы разрушения и преобразования. Поэтому как движение к утопии, так и вызванные самой утопией перемены Ландауэр называет «революцией», переживание которой есть «не только реакция на прежнее угнетение. Она (радость революции. — Г. С.) заключается в эйфории, которая сопровождается богатой, насыщенной событиями жизнью. В этой радости важно, что люди больше не чувствуют себя одинокими, они испытывают единство, связь и коллективную силу»<sup>2</sup>. Тем не менее Ландауэр признает, что каждая утопия обречена рано или поздно превратиться в новую топию, т. е. лишиться своих духовных функций, выродившись до мертвого суррогата. И подобная

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 113.

<sup>2</sup> Ibid. P. 171.

историческая динамика, с точки зрения анархиста, будет повторяться вновь и вновь.

Кроме того, для Ландауэра важно, что в состоянии топии отсутствует связующий «дух», способный объединить людей в единое солидарное сообщество. Движение к утопии — это в том числе попытка найти и одновременно создать этот «дух», соединяющий людей в нечто большее, чем просто механическое многообразие разрозненных индивидов на территории какого-либо государства. Ландауэр полагал, что раньше роль такого «духа» выполняло христианство. Однако теперь в модерне «Бог умер», христианская религия превратилась всего лишь в набор формальных предписаний, за которыми не скрывается попытка глубинно преобразить человека. В этой связи модерн — состояние топии, пребывающее в ожидании нового «духа», должного запустить стремление к чему-то утопическому. И для Ландауэра подобной утопической идеей вполне мог послужить анархизм.

Как за обозначенной философией истории Ландауэра возможно услышать имплицитную отсылку на ницшевскую понятийную пару аполлонийского и дионисийского? Наши соображения состоят в том, что структурно Ландауэр воспроизводит тот же ход мысли. А именно, топия — это не что иное (в логике Ницше), как состояние рационализации и формализации жизни сообщества и его культуры. Подобное состояние является состоянием кризиса. Где есть только рациональность, там появляется дуалистический взгляд на мир, разделяющий действительность на посястороннюю, нерациональную и поэтому несовершенную, и потустороннюю — то есть разумную, божественную, идеальную. В этом дуализме посясторонний (и вообще единственный) мир проигрывает, так как не удовлетворяет искусственно созданным рациональным критериям. В такой ситуации не может быть никакой процветающей культуры и солидарного сообщества, которому требуется нечто большее, чем только рациональная идея.

В свою очередь, ландауэровская утопия отражает тот исторический момент, когда аполлонийское и дионисийское

начала актуальны, они непосредственно работают, и их совместная активность способна запустить творческий импульс. Только внутри такого состояния, где оба эти начала действенны, есть процветающее сообщество и порождаемая им культура.

Более того, можно предположить, что для Ландауэра именно дионисийское начало было более значимо, чем аполлонийское. Его интерпретация революции во многом напоминает не просто социальное потрясение, но скорее мистическое действие, когда люди лишаются своей индивидуальности и сливаются в единое целое революционного события, по аналогии с танцем и безумной пляской, растворяющим всякую субъектность. Исходя из этого Ландауэр замечает, что цель революции вообще не связана с установлением нового мира. Она значима как практика здесь и сейчас, позволяющая в текущем моменте сплотить людей и разрушить их атомизацию, порождаемую рациональностью и механизацией жизни. В этом, с нашей точки зрения, напрямую слышится перекличка с философией Ницше, который особенно под конец творчества все больше и больше склонялся на сторону Диониса.

Второй же способ прочтения обозначенной понятийной пары Ландауэром связан с продолжением поиска выхода из кризисного состояния модерна. Этот сюжет развивается анархистом в небольшой статье «Через разделение к сообществу» (1901)<sup>1</sup>. Здесь Ландауэр задается вопросом, как возможно преодолеть ситуацию разрозненности, попробовав дать сообществу тот самый «дух», способный стать фундаментом для единения.

Стратегия, предлагающаяся Ландауэром, любопытна и одновременно противоречива. А именно, Ландауэр настаивает на том, что создать солидарное человеческое общежитие невозможно при помощи искусственных механических средств,

---

<sup>1</sup> Landauer G. (2010b) Through separation to community. *Gustav Landauer. Revolution and Other Writings: A Political Reader*, (ed. G. Kuhn). Oakland: PM Press, pp. 93–108.

которыми могут являться, например, законы государства. Сколь бы ни задеировалась механика, она способна породить лишь такое же механическое единство, где люди будут соединены как части одного аппарата через внешние и внутренние элементы конструкции.

Более того, подобное механическое единение таит в себе опасности. Если представить, что насаждение подобного единства будет слишком интенсивным и навязчивым, то внутри такой машины закономерно начнут действовать силы не только притяжения, но и взаимного отталкивания. Поэтому Ландауэр полагает, что невозможно установить анархическое сообщество, механически-принудительно направляя людей к нему. Где нет того самого «духа», напрямую связанного с (аполлонийско-)дионисийскими началами, там нет подлинной солидарности. Здесь возникает вопрос: откуда тогда ей взяться?

Ответ Ландауэра заключается в том, что движение к подлинному единству лежит через дальнейшую атомизацию индивидов, разрушение привычных связей, приостановку работы социальных институтов, выход из отношений, навязанных государством как мертвым механизмом: «Но мы сможем обрести ту общность, которая нам нужна и которую мы так жаждем, только если мы — новое поколение — отделимся от старых сообществ. Если мы сделаем это отделение радикальным и если мы — как отделенные индивидуумы — позволим себе погрузиться в глубины нашего существа и достичь внутренней сути нашей самой скрытой природы, тогда мы найдем самую древнюю и полную общность: общность, охватывающую не только все человечество, но и всю Вселенную. Тот, кто обнаружит это сообщество в себе, будет вечно блажен и радостен, а возвращение к обычным и произвольным сообществам сегодняшнего дня будет невозможно»<sup>1</sup>.

Обозначенная стратегия Ландауэра напоминает в том числе ницшевский сюжет, что падающего порой надо под-

---

<sup>1</sup> Landauer G. (2010b) Through separation to community. *Gustav Landauer. Revolution and Other Writings: A Political Reader*, (ed. G. Kuhn). Oakland: PM Press, p. 96.

толкнуть. Хотя Ландауэр, конечно, напрямую не призывает к подталкиванию, скорее предполагая просто не вмешиваться в уже и так запущенный модерном процесс атомизации индивидов. Попытка остановить этот процесс также будет механическим вмешательством, из которого, как мы отметили выше, получится только механическое следствие. Поэтому процесс атомизации и раздробленности должен двигаться по своей неотвратимой траектории, по которой также следует направиться в поисках спасительного выхода.

Конечно, Ландауэр полагал, что можно начать с малого и, например, начать практиковать пронизанную подлинным единством коммунальную жизнь здесь и сейчас в рамках небольших сообществ, которые и будут отделяться (атомизироваться) от самой атомизированной жизни существующего государства. Несомненно, это важная практика, но она является каплей в море в общем океане раздробленного модерна. Поэтому (в нашей интерпретации) Ландауэр надеется на возникновение достаточно любопытного (но одновременно рискованного) шанса на то, что глобально трансформация произойдет в тот момент, когда атомизация действительно дойдет до своего предела. Когда люди станут настолько разобщены, что «война всех против всех» будет не просто пугающей возможностью, но станет действительностью, именно здесь появится надежда на рождение (воскрешение) Диониса — бога, которого тоже разорвали на части, лишив механического единения тела, после чего появился новый Дионис, ставший преображенным телом и духом.

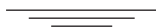
Иными словами, когда социальная атомизация дойдет до своего пика, именно в такой ситуации у участников общественной жизни может сложиться «озарение», что без нормально функционирующего социального порядка жизнь отдельного индивида едва ли реализуема. В этом осознании (и переживании) происходит преображение человека, отныне готового открыться другим, преодолевая границы собственной субъектности, и растворяющегося во всеобщем (например, в том же преображенном сообществе). Это и есть социально-политическое действие дионисийского начала.

Для Ландауэра символическим чувством, соединяющим людей на новом уровне, должна стать любовь. Однако это не любовь психологическая, но скорее любовь как мистическое чувство, скрывающееся, с точки зрения анархиста, в недрах души каждого человека. Она будет тем дионисийским движком, разрушающим атомизированного человека и поднимающим его на уровень единства не только с другими людьми, но и с миром в целом. Именно такая любовь может возникнуть в момент, когда ситуация раздробленности станет критической, тем не менее породив внутри себя не дальнейшее механическое отталкивание, но стремление к органическому единству, останавливающему подобную раздробленность (но если этого не произойдет — итогом будет самоуничтожение человечества). На наш взгляд, здесь обнаруживается вторая линия возможной интерпретации ницшевской парной пары аполлонийского и дионисийского в рамках социально-политической проблематики анархической теории Ландауэра.

В заключение можно сказать, что ландауэровский анархизм — лишь один пример всего многообразия попыток прочтения ницшевской философии в рамках этого учения. Помимо дионисийского и аполлонийского, для анархизма XX в. оказались важны и другие ключевые понятия ницшевской мысли, например учение о вечном возвращении или воля к власти. Сегодня также продолжается рецепция идей немецкого философа в рамках так называемого постанархизма, одним из главных представителей которого является С. Ньюман. На наш взгляд, подобное обращение мыслителей, принадлежащих к этому направлению, представляет собой в целом достаточно оригинальную, хотя порой и противоречивую попытку адаптировать идеи базельского профессора под анархическое мировоззрение. Вероятно, здесь требуется дальнейшее исследование анархического прочтения философии Ницше для того, чтобы выявить все сложности и одновременно неординарные ходы обозначенной интерпретации.

—= РАЗДЕЛ III =—

ДОКЛАДЫ  
НА СВОБОДНУЮ ТЕМУ





Ирина Скоропанова

Доктор философских наук, профессор  
Белорусского государственного университета

## Ф. Ницше и А. Пушкин: два «ЗАКЛИНАНИЯ»

Статья посвящена культурному диалогу немецкого философа, филолога, поэта, композитора Ф. Ницше с гением русской литературы А. Пушкиным. Рассматривается романс Ф. Ницше-композитора «Beschwörung», созданный на слова стихотворения А. Пушкина «Заклинание», осуществляется их сопоставительная характеристика.

**Ключевые слова:** поэзия; музыка; культурный диалог; стихотворение А. Пушкина «Заклинание»; романс Ф. Ницше «Beschwörung»; характер апроприации.



Особое пристрастие к музыке и повышенную музыкальную одаренность Ф. Ницше считал характерной чертой немецкой ментальности, утверждая: «Жизнь без музыки — нелепость. У немцев даже Бог на небеси поет» [1, с. 543]. Во всяком случае, к самому Ф. Ницше — философу, филологу, поэту, композитору — это суждение полностью подходит: можно сказать, что дух музыки связывает все аспекты его творческой индивидуальности.

А. Аствацатуров указывает, что музыкальное образование Фридрих начал получать с шести лет, когда мать подарила ему рояль; с десяти стал сочинять музыку сам; продолжал этим заниматься и в последующие годы, испробовав себя в различных музыкальных жанрах, преимущество отдавая фортепианным сочинениям и вокальной лирике. Первый пик ницшевской композиторской активности приходится на 1862–1865 годы: это период обучения в школе Пфорта и Боннском университете, откуда, разочарованный в теологии, он ушел в Лейпцигский университет на филологию. Среди его многочисленных музыкальных композиций есть произведения на стихотворения А. Пушкина (см. [2, с. 23]).

Интересно разобраться, как и почему Ф. Ницше вышел на А. Пушкина, что общего с ним нашел, почему А. Пушкин зазвучал для него музыкально.

Из поэтов Фридрих любил античных авторов, Ф. Шиллера, Д. Байрона, Ф. Гёльдерлина, писал музыку на стихи А. Шамиссо, К. И. Грота, Ш. Петефи, Ф. Рюккерта. Всё это европейские величины; Россия же в Европе в основном воспринималась как европеизирующаяся, но все-таки варварская страна. Тем не менее совершенный ею на почве европеизации культурный прорыв, связанный прежде всего с творчеством А. Пушкина, привлек к себе внимание благодаря оценке последнего после его смерти А. Мицкевичем (осевшим к тому времени во Франции) как явления мирового значения. В Германии в 1840-е годы вышел двухтомник, в 1854–1855-е — трехтомник сочинений А. Пушкина в переводе на немецкий. Специалисты предполагают, что какое-то представление о них Ф. Ницше имел, так как интересовался славянством. Известно также, что при обучении в Боннском университете у Фридриха был русский товарищ-сокурсник. Возможно, он привлек внимание Ф. Ницше к России и личности А. Пушкина. Сказалось в этом и влияние Т. Опица, поэта — переводчика А. Пушкина на немецкий язык, ведь именно к его переводам обратился Ф. Ницше. Между ними существовали

и личные отношения — Т. Опиц был одним из первых поклонников Ф. Ницше, и его мнению Фридрих доверял. Стихи же он оценил и наиболее резонирующие по передаваемому настроению с его душевным состоянием положил на музыку.

Выскажу предположение, что выбор стихотворения А. Пушкина «Заклинание» в переводе «*Beschwörung*» Т. Опица определен известной близостью духа, стиля, образной системы данного произведения поэзии немецкого романтизма, и сам Ф. Ницше-поэт характеризуется как поздний романтик. По словам Т. Манна, романтизм «вывел музыку из глухоты узкой специальности и дудочников и привел к контакту с миром высшей духовности, с общим художественно-интеллектуальным движением времени», сделал искусством, перешедшим «из сферы чисто музыкальной в сферу общеинтеллектуального» [3, с. 187]. Аналогичен подход Ф. Ницше в «*Beschwörung*».

Обычно датой написания А. Пушкиным «Заклинания» считается 1830 год, местом — нижегородское родовое поместье Болдино, куда А. Пушкин приехал для оформления наследственных дел, но эпидемией холеры был удержан там на три месяца. Из большого числа произведений, написанных в болдинскую осень, «Заклинание» резко выделяется именно как романтическое, тогда как все остальные пушкинские произведения — отчетливо-реалистические. В. Кунин (см. [4, с. 269]) относит его к стихотворениям-воспоминаниям, но выраженные в нем чувства говорят не о прошлом, а о свежих муках, которые нетерпеливо ждущий брака с Н. Гончаровой поэт испытывать не мог. Более убедительно суждение М. Визеля: «17 октября / пт. Переписанные набело стихотворения “Заклинание” и “Стамбул гяуры нынче славят...”» [5, с. 72]. Заточенный в Болдино, А. Пушкин не только сочиняет, но и приводит в порядок свой, если так можно выразиться, литературный архив.

Стихотворение представляет собой обращение к умершей женщине, которую лирический герой любил и продолжает любить после ее кончины.

Используемое имя скончавшейся — Леила — сугубо условное и имеет двойственную семантику. Оно отсылает к поэме Д. Байрона «Гяур», где Леила ассоциируется с красотой и гармонией. Однако в переводе с арабского Леила означает «сумерки», «ночь», что косвенным образом указывает, что называемая мертва. Предполагают, что здесь зашифрован автобиографический факт и умершая возлюбленная поэта — гречанка Калипсо Полихрони либо жена одесского негодянта Амали Ризнич, в которую влюбился поэт во время одесской ссылки, но умершая от чахотки. С одной из этих дат смерти, скорее всего, и связано появление стихотворения, по крайней мере его первого варианта.

Поэтику «Заклинания» определила романтическая условность с оттенком мистицизма. Впечатление, что А. Пушкин ориентируется на линию В. Жуковского, для баллад и сказок которого характерен мотив явления живого мертвеца, в свою очередь восходящий к немецкой романтической традиции (например, к «Леноре» Г. Бюргера). У А. Пушкина, однако, мотив, к каковому он отсылает, дан в «перевернутом» виде: не призрак умершего увлекает за собой возлюбленную в могилу, а потерявший любимую призывает ее к себе — в жизнь, ибо для него она жива: все его мысли о ней, и любовь к ней, перемешанная со скорбью, неизменна и по-прежнему сильна. Не тайны гроба интересуют лирического героя и не посещающие его иногда сомнения волнуют: а столь ли идеальной была возлюбленная? Нет, не это им движет, признается закликающий:

тоскуя,  
Хочу сказать, что всё люблю я,  
Что весь я твой: сюда! сюда! [6, с. 115].

В сущности, в романтическом ключе А. Пушкин воспевает вечную любовь — и до гроба, и после гроба — всегда.

Вот этот максимализм, жажда сверхвозможного, нетускнеющая сила чувства, думается, и привлекли Ф. Ницше, ценившего жизнь на пределе.

Оценил он, надо думать, и то, что страдающий персонаж А. Пушкина — отнюдь не декадент: не сломлен выпавшим на его долю несчастьем, и его скорбь — это «скорбь глубочайшего счастья» [6, с. 397], испытанного и испытываемого им, — счастья настоящей любви. Он не хочет, чтобы все пережитое исчезло без следа, и сохраняет его в поэтическом слове. О том, что лирический герой «Заклинания» — поэт, свидетельствуют образы, в которых ему видится явление умершей. Это «возлюбленная тень», «дальняя звезда», «легкий звук», «дуновенье», «ужасное виденье» — принято будет всё, чем она о себе заявит. Поэт дает ей посмертную жизнь. Исповедь и акт творчества у А. Пушкина не разъединены. Отсюда — пронизывающая стихотворение искренность, деятельный (если так можно выразиться) характер призыва, что подчеркивает завершающий каждую строфу трехкратный повтор:

сюда, сюда!

<...>

сюда! сюда!..

<...>

сюда, сюда! [6, с. 115–116].

На фоне развернутых на всю строфу-восьмистишие сложных синтаксических конструкций с их замедленной мелодичностью подобные обороты-заклинания напоминают «взрывы». Ритмическая энергетика уравнивает тоскливые строки, так что общее уныние стихотворению не присуще — уже воображаемое общение с дорогим существом будит в герое-поэте живые силы.

Следуя за ходом пушкинской мысли и передачей воссоздаваемых чувств, Ф. Ницше в то же время дает в романсе про-

изведению свою трактовку, посредством музыки усиливает всё, прозвучавшее в стихотворении, и прежде всего укрупняет образ исповедующегося и заклинающего лирического героя, наделяя его величием. Ясно, что при всей художественной условности за этим образом стоит личность А. Пушкина, но сам он проакцентировать свою принадлежность к числу великих в мире культуры постеснялся. Ф. Ницше же в числе первых посчитал нужным это продемонстрировать. Романс создан с учетом оперной традиции венской школы, несет в себе дух высокой классики, не отменяющий внимание к психологическим нюансам переживаний, наделен известной патетичностью и обращен не только к скончавшейся Леиле, но и к воспринимающей публике, для которой написан, так что в нем можно уловить черты ариетты. Есть в романсе приметы «звуковой живописи».

Создан романс в тональности доминор, и его «минорность» обоснована, хотя не однообразна, — варьируется и с мажорными руладами. Вот начало нотного варианта:

### Veschwörung.

(Alexander Puschkina.)

Für eine Singstimme mit Pianofortebegleitung komponiert von

*Maestoso* (♩ = 69).

Friedrich Niecksche (Bonn 1864).

O wenn es wahr, daß in der Nacht, mann al = le ru = hen, die da le = ben.

Фортепианное звучание у Ф. Ницше — намеренно приглушенное, как бы берущее на себя роль скорбного аккомпанемента и отчетливо заявляющее о себе в виде аккордов в паузах между строфами. Главная же роль отведена у Ф. Ницше сольному исполнению, по контрасту с фортепианной мелодией, напротив, звучному, завораживающему. Уникальность личности повествующего о постигшей его трагедии и своей

необыкновенной любви выражается и в том, что композитор создал романс в расчете на его исполнение тенором. В звучании этого голоса, в зависимости от того, какие ноты — низкие или высокие — он берет, проступает и взросло-мужское и подростково-юношеское, что сигнализирует о том, что и в зрелом человеке сохранилась молодость души, прежде всего — в остроте испытываемых переживаний. Искусность выводимых рулад — намек на его талантливость. Как и у А. Пушкина, энергия ритма, передающая силу чувства, нарастает к концу каждой строфы:

Zu mir, zu mir!  
<...>  
Zu mir, zu mir!  
<...>  
Zu mir, zu mir! [7].

Завершается же романс мощным фортепианным аккордом. В результате доминирует перевес жизнеутверждающего над скорбно-трагедийным. Герой романса предстает как незаурядная, талантливая, стойкая в испытаниях личность, в творчестве преодолевающая душевный мрак, дарующая символический модус бессмертия настоящей любви.

А. Пушкин отчасти «германизирован» Ф. Ницше, но и сам привнес в романс свою задуманность, передаваемую, главным образом, негромкими междусольными аккордами. Пушкинское стихотворение дало Ф. Ницше импульс для творчества, а Ф. Ницше-композитор дал произведению новую жизнь.

В Германии ницшевский романс «Beschwörung» считается одним из самых удачных музыкальных произведений Ф. Ницше и до настоящего времени входит в репертуар Берлинской академической оперы (см. [8]). Заслуживает он и более широкого распространения на родине А. Пушкина, настраивая на культурный диалог. Нужно ценить сближающее страны и нации.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. *Ницше Ф.* Стихотворения. Философская проза / Сост. и вступ. статья М. Кореневой; Вступ. статья и комментарии А. Аствацатурова. СПб.: Худож. лит., 1993.
2. *Аствацатуров А.* Три великие книги Фридриха Ницше // Фридрих Ницше. Стихотворения. Философская проза. СПб.: Худож. лит., 1993. С. 22–60.
3. *Манн Т.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 5: Доктор Фаустус / *Т. Манн.* М.: Госиздат. худож. лит., 1960.
4. *Жизнь Пушкина: Переписка; Воспоминания. Дневники: в 2 т. Т. 2 / Сост. вступ. очерки и прим. В. В. Кунина.* М.: Правда, 1988.
5. *Визель М.* Пушкин. Болдино. Карантин. Хроника самоизоляции 1830 года. М.: Болден, 2022.
6. *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: в 6 т. Т. 2: Стихотворения 1826–1836. Поэмы. М.: Госиздат, 1949. С. 115–116.
7. *Opitz Theodor.* Beschwörung // Орфей. Книги о музыке. Кн. 1. ПБ: изд. Госакадемии филармонии, 1922. С. 222–225.
8. Nietzsche: Beschwörung. Dietrich Fischer-Dieskau Aribert Reimann [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=5vffxOjFiJs>. Дата доступа: 19.09.2024.

—== Михаил Пашенко ==—  
Филолог, культуролог, свободный исследователь

## ФИЛОЛОГИЯ МУЗЫКИ ВАГНЕРА В «РОЖДЕНИИ ТРАГЕДИИ» НИЦШЕ

*К сведению филологов:  
Единство поэта и музыканта.*

Из записей Ницше 1871 года

Коллизия «Ницше — Вагнер» завлекательна для изучения, так как, будучи сюжетом крайне бурным и популярным, еще и хронически искажается в западном и прежде всего германском научном поле. Вплоть до сего дня у каждой эпохи находят свои веские причины перетасовывать факты и затемнять действительное положение дел. Начало этой тенденции было положено самим Ницше, стремившимся выгодно для себя осветить клубок идейных и личных разногласий с Вагнером, затем подхвачено Элизабет Фёрстер-Ницше, поскольку со второй половины 1890-х на фоне национально-патриотического культа Вагнера антивагнерианская позиция ее брата, тогда уже молчавшего, нуждалась в адвокате. Концентрируясь на историко-биографической стороне вопроса, исследователи показательно игнорировали его самые существенные идейные аспекты. Только в недавнее время я впервые разобрался с тем, (1) в каком смысле замысел «Заратустры» представлял собой антитезу «Парсифалю», (2) каков вагнеровский генезис и филологический профиль концепции музыки в «Рождении трагедии», а также (3) как поствагнеровский Байройт отвечал на памфлет Ницше «Казус Вагнер»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Пашенко М. В. Сюжет для мистерии: Парсифаль — Китеж — Золотой Петушок (историческая поэтика оперы в канун модерна). М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. С. 173 след., 213 след., 251 след.

Здесь с рядом детальных уточнений я возвращаюсь ко второму, самому многослойному и слабо изученному вопросу, к продуктивному взаимодействию Ницше и Вагнера, из которого вырос трактат «Рождение трагедии из духа музыки» (1871) — счастливейшая кульминация «звездной дружбы». Последовательная тенденция «партийного» ницшеведения всех исторических периодов — не акцентировать, преуменьшать или вовсе сводить на нет влияние Вагнера на трактат Ницше, что ведет к искаженному пониманию воплотившихся в нем эпохально значимых взглядов на историю, эстетику и культуру.

«Рождение трагедии» — «роза ветров» знания на стыке дисциплин и культурных эпох и, в зависимости от ракурса рассмотрения, может привести исследователей к прямо противоположным выводам. В данном случае моя задача — показать, что концепция «рождения трагедии» Ницше разрабатывалась в творческой координации с работой Вагнера по созданию и теоретическому обоснованию им рода музыкальной драмы.

Понятие о «филологии музыки» было введено мной для обозначения новой области научного знания, которую тогда осваивали Ницше и Вагнер: их занимала теоретико-литературная проблема, как и насколько музыка может внедриться в структуру художественного текста, совпасть с языком и самой быть языком. С их подачи проблема интенсивно обсуждалась в русской культуре, в которой, в отличие от немецкой, филология доминировала над философией: у главных теоретиков русского символизма, Вячеслава Иванова и Андрея Белого, она неявно (из-за острого несогласия оппонентов друг с другом при нежелании ссориться по этому поводу) стала одним из краеугольных вопросов теории искусства модернизма. До сих пор о «филологии музыки» говорили в музыковедении, подразумевая текстологические принципы изучения и издания рукописей нот, о Ницше-филологе — только с точки зрения классической филологии его времени и герменевтики,

а его взгляды на искусство музыки рассматривали только в перспективе философии, о Вагнере же как филологе, занятом реконструкцией старых сюжетов на неких твердых методологических принципах, речь вообще не заходила.

### *Музыка в истории литературы*

Тип теории, в который Ницше вовлекает музыку на этом этапе ее осмысления вслед за Шопенгауэром и Вагнером, имеет первоочередное значение. Если Шопенгауэр трактовал музыку как философ (музыка исключительна среди познающих мир искусств), Вагнер — как композитор (музыка — реальный медиум со своими законами, вступающий во взаимодействие со словом), то Ницше — как филолог, поскольку усваивал и развивал вагнеровские теорию и практику союза музыки и слова на следующей ступени, исследуя литературную историю музыкально-драматического жанра. Принципиальный филологический аспект в том и проявлен, что медиум музыки заключен здесь в рамки теории литературных родов и жанров.

В записях 1849 года Вагнер, словно оракул, провозгласил загадочное: трагедия Эсхила родилась из музыки<sup>1</sup>. В «Рождении трагедии» Ницше ищет научно-филологическое решение этой загадки. История рождения трагедии предстает у него такой: нагруженная словесным смыслом музыка мелической поэзии оказывает преображающее действие на эпос, из чего и рождается античная трагедия; ее современный аналог — музыкальная драма Вагнера. При этом понимание медиума искусства музыки у Ницше сложно-тройко. Она (1) и античная поэзия-музыка, перетекающая в музыку-поэзию (Платон считал музыку формой устного бытования лирической поэзии, тогда как Аристотель относил мелическую поэзию

---

<sup>1</sup> Wagner R. Sämtliche Schriften und Dichtungen. Volks-Ausgabe. 6. Aufl. 12 Bde. Leipzig: Breitkopf & Härtel / C.F.W. Siegel (R. Linnemann), [1912]. Bd. 12. S. 280.

к области музыки), (2) и современный самостоятельный тип искусства (музыка Бетховена и Вагнера), принципиально отличный от античного, и (3) символотворческая мифопорождающая сила, эстетизированная «Воля» (гл. 6, 16) — собственно «дух музыки». В то же время Ницше сопоставляет «музыку» с «мифом» (гл. 24, 25), который также фигурирует в тройном смысле: (1) как нарратив (гл. 9), (2) как символическая форма — первичный цельный мыслеобраз (гл. 10) и (3) как метод искусства, разрушающий шопенгауэрианский «индивидуальный принцип» (гл. 16). Итак, «дух музыки» оказывает обобщающее действие на древний эпический нарратив, рождая первичную символическую форму: образ — миф — мистерию — трагедию.

Сам жанр трактата Ницше следует за «Историей искусства древности» Винкельмана, концепция которой представляла историю искусства в виде пути к идеалу и ко времени трактата Ницше уже была на грани научного ниспровержения. И Ницше выстраивает историю рождения идеала, которую продолжает историей его разложения и непосредственно наблюдаемого возрождения у Вагнера.

Среди прочего бросается в глаза сугубо филологическая инновативность подхода. Во-первых, протянута единая линия развития от истоков словесной культуры до сего дня, о чем как раз тогда начали задумываться филологи, передавая вопрос следующим поколениям: в 1930–1940-х годах Э. Р. Курциус проектировал построение единой литературной истории «от Гомера до Гёте». Во-вторых, Вагнер представлен здесь не композитором, трудящимся на ниве молодого жанра оперы, а драматургом-литератором в ряду: Эсхил — Еврипид — Шекспир — Вагнер. При этом сам он, хотя и ориентировался на идеал античной драмы, как музыкант возводил корни своего творчества к христианскому Средневековью, когда в слиянии со словом богослужения зародилась современная музыка.

*Вагнер — музыкант-литератор*

Ницше выковывал литературный профиль Вагнера — утверждал его прямое «родство» с античными трагиками и сдвигал от музыки к слову центр тяжести вагнеровской теории соединимости этих двух субстанций искусства.

Античная трагедия — далекая цель размышлений Ницше. Он направляется в Грецию из современности с ее искусством умозрительным и подражательным, где «искалечены корни искусства стихийного» (7: 9)<sup>1</sup>, оценивая трагедию мерой музыкальной драмы Вагнера. В предварительном докладе «Греческая музыкальная драма» (1870) вагнеровский термин «музыкальная драма» (*Musikdrama*) даже прилагался к греческой трагедии, но Вагнер против этого возразил. Из трудов Вагнера пришло понимание значимости синтеза искусств. В этом нет сомнений, даже если новейшее исследование Ф. Челестини в русле тенденции элиминировать влияние Вагнера исходит из того, что греч. *musiké* уже подразумевала союз искусств музыки, слова и танца в ритуале<sup>2</sup>, — Вагнер точно так же постулировал их нераздельность («Произведение искусства будущего», 1849). Музыкальную драму, искусство подлинное, Ницше сразу же противопоставляет опере с ее искусственностью, а это — исходный тезис трактата Вагнера «Опера и драма» (1850–1851). Сама параллель между драмой Вагнера и античной трагедией возникает не сразу, однако именно это Ницше подразумевает отдельной записью о том, что Вагнер дает переживание полноты произведения искусства (7: 144).

Поначалу всё внимание Ницше обращено на музыку и ее природу в ракурсе задачи: вывести современную «абсолют-

<sup>1</sup> Здесь и далее в тексте ссылки с указанием тома и страницы на изд.: *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений. В 13 томах. М.: Изд. «Культурная революция», 2005–2014.

<sup>2</sup> *Celestini F.* *Nietzsches Musikphilosophie: Zur Performativität des Denkens.* Paderborn: Wilhelm Fink, 2016. S. 7, 16–17.

ную музыку» (термин Вагнера) к античному синтезу, когда музыка бытовала в единстве с культом и обществом, служила музыкальной драме, что и есть высшее состояние музыки (7: 16, 22, 25, 55). Ницше пока занят совмещением теории музыкальной драмы Вагнера с реалиями античной трагедии, впрочем, и в этом ориентируясь на Вагнера: в 1840-х годах Вагнер уже формулировал тезис о разложении античной трагедии у Еврипида из-за вторжения рационального элемента философии<sup>1</sup> и знал усвоенную Ницше дихотомию Аполлона/Диониса, которая обсуждалась в ряде трудов филологов-классиков<sup>2</sup>. Ключ же концепции — переосмысление заданной в теоретических трудах Вагнера (в свою очередь вдохновленного метафизикой музыки Шопенгауэра — формулировками § 52 тома I «Мира как воли и представления») дихотомии метафизического/эмпирического понимания музыки. Весь ход мысли при этом вагнеровский. В юбилейном трактате «Бетховен» (1870) Вагнер показывал, как музыка проявляет свою метафизическую «абсолютность» в эмпирически осуществляемом синтезе искусств (в отличие от Шопенгауэра, ставившего музыку особняком и выше всех искусств). Отталкиваясь от этой концепции, Ницше обратным образом реконструирует первичный синтез «рождения» греческой трагедии. Поскольку греческая музыка для него фантом, он движется к метафизике интермедийности<sup>3</sup>.

В 1871 году сам Вагнер с его музыкальной драмой внезапно вторгается в концепцию трагедии, которую Ницше разраба-

---

<sup>1</sup> В статьях «Искусство и революция» (1849) и «Произведение искусства будущего», в трактате «Опера и драма».

<sup>2</sup> Подробно: *Celestini F.* Op. cit. S. 47–48. К дихотомии Диониса и Аполлона Вагнер обращался в статьях «Искусство и революция» и «Об определении оперы» (1871).

<sup>3</sup> Хронический дефект исследований «Рождения трагедии» — различие усваиваемых Ницше воззрений на музыку Шопенгауэра и Вагнера. Челестини считает, что им обоим Ницше противопоставлял древнегреческий «перформативный» синтез искусств (*Celestini F.* Op. cit. S. 68).

тывает в записях. С этим приходит и целый комплекс новых понятий. Сначала это «симфонизм», развитый в «Тристане и Изольде», и «миф» как источник образности музыки (7: 211), затем следуют «германский миф» (сам же Вагнер одновременно аттестован «дионисичным», то есть причастным самим истокам драмы) и, наконец, «дух музыки», обозначающий здесь тонко-нестабильную переходную инстанцию между двумя мирами — музыки и образа/слова (7: 221, 258). Если понятие «мифа» у Вагнера еще предметно точное, шелленгианское (миф — синкретичное сознание древних, уцелевшее как нарратив, в котором мы обнаруживаем квинтэссенцию поэтического мышления) и Ницше существенно его расширяет<sup>1</sup>, то «дух музыки» непосредственно взят у Вагнера.

На этой стадии развития своего замысла Ницше утверждает, что у Вагнера «трагедия родилась из музыки» и что современная трагедия (вагнеровская) богаче античной, а сам Вагнер — «великий шаг к возрождению ее [греческой жизни] в германской сущности» (7: 259–260). То есть Вагнер уподоблен античному драматургу, так как его драма повторила путь рождения трагедии из духа музыки в Античности, притом что античная трагедия свой музыкальный дух быстро утратила.

Этому сопутствует утверждение, что в современной музыкальной форме у Вагнера и Бетховена музыка делается выражением мирового закона. Оно взято из «Бетховена» Вагнера, где представляет собой эмпирическое толкование метафизической концепции музыки Шопенгауэра: не в идеале, а на деле музыкальная форма становится «абсолютной» при ее слиянии со словом. Изначально — в церковном богослужении, теперь же — в «идеальном богослужении», то есть в хорале Баха, финале Девятой симфонии и Торжественной мессе Бетховена<sup>2</sup>. Даже сам термин Вагнера «абсолютная музыка»

---

<sup>1</sup> Ср.: Pütz P. Der Mythos bei Nietzsche // Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts / Hg. H. Koopmann. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1979. S. 252.

<sup>2</sup> Вагнер P. Бетховен. 2-е изд. М.; СПб.: Изд. С. и Н. Кусевицких, 1912. С. 90–94.

обозначал отнюдь не метафизическое измерение музыки, а высшую фазу развития музыкальной формы: музыку чисто инструментальную и прежде всего симфоническую, не основанную на мелодике танца, а также вокальную, но такую, где музыка поднимается над словом<sup>1</sup>. Поэтому Ницше так завершает ход своей мысли: в точке совпадения метафизического и эмпирического измерений музыки трагедия продолжается мистерией (7: 179, 262). Обратим внимание, что мистерия в данной констелляции фигурирует не как древний культ, первоисток трагедии, и не как прибежище дионисийского настроения после его исчезновения «с поверхности эллинского искусства» (1/1: 101), а как мистерия христианская и одновременно высшая цель развития современной (вагнеровской) музыкальной драмы (замысел «Парсифаля» разрабатывался с 1860-х и был близок к воплощению).

Метафизичность музыки у Шопенгауэра (музыка соотносена с волей, но только как отображение, дающее о ней понятие) недостаточна для Ницше, он прибегает к вагнеровской концепции музыки, концепции насквозь эмпирической в силу того, что она формулируется практикующим музыкальным драматургом, и потому тем более радикальной в метафизическом смысле: в «абсолютной» музыкальной форме у Бетховена музыка *есть* непосредственное выражение мирового закона («воля индивидуальная <...> у музыканта пробуждается как воля универсальная»<sup>2</sup>). «Верно ли, что *музыка* может порождать *мысли*?» — задумывается и Ницше, приходя, посредством образности мифа, к положительному ответу (7: 292). Она — «телефон потустороннего», как впоследствии, на порыве отрицания, Ницше с сарказмом назовет такое представление (5: 321).

\* \* \*

---

<sup>1</sup> См.: Dahlhaus C. Die Idee der absoluten Musik [1978] // Dahlhaus C. Gesammelte Schriften. Bd. 7. Laaber: Laaber-Verl., 2004. S. 24–27.

<sup>2</sup> Вагнер Р. Бетховен. С. 36.

В записях Ницше ясно проступает логика перехода от Античности к Вагнеру.

Так как к творцам «абсолютной» музыкальной формы Ницше также причисляет и самого Вагнера, очевидно, что в концепцию «Рождения трагедии» имплицирован и национально-патриотический компонент, заключенный и в сюжетах драмы Вагнера, и в вагнеровском понимании «абсолютной» музыкальной формы как всеобщего языка музыки, который является языком немецким<sup>1</sup>. Это подтверждается тем, что в трактате Ницше два главнейших явления германского духа характеризуются «дионисичными»: хорал Лютера и германский миф (1/1: 135, 137, 141–142). А в записях Ницше наметил и промежуточные фазы на прямом пути из Античности в христианскую средневековую Германию к Реформации, в которой уже и сам Вагнер видел корни как всей современной немецкой музыки (Бах, Бетховен), так и своей музыкальной драмы, — путь пролегает через «греческое» и «дионисичное» по духу Евангелие от Иоанна и вышедшую из него средневековую «абсолютную мистику» (7: 131, 146)<sup>2</sup>. Но в результате Ницше этим путем не идет.

С решением стороной обойти Средневековье, не прийти к Вагнеру в следовании за звеньями генетической цепочки явлений, а дать трагедии возможность «возродиться» (1/1: 94) из музыки, как она рождалась в Античности, напрямую сопряжен один из острейших вопросов мировоззрения Ницше — трактовка религиозной сущности бога Диониса. В записях Ницше «дионисийские силы» фигурируют как подготовившие христианство (7: 129), в «Рождении трагедии» Дионис религиозно нейтрален<sup>3</sup>, что в «Опыте самокритики»

<sup>1</sup> Вагнер Р. Бетховен. С. 130.

<sup>2</sup> Об этом см.: Cancik H., Cancik-Lindemaier H. Philolog und Kultfigur: Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 1999. S. 40.

<sup>3</sup> При этом в «Рождении трагедии» прослеживаются как отождествления культа Диониса с христианством, так и их противопоставле-

преподнесено так, будто уже тогда в Дионисе сублимировались его антихристианские настроения (1/1: 16), характерные для позднего периода. Если Дионис христианизированный (языческий прообраз Бога страдающего) — конвенциональная дань романтизму<sup>1</sup>, то последующая нейтрализация в нем христианского элемента продиктована, как представляется, отнюдь не религиозными взглядами Ницше, а задачей стыковки концепции трактата с положениями теории Вагнера и развития ее филологической составляющей. Ницше элиминирует христианскую (средневековую) фазу развития музыкальной драмы (можно сказать, и идею генезиса в целом) ради того, чтобы «филологически» совпасть с единственной у Вагнера проекцией античной драмы в современность — с его концепцией симфонического оркестра современной музыкальной драмы как наследника роли хора в античной трагедии<sup>2</sup>. Теория оркестра Вагнера — фундамент теории хора Ницше<sup>3</sup>, который для него, по Аристотелю, — сам первоисток трагедии (гл. 7–8). Он на распутье: хотя и слышит в лютеранском хорале «дионисический зов», тут же сворачивает в сторону «возрождения немецкого мифа» (1/1: 135) — сюжета тех драм Вагнера, где тот соблюдал принцип отсутствия хора<sup>4</sup>. Средневековье же грозило бы столкновением с современным хором поющим, генетически не связанным с древним первоистокком.

---

ния: *Jaggard D.* Dionysus versus Dionysus // *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition* / Ed. P. Bishop. Suffolk: Boydell & Brewer, 2004. P. 285–286.

<sup>1</sup> См.: *Baeumer M.L.* Dionysos und das Dionysische in der antiken und deutschen Literatur. Darmstadt: WBG, 2006. S. 337 ff.

<sup>2</sup> *Wagner R.* Oper und Drama / Hg. u. komm. K. Kropfinger. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1984. S. 349.

<sup>3</sup> Ср.: *Borchmeyer D.* Das Theater Richard Wagners: Idee — Dichtung — Wirkung. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1982. S. 159.

<sup>4</sup> *Wagner R.* Oper und Drama. S. 317.

*Вагнер — музыкант-драматург*

В «Опере и драме» Вагнер ставил ту же, что и Ницше, задачу возрождения подлинной, «абсолютной» драмы, то есть произведения союза искусств (*Gesamtkunstwerk*), которая в его представлении, однако, не имеет отношения к античной. Та давно умерла вместе с мифом (синкретичным сознанием), воплощением которого была<sup>1</sup>. Задачу же возрожденной «драмы будущего» — дать нам «чувство рассудка»<sup>2</sup> (иными словами, дать переживание собственного мышления) — решает музыка, способная наделить мотивы действия драмы чувственной природой. Единственный элемент современной драмы, в котором для Вагнера воскресает древнегреческая трагедия, — это симфонический оркестр. Феномен симфонического оркестра Вагнер конципирует как зазеркалье идеи языка — как иной язык иной природы, оторвавшийся от всякой знаковости. А именно: вначале он развивает генетическую цепь явлений «голос — инструмент (духовой и струнный — орган) — оркестр»<sup>3</sup>, далее отрывает оркестр, достигший абсолютно-музыкального измерения у Бетховена, от вокала, привязанного к слову, и танцевальности, привязанной к жесту, и в итоге — за счет соотносительности оркестра со сценическим действием на основе лейтмотивного принципа — представляет его альтернативным языком способом говорить, высказывать всё то, что с помощью языка не вырази-мо<sup>4</sup>. Так в драме оркестр отвечает за вневременное измерение действия — транслирует предчувствие, знание будущего.

В своих записях Ницше неоднократно вопрошает о смысле тех или иных загадочных речений Вагнера-оракула. Очередной вопрос: «Трагический хор в сравнении с оркестром.

<sup>1</sup> *Wagner R.* Oper und Drama. S. 163–164.

<sup>2</sup> *Ibid.* S. 216.

<sup>3</sup> *Ibid.* S. 130.

<sup>4</sup> *Ibid.* S. 324 ff., 329 ff.

Станет ли подобие понятным, если найти основное? Как?» (7: 91). Ясно, что филология музыки предполагает задачу вернуть вагнеровский концепт музыки как языка из зазеркалья и соположить с языком-речью. Ведь хор античной трагедии и предлагает самое прямое решение этой задачи, так как в качестве лирики всегда рассматривался на стыке словесного и музыкального. Ницше так и поступает: гипотетические музыкальные аспекты хора представляет словесными, ведущими чистые литературные роды и жанры к их взаимодействию в синтезе.

Отвечая на свой вопрос, он открывает в хоре возможность выходить за пределы времени действия и с помощью слов транслировать предчувствие — роль, которую Вагнер предназначал бессловесному оркестру. Неизбежный синтез ведет от музыки к картинам-образам и далее к слову: «сон» мистерии пересказывают бодрствующие люди, и тогда «хор говорит на языке сновиденья» (7: 149). На второй ступени синтеза явление хора возводится к базовой дихотомии цельного переживания — дифференцированного выражения: «Дионисийский хор, благодаря аполлоническому влиянию, открывает для себя свое собственное состояние в форме видения» (7: 177). В трактате синтез достигает поэтической теории: из соединения дионисийской хоровой лирики с аполлоническим сновидением-эпосом и возникает трагедийный хор и сама драма (1/1: 59).

Вагнер координирует свою музыкальную драму с родами драмы и эпоса. Драма, собственно, создается им заново, так как навсегда выродилась еще у Еврипида, дав единственную вспышку у Шекспира, но и то в виде драматизированного романа. Чистую же драму он определяет пригодным для нее жанром источника сюжета, разновидностями эпоса Средних веков. Это национальный миф-сага и «христианский миф» в варианте христианской легенды, которая, встретившись с героической сагой, дала рыцарский роман<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Wagner R. Oper und Drama. S. 168, 169, 172.

В своей практике музыкального драматурга Вагнер черпает сюжеты именно из этих двух источников. С дистрибуцией двух типов сюжета я связываю и важнейшее формальное различие: оперы на христианско-легендарный сюжет полноценно хоровые («Тангейзер», «Лоэнгрин», «Парсифаль»; к этому типу примыкают «Летучий голландец», средневековая легенда без явного христианского элемента, а также псевдобытовая комедия «Нюрнбергские мейстерзингеры» — мистерия Иоаннова дня), а в операх на сюжеты героических сказаний («Тристан и Изольда», первые три оперы тетралогии «Кольцо нибелунга») хор отсутствует<sup>1</sup>. Вместо него — призрак хора античной трагедии, оркестр, который, по Вагнеру, в силу своей способности непрерывного развития с помощью «бесконечной мелодии» перенимает комментирующую функцию античного хора, его вневременное всезнание. Очевидно, что это в чистом виде роль эпического сказителя<sup>2</sup>. В этой логике высвечивается яркий контрапункт концепции Ницше — решимость представить хор трагедии квинтэссенцией драмы, противостоящей аполлоническому эпосу (1/1: 76–77), а вместе с тем противопоставить его и хору, поющему в опере (1/1: 57). В конце концов, само воскрешение им античной драмы, которая для Вагнера мертва, означает и решимость выявить в музыкальной драме Вагнера, питающейся эпосом, саму сущность драматического.

### *Вагнер — музыкант-филолог*

Концепт «духа музыки» заимствован у Вагнера. Комментаторы «Рождения трагедии», отмечая это, не интересуются ни его значением, ни его эволюцией у Вагнера, которая шла

---

<sup>1</sup> Подробно: Пащенко М. В. Указ. соч. С. 331–334. Д. Борхмайер обходит умозрительным объяснением, что хоры «Мейстерзингеров» и «Парсифаля» — «почти “античные”» и суть для Вагнера исключения из его собственной теории. — *Borchmeyer D.* Op. cit. S. 157.

<sup>2</sup> Ср.: *Ibid.* S. 135.

от понятия инструментального к категориальному, что существенно и для Ницше.

В «Произведении искусства будущего» (1849), сразу по прочтении Шопенгауэра в развитие его представления об исключительном, метафизическом статусе музыки среди других искусств, «дух музыки» понимается как «абсолютная» музыкальная (симфоническая) форма у Бетховена<sup>1</sup>. Он означает уже не метафизическую, а конкретным музыкальным образом выраженную «абсолютность» — идею мира.

В «Сообщении моим друзьям» (1851), в период создания «Оперы и драмы», «дух музыки» — это «добрый ангел» Вагнера, кто обеспечивает композитору верное чутье в отношении драматического сюжета и направляет его мысль исключительно на «чисто человеческое» в мифе, свободное от балласта всегда чересчур запутанных исторических обстоятельств<sup>2</sup>. Здесь «дух музыки» — вершитель синтеза музыки и слова.

И только в «Бетховене» понятие категориально разрабатывается Вагнером в соединении тех же двух планов «абсолютности» музыки — как (1) феномена и (2) соучастника синтеза искусств, в котором она играет «абсолютизирующую» роль. С одной стороны, «дух музыки» означает здесь универсальность медиальных законов музыки-ремесла, которые действительны для всех родов искусства, собирающихся воедино в новом произведении. В этой связи Вагнер проводит аналогию между Шекспиром и Бетховеном, а также констатирует, что понятие о не дошедшей до нас музыке древних греков может быть выведено из законов других искусств. С другой стороны, «дух музыки» — главенствующая и именно софийная (прибегну к категории русской религиозной философии — Вагнер употребляет гётеанское «Вечная женственность») созидающая сила, но не таинственно-мистическая, а отданная во власть творческому гению человека, в

<sup>1</sup> *Wagner P.* Избранные работы. С. 194.

<sup>2</sup> *Wagner R.* Sämtliche Schriften und Dichtungen. Bd. 4. S. 315–318.

данном случае Бетховена. Такой «дух музыки» реален и действителен в плоскости культурной политики: он оживляет все традиционные формы искусства и далее, исцеляя сердца, лечит мозги и так оздоравливает общество<sup>1</sup>. Так же видел «эстетическое воспитание человека» Шиллер.

Ницше расходится с Вагнером в понимании «духа музыки», придерживаясь Шопенгауэра и не превращая музыку непосредственно в идею, что, как было показано выше, допускал, однако, в своих записях. В трактате же музыка — только «отображение воли», и потому «дух музыки» относится не собственно к музыке, а также и к лирике как импульс к «образной речи», он и есть то самое выражаемое музыкой, что никогда не будет явлено и неподвластно языку (гл. 6 – 1/1: 47). В ходе дальнейшей разработки понятия (гл. 16–17) Ницше даже ссылается на «Бетховена», на слова Вагнера об особом статусе музыки среди искусств; как и Вагнер, он цитирует Шопенгауэра, но все равно иначе, чем Вагнер, трактует музыку как язык «общих форм», «язык воли», язык для высказывания потенциально выразимого (1/1: 96–97)<sup>2</sup>. Ницше ищет слово не поверх, а внутри музыки: «Оркестра недостаточно. Следовательно, нам нужен хор <...>, который <...> описывает то, что ему открывается» (7: 254). Поэтому теперь музыка для него — это праформа, подлежащая наполнению содержанием. Существенно, что здесь усматривают соответствие идее языка В. фон Гумбольдта как изначально

<sup>1</sup> Вагнер Р. Бетховен. С. 51 («дух музыки» подчиняет себе форму), 92 («дух музыки» преодолевает форму), 101–107 (Шекспир — Бетховен), 126–127 (о законах музыки в античных математике, философии, архитектуре), 130 (немецкий «дух музыки»), 135 («дух музыки» — «Вечная женственность»).

<sup>2</sup> Разбирая проблему музыки как языка у Ницше, исследователь не углубляется в различия концепций Вагнера и Шопенгауэра и потому не различает вагнеровский слой идей Ницше — см.: Fietz R. Am Anfang ist Musik: Zur Musik- und Sprachsemiotik des frühen Nietzsche // 'Centaurengeburt': Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche / Hg. T. Borsche u.a. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1994. S. 146–148.

данного человеку во всей его структуре и побуждающего к самовыражению<sup>1</sup>. Именно в русле этой логики прасодержанием музыки Ницше объявляет «миф», «Первосущее» — то есть прообраз как первичную символическую форму, по Шопенгауэру — доиндивидуальное. В уничтожении индивида, которое, таким образом, производится «духом музыки», и заключается первичный трагический сюжет (1/1: 99). В итоге (гл. 24) «дух музыки» ответственен за союз Диониса (первозданно человеческого) и Аполлона (выраженного в образе) во всяком искусстве (1/1: 138). Тем самым Ницше приходит к положению «Бетховена» Вагнера о медиально-универсальной природе «духа музыки».

Очевидно, что возврат Ницше к Вагнеру случился на новом витке: «дух музыки» разработан в качестве филологического компонента искусства музыки, так как превращает музыку из языка иной внезаковой природы, как у Вагнера, в язык природы вполне здешней, в символическую систему и — через порождение сновидческих образов — в первичное средство порождения текста: «дух музыки» — миф — трагедия. И это отвечает раннему, возникшему до «Бетховена» пониманию «духа музыки» Вагнером в «Сообщении моим друзьям» о том, что в его собственном творческом процессе «дух музыки» ведет его к ядру мифического сюжета. Такой «дух музыки» имеет для Вагнера качество не относящейся к музыке категории, а промежуточной инстанции, эмпирически внутри пустой, вспомогательного инструмента синтеза искусств, определенно не соотносимого ни с музыкой, ни со словом. Однако в плане метафизическом он точно соответствует шопенгауэровской музыке — «непосредственному отображению воли», побуждающему действовать.

\* \* \*

---

<sup>1</sup> Lorenz M. Musik und Nihilismus: Zur Relation von Kunst und Erkennen in der Philosophie Nietzsches. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008. S. 66–67.

Мы видим, что в отношении музыки филология упрямо оборачивается у Ницше метафизикой. В филологии музыки для него оказалась заложена такая эмпирическая/метафизическая неустойчивость понятия музыки, которая давала ему все основания впоследствии отказать от своего построения<sup>1</sup>, включая ревизию религиозного характера Диониса. Для Вагнера, напротив, это полноценно дышащая структура, в которой противоположности достигают полюсов и постоянно сменяют друг друга, что обеспечивает динамически стабильную полноту целого. Вагнер-эмпирик именно потому так уверенно приписывает музыке всю метафизическую полноту равенства идее и качество языка внезапной природы, что он сам в синтезе искусств на практике наполнял музыку смыслом слова — так сказать, практиковал метафизику<sup>2</sup>. В их дуэте Ницше заведомо не может занять эту позицию.

В этом свете совсем иначе прочитывается антивагнеровский выпад в «Опыте самокритики», предисловии к переизданию «Рождения трагедии» в 1886 году. Отрекаясь от Вагнера, от представления о нем как об античном трагике, а также вообще от метафизического взгляда на музыку, Ницше еще и полностью перечеркивает всю проекцию «Рождения трагедии» в современность (1/1: 17). Тем самым он кладет конец не только романтизму, но и всей немецкой классической традиции с ее мечтами о возрождении идеалов Античности — об отождествлении «подлинно эллинского гения с немецким»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См. также очерк вопроса: *Arend Th. Das Verhältnis von Musik und Sprache bei Nietzsche // Nietzsche-Studien. 1995. Bd. 24. S. 153–165.*

<sup>2</sup> К. Кропфингер с другой стороны приходит к выводу о различии позиций Вагнера — творца музыки и Ницше — реципиента-философа (почему-то именно философа!), рассмотрев не «дух музыки», а значимость словесно-сценического компонента оперы для понятия «абсолютной музыки»: *Kropfing K. Wagners Musikbegriff und Nietzsches «Geist der Musik» // Nietzsche-Studien. 1985. Bd. 14. S. 11–12.*

<sup>3</sup> *Бертрам Э. Ницше. Опыт мифологии [1918]. СПб.: Изд. «Владимир Даль», 2013. С. 125.*

В плане понимания музыки он отрекается от идеи музыкального языка, от своего тезиса: «Музыка — это язык, который способен к бесконечному означиванию» (7: 45)<sup>1</sup> — и, значит, от своего вклада в филологию музыки Вагнера.

С отказом Ницше от искусства Вагнера как реализованной идеи синтеза вся концепция «Рождения трагедии» растворяется без остатка. Поэтому не только предисловие, но сам факт переиздания трактата надо рассматривать как первую в цепи акций Ницше по дискредитации Вагнера.

Снова отвлекусь на стандартные приемы «партийного» ницшеведения, требующего бдительно-критичного чтения. То, что в «Рождении трагедии» Ницше противоречит Вагнеру, оно трактует как скрытое неприятие взглядов старшего друга<sup>2</sup> (заодно его творчества и личности) и полнейший идейный суверенитет, якобы проявленные уже на этом этапе их тесного взаимодействия. Я же объясняю эти расхождения изначально согласованным между ними интервалом их «полифонного» дуэта: Ницше целенаправленно разрабатывает филологическую сторону теории музыкальной драмы Вагнера, которую тот строит со своей стороны как музыкант. Этот принцип разделения труда Вагнер предложил юному Ницше в письме от 7 февраля 1870 года на старте их сотрудничества, когда тот колебался в выборе специализации между музыкой, филологией и философией: «Филология <...> даже дирижирует мной как музыкантом. Вы же останьтесь филологом, чтобы музыка дирижировала Вами в этом качестве»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Оказался востребован в рассуждениях К. Леви-Строса о природе музыки и об аналогии музыки и мифа, которые следовало бы критически рассматривать в свете последующего отречения Ницше от этих взглядов.

<sup>2</sup> В частности, подтверждением такого скрытого неприятия представляют аллюзии Ницше на воззрения антивагнерианца Э. Ганслика — см.: *Landerer Ch., Schuster M.-O. Nietzsches Vorstudien zur Geburt der Tragödie in ihrer Beziehung zur Musikästhetik Eduard Hanslicks // Nietzsche-Studien. 2002. Bd. 31. S. 120 ff.*

<sup>3</sup> *Wagner R. Sämtliche Briefe. Bd. 22. Leipzig: Deutscher Verlag für Musik, 2012. S. 65–66.*

— Г а л и н а Л и с о в с к а я —

Научный сотрудник  
Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН

## **ИДЕИ ФРИДРИХА НИЦШЕ В ТВОРЧЕСТВЕ КАЛЛИСТРАТА ЖАКОВА**

В данной статье сделана попытка исследовать воздействие философии Фридриха Ницше на становление художественного сознания коми философа и писателя начала XX века К. Ф. Жакова (1866–1926). Показана трансформация ключевых идей германского философа (идея сверхчеловека, концепция дионисизма) в литературном мифотворчестве К. Ф. Жакова.

**Ключевые слова:** Жаков, Ницше, творчество, мифологема сверхчеловека, мифологема странника, притча, сказка, аполлонийско-дионисийские оппозиции.

Личность Ницше и его философия неотделимы от российского самосознания с момента появления его идей на русской почве. В начале XX века, когда творил коми философ и писатель К. Ф. Жаков, германский философ имел беспрецедентное влияние на все аспекты культурной жизни российской интеллигенции. Н. Бердяев писал об этом времени: «Это была эпоха пробуждения самостоятельной философской мысли, расцвет поэзии и обострение эстетической чувствительности, религиозного беспокойства и искания» [2, с. 149]. У русских писателей было чувство «тревоги будущего» [11, с. 20]. Они считали себя предтечей грядущего нового человека. Литературным последствием подобного синдрома явилось появление мифов о грядущем социальном или духовном пре-

ображении. Философия Ницше давала толчок литературному мифотворчеству в России прежде всего через мифологему сверхчеловека и концепцию дионисизма.

Учение о сверхчеловеке явилось центральным пунктом творчества Ницше. Кто он — сверхчеловек? Сам философ никогда не выходил за рамки поэтической символики и знаковой образности при описании его: «Сверхчеловек — смысл земли. Пусть же ваша воля скажет: “Да будет сверхчеловек смыслом земли”; “Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно преодолеть”; “Человек — это канат, закрепленный между зверем и сверхчеловеком, канат над пропастью”; “Я хочу показать людям смысл их бытия; смысл есть сверхчеловек, молния из темной тучи человека”» [12, с. 10, 11].

Мифологема сверхчеловека тесно связана с мифологемой дионисийской. Культура начала XX века обратила внимание на оппозицию аполлонийского и дионисийского начал в эллинской культуре, известную по книге Ницше «Рождение трагедии из духа музыки». Германский философ увидел в греческих богах Аполлоне и Дионисе живые образы представителей двух основных первоначал мира — аристократического совершенствования и растворения в стихии, в хаосе, — противоположных как в своем глубочайшем существе, так и в своих высших целях. Размышления Ницше о «братском союзе двух божеств» оказали судьбоносное влияние на теоретиков русского символизма (Вяч. Иванов, А. Белый, Д. Мережковский и др.).

Зырянин Жаков, духовные искания которого пришлось на начало XX века, также не мог пройти мимо философии Ницше.

Каллистрат Фалалеевич Жаков (1866–1926) — крупнейший коми писатель, ученый, профессор Психоневрологического института в Санкт-Петербурге, ученый-энциклопедист, математик, этнолог, фольклорист и, наконец, философ, создатель оригинальной философской системы лимитизма.

Он был философом не только по роду деятельности, но и как человек раскованной, свободной мысли, мучительно и страстно пробивавшейся к первоистокам, первоначалам мысли и бытия. Толчком к началу создания его философской системы стало потрясение от «встречи» двадцатилетнего юноши с философией Канта, которая доказывала невозможность познания сущности вещей — «вещей в себе». Жаков, устремленный к познанию мира (к ноуменальному), не мог ограничиться миром явлений (феноменальным). Он воспринял это как личную трагедию и даже пытался покончить с собой [9, 147]. А. Белый, размышляя о трудном «усвоении» философии Канта «международным интеллектуальным сообществом», вспоминает высказывание Ф. Ницше: «Мне кажется даже, — писал Ницше, — что лишь на очень немногих людей Кант вообще оказал живое влияние и преобразовал их кровь и соки. Правда, мы повсюду можем прочесть, что деяние этого тихого ученого вызвало революцию во всех областях духовной жизни, но я не могу поверить этому, потому что не вижу этого на людях... но как скоро Кант начнет оказывать действительное влияние на массы, то скажется в форме разъедающего и раздробляющего скептицизма и релятивизма, и лишь у самых деятельных и благородных умов, его место заступило бы то духовное потрясение и отчаяние во всякой истине» [цит. по: 1, 161]. Таков был Жаков, и он испытал духовное потрясение. Однако весь спектр его сложных переживаний не поколебал мощную работу мысли и природную силу духа. В течение 15 лет он разрабатывает свою «оптимистическую» эволюционную гносеологию, получившую признание только в начале XXI века [14]. Его «формула познания обобщающая» — «всякое знание есть система гипотез, идущих к Бытию как пределу своему» [10, с. 334].

«В мятущейся душе этого неугомонного искателя истины, влюбленного в науку до полного самозабвения, было что-то фаустовское: тот же пытливый ум, без устали вопрошавший природу, та же дерзновенная мечта проникнуть в ее

сокровенные тайны, та же неутомимая жажда все познать, все изведать, то же отчаяние в ценности нации, та же мировая скорбь и томление мятежного духа по “горним мирам”. Проклятые вопросы не были для Каллистрата Фалалеевича “сухими академическими проблемами”: он болел ими, скорбел о них всем сердцем, переживая мировую трагедию, как личную потрясающую драму» — так писал в 1926 году в статье «Зырянский подвижник науки» русский историк философии и критик С. О. Грузенберг [4, с. 485]. Очень немногочисленна плеяда мыслителей, которых влекут непроницаемые бездны человеческой души, иррациональные глубины жизни. Таким был Жаков, и это роднит его с немецким философом, как и стиль мышления, стремление мыслить вне скованности готовыми формулами, отрицание сухого схематизма и самодовольной цеховой учености. Мысль обоих философов лирическая, их размышления окрашены сугубо личными, интимными переживаниями. Здесь есть человеческая подлинность — это первое, что объединяет двух мыслителей. «Лирическим аутсайдером» называли исследователи Ф. Ницше [13, с. 182], но таким же аутсайдером и маргиналом от философии до конца жизни оставался и зырянский философ.

Для них обоих характерна эмоциональная напряженность стиля, персонификация идей, обращение к прошлому как перспективе будущего. Жаков, как и Ницше, пишет не для современников, а для будущего. «Напрасно говорят мне друзья, чтобы спокойно писал я, чтобы, озирая литературные произведения, примерялся к вкусам современников. ...Я не могу слушать современников, ибо не знаю, что будет ценить потомство: литературу или правду, а ведь всякий пишет преимущественно для потомства... » [9, с. 150].

Жаков убежден, что без художественной фантазии, без захватывающего всего человека творческого импульса нет ни философии, ни жизни. «Ученые постигают лишь скелет жизни, а всемирный сказочник, странник неба и земли, — он видит, и слышит, и знает великое, нежное творчество приро-

ды и предчувствует намерения Бога!» — пишет он в рассказе «Миликар и Леонелла» [7, с. 222]. Лишь творчество способно спасти человека, полагает Жаков, оно выше жизни: «Человек свободен, ибо в нем энергия — воля — идея, творческое начало», творчество — это «преодоление “трагедии познания” мечтою» [9, с. 106].

Хотя Жаков писал о немецком философе, что тот бежит от действительности во власть искусства, и назвал это «эстетическим пессимизмом» [8, с. 766]. Но сам он, как и Ницше, ставит искусство, в котором можно почувствовать «первичное горе и первичную радость царства ноуменов», выше действительности [Там же].

Писатель использует открытия Ницше для выражения философских идей через миф, притчу. «Кто пишет кровью и притчами, тот хочет, чтобы его не читали, а заучивали наизусть», «в горах кратчайший путь — с вершины на вершину... притчи — те же вершины...», — писал Ницше в книге «Так говорил Заратустра» [12, с. 39, 24]. Романтическая эстетика работы немецкого философа нашла творческое преломление в новеллистике писателя — рассказах «Жизнь Пама Бур-Морта» (1905), «Ей Морт Мили-Кили» (1909), «Тогай» (1910), «Беженада-Вирси-Угро» (1911), «Золотая сказка» (1911), «Сказка серебряная» (1911) и др., а также в его итоговом произведении, романе «Сквозь строй жизни» (1912–1914), через обращение к проблемам личности, в том числе к избраннической миссии отдельной личности. Главное, что рождает творчество, по мнению Жакова, — «идею сильной личности, преодолевающей все преграды», «стойкость личности, самобытность и самоцветность воспою я в сказках своих, человека нового», «сильные люди в моих повестях странствуют по земле и ищут смысла жизни» [9, с. 109, 110, 193]. Жаков согласен с утверждением Ницше, что «человек есть нечто, что должно преодолеть» [12, с. 41]. Стремлением к идеальному человеку, свободному от пороков цивилизованного общества, объясняется мечта немецкого мыслителя о

сверхчеловеке, и она подхватывается Жаковым: «Идите все к сверхчеловеку, и мы преодолеем “недуги мира”» [9, с. 105]. Жаков, как и Ницше («люди измельчали и мельчают еще больше») [12, с. 145], пишет о слабости, лживости, ничемности цивилизованных народов (рассказы «Тогай», «Беженада-Вирси-Угро»). Этим людям противостоит сильная, яркая личность, не испорченная цивилизацией. Однако трактовка личности отличается от той индивидуалистической, которую проповедует автор «Заратустры». «Комфорт, удобство, семью, любовь, все покинет русский герой за общее дело, за социальную идею. Дайте ему бога, правду-истину, чтобы он мог погибнуть за него, или дайте ему правду-справедливость на земле. Жить собственным я, чему учит ницшеанство и что вытекает из неокантианства, принявшего очень узкие формы в русской науке, русский герой не может. Или всечеловеческая наука, или всечеловеческая справедливость», — утверждает писатель в статье о Л. Андрееве [6, с. XX]. Если для притчи главное — душевные переломы, связанные с этическим выбором, то герои рассказов Жакова делают выбор в пользу единства с другими людьми. В притче «Золотая сказка» одинокий человек, восходящий на гору (любимая символика Ницше. — Г. Л.), преодолевая трудности, обретает небесную мудрость и возвращается к людям, и звезда на его башне освещала все тропинки, по которым ходят одинокие люди. Гордый и нелюдимый человек из притчи «Сказка серебряная», испытав множество соблазнов — властью, славой, богатством, понял, что все это тяжести мира и что нет ничего прекраснее, чем жить рядом с простыми людьми, трудиться и любить. Обретя мудрость земную и небесную, вернулся к людям в родные места Пам Бур-Морт из рассказа «Жизнь Пама Бур-Морта» и стал добрым пастырем для своего народа. Для Жакова избранная личность — это человек, который призван к великому труду во имя людей. В космогоническом мифе «Ен и Омоль» (1910) он показывает появление совершенного человека как итог всего развития планеты, смысл

земли, а когда ушел совершенный человек, земля поблекла, «она уже исполнила свое предназначение» [7, с. 195].

Вслед за Ницше несовершенство человека и несовершенство мира, а также возможность их преодоления коми философ выводит из аполлонийско-дионисийских оппозиций как противоположных начал в жизни и культуре. На страницах его работ не раз появляется их осмысление. Для исторического развития России характерна циклическая смена эпох, смена культур, «ритм, общий для всех народов, — колебания между двумя полюсами — поэзией Аполлона, светозарной, оптимистической, и поэзией Диониса, мрачной, пессимистичной... Теперь (1911 год. — *Г. Л.*) мы находимся на низшей волне», — говорит Жаков в одной из своих публичных лекций, которая так и называется — «Поэзия Аполлона и Диониса» [5]. По его мнению, расцвет поэзии Аполлона — в творчестве Пушкина, «зарю нового поэтического творчества» он видит в Толстом, но не в авторе «Войны и мира» и «Анны Карениной», а в авторе сказок, ибо «в них истинная поэзия, реальный оптимизм». В своих произведениях писатель показал гибельность дионисийства. Огромна и чудесна основная тайна Аполлона — счастье в неведении, трагичен разум, желающий знать истину, устремленный в бездны непознаваемого в рассказах «Уриила» (1905), «Из иньвенских былей» (1912), «Марья Севастьяновна Оплеснина» (1913) и других.

В каждом из мятущихся героев этих текстов ощущается беспокойный дух самого Жакова. Наиболее полно единство и борьбу Диониса и Аполлона как первоначал своей собственной личности он раскрыл в автобиографическом романе «Сквозь строй жизни» (1912–1914). Трагедия духа присутствует в Гараморте — мифологизированном автобиографическом персонаже — уже изначально, кармически. Дионисийский хаотический «избыток сил» заложен в нем по линии матери — Устињи. Особенно ярко он представлен в ее брате — Нялае. Это человек «быстрого и великого ума, но еще более великой страсти», «тесно ему было на безлюд-

ном, однообразном севере» [9, с. 46]. «Оргийное безумие» Нялая — от взрыва накопившихся сил, не находящих выхода. От него получил Жаков-Гараморт «неистовый жар души, безумие и храбрость» [Там же, с. 44]. Да и импульс к творчеству дал тот же нялаевский «переизбыток» чувств, мыслей, стремлений. Итоговый роман писателя отражает стихийную природу его творчества, о чем сам Жаков пишет так: «“Его книга пестрит скобками. Она хаотична”, — скажут многие, читая “Сквозь строй жизни”. — Ну так что ж, — ответчу на это я. — Разве природа не плачет и смеется в одно и то же время?..» [Там же, с. 306]. Однако всю свою жизнь писатель стремится изменить свою природу, преодолеть в себе ницшевский «пессимизм силы», стремится к ясной мудрости своего отца и жалеет, что «лишь малая часть мудрости» перешла ему от Фалалея, «малая часть прометеевской прозорливости» озарила его «темную, глубоко страдающую душу» [Там же, с. 64]. «Моя душа из хаоса стремится быть личностью, воля хочет господствовать над моими страстями, разум борется с безумием, самообладание с неистовым порывом...» [Там же, с. 119]. Амбивалентность автобиографического персонажа романа «Сквозь строй жизни» зашифрована в его имени. Оно образовано от слов «гара» (в ижемском диалекте коми языка это — переплетенный, двойной, напр., о нити) и «морт» (человек), т. е. двойственный человек. А вот что пишет в своей автобиографии Ницше: «Происхождение мое двойственное... поскольку во мне мой отец, я уже умер, поскольку моя мать, я еще живу и мужаю...» [цит. по: 3, с. 223]. Итог борьбы с самим собой и с внешними обстоятельствами один философ поведал миру в символично-мифологическом, философском романе «Сквозь строй жизни», другой — в символично-мифологической, философской поэме «Так говорил Заратустра».

Жаков откликается на ницшевский призыв к активности, к самоусовершенствованию, к устремленности вперед: «Я воздвигая человека в себе...», «Мне нужно познать себя... О как трудно найти самого себя» [9, с. 10] — и цитирует не-

мецкого философа: «Где твое право искать дорогу к самому себе? ...Где твое первое движение, в чем твоя инициатива?» [Там же, с. 171].

Географические образы, используемые Ницше в качестве метафоры духовного ландшафта (пустыня, горы, долина), восхождения и спуски, связанные с интроспекцией, поиском судьбы, появляются и в романе Жакова. Мифологема странника — основная в обоих текстах. Гараморт, как и Заратустра, — изгнанник и скиталец (Заратустра: «Ты, уединение, — отчизна моя», «Я странник, неустанно восходящий на гору»; [12, с. 162, 292]; Гараморт: «Родины моей нет не только на земле — везде я чувствую себя как чужеземец», «Я странник, бесконечность — моя родина» [9, с. 92, 182]). В конце концов интроверт и маргинал Гараморт, как и ницшевский персонаж, становится проповедником и мудрецом, Певцом и Учителем. Главный итог своей жизни один обозначил так: «Смотрите, я — провозвестник молнии, я тяжелая капля из грозовой тучи, а имя той молнии — Сверхчеловек» [12, с. 13], другой пользуется той же символикой, когда говорит о себе, что он блуждал, «словно тяжелая туча, между прошлым и будущим, для того, чтобы родить молнию. Молния — творческое начало духа моего» [9, с. 283].

Несмотря на большую близость образов Гараморта и Заратустры, нельзя считать лирическое «Я» Жакова в этом произведении полностью «олитературенным», варьирующим образ Заратустры. Искания коми писателя глубоко укоренены в национальную почву, в эту жизненность его рефлексии. Гараморт стал воплощением зырянской души в ее исконном, архетипическом проявлении. Он несет в себе черты мифологических персонажей из других произведений Жакова — это трагически одинокий Шыпича, отпавшие от рода Беженада-Вирси-Угро и Тогай, искатели истины Джак и Качаморт и премудрый Пам Бур-Морт, творящий свою судьбу.

Жаков был среди тех, кто, вдохновленный германским философом, обратился к подсознательным творческим

импульсам, идущим из вневременных глубин, как к источнику для создания новой культуры. И он был первым, кто в своем творчестве показал первоначала зырянского духа в переплетении и борьбе хаоса и космоса: мрачного беспокойства и стихийной мощи — с жаждой жизни и жаждой знания.

Писатель не только прорывался к тому бессознательному, что формировало его личность, но и сознательно строил себя, свой духовный мир, истово мечтая, как и Ницше, стать провозвестником нового, гармоничного человека.

И как Ницше определял философско-эстетическое сознание России конца XIX — начала XX века, так «зырянский Фауст» присутствует в сознании национальной интеллигенции конца XX — начала XXI века — как миф, символ и катализатор духовных исканий.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бельй А.* О Пушкине, Клейсте и недописанном «Дубровском» // *Новый мир*, 2009, № 11.
2. *Бердяев Н.* Самосознание / Опыт философской автобиографии. — М.: Книга, 1991.
3. *Вересаев В.* Живая жизнь. М.: Политиздат, 1991.
4. Вестник знания. 1926. № 7.
5. Вологодский листок. 1911. № 276.
6. *Жаков К. Ф.* Леонид Андреев и его произведения // *Андреев Л. Н.* Рассказ о семи повешенных. — СПб., 1909. (Прилож. к журн. «Ясная поляна». 1909. № 3). С. III—XXXIV.
7. *Жаков К. Ф.* Под шум северного ветра. — СПб.: Грамотность, 1913.
8. *Жаков К. Ф.* Принципы грядущего оптимизма // *Вестник знания*, 1910. № 7.
9. *Жаков К. Ф.* Сквозь строй жизни. Роман. — Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1986.

10. *Жаков К. Ф.* Утверждение истины: (Рукописи после-революционных лет из фондов Национальной библиотеки Республики Коми). — Сыктывкар: АУ РК «Редакция газеты “Коми му”», 2012.
11. *Клюс Э.* Ницше в России: Революция морального сознания. — СПб.: Академический проект, 1999.
12. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. — М.: Интербук, 1990.
13. *Ф. Ницше и философия в России.* — СПб., 1999.
14. *Огурцов А. П.* Приключения философии и науки в России в 20 веке. 2000. (Огурцов А. П.) // [filosof.historic.ru](http://filosof.historic.ru) > books / item / 00 / S00 /

—== Мария Козлова ==—

Кандидат философских наук,  
доцент кафедры общественных наук  
Литературного института им. А. М. Горького, г. Москва

## **По поводу одной метафоры Ницше (Ницше о языке: музыка vs. риторика)**

Одним из значимых направлений философии Фридриха Ницше является критика языка, нацеленная на вскрытие изначально метафорического характера означивания и ведущая к постановке вопроса о релятивности истины и познания. Согласно Ницше, познание находится в сущностной связи с языком, язык же никогда или почти никогда не имеет дела с подлинной реальностью, следовательно, познание обречено на иллюзию. Так называемая истина — это не точное соответствие высказывания некоторому положению дел в реальности и не раскрытие самого бытия в слове, а скорее «движущаяся толпа метафор, метонимий, антропоморфизмов». При помощи языка интеллект оперирует сознательными картинками (риторическими фигурами), апеллируя не к единичному индивидуальному переживанию, не к вечно изменчивой реальности становления, а к царству схем и обобщений — правящему и повелевающему сопернику мира непосредственных впечатлений. Понятия, которыми оперирует наука или философия, не являются исключениями, их природа также метафорична и основана на подмене — «каждое понятие возникает из предположения одинаковым неодинакового».

Процесс происхождения языка Ницше иронически изображает как развертывание цепи метафор (переносов):

«Возбуждение нерва становится изображением! Первая метафора. Изображение становится звуком! Вторая метафора. И каждый раз полный прыжок в совершенно другую и чуждую область»:

«Представьте себе совершенно глухого человека, который никогда не имел ощущения тона и музыки: подобно тому как он, удивляясь звуковым фигурам Хладни на песке, находит их причину в сотрясении струны и готов поклясться, будто теперь он знает, что люди называют “тоном”, — так же и мы судим о языке. Мы думаем, что знаем кое-что о самих вещах, когда говорим о деревьях, красках, снеге и цветах; на самом же деле мы обладаем лишь метафорами вещей, которые совершенно не соответствуют их первоначальным сущностям. Подобно тому, как тон кажется глухому фигурой на песке, так и нам загадочное X вещей кажется то возбуждением нерва, то изображением, то, наконец, звуком»<sup>1</sup>.

Любопытно, что для иллюстрации иллюзорной природы языка — загадочная суть вещей представляется нам «возбуждением нерва — изображением — звуком» — Ницше использует «музыкальную» метафору — наше суждение о языке подобно заблуждению глухого, которому тон кажется фигурой на песке.

Следует отметить, что сравнение языка и музыки для Ницше отнюдь не случайно. В отрывке «О музыке и слове» Ницше, рассуждая об особенностях античной лирики, приходит к выводу об «изначальной двойственности в существе языка», установленной самой природой. С одной стороны, слово есть

---

<sup>1</sup> Ницше «Об истине и лжи во вненравственном смысле»; <https://nietzsche.ru/works/other/about-istina/>

символ сознательных представлений (так как слово и вещь никогда не совпадают). Однако слову как означающему, отсылающему к определенному представлению (означаемое) предшествует нечто иное — чувство удовольствия или не-удовольствия, проявление «недостижимой первопричины», символизирующееся «в тоне говорящего».

Если в статье «Об истине и лжи во вненравственном смысле» Ницше говорил о триаде «возбуждение нерва — изображение — звук», то здесь картина иная — «тон — мимика — слово». Именно «тон» выступает в качестве основной характеристики речи<sup>1</sup>: «...как все наши физические переживания относятся к первоначальной форме явления — воле, — так каждое слово речи относится к основному ее тону»<sup>2</sup>. Сказанное напрямую относится к языку лирического поэта, ведь именно лирика непрерывно стремится к тому, чтобы «выразить музыку в образах». Важно повторить, что этот феномен, по мысли Ницше, предустановлен в самом языке. Иными словами, Ницше обращает внимание на тот факт, что язык одновременно представляет собой сочетание рационального (образование слов-метафор) и чувственного (тон).

В «Рождении трагедии из духа музыки» Ницше, развивая эту же мысль в отношении языка поэзии, цитирует признание Шиллера о том, что прежде самого акта поэтического творчества перед поэтом возникает даже не ряд образов, а скорее музыкальное настроение: «Чувство обходится у меня поначалу без определенного ясного предмета; таковой складывается лишь позднее. Известное музыкальное настроение души предшествует всему, и только затем приходит поэти-

---

<sup>1</sup> Под языком в этой статье мы понимаем реализацию речи, а не заставшую систему знаков.

<sup>2</sup> Ницше «О слове и музыке»; <https://nietzsche.ru/works/other/music-word/>

ческая идея»<sup>1</sup>. Лирический поэт, по Ницше, оказывается тем, чей образный язык находится в прямой зависимости от музыки. Музыка же, в духе Шопенгауэра, представляет собой феномен дионисийского, так как она минует представление на пути к подлинному миру становления. Говоря о языке поэзии древних греков, Ницше отмечает две противоположные в нем тенденции — стремление к миру образов и миру музыки — Гомер и Пиндар. Различие это относится ко всему синтаксическому и лексическому строю поэзии, к особенной, мы бы сказали, аффектации поэтической речи лирического поэта: «Музыка является как воля. Ибо, чтобы выразить ее явление в образах, лирическому поэту потребуются все движения страсти, от шепота первой склонности до громыхания безумства; направляемый влечением говорить о музыке аполлонийскими уподоблениями, лирический поэт и всю природу, и себя в ней разумеет как нечто вечно волящее, вожделеющее, томящееся»<sup>2</sup>.

Помимо аффективного, эмоционального настроения, отличающего язык лирического поэта, нельзя не отметить и общую особенность античной лирики, в которой слово, по своей природе, является не только представлением, но и ритмически организованной единицей времени.

Как известно, Ницше-филолог занимался в том числе изучением особенностей античной лирики, основанной на квантитативной системе стихосложения. Квантитативное стихосложение учитывает количество просодического времени (времени произнесения), исчисляемого в морах (логические единицы времени), — античные стихи не знали нашей системы акцентов (ударений), а имели вместо нее различие в долготе гласных. Как отмечает российский музыковед

---

<sup>1</sup> *Ницше*. Рождение трагедии из духа музыки / Пер. А. В. Михайлова. М.: Ad Marginem, 2021. С. 86.

<sup>2</sup> Там же. С. 94–95.

Ю. Н. Холопов, «при прочтении таких стихов сразу получается чисто музыкальный ритм, вовсе не “поэтический” по своему корню. А ритм — начало формы»<sup>1</sup>. Согласно одному из авторитетных исследователей вопроса о связи античной поэзии и музыки, Т. Георгиадесу, музыка для греков существовала прежде всего в стихе, то есть не только античная лирика отличается от современного представления о лирической поэзии, но и античная музыка представляется другим искусством в сравнении с европейской музыкой, являя собой единство стиха, ритма, мелоса и танца (то есть слова, тона, жеста). Собственно, само слово «искусство» как сфера художественного к античной музыке не вполне приложимо, скорее она есть род «мусического воспитания», нежели сфера узко художественного. Георгиадес предлагает именовать этот род деятельности, не сводимый ни к современным понятиям поэзии или музыки, мусикией, которая не есть ни пение, ни стихи, но прежде всего фиксированный ритм тела как языковое изваяние мусической речи. С этим связаны и телесные поэтические метафоры, описывающие движение стиха, такие как стопа, арсис (подъем) и тесис (опускание) стопы. Отсюда особенности декламации античной поэзии: «Античный стих нельзя не петь: продекламируйте его правильно — оказывается, вы уже поете»<sup>2</sup>.

Стоит заметить, что Ницше не был первым, кто размышлял о двойственности, заложенной в самой природе языка. В своем знаменитом трактате «О происхождении языка» Гердер пишет о том, что именно слух был нашим первым учителем языка, так как «осознание, как и всякое чувство вообще, выражается в звуке», — первым языком человеческого рода было пение, из которого впоследствии произошли древнейшая поэзия и музыка. Язык, по Гердеру, возникает как подра-

---

<sup>1</sup> Холопов «Об античной ритмике»; <http://www.kholopov.ru/mmft.html>.

<sup>2</sup> Там же.

жание «звучащей, действующей, двигающейся природе», а не как орудие познания или средство для передачи информации:

«...Эти слова, этот тон, этот оборот речи в каком-нибудь страшном романсе и т. п., которые мы слышали в первые детские годы, проникли к нам в душу, а с ними вместе — великое множество оттенков: трепета, торжества, страха, испуга, радости. Прозвучало слово, и сразу же, словно толпа призраков из гроба, встают они в нашей душе во всем своем мрачном величии. Они бросают свою тень на чистый, ясный смысл этого слова, который может быть понятен только без них. Слово исчезло, продолжает звучать лишь тон сопровождавшего его ощущения. Мрачное чувство одолевает нас, и даже самых легкомысленных бросает в дрожь от страха — не перед мыслями, а перед слогами, перед звуками детства. В том-то и заключались чары оратора или поэта, что они снова делали нас детьми. Не на раздумье, не на рассуждении покоилось это действие, а на простом законе природы: “Звук нашего чувства должен настроить на такой же лад сочувствующее нам существо!”»

Поясним, что речь идет именно о том тоне, который неизменно сопутствует звучащей речи, а не об аккомпанементе или пении как исполнительском искусстве. Дело вовсе не в том, что мы можем, к примеру, положить слова на музыку. Не случайно в вышеупомянутом отрывке «О музыке и слове» Ницше вслед за разговором о музыке и лирике следует пространное рассуждение о взаимоотношении поэзии и музыки (инструментальной): «Представьте себе после всех высказанных предпосылок, какой дерзостью является попытка писать музыку для стихотворения, то есть иллюстрировать стихотворение музыкой, и этим доставлять музыке язык понятий — какое искажение!» Аполлоническое — сфера образных представлений — не может породить из себя звук —

символ дионисийского. Лирик, на языке Ницше, это тот, кто способен «истолковывать себе музыку через символический мир аффектов». Существенным является также и то, что дионисийская основа лирики не предполагает наличия слушателя, точнее, лирик «поет» не для того, чтобы быть понятым, из внутреннего побуждения, и единственно возможным отношением к лирической «песне» является соучастие в самом процессе исполнения, а не эстетическая дистанция и оценка/интерпретация. В этом смысле к лирической поэзии не применима антитеза письменного (молчащего) и устного (точнее, звучащего) слова — лирическое стихотворение предполагает исполнение, то есть чувственное воплощение (стихи читают вслух, даже если читают их про себя). Чтение лирического стихотворения предполагает не просто «озвучивание» образов, идей и метафор, но реализацию чувственной стороны слова, которая проявляется в ритме, звуке, интонации, — то, как звучит стихотворение, неотделимо от его смысла, так как этот смысл воплощен в звуке и ритме.

Здесь уместно также вспомнить о том, что сам Ницше неоднократно в своих сочинениях указывает на то, что пишет для тех, кто имеет за ушами еще одни уши, так как существенным в его текстах являются не сами идеи-образы-метафоры, а интонация, с которой слова произносятся: «Наиболее вразумительным в языке является не слово, а тон, сила, модуляция, темп, с которыми проговаривается ряд слов, — короче, музыка за словами, страсть за этой музыкой, личность за этой страстью: стало быть, все то, что не может быть [написано]. Посему никаких дел с писательщиной» («Злая мудрость»). Неслучайно свои сочинения Ницше сравнивает с партитурами, обращая внимание прежде всего на инструментовку и чувственную сторону слова: «Многие слова приправлены у меня по-другому, их вкус для меня несколько иной, чем для моих читателей... В шкале моих переживаний и состояний перевес более редких, отдаленных, тонких звуковых частей по сравнению со средней нормой. Еще у меня (если говорить,

как старинный музыкант, каким я, в сущности, и являюсь) вкус к четвертитонам».

Если суммировать сказанное, можно сказать, что Ницше, выступая как критик языка, являющегося инструментом создания иллюзий, одновременно с этим указывает на двойственную природу языка, связанную с тем, что язык представляет собой не только собрание слов-метафор, нацеленных на иллюзию познания, но и «тон», который не является лишь незначимым эстетическим дополнением, эффектом звучащего слова, но напрямую связан с природой языка и означивания. Язык мыслей и чувств представляет собой лишь финальную стадию развития языка, переводящую сознательные представления в словесные символы. Но, помимо этого, всякой реализации языка сопутствует тон (ощущение удовольствия/неудовольствия) и жест (символизация бессознательных представлений на основе музыкального ритма). В языке аполлоническое (метафорическое, образное, работа представления) соседствует с дионисийским (тон, интонация, ритм). Аполлон ответственен за иллюзию, Дионис — за возможность соприкосновения с подлинным миром. Соответственно, роль тона, звука, ритма — не есть роль чисто эстетическая, речь идет о самом существовании языка и человека.

На наш взгляд, именно Ницше является тем философом, который сумел если и не разрешить извечный спор поэзии и философии, то, по крайней мере, заново поставить вопрос о границах и пределах мышления и слова. Новое мышление — мышление Ницше — это не еще один из вариантов метафизики, но попытка подлинной трансформации самого мыслящего субъекта, трансформации, без которой всякая идея остается не больше чем иллюзорным представлением. Как верно отметил Андрей Белый в своей заметке о Ницше, немецкий поэт и философ «возвращает личность к ее музыкальному корню». «Счастье, — писал Ницше, — что музыка не говорит, — хотя нынешние музыканты много болтают. Вот почему она пригодна быть зародышем спасения». Сам Ницше,

в лучшие свои моменты, был не склонен ни к болтовне, ни к всего лишь интеллектуальной игре словами и всецело соответствовал собственному пожеланию: «Стиль должен доказывать, что веришь в свои мысли и не только мыслишь их, но и ощущаешь».



# **ВСЕРОССИЙСКИЙ НИЦШЕ-СЕМИНАР**

## **Философия Фридриха Ницше и кризис современной Европы**

### **Сборник докладов 2024 года**

Корректор  
Оксана Круподер

Подписано в печать 04.08.2025. Формат 60×90 1/16.  
Бумага офсетная № 1. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.  
Усл. п. л. 14,5. Тираж 300. Заказ №.

Издательство «Культурная революция»  
г. Москва, ул. Новосущевская, д. 19Б, 4-й этаж, офис 418,  
Тел.: +7(915)107-07-05. Главный редактор Дмитрий Фьюче

Отпечатано в типографии АО «Т8 Издательские технологии»  
109316 г. Москва, ул. Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5



