

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Е. А. Рахмановская

ПРОБЛЕМА ЦЕЛОСТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В ТРАКТОВКЕ Ф. НИЦШЕ

Аннотация. Предпринята попытка исследования взглядов Ф. Ницше на проблему целостности человека и дана их критическая оценка. Немецкий философ одним из первых указал на мучительную фрагментарность человека, на расколотость его бытия. Тварь и творец, дикий зверь и приручённое домашнее животное, раб и господин — всё соединено в нём воедино, но в то же время выступает источником тяжелейших метаний и трагических коллизий. Несмотря на важность темы для всего строя мысли Ницше, философ нигде не даёт её развёрнутой трактовки. Отчасти это вызвало критику Ж. Батая, сравнение со взглядами которого приводится в работе. В статье используется сравнительный и историко-философский анализ, методы герменевтики и философского постижения человека. Делается вывод о том, что Ницше рассматривает проблему целостности как безоговорочно достижимую. Показано, что целостность не предзадана человеческой природой, но она обретается в процессе поиска относительно завершённости и служит ориентиром на пути к самому себе. Значимость подходов как Ф. Ницше, так и Ж. Батая определяется их пониманием целостности не как аккумуляции разрозненных частных, а как исхождения из себя, из центра своей личности, предчувствия собственных способностей, неустанного саморазвития.

Ключевые слова: Ф. Ницше, Ж. Батай, целостность человека, расколотость человеческого бытия, философская антропология, фрагментарность человека, саморазвитие, философия постмодерна, становление, воля к власти.

Е. А. Rakhmanovskaya

THE PROBLEM OF HUMAN INTEGRITY IN THE TREATMENT BY F. NIETZSCHE

Summary. An attempt was made to study the views of F. Nietzsche on the problem of the integrity of a person and their critical assessment was given. The German philosopher was one of the first to point to the painful fragmentation of man, to the split of his being. The creature and creator, the wild animal and the domesticated pet, the slave and the master — everything is united in it, but at the same time it is the source of the hardest throwings and tragic collisions. Despite the importance of the topic for the whole system of thought of Nietzsche, the philosopher does not give anywhere a detailed interpretation of it. In part, this caused criticism of J. Bataille, a comparison with the views of which is given in the work. The article uses comparative and historical-philosophical analysis, methods of hermeneutics and philosophical comprehension of man. It is concluded that Nietzsche considers the problem of integrity as unconditionally attainable. It is shown that integrity is not pre-judged by human nature, but it is acquired in the process of searching for relative completeness and serves as a guide on the way to oneself. The significance of the approaches of both F. Nietzsche and J. Bataille is determined by their understanding of integrity not as the accumulation of disparate particulars, but as coming from oneself, from the center of one's personality, foreboding of one's own abilities, tireless self-development.

Key words: F. Nietzsche, J. Bataille, the integrity of man, the split of human being, philosophical anthropology, human fragmentary self-development, postmodern philosophy, formation, will to power.

Фигура Ф. Ницше считается ключевой для современного типа философствования. Его труды занимают совершенно особое место и признаются переходным этапом от классической философии к её нынешнему, неклассическому варианту. Идеи немецкого философа не только не теряют своей актуальности, но неизменно служат источником новых ходов мысли, вдохновения, в них черпаются аргументы для философских дебатов практически по всем вопросам, начиная от онтологии и заканчивая политикой. Следует отметить, однако, что антропологическое наследие Ницше остаётся во многом недооценённым. Безусловно, тема сверхчеловека вызывает огромный исследовательский интерес как ввиду воодушевляющего потенциала самой темы, так и вследствие активного использования ницшеанской терминологии и аргументации во всё более набирающих силу трансгуманистических проектах. Но тема кардинального преобразования человека — лишь одна из многих, заслуживающих пристального внимания в многогранной антропологической рефлексии Ницше. Немецкий философ предлагает собственные версии трансценденции, человеческих страстей, антропологии ценностей, человеческой природы, антропогенеза, превозможения человеческого существа. При этом его магистральное понятие «воли к власти» оказывается своеобразным остовом, объединяющим множество философско-антропологических констатаций и теоретических построений [16]. Ницше не просто внёс в философское постижение человека новые идеи. Он придал философскому постижению человека совершенно новую направленность, совершил кардинальную переоценку всех антропоценностей [20].

Постмодернисты высоко оценили вклад философии Ницше, разглядев в ней новые подходы к изучению человека. Постмодерн, в отличие от классического идеала целостного человека, сполна реализующего свои творческие способности, гармонично сочетающего разумность и высокое духовное предназначение, выдвинул идею о принципиальной расколотости и раздробленности человеческого существования. В соответствии с подобной установкой нет смысла говорить о единой природе человека, бесполезно пытаться ухватить «идею человека», можно лишь исследовать его следы, производимые им структуры, а пониманию доступны лишь частности, «фигуры и складки», но никогда — тотальность.

Постмодерн представил апофатический проект человека [4], в котором последний лишился

своего венценосного статуса. П. С. Гуревич отмечает: «Многовековой опыт прославления человека, перечисление присущих ему качеств, выявление свойственного ему потенциала, феноменология человеческой природы, выявление сущности человека и его целостности, — всё ставится под сомнение» [4, с. 43]. С точки зрения постмодернистов, целостность — это миф, от которого следует отказаться даже не столько из-за ненадобности и привнесённой искусственности, сколько из-за его опасности, отягощённости тоталитарным авторитаризмом, стремящимся подвести всё многообразие человеческих проявлений под некое единство, нивелировать индивидуальную неповторимость до признанной в рамках данной социальной реальности модели поведения. Мысль постмодерна выражает совершенно новое для классической философии ощущение личности. И ярчайшие представители этого направления, М. Фуко, Ж. Делёз, указывая на Ф. Ницше как на своего предшественника и вдохновителя, строят собственные теории, исходя из того, что не существует никакого целостного Я, оно распалась на многие части и больше никогда не будет существовать в качестве единой субстанции.

Но можно ли утверждать, что Ницше отвергает идею целостности также, как это делают французские философы? Едва ли. Конечно, именно с Ницше начинается низвержение субъекта, борьба с метафизикой и эссенциализмом, формируется представление о человеке как о незавершённом, ущербном существе. Но как раз Ницше увидел угрозу в утрате целостности и с интеллектуальным мужеством поднял проблему разорванности, разрозненности человеческого существа.

Во второй части книги «Так говорил Заратустра» философ пишет: «Поистине, друзья мои, я брожу среди людей, как среди обломков и кусков людей! Для меня ужасное зрелище — видеть человека раскромсанным и разбросанным, как будто на поле кровопролитного боя и бойни. И если переносится мой взор от настоящего к прошлому, всюду находит он то же самое: обломки, куски людей и ужасные случайности — и ни одного человека!» [13, с. 145].

Прежде всего Ницше видел рассогласованность человека в его раздвоенности, исходящей из декартова противопоставления *res cogitans* и *res extensa*. В такой классической оппозиции «дух — тело», по его мнению, скрывается огромное заблуждение. Оно заключается в механистическом понимании человека, когда разум стремится всецело распоряжаться телом, и в то же время воспринимает его

в качестве ограничивающего фактора. Тело устанавливает естественные пределы для воплощения намерений разума, сдерживает его постоянно растущие претензии, оно будто своим весом заставляет парящий в царстве измышлений и проектов разум вернуться в пространство чистой фактичности. Оно отвлекает его своими удовольствиями и страхами, надевает на него ярмо своих привычек, искажает влечениями. Поэтому разум пытается отмежеваться от тела, а значит и от стихии жизни в её полноте, чувственности, подавляет её изначальные, витальные порывы, не задумываясь о том, что он тем самым истощает самого себя.

Об исключительном значении идеи целостности для Ницше свидетельствует, в частности, его восхваление Гёте в «Сумерках идолов»: «Гёте — явление не немецкое, а европейское: грандиозная попытка победить восемнадцатый век возвращением к природе, восхождением к естественности Ренессанса, нечто вроде самопреодоления этого века... Чего он хотел, так это цельности; он боролся с рознью разума, чувственности, чувства, воли (рознью, которую в ужасающей схоластике проповедовал Кант, антипод Гёте), он дисциплинировал себя в нечто цельное, он создал себя...» [11, с. 97].

Ницше стремится доказать, что человек един, и дух его имманентен земному, телесному существованию. Для этого он использует понятие «самость». Самость живёт в теле, она «ищет глазами чувств» и «прислушивается ушами духа» [11, с. 34], объединяя телесные ощущения и сознательные реакции, она коренится в первых и управляет вторыми.

Преодолеть состояние мучительной разрозненности человека можно только на пути к обретению самости, которая, в свою очередь, выступает и как изначально данная в потенции, и как горизонт и задача. Она — и залог созидательной активности человека, и «страсть к себе», осознание себя как целостности и толкование множества своих аффектов, вожделений, стремлений, мыслей, поступков как внутренне непротиворечивых, направленных к единственной возможной цели — «созидать превыше себя» [11, с. 35]. Путь к самости лежит через собирание в себе рассеянных частей: «Моё Само только возвращается ко мне, оно наконец приходит домой; возвращаются и все части его, бывшие долго на чужбине и рассеянные среди всех вещей и случайностей» [12, с. 108].

Многие люди осознают свою рассогласованность, невосполненность и страдают от этого. Они стремятся избавиться от бремени того, что их угнетает — от болезни, от одиночества, печали, чувства

вины, нечистой совести. Или же хотят заполучить то, чего им недостаёт — разумности, осознанности, любви, душевного тепла, власти или признания. Но освободить человека от страдания, сняв с него грех или дав надежду на спасение, как то делало христианство, это, по мнению Ницше, не путь к подлинному и целостному существованию.

Христианство хотело избавить человека от страдания, но лишь отторгло человека от основ его бытия. Оно отрицало тело, плоть — и сделало человека немощным и больным. Оно утвердило потусторонность — и ввергло человека в мир иллюзий и неоправданных ожиданий. Оно потребовало, чтобы каждый соответствовал недостижимому идеалу, противоречащему человеческой природе: «как можно было перетолковать эти инстинкты до такой степени, что человек ощущает как ценность то самое, что идёт вразрез с его личностью?» [15, 476], — и погрузило людей в пучину недоверия себе: «если человек насквозь греховен, то ему ничего не остаётся, кроме как возненавидеть себя» [там же]. Оно провозгласило ценностью милосердие и жертвенность — и заставило отрицать свои подлинные чувства: «все естественные инстинкты человека (любовь и т. д.) сами по себе кажутся ему недозволенными» [там же], а в качестве побочного эффекта взрастило рессентимент.

В прежней картине мира, против которой выступает Ницше, человек не свободен, не может стать самим собой, воплотить в себе своё собственное существо, поскольку его воля зависима, детерминирована прошлым опытом, ощущением своей греховности, чувством вины и осознанием неоправданности того, что уже свершилось во времени. Как результат, возникает затаённая обида на саму суть жизни, на невозможность начать с начала, двигаться дальше с «чистой» совестью. Человек вынужден всегда смиряться со страданиями, оставаться под гнётом прошлого, которое закрывает перед ним двери к будущему. Человеку не хватает ни воли, ни силы, ни мужества, ни власти, чтобы преодолеть состояние униженности, рабскую мораль, вырвать ростки мстительности.

Поэтому Ницше проповедует *Amor fati* — любовь к судьбе, которая не избегает страдания, а открыто смотрит ему в лицо, не прячется от жизни в коконе иллюзорных о себе представлений, а подхлестывает судьбу, призывая всё новые и новые испытания, ожидая новый опыт и новые прозрения.

Но есть люди, считает Ницше, которые свою фрагментарность воспринимают как достоинство. Они кичатся своими качествами, выставляя их напоказ. Только им невдомёк, что эта, по их мнению,

уникальная и особым образом выпестованная черта не только лишает их других потенциальных возможностей, но и превращает их в уродливых «калек наизнанку» [13, с. 144]. Это люди, у которых всего слишком мало, кроме того, что у них есть в избытке. Такому человеку известен лишь узкий спектр переживаний, ему не ведомы многие человеческие состояния. Он живёт в ограниченных рамках своей «специализации», его жизненный мир скуден и однообразен, а опыт унифицирован. В нём нет конфликта, внутреннего напряжения, необходимого для подлинного бытия. А для Ницше насыщенное, целостное, предельное бытие означало единственную возможность для человека преодолеть невыносимое страдание, которое он испытывает, живя в мире.

Ницше невыносимо видеть, как человек, которому, в силу его особого статуса среди всех остальных представителей природного царства, присуща догадка о возможности подняться над собственной судьбой, над конкретными рамками наличного социального существования, у которого есть естественная тяга к возвышенному, этот человек сам закрывает себе шанс иного, свободного и восполненного бытия. Философ всей своей судьбой и внутренним опытом ощущал, что в этой земной жизни есть нечто большее. Он всегда чувствовал, что есть та граница, которая влечёт к себе человека. Но это не иллюзорный мир по ту сторону имманентности, напротив, эта высокая планка находится в здешнем, действительном мире. Это жизнь на пределе возможностей, раскрытие своего потенциала, а конечном итоге — превосхождение себя, становление сверхчеловеком.

Жорж Батай полагал, что в воле к власти Ницше выразил свойственное человеку последнее и безусловное стремление, которое не зависит ни от какой-либо нравственной цели, ни от служения Богу [1, с. 9]. Это стремление даёт о себе знать как внутреннее напряжение, разгорающееся и лишшающее покоя. Оно сродни безумию, которое «немногим отличается от страстей персонажей де Сада и в то же время близко к страстям мучеников и святых...» [1, с. 8] — оно выдаёт человеческую природу. Оно не позволяет воспринимать свою жизнь как достаточную и возможную в состоянии устойчивости. Это и есть то предощущение собственных возможностей, которые, пока ещё не актуализированные, рвутся наружу.

Ницше полагал, что такое внутреннее напряжение, порождающее жажду деятельности и постановку целей, намного превышающих уже известные способности человека, может привести

к обретению целостности, и что такая целостность принципиально достижима. «В том всё моё творчество и стремление, — пишет философ, — чтобы творить и соединять воедино то, что является обломком, и загадкой, и ужасной случайностью» [13, с. 146]. Возникает вопрос, что, по Ницше, является причиной такой фрагментированности человека? По сути, философ указывает на недостаточность той силы, которая бы действовала синтетически, была бы способна собрать эти «куски человека» воедино. Он говорит о слабости воли к власти, о недостаточности драматизма, душевного накала, об отказе человека раскрыть свой потенциал, о неспособности устремиться к высшей цели и действовать исходя из неё.

Для Ницше именно воля к власти становится основой целостного подхода к пониманию человека. В качестве аффекта (а Ницше называет волю к власти аффектом [10, с. 379]) она представляет собой взрыв решимости, предельную концентрацию, бессознательную согласованность. Аффект не допускает притворства, это мимолётный проблеск, шанс увидеть себя настоящего, такого, кем человек только может стать потенциально, перестав быть собой сегодняшним. В качестве страсти (а воля к власти, безусловно, выступает предельным выражением страсти) воля к власти собирает человека воедино, объединяет его мысли и чувства, разум и волю в нечто целостное и целеустремлённое, концентрирует его на самом себе, возвращает на исконную почву. По меткому замечанию И. Канта, «аффект действует как вода, прорывающая плотину; страсть — как река, всё более углубляющая своё русло» [9, с. 285]. Чтобы стать самим собой, «тем, кто ты есть», надо, по Ницше, прорвать плотину обыденности, скинуть пелену житейски достоверной практики и догматических установлений, выйти за собственный предел, чтобы в результате самопревращения вернуться к себе настоящему. Страсть, захваченность и даже страдание — это своего рода полнота существования, к которой стремится человек. Ницше, таким образом, реабилитирует страсть, которая традиционно расценивалась как нечто бесовское, как пагуба, и придаёт ей наивысший статус. Способность к постоянному накалу, к продолжительному состоянию внутреннего возбуждения и горения, к незатишающему со временем глубокому и деятельностному переживанию — это поистине потенция сверхчеловеческая, это то, что возвышает [14, с. 36].

Предпринятая Ницше переоценка ценностей, по сути, тоже является ничем иным как стремлением к целостности. Всякая попытка устранения из

жизни зла, неприятие тёмной стороны человеческого существа, желание избавить его от негативных проявлений таят в себе обеднение и обезличивание человека, лишение его бытийственных черт, поскольку, как отмечает К. Ясперс, «человек — не просто принудительный синтез противоположностей, <...> уже в самых глубинных своих истоках человек — это не что иное, как борьба» [22, с. 909]. Человек находится в постоянной борьбе с самим собой, она составляет неотъемлемую часть его существования, в том числе и выделяющую его из прочего животного мира. Признание потаённых сторон души, принятие негативных эмоций как имеющих полное право на существование позволяют человеку быть включённым в жизнь, воспринимать её в малейших нюансах, не выпадая и не закрываясь в коконе безопасных иллюзий.

Стремление освободиться от зла, пресечь его в самом корне чреват для человека «узким и боязливым самозашнуровыванием в мораль» [10, с. 224]. Хуже того, пребывание в уверенности, что зло не имеет права на существование, оно обманом, хитростью проникло в этот мир, и ему здесь не место, что оно должно быть изгнано и уничтожено, провоцирует попытки спрятать зло, его замолчать, а самое разрушительное — рационализировать, представить под маской добра и заботы. Дело в том, что зло не чужеродно, оно присутствует в мире и в человеке наравне с добром, и имеет то же начало, что и добро. Оно должно быть признанным как онтологически существующее, иначе все попытки борьбы с ним бесполезны и бесплодны, ведь невозможно противостоять тому, чего нет. Зло нельзя уничтожить, оно часть бытия, причём, по Ницше, далеко не самая бесполезная и презренная. Злость — это источник силы, энергии человека: «всё самое злое есть его наилучшая сила и самый твёрдый камень для высшего созидателя» [13, с. 223]. Именно злу человек обязан умом и свободой, поскольку оно заставляет негодовать, противостоять, прилагать усилия, преодолевать, достигать, тогда как благодать, добро успокаивает мысль, усмиряет, покоряет. А. А. Гусейнов пишет по этому поводу: «С одной стороны, мораль невозможна вне противоположности добра и зла, в рамках которой зло выступает в качестве соразмерной добру силы. <...> С другой стороны, мораль отождествляется в добром, мыслится в перспективе, в которой снимается противоположность добра и зла. <...> Труднейшая проблема состоит как раз в том, чтобы показать как от морали в первом (человеческом) смысле слова перейти к морали во втором (сверхчеловеческом) смысле слова»

[6, с. 177]. В традиционной этике такой переход человеку осуществить не под силу — добродетель, соединяясь с себялюбием, перестаёт быть добродетелью. Ницше же полагает, что если исходить из перспективы воли к власти, то человек неразрывно соединяет в себе тварь и творца. Реализуя свою волю к власти, он лепит сам себя, исходя из собственных ценностей, и обречён на то, чтобы расти.

В то же время Владимир Бибахин указывает на полярность понимания воли к власти. Возвращение, собиравание в себе — это признак высшей, должной жизни [3, с. 332]. Но наряду с такой возможностью к целостности воля к власти может проявляться в урезанном, примитивном виде лишь как средство властвования, господства. Это то, что Ницше называл «деятельностью протоплазмы», которая не ставит никакой иной цели, кроме сохранения себя и захвата как можно большего окружающего пространства. Такая цель негативна, поскольку усиливает фрагментарность, возникающую в силу «непроявленности возможностей» [там же].

С таких позиций можно понять небрежение и даже неприязнь, с которой Ницше относился к политике: «Приход к власти обходится дорого: власть *оглуляет*... <...> политика поглощает всю серьёзность, нужную для действительно духовных вещей» [11, с. 53]. Человек, захваченный жадой политической власти, становится фанатиком одной цели, вовлекается в узкий коридор предопределённости своих действий ускользающим, отдаляющимся, но неодолимо манящим характером власти. Политическое содержание перевешивает и поглощает человеческое, подчиняет его. Может ли человек, помышляющий о единоличном господстве, задаваться ещё и вопросами духовного совершенствования, мыслями о душе? Напротив, растрачивая себя на власть, он подпадает под влияние её цинизма, когда сама власть становится повелевающей, диктующей свои императивы и избавляющейся от всего, что не способствует её возрастанию. Достигая господства, власть оборачивается чванством и душевной пустотой, безразличием ко всему, стоящему ниже по рангу. «Кто обладает силой, тот отказывается от духа» [11, с. 69] — пишет Ницше, подразумевая, что обладание властью выхолащивает тягу к развитию, дальнейшему становлению.

Осмысливая позицию Ницше касательно целостности, Жорж Батай возражает немецкому философу в главном: он полагает, что любое действие, каким бы высоким мотивом оно не было продиктовано, не указывает путь к целостности,

но напротив, дробит и фрагментирует тотальность бытия, объявляя абсолютной всего лишь частную цель, пусть и претендующую на всеохватность. Поставленные задачи овладевают умами и специализируют их, подчиняя заданному результату: «Я буду существовать только как солдат, профессиональный революционер, учёный, но не как “целостный человек”». Фрагментарное состояние человека — это в сущности то же самое, что и выбор объекта» [1, с. 19]. Действуя в обществе и даже ставя перед собой наименее ограниченные цели, человек играет определённую социальную роль, и потому вынужден покориться законам жанра.

Человек подчиняет своё сознание достижению цели, он направляет в это русло все свои усилия, иными словами, делает «решающий выбор» [22, с. 910]. Однако сосредоточившись на результате, он тем самым упускает из виду, игнорируя или сознательно отбрасывая, другие возможности реализации и иные ракурсы бытия. Человек становится рабом собственного выбора. Кроме того, расположив себя внутри избранного пути, человек, по выражению Батая, «удачно размещает своё бытие во времени» [1, с. 19]. Иными словами, он так распорядится своей жизнью, что независимо от действительно достигнутого результата, ощущает её полезность и наполненность смыслом, ведь он действовал сообразно цели. Однако в подобном существовании Батай видит не что иное, как жизнь по привычке, чреватую бездумностью и односторонностью. Действовать — значит ограничить себя рамками выбранного действия, утратить полную свободу суждения.

Деятельность, безусловно, фрагментирует. Но, к примеру, К. Ясперс предлагает другой аргумент: «Только человек, сделавший выбор — то есть только тот, в чьей природе утвердилось и господствует принятое решение, — является человеком в истинном, экзистенциальном смысле» [22, с. 910]. В момент решающего выбора, по Ясперсу, происходит самопроявление человека, узревание самого себя. Дело в том, что выбор происходит не между равно возможными альтернативами, и не предполагает их примирение. Он венчает борьбу экзистенциальных смыслов, которые отражают глубинную, ценностную, внутренне обусловленную сущность человека, его истинное «само». Истинная самость становится таковой в акте выбора, она, актуализируясь, «поднимает голову» и обретает силу.

Ж. Батай предлагает свой ответ на вопрос о целостности человека: «Жизнь становится целостной, только если она подчинена объекту, который её превосходит. В этом смысле сущностью

тотальности является свобода» [1, с. 20]. Именно позитивная свобода ставит человека выше исковерканного существования. Однако свободу философ ассоциирует с темой зла. Ведь пользование свободой располагается на территории преступления границы, бессознательного нарушения некоего табу, а условием свободы он, равно как и Ницше, полагает ненависть к добру, то есть к моральным установлениям, имеющим своей целью общее благо.

Предложив свой вариант пути к целостности, Батай, по сути, сразу же говорит о невозможности его реализовать. Борьба за свободу не соотносится с целостностью, поскольку приводит к отчуждению этой самой свободы. Свобода ускользает, как только мы к ней приближаемся. Она неопределима, поскольку невозможно дать исчерпывающий ответ на вопрос, что значит быть свободным. На эту тему много и обстоятельно рассуждал Н. Бердяев. Он показал, что большинство способов, с помощью которых люди борются за свободу, приводят их к ещё большему рабству. Человек прельщается различными феноменами этого мира, которые обещают ему наиболее полное, целостное выражение себя (властью, деньгами, нацией, аристократизмом и др.), но они оказываются лишь соблазнами, лишаящими человека внутреннего центра [см. 2]. Мир объектов и явлений принципиально разрознён, частичен. Поэтому и человек, ориентированный вовне и действующий в мире, движется от центра собственной личности к фрагментам.

Особая ценность рассуждений Ж. Батая и Ф. Ницше состоит в том, что они мыслят целостность в контексте внутреннего опыта: не как захвата, завоевания и объединения разрозненных частей, а как исхождение из самого себя. Батай признаёт: «Тотальность во мне — это чрезмерность: она — пустое стремление, несчастное желание извести себя без всякой причины, кроме желания сгореть, которое захватывает меня целиком» [1, с. 21]. Открыть в самом себе глубину чувств, неисчерпаемость душевной способности отдавать, растрчивать, жертвовать, взрастить собственную личность как сердечный и ценностный центр — в этом путь к целостности. Подлинное бытие, пишет П. С. Гуревич, это «такой способ существования, при котором человек и не имеет ничего, и не жаждет иметь что-либо, но счастлив, продуктивно использует свои способности, пребывает в единении со всем миром» [5, с. 159]. Действительно, целостность — это не сущность, не атрибут и не реальное положение вещей. Это, скорее, оптика человеческого взгляда на самого себя. Это способность отыскать в самом себе достаточно сокровищ,

чтобы жить в ладу с самим собой, не перенося центр тяжести во внешний мир, не ища постороннего подтверждения своим мыслям и чувствам. Именно личные качества, как гласят известные «афоризмы житейской мудрости» А. Шопенгауэра, способны сохраняться дольше всего и являются истинными, надёжными источниками счастья [21, с. 59].

В рамках современных представлений о человеке целостность выступает одним из ориентиров для саморазвития и самосовершенствования. Она не задана и не может быть достигнута накоплением и приращением отдельных частей, собиранием разрозненных фрагментов. Вряд ли может быть достигнута окончательная, завершённая целостность, также как обречена на провал попытка полностью и окончательно постичь человека. Но можно рассуждать о череде относительных целостностей, достигаемых в процессе бесконечного самопрояснения, о переходе от одной относительной целостности к другой, более объёмлющей, об узнавании и открытии в себе нечто нового и включении

его в многочисленной совокупности всех связей в общее представление о себе.

Целостность можно понимать и как способность к автономии, отдифференцированности от социума, возможности видеть границу между собой и общественными предустановлениями, равно как и готовность противостоять хаотическим, энтропийным силам, постоянно присутствующим и действующим в человеческом бытии.

Вряд ли когда-либо в пределах одной человеческой жизни станет возможным вынести вердикт: «целостен», скорее могут быть основания говорить о *мере целостности* как о мере согласованности, проявленности, жизнеспособности тех аспектов, которые характеризуют человеческое существование, о мере способности реализовывать сугубо человеческие, экзистенциальные, потребности.

Таким образом, целостность — это одновременно и внутренняя основа личности, предощущение собственных потенциалов, создающее драматическое напряжение поиска себя, и некий идеал, к которому человек стремится.

Список литературы

1. *Батай Ж.* О Ницше. М: Культурная революция, 2010. 336 с.
2. *Бердяев Н.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж, 1939. 222 с.
3. *Бибихин В.В.* Ницше в поле европейской мысли // Ницше и современная западная мысль: Сб. статей / Под ред. В. Каплуна. СПб.; М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2003. С. 330–345.
4. *Гуревич П.С.* Апофатический проект человека // Вопросы философии. 2013. № 8. С. 42–54.
5. *Гуревич П.С.* Проблема целостности человека. М., 2004. 178 с.
6. *Гусейнов А.А.* Философия как этика (Опыт интерпретации Ницше) // Фридрих Ницше и философия в России: Сборник статей. СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 1999. С. 159–178.
7. *Делёз Ж.* Ницше и философия. М.: Ad Marginem, 2003. 392 с.
8. *Жукова О.И.* Раскол самости личности в философии постмодерна // Вестник кемеровского государственного университета. 2008. № 1. С. 87–95.
9. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения проект // Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. 495 с.
10. *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция, 2005. 880 с.
11. *Ницше Ф.* Сумерки идолов // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009. С. 9–106.
12. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // Сочинения. В двух томах: Т. 2. М.: Мысль, 1996.
13. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 4. М.: Культурная революция, 2007. 432 с.
14. *Ницше Ф.* Утренняя заря // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 3. М.: Культурная революция, 2014. 640 с.
15. *Ницше Ф.* Черновики и наброски 1885–1887 гг. // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 12. М.: Культурная революция, 2005. 560 с.
16. *Рахмановская Е.* Философско-антропологический аспект «воли к власти» в работах Ф. Ницше: дисс. ... кандидата филос. наук. М., 2018. 136 с.
17. *Спирова Э.М.* Ж. Батай о целостном подходе к человеку // Высшее образование для XXI века: VII международная научная конференция. Вып. 1. М.: Изд-во МосГУ, 2010. С. 24–32.
18. Фридрих Ницше: наследие и проект / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая, Е.А. Полякова. М.: Издательский Дом ЯСК, 2017. 824 с.
19. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994. 405 с.
20. *Хоружий С.С.* Переоценка всех антропоценностей // Спектр антропологических учений. Вып. 3. М.: ИФ РАН, 2010. С. 41–57.
21. *Шопенгауэр А.* Афоризмы житейской мудрости. М.: Канон+, Реабилитация, 2016. 262 с.
22. *Ясперс К.* Общая психопатология. М.: Практика, 1997. 1056 с.