

УДК 1/14
ББК 87.3
М 25

Марков Б. В.

М 25 Человек, государство и Бог в философии Ницше.— СПб.: «Владимир Даль», 2005.— 788 с.

ISBN 5-93615-031-3

В книге анализируются сочинения Ф. Ницше в контексте философии XIX в., осуществляется реконструкция, сравнение и анализ наиболее интересных сочинений о Ницше, написанных в XX в., исследуются перспективы использования проектов Ницше для сохранения жизнеспособности современного общества.

УДК 1/14
ББК 87.3

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект № 04-03-16116 д*

*Издание выпущено при поддержке
Комитета по печати и взаимодействию
со средствами массовой информации Санкт-Петербурга*

ISBN 5-93615-031-3
ISBN 5-902565-09-X

© Б. В. Марков, 2005
© Издательство «Владимир Даль», 2005
© Издательский Дом «Русский Остров»,
2005
© П. Палей, оформление, 2005

ВВЕДЕНИЕ

При жизни у Ницше почти не было последователей, зато после смерти появилось немало желающих воплотить его идеи в индивидуальных и социальных жизненных практиках. Естественно, что при этом происходила предвзятая селекция и интерпретация его идей. Трансформация ценностных ориентаций необходимо происходит со сменой поколений, и поэтому невозможно запретить читать заново философов прошлого. Именно у Ницше следует учиться как критическому, так и уважительному отношению к прошлому. Как Чаадаев не унижал, а способствовал возрождению России, так и Ницше не только говорил о болезни Европы и деградации христианства, но и указывал пути в лучшее будущее. И чтобы новая Европа при возрождении не повторила ошибок старой, следует прислушаться к его критике.

Ницше озвучивал скрытые сомнения, именно поэтому его читали и проклинали одновременно. Хуже того, сами его сочинения были «прорежены» и превращены, говоря языком Фуко, в «диспозитивы власти». «Воля к власти», считающаяся главным сочинением Ницше, воплощением его философии, на самом деле является продуктом фальсификации. Возникает вопрос, почему Ницше прочитывался на фашистский манер. Важно понять, почему лишь немногие воспринимали его идеи как предостережение против опасных тенденций прикрытия зла лозунгами гуманизма и пацифизма.

Многие современные философы с тревогой говорят о сложной взаимозависимости фашизма и демократии.

Если бы защитники последней не замалчивали, а, наоборот, широко обсуждали и решали поставленные Ницше вопросы, то почва для распространения фашистских идей была бы значительно меньше. И сегодня, если не обсуждать таких последствий глобализации, как нарастание бездомности и безродности, утрата культурного наследия, кризис национальных государств и вместе с ним семьи, образования и других институтов, то непременно найдутся решительные люди и спросят о судьбе нации, зададут сакраментальный вопрос: «С кем вы, господа интеллигенты?» Чтобы не оказаться в чрезвычайной ситуации, когда речь пойдет о спасении любой ценой, необходимо проявить предусмотрительность по части того, какую цену придется заплатить за реформу общества. Если что-то отнимается или отмирает как устаревшее, не соответствующее новым условиям жизни, то что-то должно даваться взамен. Люди и народы в процессе развития стремятся сохранить свою идентичность. Поэтому в высоких культурах сохраняются традиции прошлого. Каждый человек и каждый народ имеет право и просто обязан для самосохранения заниматься не только критикой, но и самовосхвалением. Если кто-то назовет это фашизмом, то будет неправ. Национализм, шовинизм, фашизм и нацизм — это угнетение и даже уничтожение чужих, это ночные факельные шествия и истеричные речи, это война и террор. И они обусловлены вовсе не неким изначальным злом, присущим «человеческой природе». Как незавершенное природой существо человек не добр и не зол от рождения. Добрым и злым он становится как объект культуры и воспитания. Поэтому и перечисленные формы восстания против культуры, гуманизма и самой человечности — это тоже продукты культуры. И, скорее всего, именно беспечное либеральное общество, порвавшее с традиционными связями людей, настолько ослабило социальную ткань, что для ее спасения в пожарном порядке понадобились фашистские рецепты. Если мы не хотим повторения фашизма, то сами должны поставить вопрос о том, что значит жить вместе, какие связи объединяют автономных индивидов в единое целое.

Очевидно, что одних разговоров о правах человека для этого недостаточно. Цивилизационный процесс, принявший сегодня форму глобализации, окончательно разрывает традиционные формы солидарности, и этим вызван протест Востока. Если не обсуждать вопрос о своих и чужих (мигранты, евреи, американское кино, реклама, музыка, еда, образ жизни в обществе и др.) то в конце концов сама объевшаяся чужой пищей масса восстанет против чужого. Когда пали границы и барьеры, чужая культура обрушилась на нас, попирая традиционные формы жизни. Так возникает вопрос об идентичности. Оппозиция спекулирует на нем и использует внутренний протест народа в своих целях. Необходимо обсудить сами критерии идентичности и признаки ее кризиса. С одной стороны, все говорят о возрождении или спасении России. С другой стороны, мечтают о вхождении во всемирные организации. С одной стороны, дискутируют о путях построения гражданского общества, а с другой, призывают к усилению роли государства. С одной стороны, борются с фундаментализмом, а с другой, пытаются ввести изучение «закона Божия» в школе. Было бы неосмотрительно все это высмеивать только потому, что одно исключает другое. Жизнь противоречива, и искусство жизни состоит в том, чтобы не сталкивать противоречия лбами. Сочинения Ницше учат нас, во-первых, тому, что не одни возвышенные разговоры и идеи и, тем более, не солдаты и пушки, ведут к процветанию нации; а во-вторых, тому, как сочетаются и дополняют друг друга кажущиеся исключаящими друг друга культурные стратегии большой политики. То, что Ницше называл «большой политикой», не имеет ничего общего с общепринятым понятием политического. Он противопоставлял свою точку зрения прежде всего тем методам, которые использовал Бисмарк для сборки немецкого рейха. Если бы к ней прислушались, возможно, Европа не пережила бы две страшные мировые войны.

Если учесть изменение техники и медиумов власти, то судьба философии в современном мире оказывается еще более плачевной, чем раньше, когда власть выступала в своем неприкрытом и неприглядном виде, когда она поль-

зовалась для оправдания своих интересов идеологией. В сущности, критиковать идеологию как форму ложного сознания гораздо легче, чем современную мифологию рекламы и массмедиа, прибегающих не столько к интеллектуальным значениям, сколько к аудио-визуальным знакам, воздействующим на поведение людей непосредственно магическим образом, минуя рефлексию. Но именно применительно к этой «магнетопатической» форме коммуникации стилистика Ницше оказывается весьма эффективной. Эмоциональная, прибегающая к телесно-чувственным метафорам проза Ницше обращена не столько на критическую аргументацию и анализ тех или иных морально-философских учений, сколько на дискредитацию поз, жестов и личин их создателей и потребителей. Вместо критики теорий осуществляется нечто вроде медицинского диагностирования их авторов. Этот распространенный прием Ницше не сводит к аргументу «сам дурак». Он показывает, как благородные и возвышенные теории иссушают и до неузнаваемости уродуют телесные, в том числе и внутренние, органы их создателей. Расплатой за предательство жизни становится здоровье. Эта своеобразная антиреклама оказывается особенно действенной против таких знаков, которые обладают собственным обаянием, воздействуют своим видом помимо интеллигибельного значения и поэтому не подвергаются критической проверке.

В свете нашего опыта восприятия массмедиа, которые не просто информируют о тех или иных конкретных изделиях, а навязывают вполне определенный образ жизни, можно лучше понять устойчивое обаяние некоторых идей. Вера в Бога, человеколюбие, гуманизм, пацифизм, права человека, цивилизационный процесс — все это бесспорно привлекательные ценности. Напротив, говорить и тем более совершать зло — значит делать нечто ужасное, несущее погибель. Между тем бесстрастная статистика показывает, что вреда от гуманистических акций часто не меньше, а даже больше, чем от суровых действий, связанных с запретами, нарушениями прав человека и насилием. Редко кто решается признать эту суровую правду и восстать против «кисло-молочного» гуманизма. Когда жизнь подводит нас

к последней черте, раскрывается невыносимо жестокая правда бытия к смерти, которая не признает никаких прав человека и отнимает все что есть. Но и в такие моменты, как показывает Толстой в «Смерти Ивана Ильича», мы не прозреваем, а, жалобно глядя в глаза окружающих, просим о помощи, которой они, даже если бы и хотели, не в силах нам дать. Кьеркегор в силу своей «смертельной болезни» — острого переживания одиночества, — а Ницше по причине физической боли, доставлявшей ему ужасные муки, попытались основать одну религию, а другую философию на началах, в число которых не входили гуманизм и моральность, истина и справедливость: Бог или жизнь могут дать или потребовать такого, что не вмещается в рамки расхожих представлений о воздаянии. Так, жизнь и вера — это, несомненно, дар неожиданный и негаданный; даже тот или то, кто или что подарили нам это, сами не знают последствий своего дара. К верующему может прийти ангел и сообщить, что Бог требует от него ужасную жертву, например единственного сына. Но и тому, кто просто родился и живет без трансцендентной веры и цели, вскоре предстоит, например, служить в армии и тем самым воевать и даже быть убитым за Родину. Просто жизнь и без войны не менее сурова. Семейные драмы, служебные конфликты, болезни, старость — всему этому трудно подыскать какой-либо смысл. Осознание, что жизнь не имеет смысла и цели, — это прямой путь к нигилизму, бациллы которого еще вернее, чем пребывающий в сладкой дремоте гуманизм, разрушают общество и ведут к вырождению людей.

Есть ли выход из этой ситуации и если есть, то какой? Нередко философию Ницше, как и романы Де Сада, понимают как призыв к безумному пиру во время чумы. Действительно, если ужасный конец неотвратим, то следует хладнокровно и эгоистично, не думая о страдании других, воспользоваться оставшимися возможностями для получения удовольствия. Но зачем тогда писать толстые книги, рассчитанные на то, что их будут читать другие. Моральный скептик не станет писать книг, никакими силами его нельзя оторвать от пива и пирогов, если именно в них он находит высшее удовольствие. Так называемые философы

зла, пишущие книги, совершают нечто парадоксальное: вместо того чтобы творить насилие, поставить свою жизнь на карту, вступить в игру с другой силой и тем самым победить или погибнуть, они пишут книги и тем самым поддерживают то, что должны отвергать. Но они пишут странные книги, которые не признаются гуманными и даже объявляются «сатанинскими стихами», за которые приходится расплачиваться жизнью. Ницше хотел доказать право человека говорить и даже совершать зло. За криками осуждения его произведений как-то забылось, что главное — не некое сатанинское (изначальное или метафизическое) зло. Стратегии зла многообразны, настолько многообразны, что даже самые мягкие добряки не могут его избежать. Скорее всего, Ницше искал, так сказать, наименьшее зло.

Задаваясь вопросом о смысле собственного бытия, не каждый интеллеktуал спрашивал, зачем существует на свете весьма значительная часть людей, которые не только сами не создают никаких ценностей, но и мешают тем, кто работает на благо человечества. Постановка и обсуждение такого рода вопросов наталкивается как на внутреннее сопротивление, так и на внешнее осуждение. Во-первых, такая проблематизация антигуманна и безнравственна. Во-вторых, она теоретически несостоятельна и не имеет перспектив однозначного решения: ответов на вопрос о «смысле существования» и «общем благе» не меньше, чем число живущих на свете людей. Во всяком случае, вопрос, что делать с теми, кто составляют самую никчемную часть человечества и даже представляют угрозу нормальной свободной жизни, не так уж прост. Возможно, с ними приходится мириться и как-то терпеть, ибо они составляют неизбежную часть «отходов» современной цивилизации. Пожалуй, это самый серьезный аргумент против тех, кто отрицает смысл жизни большинства не занятых созидательным трудом людей.

Неприятно удивляет, что антигуманистический расизм мало отличается от заботы моралистов и гуманистов о благе человека. Парадоксально, что позиции представляют собой самую непосредственную угрозу свободе. Такое сопоставление прежде всего не в пользу гуманизма. Чтобы

его спасти, необходимо принять во внимание критику со стороны так называемых имморалистов, которые указывали на деградацию людей в эпоху массовой демократии. «*Общее вырождение человека*, — писал Ницше, — вплоть до того „человека будущего“, в котором тупоумные и пустоголовые социалисты видят свой идеал — вырождение и измельчание человека до совершенного стадного животного (или, как они говорят, до человека „свободного общества“), превращение человека в карликовое животное с равными правами и притязаниями *возможно*, в этом нет сомнения!»¹ Но и попытки вернуть человечество к архаике не учитывают, что иерархическое общество, по сути, воспитывало, с одной стороны, жестоких, не думающих об антигуманности своих поступков господ, а с другой стороны, тупых забитых рабов. Поэтому, даже если понимать вопрос о ценности общепринятой морали не как призыв к уничтожению всех «ненужных» людей, а как попытку остановить человеческую деградацию, то и это не оправдывает необходимости заботы об улучшении человеческого стада, о которой Платон писал как о первой заботе политика.

Мыслители во все времена отмечали деградацию людей. Это оказалось притчей во языцех и в конце концов стало восприниматься с юмором. Люди продолжают жизнь, несмотря на горькие сентенции о том, что они вырождаются. Но, может быть, это как раз и опасно. Нельзя думать о том, что запас прочности человеческой породы неисчерпаем. Возможно, сегодня мы действительно находимся у опасной черты, когда гуманное общество, в котором все находят более или менее комфортное существование (инвалиды в больнице, а преступники в тюрьме), приводит к вырождению человека как биологического вида. Но кто должен взять на себя груз работы по оздоровлению людей? Поздний Платон настораживает тем, что у него заботу об улучшении человеческого стада берет на себя политик. Конечно, греческий полис — это не современное государство, однако далеко не бесспорна сама попытка узурпировать решение вопроса о том, кто вреден, а кто полезен обществу. Интеллектуалы разоблачили ее как форму политического воспитания, направленную на превращение людей в

послушные детали государственной машины, которая обеспечивает власть сильных и богатых. Но как моралистические, так и имморалистические стратегии либеральной демократии оказались неудачными в том отношении, что они также не привели к улучшению людей. Образ человека, тот идеал, который моралисты или политики стремились воплотить в утопиях и реальных практиках воспитания, сам нуждается в критической оценке. Поэтому Ницше и вел войну на два фронта. Он отвергал одновременно как государственную, так и религиозную практики воспитания человека.

Если кто-то должен заботиться о человеке, то кого-то должна заботить и сама забота о нем. Если люди не заботятся сами о себе, почему политики и мыслители навязывают ему свою опеку? На самом деле общество не оставляет без присмотра своих граждан. Воспитание общественных добродетелей в первобытном коллективе осуществлялось путем передачи соответствующих обычаев и норм поведения. Отказ от традиционных форм контроля старших над младшими, передача воспитательных функций специальным государственным учреждениям, с одной стороны, способствовали формированию бюрократии, опиравшейся не на личные симпатии, а на общие правила и требования, а с другой стороны, вели к распаду личных взаимосвязей и установлению формальных связей между людьми. Выходом из кризиса современного общества, которое становится все более системным экономически и все более дезинтегрированным политически, мог бы стать синтез близких и дальних взаимодействий, баланс любви к ближнему и к дальнему.

Не только войну, торговлю и политику, но и моральные стратегии Ницше считал «слишком человеческими». Настораживает жесткость и нарочитая жестокость некоторых его рецептов. Разумеется, не следует понимать и тем более принимать их буквально. Вместе с тем, следует серьезно отнестись к его критике гуманизма и к предложению об оправдании некоторых форм зла, отвергаемых по моральным соображениям, но якобы необходимых для жизни. Ницше предостерегал прежде всего от абсолют-

зации морали. И это предостережение особенно ценно для российских интеллигентов, которые традиционно тяготеют к моральной оценке искусства, науки, техники, политики, бизнеса и т. п. Мы ставим мораль на место идеологии, и это будет означать нарушение «автопойэзиса» общества, ибо диктат морали по своим последствиям ничуть не лучше тоталитаризма. Не мораль, права человека, общечеловеческие нормы или цивилизация должны быть масштабом оценки политики, а процветание жизни. Воля к власти, «окончательного» определения которой Ницше так и не дал, реализуется как открытая борьба разнонаправленных сил и интересов людей. Ее выражением являются не только акции протеста и полицейские или военные операции против инакомыслящих, но и общественные дискуссии о путях развития общества. Революционные выступления, террор и войну Ницше предлагал заменить большой политикой, которую он определял в понятиях культуры. Большая политика — это прежде всего культурная политика, в выборе которой важную роль играет философия. Искусство, и особенно музыка, обладает огромной пластифицирующей силой. Возможно, оно является наиболее эффективной символической антропотехникой современности. Не только духовные, но и телесные практики определяют идентичность человека. Образы и звуки являются наиважнейшими знаками человека. Каждый народ создает из них защитную оболочку. Родные лица и материнская речь — вот что определяет различие своего и чужого. Именно эти архетипы лежат в основе национального искусства, и утрата их — отказ от своей музыки, ритмов и образов, означает растворение себя в чужом. Если это так, то вовсе не геополитика, а именно философия, обсуждающая вопрос о критериях культурной идентичности, оказывается самым важным инструментом большой политики. Можно занимать шестую часть суши и терять себя. Это мы знаем на примере отечественной истории. Самое страшное — это не утрата территории, а утрата себя, бездомность и безродность людей в эпоху глобализации. Индивидуализм, нигилизм и другие симптомы кризиса Европы в наше время лишь

усилились. Жизнь стала комфортабельнее, но жилища лишились архаичного теплового центра, и за железными дверями люди не чувствуют себя в безопасности. Пали границы и барьеры, коммуникации стали широкими и доступными, однако дружеское общение стремительно деградирует, и вместо душевного общения с друзьями люди прибегают к помощи психоаналитика. Мы все живем в эпоху чрезвычайных ситуаций, и наша философия — это философия не удивления и радости, а ужаса.

Указывая на важную роль традиционных практик выживания, на необходимость сохранения архаичного тепла в холодных символических культурах, Ницше вовсе не призывал «вперед в прошлое». Большая политика — это прежде всего творчество будущего. Критикуя рынок, демократию, политику, Ницше вовсе не призывал к восстанию против них, а хотел внести в эти процессы некий культурно-символический раствор, цементирующий общество автономных индивидов в солидарное целое. То, что он предлагал, ни в коем случае не похоже ни на ночные шествия с факелами, ни на истерические речи по радио, которые транслировались фашистами. Независимые личности, «свободные умы» — все эти ступени становления сверхчеловека как существа, полагающего самому себе границы своей свободы, составляют опору возрождения общества. Очевидно, что Ницше не мечтал о возвращении к сельской общине и, тем более, к фаланстеру социалистов. Он только хотел, чтобы автономные индивиды, испытывающие стресс в пустом и холодном безжизненном пространстве современного общества, нашли в себе силы восстановить человеческие взаимосвязи. Никакие рынок, демократия и даже Интернет не способны сами по себе восстановить прочную социальную ткань. Забота о себе, о своих близких, о месте своего обитания, сохранение материнского языка, восхваление родины, а не квасной патриотизм в его идеолого-шовинистической форме — вот что придает человеку уверенность и избавляет его от стрессов одиночества и незащищенности.

Ницше был одним из первых, кто забил тревогу по поводу растраты самого ценного, человеческого, культурного

капитала общества. Его превратили в мрачного, больного мизантропа, который объявил христианскую мораль болезнью Европы. Между тем он по-немецки расчетливо указал на то обстоятельство, что экономисты и политики, подсчитывая рост национального дохода, повышение уровня жизни людей, не принимают во внимание их деградации, которая перечеркивает всю прибыль и на самом деле свидетельствует об отрицательном балансе развития. Было бы слишком упрощенным выводить философскую концепцию из той или иной исторической ситуации или телесного самочувствия. История и жизнь — источники постоянных страданий, однако люди упорно делятся на оптимистов и пессимистов, и при этом далеко не все из них известны как авторы соответствующих этим умонастроениям философских доктрин. Без учета собственной логики философского дискурса невозможно составить адекватное представление о том, как развиваются философские теории, и достигнуть баланса внешних — социокультурных — влияний и собственных внутренних стимулов развития философского знания.

Ницше — сложный автор, и его мало просто читать. Парадокс состоит в том, что все написанное им сохранилось, но от этого проблем с интерпретацией его наследия, кажется, не меньше, чем если бы его рукописи отсутствовали. Не только в Германии, но и в России (Москве, Санкт-Петербурге, Минске, Екатеринбурге) продолжают историко-философские и филологические дискуссии о Ницше². Возможно, в ходе их стоило бы более подробно осветить несовершенство старых переводов или подождать с выводами до тех пор, пока не будет переведено критическое издание. Не отрицая необходимости новых переводов и комментариев, поскольку они являются основой адекватного философского анализа, хотелось бы отметить, что точно так же условием возможности адекватных переводов являются содержательные философские исследования. Поэтому необходимы творческие интерпретации, начатые В. А. Подорогой, Н. В. Мотрошиловой, А. В. Перцевым и др. Будущие переводчики и комментаторы Ницше могут их использовать, хотя бы в критическом плане. Возможно,

предлагаемая вниманию читателей работа покажется специалистам недостаточно оснащенной ссылками и комментариями, но она не является результатом уединенного, ночного чтения Ницше. Автор обращался к работам, написанным представителями различных направлений в философии XX в. Предлагаемая работа не только критическая, но и хвалебная. В ней раскрывается актуальность идей Ницше, охарактеризовано своеобразие его диагноза европейской культуры. Что же касается предлагаемых лекарств, главное — это избежать «передозировки».

Глава 1

ПО НАПРАВЛЕНИЮ К НИЦШЕ

Как читать Ницше

Ты противоречишь тому, чему учил вчера.
Это потому, что вчера — не сегодня», — отвечал Заратустра.

Интеллектуальную эволюцию Ницше определяют три периода: первый, когда написаны ранние, филологические сочинения 1870–1876 гг. («Рождение трагедии из духа музыки» и «Несвоевременные»); второй, когда написаны книги афоризмов 1876–1882 гг. («Человеческое слишком человеческое», «Утренняя заря», «Веселая наука»); третий, когда написаны поздние сочинения (от «Так говорил Заратустра» до «Ессе Номо»). Задачу своего времени Ницше усматривал в открытии принципов новой культуры, которая стояла бы вровень с греческой. Условием этого в первом периоде он видел великого человека (*das Grosse Individuum*). Первыми представителями новой культуры Ницше считал Шопенгауэра и Вагнера. Метафизику и искусство он называл главными двигателями культуры. Во втором периоде Ницше акцентирует вопросы морали. В качестве инструментария критики моральных предрассудков он избирает науку, которую расценивает как методологическое основание новой культуры. Если раньше, полагал Ницше, она строилась бессознательно, то теперь должна формироваться на научной основе. Наука должна создать условия для воспитания лучшего человека. Так от великих индивидов как творцов искусства Ницше приходит к «свободным умам». Конечно, наука определяется им весьма специфически, как «радостная наука», иронизирующая по поводу моральных предрассудков. Она не отвергает, а «снимает» искусство. «К генеалогии морали» относится к третьему периоду развития взглядов Ницше, и

началом его является «Так говорил Заратустра». В этом периоде основным становится понятие творчества. Творчество — это деятельность, целью которой является достижение новых условий и возможностей жизни. Оно включает в себя познание, которое понимается как переоценка ценностей. Заратустра — деятель, исследователь и основоположник новых ценностей. Философским понятием творчества стала воля к власти, а его высшим выражением — законодатель, задающий новый масштаб любых действий, знаний и оценок своего времени. Главной мыслью Ницше к этому времени становится вечное возвращение. Формой мышления выбирается не наука, а философия, принимается ориентация не на отрицание, а на утверждение. При этом философское мышление обретает художественную форму. Под маской Заратустры Ницше несет свое собственное мышление. Как поэзия его философия становится утверждающей.

После «Заратустры» Ницше снова возвращается к научным по форме афоризмам. Начинается период большой войны против ранее установленных ценностей и задумывается главное произведение — «Воля к власти». Любое сочинение после «Так говорил Заратустра» есть не что иное, как новый проект «Воли к власти». При этом они составляют пары: «По ту сторону добра и зла» и «К генеалогии морали», «Сумерки богов» и «Казус Вагнер». «Антихрист» и «Ессе Номо» оказываются близнецами.

«Ессе Номо» — интеллектуальная биография Ницше, история преодоления собственного декадентства путем познания условий его возможности. «Сумерки богов» и «Антихрист» — открывают новый проект критики метафизики. Речь идет о преодолении евангелической практики, которая есть попытка лишить жизнь воли к власти. Ницше описывает «тип Иисуса» как неспособность что-либо хотеть. Позиция бегства от страданий и непротивления — полная противоположность воли к власти, так как является отрицанием творчества, утверждением которого был греческий бог Дионис. «Дионис» в третьем периоде творчества Ницше становится центральным философским понятием.

Кажется невозможным по соображениям научности и моральности писать о Ницше по старым изданиям его сочинений. Дело даже не в недостатках переводов. Все равно аутентичный перевод невозможен¹. К счастью, на русские переводы основных сочинений Ницше не повлияла «Воля к власти». Однако она продолжает влиять на наше понимание его философии. Возможно, пока мы не имеем перевода на русский язык критического издания, выполненного Джорджо Коли и Маццино Монтинари, лучше всего вообще не принимать во внимание «Волю к власти», так как Ницше не является автором этой работы. Она является историческим продуктом, выполненным П. Гастом и Э. Ницше-Фёрстер и должна изучаться самостоятельно. Вместо нее следует пользоваться расположенными во временном порядке фрагментами Критического издания². Крупнейшим издательским достижением Дж. Коли и М. Монтинари стала подготовка и публикация философского наследия Ницше с 1869 по 1889 г., которое составило около 5000 страниц по сравнению с прежними 3500. Рукописное наследие Ницше, особенно его философский дневник, требует отдельного исследования. Ницше указывал, что он пишет не для читателя, а для самого себя. Если это так, то перед нами должен предстать подлинный Ницше. Чтобы снять то темное и злое, которое есть в его опубликованных работах, можно предположить, что, говоря зло, он эпатировал публику, хотел пробудить ее от оптимистического сна. Своими текстами он хотел сказать: люди, проснитесь, оглянитесь, все произносят добрые, вежливые слова, а сколько фальши, злобы, ненависти вокруг! Если дневники — это заметки для себя, то в них не должно быть особого пафоса и игры на публику. Но можно ли писать только для самого себя? В дневниках Ницше нет ничего похожего на интимные признания Руссо. Они вообще не многим отличаются от опубликованных работ, которые предельно серьезны и откровенны. Конечно, в них нет особого эпатажа, но сравнение дневниковых и опубликованных записей показывает, что Ницше писал вполне искренне и никого не разыгрывал. И по дневникам видно, что он надевал маски, но не прятался под ними. Так что полного переворота в по-

нимании Ницше от изучения рукописного наследия ожидать не следует. И при чтении опубликованных работ, и при чтении подготовительных набросков и дневниковых записей основная нагрузка ложится на читателя, ибо чтение — это и селекция и интерпретация. В конце концов «Воля к власти» — это и есть пример тому. То, что сегодня мы уже не согласны со старой репрезентацией Ницше, — это хороший симптом, свидетельствующий о выздоровлении самой читательской публики. Она уже не заслуживает тех презрительных слов, которые произносил Ницше в отношении «последнего человека». Если мы осознаем меру зла, сопровождающего нашу жизнь, и не скрываем его под маской гуманизма, ибо «нет прекрасной поверхности без ужасной глубины (внутренности)»³, а мужественно принимаем его и боремся с ним, то это и есть то выздоровление, которого так желал Ницше.

Необходимо собрать и продумать отдельные советы Ницше, касающиеся чтения его сочинений. Поскольку он писал не систематически, то возникает соблазн читать те места, которые вызывают удовольствие. Это плохой способ чтения — он характерен для читающих бездельников. Не следует и быстро глотать все подряд в надежде схватить смысл целого и затем уже, исходя из него, растолковать отдельные положения. Ницше — учитель «медленного чтения». Прежде всего он воздавал хвалу филологии: она учит читать медленно и глубоко, забегая вперед, возвращаться назад, учит читать между строк. Кроме искусства истолкования необходимо сопереживание: стоит попытаться найти исток мысли, испытать породившую ее страсть. Ницше советовал «читать хорошо, то есть медленно, всматриваясь в глубину смысла, следуя за связью мысли, улавливая намеки; видя всю идею книги, как бы сквозь открытую дверь. <...> Мои терпеливые друзья! Эту книгу могут читать только опытные читатели и филологи: выучитесь же хорошенько читать!..»⁴ Важно понять, о какой «книге» говорит Ницше. Поскольку эта цитата из предисловия к «Утренней заре», ясно, что «медленному чтению» подлежит именно она. В «Предисловии» к ней говорится, что книга написана жителем подземелья, человеком, неторопливо изучающим

глубины человеческого духа, а точнее, последствия его воздействия на человеческое тело. Отсюда можно сделать вывод, что совет Ницше относится не столько к чтению книг, сколько к внимательному изучению жизни. Речь идет о «книге жизни», читать которую стремился автор. Отсюда искусство медленного чтения характеризует его собственную стилистику. В соответствии с пояснениями «Ессе Ното», книги Ницше нужно читать с учетом места, в котором они создавались. Но в таком случае возникает несоответствие. «Утренняя заря» написана в 1880–1881 гг. в Генуе, поэтому ведущим там является образ не подземелья, а морского путешествия. Ницше воображает себя Магелланом в океане духа, и Генуя навевает на него мысли о новых берегах, об открытиях неизвестных земель. Отсюда метафора пересмотра курса, переориентации в морали.

Аутентичным способом чтения является восприятие книг Ницше как музыкальных произведений. Он любил музыку и до такой степени стремился преодолеть Вагнера, что стал автором звучащей прозы, в которой найдена верная героическая тональность, превосходящая тоскливую романтику знаменитого музыканта. Успех, как письма, так и чтения, зависит от того, насколько точно взята первая нота, которая определяет тему сочинения. Если, как сказано в «Предисловии», «Утренняя заря» — это книга-лабиринт, то она должна звучать тональностью, соответствующей шуму подземных вод и тектоническим сдвигам пластов земли. Звуки, образующие слова, должны быть похожи на сопение органа. Но если «Утренняя заря» — это книга о морских просторах и новых берегах, то ее текст должен звучать легко и радостно, как утренний бриз. В действительности, произведение Ницше напоминает симфонию; дух и тело там примиряются не столько диалектически, сколько музыкально⁵.

Сочинения Ницше, написанные красивым, ясным и доходчивым языком, — своего рода реквием тотальному рационализму, ужасным последствием которого стали мировые войны. Нельзя забывать о том, что рационализм пришел на смену средневековому мировоззрению, в котором были и темные стороны, в частности эксцессы, порождае-

мые религиозным фанатизмом. По-своему рациональный протест Лютера, продиктованный верой в разум и моральное совершенство человека, поставил на место фанатичной религиозной веры и бюрократических институтов церкви моральность и гуманность. Безусловно, это было большим достижением. Упрекая эпоху разума за разработку новейших видов вооружения, нельзя забывать о том, что в эпохи религиозного чувства тоже велись фанатические войны. Во всяком случае, как общественная, так и частная жизнь людей оказывается более комфортабельной именно тогда, когда она строится на рациональных началах.

Чтение философских книг, как известно, не служит формой отдыха. Не является исключением и проза Ницше, которая, правда, может вызывать эстетическое удовольствие, но от которой все-таки ждут интеллектуальных открытий. Кто долго, внимательно и по несколько раз перечитывает Ницше, оказывается в довольно неприятном положении. Вместо удовлетворения, приходит разочарование. В целом тексты оказываются противоречивыми, в них содержится множество повторов, а, главное, мысль, запертая в лабиринте различных смыслов, так и не находит выхода. Надо ли читать Ницше так, как читают, например, длинные философские трактаты, требующие ясного сознания и предельной сосредоточенности на понимании? От них трещит голова, но в конце концов, когда читатель все же постигает мысль автора, недоумения рассеиваются. Ничего подобного не получаешь при чтении Ницше. Его тексты очаровывают. Наверное, на немецкоязычного читателя они оказывают просто магнетопатическое воздействие. Их можно читать с любого места и везде найдешь то, что тебе близко. Даже если ты не согласен с грубыми выпадами против морали или религии, то нельзя не признать, что нечто подобное все же закрадывалось в голову. Ницше писал о самом важном, о чем предпочитают не говорить даже философы, хотя ставить радикальные вопросы о том, в чем никто не сомневается, — это их хлеб.

Почему мы любим читать Ницше, если мы с ним не согласны, и не можем согласиться? Постепенно опьянение текстом проходит, у серьезного, ищущего определенности

читателя наступает нечто вроде разочарования от бессвязности, непоследовательности письма, а главное, от отсутствия продвижения в его понимании. Да, тексты Ницше озаряют, но после их прочтения почти нечего сказать. Стоит их отложить, и собственная мысль начинает двигаться совсем в ином направлении. Может быть, Ницше этого и добивался. Ведь в «Ессе Homo» он советовал читателям искать свои пути. Он, действительно, не классический писатель, который делает читателя своим соучастником. Тем не менее многие воспринимают Ницше как классического писателя, только более сложного и трудного: каждый философ такого ранга требует понимания, которое достигается прилежной внутренней работой читателя в контексте судьбы человеческого бытия, о которой размышлял и сам Ницше.

Большинство пишущих о Ницше советует осуществлять селекцию и не принимать его экстремистских заблуждений: как всякий страстно пишущий автор, он впадал в пафос. Первое и главное предостережение критиков: читатель должен «стать выше» Ницше, который по причине своей тяжелой болезнью временами впадал в черную меланхолию. Следует якобы простить его заблуждения. Таким способом критики вместо серьезного анализа ссылаются на болезнь и наличие ressentiment⁶). Не слишком ли легко такие комментаторы отделяются от Ницше? Это верно, что кругом хорошо не бывает, и мы вынуждены прощать нашим звездам не совсем моральное поведение. Но беспокоит вопрос о мере. Сколько зла мы можем простить гению?

Ницше часто провоцировал читателя и елейными, и грубыми высказываниями относительно того, что стало привычным и кажущимся естественным. Именно в ткани повседневных истин он находит то устаревшие моральные стереотипы, то, напротив, следы былой грубоватой прямоты, которая обеспечивает выживание людей. Таким провоцирующим приемом относительно ясности сознания, к которой всегда стремятся интеллектуалы, являются и ссылки на головную боль: Ницше предлагал писать не в минуты кайфа или ясности в голове, а в часы тупой боли и

страдания. Но он не считал, что боль говорит злом. Наоборот, боль делает чувствительным к страданиям других людей. Таким образом, критику морали и гуманизма едва ли следует объяснять ссылкой на недужность.

Известно, что одни могут писать, а другие нет, и причиной тому является не способность или неспособность к творчеству. Легко и красиво пишет тот, у кого радостно на душе. А как быть тому, кто чувствует отвращение к миру, какие слова он находит в минуты боли и отчаяния? Не стоит торопиться с ответом и утверждать, будто здоровые физически и нравственно люди пишут гуманные тексты, а желчные авторы злую и черную прозу. Лишь тот, кто страдал сам, способен сострадать боли других людей. Думается, что именно чувство сострадания и определяет критическую направленность сочинений Ницше. Он указывал на негативные последствия гуманистического и познавательного оптимизма и считал пессимизм более реалистичным мировоззрением сильных натур, которые способны смотреть правде в глаза и бороться за жизнь.

Мышление Ницше не систематично, и это общепризнанно, но оно и не афористично. Несмотря на то, что Ницше с большим пиететом относился к таким признанным мастерам, как Ларошфуко и Монтень, стиль его философской прозы далек от их несколько меланхолической манеры письма. Ницше писал: «Афоризм, сентенция, в которых я первый из немцев являюсь мастером, суть формы „вечности“; мое честолюбие заключается в том, чтобы сказать в десяти предложениях то, что всякий другой говорит в целой книге»⁷.

Молодых читателей, которые хотят не сентенций, а дела или хотя бы призывов к нему, привлекает интенсивность текста. Ницше тоже хотел переделать если не мир, как Маркс, то хотя бы человека. Он — родоначальник философской антропологии, проект которой не вполне понят. Человек был для него мерой всех вещей, но не застывшей в точке возвышенного, как греческая статуя, а подвижной. Такое гибкое существо наделено возможностью оценивать мир с разных позиций. Жизнь — это борьба за признание нового описания мира. Хайдеггер разглядел

опасность антропологического проекта в философии: если человек — абсолютный масштаб всего сущего, то как определить меру человека. Он отступил назад к бытию, которое сообщает нам, в чем состоит мера всех вещей. Но главным медиумом бытия, которое понимает самого себя, и для Хайдеггера является человек. Поэтому его онтологический проект, по сути, не отличается от антропологического. Если человек является медиумом бытия, то это предполагает борьбу за власть, в форме притязания говорить от его имени. Так что Ницше оказался, пожалуй, более последовательным и смело возложил на человека ответственность за все, что он делает или говорит. Присущая ему воля к власти проявляет свое позитивное значение не как мелкая возня за бенефиции, а как форма развития жизни. По Ницше, усилия, направленные на сохранение себя на основе разумных самоограничений, оказываются тщетными. Только веселые дионисийцы сливаются с бытием и с другими людьми. Трезвые индивидуалисты, пытаясь избежать горькой участи героев, делают ставку на разум и наивно полагают, будто гармоничное и упорядоченное бытие заботится и защищает нас. Ницше понимает бытие как становление, а человека как силу, смело вступающую в игру с другими силами природы и общества.

Мысль Ницше не ограничивалась тезисом о воле к власти. Точнее, сам этот тезис не следует толковать исключительно как политический. Можно говорить если не о постепенной трансформации воли к истине к воле к власти, то о переплетении этих стратегий во всех заметках последнего периода творчества Ницше. При этом власть исследуется на уровне знания и ценностей, духа и тела, политики и повседневной жизни. Все это весьма важно для понимания стилистики. Ницше не был авангардным писателем, создающим новую манеру письма с целью продать его подороже. Он не хотел быть и мэтром, навязывающим свое описание мира другим. Проза Ницше суггестивна, потому что он жизнью заплатил за свои истины. К его текстам необходимо относиться с чрезвычайной серьезностью и осторожностью. Недопустимым является использование его сочинений для составления неких «Дацибао» — сборников

забойных лозунгов и изречений Мао для боевиков, смело разделяющих людей на «своих и чужих», на «плохих и хороших».

Сегодня Ницше стал рассматриваться как художник, который презентировал различные идеи, но не нес за них личной ответственности. Маски масками, но философствование для Ницше вовсе не является игрой, в которую сегодня все азартнее стали играть писатели и художники. Стиля нет, но каждый изобретает и навязывает его другим. Афоризмы Ницше — это не собрание едких или меланхолических сентенций, а нечто цельное и органичное. То, что объединяет различия и снимает логические противоречия, — это собственная жизнь философа, который не просто пишет крепкие в коммерческом отношении книги, а передает нам свои страдания и боль за все происходящее на этой земле. Точно так же можно говорить о философской системе, которая определяется не столько логикой, сколько целями и установками. Творение Ницше напоминало Ясперсу, «взорванный горный склон; камни, уже более или менее обтесанные, указывают на нечто целое. Но строение, ради которого, судя по всему, осуществлен взрыв, не построено»⁸. Видя в сочинениях Ницше одни руины, состоящие из драгоценных обломков, можно попытаться самостоятельно возвести цельное здание, т. е. философскую систему, которая осталась незавершенной. Речь идет не столько об археологической реконструкции, ибо постройки, строго говоря, не было, а о сотворчестве, о движении вслед за Ницше.

Итак, ставится задача, самому пройти прерванный путь. Она особенно актуальна после того, как после войны с фашизмом интеллектуалы остро ощутили темные и опасные глубины мысли Ницше. Он не написал ничего однозначного. В силу незавершенности любого из его сочинений нельзя ни одно в отдельности брать за основу для систематизации. Если брать любой из афоризмов Ницше в контексте его жизненного пути, то обнаружится реактивный характер его письма, которое было ответом на конкретную ситуацию и поэтому всегда оставалось полемичным. Критика служила для опровержения не только чужих, но и соб-

ственных взглядов. Для понимания главной цели Ницше существенны не только законченные сочинения, но и многочисленные подготовительные заметки.

На рубеже XX и XXI вв. снова вышло немало работ, посвященных творчеству Ницше. Одни трактуют его как хорошего филолога и плохого философа, другие, наоборот, считают его мыслителем-поэтом. Формулируя проблему понимания в терминах герменевтики, можно указать на некоторые ошибки в интерпретациях Ницше. Первая ошибка состоит в попытке рациональной реконструкции и систематического представления его философии. Это достигается ценой элиминации и игнорирования большей части его исследований, противоречащей тому, что выбрано в качестве главного. Следующая ошибка состоит в идеализации образа Ницше. Для одних он трагической судьбы индивидуум, для других — выражение кризиса Европы. Между тем Ницше не мыслил себя ни Богом, ни гениальным индивидом, который видит то, чего не видят другие.

Можно возразить против чисто биографического и психологического подходов, где философия сводится к жизни. Хотя Ницше часто призывал к единству жизни и познания, герменевтический подход к его творчеству оказывается слишком прямолинейным. Он утверждал, что только такая философия является подлинной, полезной, которая вытекает из жизни мыслителя. Но это не означает сведения ее к автобиографии. В прояснении нуждается существо дела, а не психология мыслителя. Ницше прислушивался не к состоянию своих внутренних органов, а к зову бытия, которое он понимал как вечное становление и борьбу сил. Литературное творчество и сама биография Ницше — ответ на кризис европейской культуры. Многие пишущие о Ницше понимали и понимают, что любая интерпретация является искаженной, в лучшем случае, односторонней. Особенно остро это чувство передал А. Белый. Подводя итоги своего очерка о Ницше, он писал: «Я желаю лишь подчеркнуть, что когда речь идет о воззрениях Ницше, то мы имеем дело: 1) с системой символов, захватывающих невыразимую глубину нашей души; 2) с методологическим обоснованием этих символов в той или иной системе знания; такое обос-

нование возможно, хотя и формально; все же это „добрая“ ни к чему не обязывающая форма отношения к ницшеанству благороднее, безобиднее хаотической метафизики популяризаторов, мнящих, будто они раскрыли невыразимое в Ницше; 3) кроме того, мы сталкиваемся с серией противоречивых мирозерцаний у самого Ницше, если будем развешивать идеологии его афоризмов; 4) наконец, перед нами сводка хорошо известных идей о сверхчеловеке, личности и вечном возвращении, в оправе популяризаторов»⁹.

А. Белый поставил своей задачей показать, что *невыразимое* Ницше предопределено развитием нашей культуры, что оно не только его, но и наше. Он провел аналогию между Христом и Ницше. «Если Христос распят человечеством, не услышавшим призыва к возрождению, — писал Белый, — в Ницше распято смертью само человечество, устремленное к будущему»¹⁰. «Заратустра» — продукт инспирации, новое евангелие, возвещающее о необходимости переоценки ценностей. Именно так воспринимал ее и сам Ницше. Но то, что он постоянно дописывал ее, свидетельствует не о богодухновенности, а об авторстве книги. В списке того, что недопустимо в интерпретации Ницше, Белый, разумеется, пропустил то, что проделал сам. Он превратил «Заратустру» в новое Евангелие и таким образом, став апостолом нового учения, предложил принять его на веру. К счастью, по врожденной деликатности объявив его невыразимым, Белый остался единственным адептом собственно понимания Ницше и не навязывал его остальным. Наверное, это и есть единственно правильная форма ницшеанства: прочитать, пережить то, о чем написано, и постараться идти своим путем. Ницше, как и Достоевский, писал книги, чтобы не сделать того, о чем написано.

Ясперс, посвятивший Ницше весьма объемистое исследование, пришел к выводу, что стремление понять Ницше есть глупая и безрассудная спесь. Более того, попытка подражать, следовать по его пути в критике всех ценностей неизбежно наталкивается на внутренние противоречия. У Ницше эта критика выполнена столь пластично, что не сводится к односторонним, вызывающим альтернативные ответы утвер-

ждениям. Парадокс в том, что она укрепляет позитивные ценности. Но как это возможно? Если критика укрепляет веру в то, что критикуется, то это означает несостоятельность критики. Стало быть, этот ответ на тайну Ницше не может быть принят как верный и окончательный. Тайна Ницше не разгадана.

Можно сформулировать несколько правил чтения Ницше.

Возникает впечатление, что у него по любому вопросу было два мнения. Самопротиворечие составляет основную черту мышления Ницше, в котором видели своего идеолога представители разных партий. Но не следует думать, будто Ницше эклектик. Противоречивость его суждений и оценок вовсе не случайна, ее истоком выступает сама жизнь. Вместо раздражения от бесконечных противоречий и повторений следует попытаться осмыслить реальную диалектику, которая открывается в многообразных возможностях и перспективах процесса экзистенции.

В текстах Ницше бросаются в глаза многочисленные повторения. В этом проявляется бесконечная модификация, исключая застой мышления. Целостность у Ницше не сфокусирована, ее субстанциальный центр не система, а сама страсть к исследованию, порыв к истине, реализующийся в постоянном преодолении.

Не принятие окончательных истолкований, а вечный поиск и напряжение в истолковании противоположных суждений — вот на что должен ориентироваться вдумчивый читатель. Непозволительно вырывать отдельные высказывания на основе собственных предпочтений; следует отбирать и систематизировать те или иные положения, опираясь на понимание целого; необходимо учитывать неоднозначность прозы Ницше. Вместе с тем многие стремятся к тому, чтобы обнаружить в ней «субстанциальное», «упорядоченное», «иерархизированное». Например, Ясперс для выявления такого «объемлющего» предлагал, отвлекаясь от временности процесса продумывания, выходить на целостность необходимых взаимосвязей. Он советовал пренебречь тем, что тексты Ницше всего лишь отчеты о мышлении, лаборатория его мысли, и попытался са-

мостоятельно выстроить то существенное, к чему он якобы шел. В результате Ницше превратился в экзистирующего мыслителя, родоначальника философии жизни.

Но не сомнительно ли такого рода допущение, ориентирующее на поиск философской системы? Логичнее предположить, что противоречивость, повторения относятся не к эмпирическому процессу продумывания, а к существу дела. Если Ницше уже не считал плодотворным метафизический проект приписывания вневременного порядка становлению, то неверно толковать его тексты как запись эмпирического процесса осознания единства бытия. Выход состоит в том, чтобы признать эту «временность» существенной и принять самоотчеты Ницше как проявление временности процесса жизни. В этом случае развитие жизни, куда входит и болезнь, становится опорой понимания. Как соединить «биографический», т. е. исторический, и системный подходы? У Ницше есть ряд фундаментальных идей, которым он оставался верен всю жизнь. Они записаны у него как повторения первоначальных прозрений, инспираций. Наконец, есть мысли, которые приходят и уходят. Их следует понимать как этапы жизненного пути. В отрыве от мысли обращение к жизни теряет всякий смысл, превращается в психологическое любопытство, в увлечение «слишком человеческим». Наоборот, идеи в отрыве от личной судьбы обретают статус либо глупостей, либо вневременных истин, к которым прикован мыслитель, жертвующий ради них собственной жизнью.

Мы любим читать Сенеку, Марка Аврелия, Ларошфуко, Монтеня и Лихтенберга, однако редкий философ берется возродить их стилистику. Упомянутые философы, хотя и писали от первого лица, настаивали на общезначимости своих размышлений о человеческой природе. Наоборот, современные авторы, пишущие признания о самих себе, не замечают, что пишут всегда для другого и тем самым пытаются повлиять на представления себя другими. Тут и не пахнет искренностью, даже если автор действительно пытается рассказать о себе все, что он делал втайне от других. Можно спросить, а какой смысл имеют такие сентенции? Может быть, они как-то утешают индивида: счастья нет, а

есть горе и обиды; но, что делать, таков мир, можно из него уйти или нужно смириться с ним. Старинные авторы брали сторону смирения: автономный индивид прощает мир и смиряется с ним. Но есть другая сторона: мир может противостоять человеку, причем в форме не только тонкого «отчуждения», но и грубого насилия. Тогда речь пойдет о боли и неслыханном терпении. Об этом заговорил Ницше. В юности он грезил о некоем бесстрастном существовании в соответствии с наставлениями древних мудрецов. В зрелые годы Ницше немало писал о роли ложного самопонимания и ложных самооценок. Он указывал на то, что как раз в силу данности душевной жизни мы не способны составить о себе адекватное представление. Таким образом, наши самооценки вовсе не опираются на самопознание. Мы оцениваем себя глазами другого.

Писать о Ницше — значит так или иначе систематизировать, обобщать и упорядочивать его тексты, которые написаны в форме отрывков и содержат множество вариаций и противоречий. Думается, что такая «рациональная реконструкция» по отношению к Ницше может оказаться формой насилия. Ницше не просто критиковал метафизику. Он «преодолевал» ее тем, что писал по-новому. «Реконструировать» тексты Ницше — значит нейтрализовать его усилия, направленные против гипостазирования оторванных от мира жизни чистых «истин в себе». Поскольку Ницше отдает приоритет не бытию, а становлению, постольку манера его письма максимально приближена и приспособлена к выявлению тех последствий, которые кажутся мало-значительными сингулярными событиями. Его интерес к повседневности вызван протестом против метафизических иллюзий.

Следует соблюдать осторожность, чтобы не повторить гегелевскую реконструкцию истории философии. Изложение отличается от оценки предметной направленностью, отказом от презентации собственных взглядов, а от рассказа — сущностным усмотрением. Согласно герменевтике, излагающее мышление представляет собой стремление постоянно передавать себя мышлению другого человека, которое мыслит лишь для того, чтобы посредством собствен-

ного мышления дать появиться тому, что заключено в мышлении другого. После того, как такого рода обороты речи несколько «приелись» в процессе чтения Гадамера и их очарование уже прошло, возникает желание спросить, а как, собственно, была реализована эта герменевтическая установка на практике. Например, очевидно, что вопреки установке на признание другого Гадамер не смог принять Платона, особенно в тех пунктах, в которых он с ним расходился во взглядах. Таким образом, герменевтическая идиллия нарушалась даже ее создателем, а «добрая воля к пониманию» обернулась «доброй волей к власти».

Удалось ли кому-либо удержаться от манифестации себя при изложении Ницше? Ведь он является особенно несговорчивым автором, который постоянно просит то не путать его с другими, то не принимать на веру всего сказанного им. Интенции его философствования слишком резко отличаются от герменевтики. Но поскольку он уже выбран в качестве предмета герменевтического понимания, то, кажется, остается одна возможность, а именно: осуществить селекцию его мыслей. Например, Ясперс уже на уровне принципов понимания закладывает и оправдывает ее необходимость: не всякие духовные достижения нуждаются в изложении, а только те, которые продолжают жить, творя и созидая. Ницше нельзя изучать с целью получения каких-либо исчерпывающих сведений, невозможна законченная картина его мышления, его нельзя понять как автора целостной системы. Фиксация его мыслей и фактов жизни не говорит о том, чем он был на самом деле. Лишь посредством самостоятельной работы и собственных сомнений каждый может произвести на свет то, чем для него является Ницше. Если понять написанное буквально, то получится полное несоответствие герменевтической концепции изложения, где всякая «отсебятина» исключается.

Позиции герменевтики совпадают с установкой Ницше на диалог, в котором каждый имеет право заявлять и отстаивать свою позицию. Но единство спорящих достигается не на основе якобы обнаруживающейся «сути дела», а как результат равновесия сил: одна сила определяет другую силу, не вникая в «смысл» другой. По идее, исследователь

Ницше должен бы был сформулировать модель полеми-ческого разговора, в ходе которого позиции спорщиков укрепились и, возможно, не столько сблизилась, сколько разошлись бы еще дальше, чем вначале. Читатель текстов Ницше оказывается одновременно автором и интерпретатором. Он должен проделать самостоятельный путь понимания, свободного как от полного согласия, так и от решительного отрицания. Можно надеяться на освобождение от «демонических чар» в процессе серьезной читательской работы. В отличие от гадамеровского искусства толкования, благодаря которому интерпретатор способен понять Ницше лучше, чем он сам понимал себя, следует признать границы нашего понимания. «Опыт неуловимого» необходим для достижения истока и цели любой фило-софии, которая не поддается логической реконструкции.

Фигура автора у Ницше. Кто такой автор? Сегодня популярен тезис о «смерти автора», что означает отрицание важности вопроса о том, кто пишет. Пишущий человек — это бумажная фигура, наделенная, как заявил Ж. Делёз, «телом без органов». М. Фуко резюмировал четыре функции автора: как собственника дискурса, авторские права которого защищаются законом; как индекс надежности (научности, литературности и т. п.); как продукт сложных литературоведческих и искусствоведческих операций конституирования стиля, направления, школы и т. д.; как фигура дискурса (рассказчик — alter ego). Среди перечисленных фигур нет «живого автора», обладающего гениальными творческими способностями, имеющего уникальный жизненный опыт, т. е. всем тем, что считается необходимым для создания выдающихся произведений.

Ницше по-разному позиционировал себя на протяжении своей жизни. Смолоду он не был чужд культа великих людей. И в последней работе он вводит себя как уникальное существо и просит не путать с другими. Однако при этом он отказывается от эстетики гения и описывает свою генеалогию, биографию, болезнь, а также время и место письма. Наряду с этим Ницше определяет автора как менеджера и даже создателя рынка. Проблема не в том, чтобы

рассказывать правду о самом себе, а в том, чтобы создать «бренд», марку, благодаря которой начинает работать символический капитал.

Кто такой Ницше, как мы понимаем его сочинения спустя столетие после его физической смерти? Почему этот ученый филолог, мастер тонких дистинкций стал достоянием вульгарной толпы. Был ли он родоначальником эры нарциссизма, прежде всего «восстания масс», предлагал ли диктатуру глобального рынка, или понимал «большую политику» как способ достижения коллективной солидарности? Почему с ним закончилась эпоха академической философии и началась история мышления в форме искусства? А может быть, событие Ницше — это прежде всего коммуникативная революция. Он стал новым евангелистом, направившим свое послание всему человечеству.

Ницше — этот автор для авторов — стал культовой фигурой, дизайнером тренда. Случайное имя Ницше он превратил в событие «Ницше». Его претензия состояла в том, чтобы стать художником и даже больше чем художником. Речь идет о его понимании успеха, которое было вполне рыночным, ибо только рынок приносит успех производству. Но при этом Ницше не придерживался стратегии авангарда, описанной в ставшей классической книге Б. Гройса¹¹. Руководитель рынка должен быть его создателем. Именно он должен предлагать то, из чего может выбирать публика. Ницше понимал, что идеи, определяющие будущее, выдвигаются отдельными людьми, которые понимают происходящее лучше, чем остальные. Таким образом, под субъектами истории Ницше имел в виду не обывателей, выше всего ценящих комфорт собственного существования. Это «последние люди» на нашей земле. Его индивиды — это великие люди: свободные умы, которые живут рискованно. Ницше также очень хорошо понимал, что искусственно созданная социальная система должна быть «автопойэтической» системой. Не существует ни истин, ни фактов; все — только интерпретации. Благодаря сверхчеловеческим усилиям Ницше внес свое имя в списки классиков, оно стало маркой продукта, называемого «ницшеанский индивидуализм». Ницше, как автор и создатель «бренда», соединил

евангелическую риторику и рекламу. Шут, создатель текстов, поэт — одно это словосочетание из самохарактеристики Ницше раскрывает всю глубину его понимания авторства в условиях современного рынка и массовой культуры.

Ницше описал свое авторское сознание как смесь хвалебных и евангелических речей в первой части «Так говорил Заратустра». Талант автора подобен свету солнца, которое отдает все, что у него есть, не ожидая ответного дара. Ницше все время писал о том, что у него мозоли на руках, натруженных дарением, которое есть не что иное, как *imitation solis*. Солнце светит от восхода до заката и в этом его героический подвиг. Только солнце не знает разницы между «давать» и «брать». И только оно не нуждается в рецензиях. В этом отношении Ницше не вполне дорос до него, ибо обижался на отсутствие положительных отзывов. В интеллектуальной плоскости автор радикально бисексуален: как солнце равно дает и берет, так и автор не только имеет звучащий голос, но и ищет слушающее ухо. Лучшей иллюстрацией сути авторства является следующий отрывок из «Ессе Номо»: «...я ни в коем случае и не подозревал, что созревает во мне,— что все мои способности в один день *распустились* внезапно, зрелые в их последнем совершенстве. Я не помню, чтобы мне когда-нибудь пришлось стараться,— ни одной черты *борьбы* нельзя указать в моей жизни. Я составляю противоположность героической натуры. Чего-нибудь „хотеть“ к чему-нибудь „стремиться“, иметь в виду „цель“, „желание“ — ничего этого я не знаю из опыта. И в данное мгновение я смотрю на свое будущее — *широкое* будущее! — как на гладкое море: ни одно желание не пенится в нем, я ничуть не хочу, чтобы что-либо стало иным, нежели оно есть; я сам не хочу стать иным... Но так жил я всегда. У меня не было ни одного желания. Едва ли кто другой на сорок пятом году жизни может сказать, что он никогда не заботился о *почестях, о женщинах, о деньгах!*»¹² Может быть, это еще лучше описано в «Заратустре» — как состояние блаженного полуденного покоя. Быть в таком состоянии значит слышать, что есть автор. Для этого не требуется специального усилия, ибо автор есть просто счастливый человек и не более того.

Греющийся в лучах своей поздней славы автор — бесспорно, смешная фигура. Конечно, это старческая идиллия. Если быть честным, все, созданное нами, стимулировано желаниями. Не случайно Ницше предостерегает: не вздумайте подозревать, будто я гонялся за славой, деньгами и женщинами. Но если и не гонялся, то хотел. Более того, все это было и даже много. Разумеется, титанические усилия были потрачены не на прямое стяжание перечисленных ценностей. Нет, каждый из нас *просто* страдал или был счастлив, думал или писал, мечтал или любил. Слава, женщины, деньги становятся доступными слишком поздно. О женщинах особый вопрос: мы не ценим тех, кто нас любит, и это необратимо.

Ницше не только использует евангелическую технику для восхваления себя как автора, но и самовосхваление понимает радикально по-новому. Не следует считать, будто от восхваления чужого Ницше переориентируется на самовосхваление. Восхваление себя он посвящает восхвалению чужого. Чуждость — нечто большее, чем дружность, и она не преодолевается речевым общением и пониманием. Чуждость есть такое наполненное культурой, языком, воспитанием, болезнями пространство, куда можно только проникнуть и внедриться. Полнота чуждости — это и есть мир. Все, что в нем есть великого, превращается в восхваление в себе чужого: как мой отец я уже умер, а как моя мать я все еще жив и говорю; как мои будущие друзья я могу слушать. Ницше, таким образом, открыл нечто такое, что можно назвать гетеронарциссизмом: собственную самость он находит в чужом, которое есть внутри его. Интерес Ницше лежит в сфере возможности излучения и проникновения одного в другое. Он есть резонирующее тело: то, что мы находим в себе, есть другое, проникшее в нас и слившееся с нами. Понимание автора у Ницше не имеет ничего общего с философскими галлюцинациями о «субъекте» или о тождестве людей, общающихся в диалогической форме. Тут годится рассказ о том, как Иона путешествовал в чреве китовом. В коммуникации главное не обмен мнениями, а эманация.

Ницше-автор — это вершина развития немецкого языка. Как мыслитель-певец он ощущал себя инструментом веч-

ности, звучащей в индивидууме. Как философ он попытался воплотить свои ощущения сопричастности к вечности в учении о воле к власти. Но именно это учение не было им исчерпывающе сформулировано и, естественно, было неадекватно истолковано. То, что названо волей к власти, есть лишь искусственный термин, обозначающий многообразие сил, речей и их композиций в Я.

Самопонимание Ницше весьма разнообразно. Поэтому Ясперс по-своему прав, выводя его мышление из экзистенции. Правда, в последнюю он включает лишь сущностный опыт, а не повседневную жизнь и болезни. Но точно так же прав и Хайдеггер, считавший, что жизнь Ницше не является каким-то отдельным «допредикативным» опытом, ибо была посвящена созданию текстов. Попытку восстановления права имени собственного предпринял Ж. Деррида. Его техника деконструкции направлена на преодоление резкого различия теории и жизни. Прежде всего он отмечает трудность определения жизни, которая не сталкивается непосредственно со своей противоположностью — смертью. Жизнь инвестируется философским, идеологическим, политическим опытом. Ницше был одним из немногих в философии, кто пытался говорить от собственного имени. Вместе с тем, на долю имени уже не приходится ничего, что можно назвать живым или жизнью.

Как входит жизнь в текст, как литература определяет жизнь? Была ли жизнь Ницше всего лишь экспериментом над самим собой, и как понимать этот по-своему страшный опыт самопожертвования? Все эти вопросы заставляют не только противопоставить различные понимания Ницше-автора, но и снова сопоставить их с его собственными позициями. В предисловии к «Ессе Номо» Ницше говорит о желании «свидетельствовать о себе». Он полагает, что это необходимо не столько для доказательства «авторских прав», сколько для оправдания будущей задачи. Ницше пишет: «В предвидении, что не далек тот день, когда я должен буду подвергнуть человечество испытанию более тяжкому, чем все те, каким оно подвергалось когда-либо, я считаю необходимым сказать, *кто я*»¹³. Что это

за будущая задача, не трудно догадаться. Гораздо важнее понять позиционирования себя как человека, готового взять ответственность за управление человечеством. Только в этом случае мы перестанем воспринимать «Ессе Номо» как биографическую работу. В ней не описывается жизнь автора, а конструируется фигура, способная взять на себя выполнение ответственной миссии. Поскольку Бог умер, Ницше готов взять на себя управление человечеством.

Несмотря на свою добродетельную жизнь и неустанное письмо книг, которые Ницше издавал на собственные средства, его имя почти неизвестно. Хотя Ницше упрекает незамечающих его современников в ничтожестве, проблема состоит в величии задачи и полной неизвестности того, кто ее поставил. Отсюда естественным образом вытекает необходимость создать из себя такую личность, которая смеет обещать и которой можно доверять. Самохарактеристику Ницше начинает с того, что он не «пугало», не «моральное чудовище», но и не из тех, кого почитают как «добродетельных». Он не претендует на то, чтобы «улучшить человечество», а говорит о необходимости «низвержения идолов». Эту задачу он поясняет как разоблачение идеалов. Ницше пишет: «*Ложь идеала была до сих пор проклятием, тяготевшим над реальностью*»¹⁴. Именно она препятствует принятию ценностей, которые бы обеспечили право на лучшее будущее.

Миссия, взятая Ницше, по сути аналогична божественной. Поэтому он вынужден воспользоваться евангелической риторикой, если понимать ее как разновидность хвалебного дифирамба, прославляющего себя и обещающего светлое будущее. Ницше помещает себя между людьми и Дионисом, медиумом которого он становится, поскольку считает христианство ответственным за деградацию человечества. Позиционирование в свете новой задачи состоит в акцентировании автора не как тонкого гения, знающего то, чего не знают другие, а как чистоплотного в отношении самого себя человека. То, что Ницше вполне понимал эту задачу, свидетельствует его замечание: «Я живу на собственный кредит». Собственное имя — марка, которая взята

пока под собственный кредит. Он отличается от кредита, который открывают и оплачивают другие. Они не спешат это делать. Другое дело автор, который взял кредит у самого себя, т. е. посвятил свою жизнь творчеству. Сначала он делает имя: если товар не идет на рынке, нужна хорошая реклама. Но затем имя овладевает владельцем и заставляет его соответствовать марке. Хорошо, что слава приходит поздно, а живой классик — это исключение, подтверждающее правило: хороший автор — это умерший автор. Тезис о смерти автора является продуктом литературоведов. Автор убивает героя, чтобы закончить роман, а литературовед-комментатор дожидается смерти писателя, чтобы тот не смог опровергнуть своим дальнейшим творчеством данную ему литературным критиком интерпретацию. Ницше оперирует понятиями рыночной экономики «кредит», «процент» и определяет автора как создателя рынка культурного капитала. И если иметь в виду способ присутствия имени Ницше в современной культуре, то можно утверждать, что его понимание автора как «бренда», который сначала создается, затем присваивается и переприсваивается, является наиболее реалистичным. Но было бы поспешно квалифицировать Ницше как «рыночника», превзошедшего Маркса, который еще не решался применять экономические понятия к оценке произведений искусства. «Экономика» авторства в описании Ницше выглядит весьма необычно и не вписывается в модель «буржуазного письма», где автор выступает не как медиум высшей инстанции, а как старательный ремесленник, создающий «крепкий роман». Во-первых, Ницше определяет автора как предпринимателя, который не прибегает к могущественным спонсорам, а берет кредит у самого себя, инвестируя в письмо собственную жизнь. Во-вторых, автор, согласно Ницше,— это тот, кто отдает, не получая взамен ничего. Кажется, что тут Ницше слукавил. Сам-то он ожидал ответного дара, и даже прибыли, от своей чудовищной инвестиции. Вложив в письмо самого себя, он ожидал признания. Однако эти надежды не сбылись. Ницше с горечью констатировал, что его имя никому не известно и его давно можно считать мертвым. Не дожив до своей славы, он не

познал, что обретение имени означает смерть. Как автор в эстетике Бахтина убивает героя, чтобы завершить роман, так и слава, превращение имени в «брэнд» означают, что признанный автор уже не принадлежит самому себе, что как человек он отброшен в сторону, с ним никто не считает и, по сути, он уже мертв.

Ницше мечтал создать себе имя, чтобы изменить человечество. Однако он стал маркой, символом такого движения, которое бы ему не понравилось. Ницше связывали то с индивидуализмом, то с коллективизмом. Но его индивид — это «свободный ум», «сверхчеловек», задающий высшие цели культуры, а не городской эгоист, озабоченный повышением комфортабельности своей жизни. Точно так же та солидарность, возрождения которой он хотел, никак не согласуется ни с коллективным телом фашистов, ни с демократической массой. Между тем фашисты переприсвоили марку «Ницше» для своих целей, а сегодня из него пытаются сделать «демократа». Это кажется ужасно несправедливым, и современные ницшеведы стараются бороться с такими интерпретациями. Их попытки вписать Ницше в философское наследие завершились тем, что он стал классиком, создателем не просто оригинальной системы, а дискурсивности, которая определяет и жизнь и письмо.

Безмерность. Поскольку Ницше относится к крупным мыслителям, нельзя умалчивать, что некоторые его высказывания внушают ужас, а некоторые вызывают ощущение слабости. Таковы, например, его высказывания о женщинах, которые под видом истины преподносят фантазмы. Ницше смело перемешивал трагический пафос с комизмом. Поэтому его психологические наблюдения за слабым полом не следует воспринимать как объективные истины. Ницше хорошо понимал природу сладострастных садо-мазохистских отношений, связывающих мужчин и женщин. Он считал ошибочной «политику равенства» в их воспитании. Методический «злобный взгляд» Ницше нацелен на слабые места инстинктов любви и брака, материнского долга и женской эмансипации. Вместе с тем взгляд на жен-

щин в мужской перспективе, редукция их природы к биологическому предназначению — это общий мужской шовинизм, присущий вильгельмовской эпохе. Суждения Ницше о женщинах — своеобразная компенсация собственно мужской слабости. Возможно, поэтому его высказывания часто понимаются буквально. Проблематизация метода у Ницше также вызвана его неспособностью сформулировать общие принципы и построить систему. Он долго работал над «Волей к власти», но так и не смог изложить свое учение в системе «телесных понятий».

Столь же смешными выглядят преувеличенные литературные притязания Ницше. Кстати, он и сам знал о своих слабостях, но это не мешало чрезмерности высказываемых им утверждений. Например, Ницше писал, что в произведениях французских моралистов больше «действительных мыслей», чем во всех книгах немецких философов. Столь же несерьезным является возвышение Бизе над Вагнером. Преувеличенными выглядят такие его определения, как «жить — это значит быть жестоким и беспощадным ко всему, что становится слабым»¹⁵. Явно риторическим является определение сверхчеловека как «белокурой бестии». Очевидно, понятийное описание не удовлетворяло Ницше. Он принял позу интеллектуального экстремиста, занимался самовозвеличиванием и, таким образом, сам нарушил ту дистанцию, о которой писал в «Человеческом». Было бы нормально, если бы Ницше ограничил притязания, не преувеличивал силу влияния на людей своих сочинений и не противопоставлял афористичность систематичности. Ведь традиция афористического письма имеет прочные исторические корни, и не только во Франции, но также в Испании и в Германии.

Ницше не любил ссылаться на источники. Между тем он много заимствовал из Библии, у немецких романтиков, у Шопенгауэра. Существенное воздействие на Ницше со стороны современных ему авторов открылось благодаря новому критическому изданию сочинений Коли и Монтинари. Ницше нередко просто переписывал понравившиеся ему мысли. Но это не умаляет его творчества, ибо он использовал чужие мысли в собственном контексте и от это-

го идеи, выказанные ранее другими, существенно трансформировались. А без той тональности, которую они приобрели в контексте работ Ницше, они вообще остались бы навсегда забытыми. Подобное сочетание сильных и слабых сторон характерно для его интеллектуального соперничества. Ницше оставался гениальным дилетантом в философии. Из-за незнания систематической философии он не мог оценить отдельные высказывания тех или иных крупных философов. Платон, каким мы его знаем по диалогам, и Платон на страницах сочинений Ницше — это подчас совершенно разные фигуры. Но, может быть, в этой попытке оригинального прочтения великих философов тоже проявляется желание сохранить собственную индивидуальность? В конце концов, протест — тоже часть традиции. Более того, именно благодаря критическим возражениям Ницше, Кант и Гегель стали нам ближе, чем их современникам.

Не все то, что Ницше написал о необходимости борьбы, войны, героизма и господства, является ложным, есть нечто истинное в его указании на культивацию рабства и бестияльности в эпоху просвещения. Возможно, его определение истории как попытки эстетизации дикого зверя, живущего внутри нас, есть не что иное, как способ принять реальность. Но как быть при этом с отрицанием сочувствия к человеку и с критикой гуманизма? Может быть, речь идет о преодолении устаревших представлений о человеческом и гуманном? В сочинениях Ницше много помпезного и театрального. Если это только способ протеста против всеобщего опьянения идеалами, то к чему все его инсценировки, почему он до конца своей разумной жизни так и оставался во власти безмерного? Совсем не обязательно давать ответы на все эти вопросы. Важно отметить присущую стилистике Ницше эскалацию использования энергии языковых ресурсов. Скорее всего, та чрезмерность, с которой Ницше выявлял те или иные возможности, есть не что иное, как карикатура на современность. Значение Ницше состоит в том, что он разоблачил ее смешные и опасные черты.

Безбожие Ницше следует понимать как способ испытания на прочность теологии и философии. Отрицание Бога

не является главной стратегией его философствования. Ницше полагал, что не только религия, но и все остальные формы мировоззрения, все истины и моральные ценности есть не что иное, как заблуждения. Христианство — религия неудачников, философия — постоянное заблуждение. Меру великого разрыва Ницше превзойти уже невозможно, ибо он не оставил вне критики ни одного основания европейской культуры. Ницше жил в этом разрыве, но его энергия была направлена на утверждение воли к власти, сверхчеловека и вечного возвращения. Понятые как плоские определенности эти позитивности становятся банальными в своей сомнительности догмами. Но как пути преодоления кризиса европейской культуры они заслуживают самого пристального внимания. Критика морали и религии, которую Ницше учинил в сонном царстве устаревших традиций, расчистила путь для современной философии. Кажется, он вообще не оставил утвердительных истин. То, что называют принципами философии — это не высказывания о бытии. Он писал: «В моих сочинениях говорится только о моих преодолениях»¹⁶. Метод Ницше нередко квалифицируют как философию подозрения, для которой не существует ничего бесспорного. Ницше называл свои сочинения «школой подозрения». Его действительностью оказывается чистая иллюзорность. Этим Ницше опередил постмодернистскую теорию симулякров. Вопрос о бытии отменяется, остается вопрос об истине самого подозрения.

Ницше характеризовал свою философию как экспериментальную, опытную. Но под опытом он понимал продумывание и опробование различных возможностей, а не открытие чего-либо абсолютно достоверного. Это напоминает экзистенциальный опыт, который утрачивает опыт встречи с субстанцией и обрекает на одиночество и заброшенность. Ницше не просто открывает пропасти, он прыгает в них. Таким образом, он становится жертвой. Даже его безумие можно трактовать как мифический символ этой жертвы. Ницше не советовал другим следовать его путем. Вопрос о том, кто такой Ницше, остается открытым. Он писал: «Абсолютная негативность — в подозрении ли и в недоверии, в преодолении ли, или в противоречиях и со-

хранении противоречивости — это как бы страсть к Ничто, но именно в ней заключена идущая на все воля к подлинному бытию, не могущая найти себе форму»¹⁷. В этом выражается пронизывающая все воля к утверждению, достигающая своего пика в идее вечного возвращения и в *amor fati*. Тому, кто хотел бы дать краткое и точное определение сути философии Ницше, можно возразить: такое стремление уже есть начало неистины. Им предложено новое философствование, которое не является чем-то цельным. Оно подобно вечному начинанию, которое говорит, не указывая пути. Может быть, главным в освоении Ницше является не столько интерпретация его сочинений, сколько соприкосновение с его духом. Лучшие работы о нем удались тем, кто открыл нечто вроде «избирательного средства».

Нашими воспитателями являются те великие философы, с которыми мы вступаем в коммуникацию. Но они интересны не тем, что сообщают некие истины, а тем, что ведут к истоку, откуда мы обретаем себя. Такое самовоспитание и происходит при изучении Ницше. Понимать Ницше значит не воспринимать его, а, скорее, создавать себя. Это подразумевает — никогда не создать себя окончательно. Исключительность Ницше, как кажется, исключает возможность его понимания обычным человеком. Философствовать с Ницше — это значит постоянно утверждать себя в противовес ему. Ницше оказывается хорошим воспитателем при условии, если читателю удастся справиться с заблуждениям, к которым он склоняет. Эти заблуждения подобны Сократовым провокациям, заставляющим мыслить самостоятельно.

Пути критики Ницше. Существует множество правил, касающихся того, как вести полемику. «Полемос» — это война и поэтому требует особых предосторожностей. Неоднозначно и само отношение к полемике. Одни считают, что в спорах рождается истина. Другие же полагают, что спорить — значит понапрасну терять силы и время. Одни видят в полемике диалог, в процессе которого выясняется суть дела, другие — просто дискуссию, в ходе которой каж-

дый выражает и защищает свое мнение. Третьи полагают, что окончательным аргументом спора является сила. Таким образом, остается сомневаться в том, будто полемика является эффективной формой взаимного признания. Критикуя социализм, Ницше отмечал, что в ходе демократических переговоров и дискуссий проблемы не решаются, а тонут в бесконечных разговорах. Собственно, Ницше как раз и упрекал современную демократию в том, что вместо дела она занимается болтовней.

Разумеется, Ницше понимал, что даже плохая дискуссия лучше «хорошей войны». То, что он называл свободной игрой сил, — это и есть форма интеллектуального атлетизма, где побеждает тот, кто лучше владеет искусством спора. Ясперс отмечал, что именно в полемике Ницше видел кратчайший путь до другого, способ заставить его выслушать противника. Тот, кто подвергся в споре нападению, начинает осознавать собственную значимость. Тот, кто начинает полемику, уважает другого, требует равного по силе противника, а не сражается со слабыми и глупыми. Ницше часто и весьма злобно критиковал тех или иных мыслителей и вместе с тем утверждал, что не критикует личностей. Действительно, при внимательном рассмотрении становится ясным, что главным его противником оказывается он сам.

Самооценки Ницше поражают тем, что меняются от самых высоких до самых низких. Их анализ показывает, что Ницше хорошо осознавал величие своей задачи, а колебался лишь в отношении исполнения. Он чувствовал себя призванным подготовить момент высшего самоосмысления человечества, так как был убежден, что стоит на переломном рубеже, у истока большой политики будущего. Временами его амбиции кажутся чудовищными. Например, он утверждал: если я не дойду до того, чтобы целые тысячелетия клялись моим именем, то я ничего не достиг в собственных глазах. В этом и чувствуется некая маниакальность, возможно, обеспечивающая способность смирения и самоуничтожения, но она не фундирована метафизически: Ницше, как философ вечного возвращения, не считал себя медиумом бытия. Впрочем, может быть, это не

психическая (говорят, в жизни Ницше был мягким и скромным человеком), а метафизическая и притом, если иметь в виду Гегеля и Хайдеггера, немецкая болезнь. Вера в избранность себя в качестве голоса бытия была присуща многим великим людям, особенно поэтам, независимо от принадлежности к той или иной национальной культуре. У Ницше есть и более спокойные суждения, если сравнивать их с используемыми в качестве самооценки военно-поджигательными метафорами «очищающего пламени», «разрушительного молота», «молнии», «пожара». Например, он говорил: мне кажется, что я сам как целое слушаюсь так же часто, как каракули, которые оставляет на бумаге неизвестная сила, пробуя новое перо.

Можно обобщить многочисленные способы рецепции наследия Ницше, которые чаще всего, во всяком случае в философской среде, имеют форму критики. И это вызвано не только непоследовательностью, противоречивостью высказываний Ницше, но и тем, что среди них немало таких, с которыми невозможно согласиться, по крайней мере, публично. Сам Ницше немало страдал от этого и призывал не путать его с другими и даже мечтал о том, чтобы кто-то защитил его от этой путаницы. Так сформулирован перформативный постулат доверия к говорящему, который, в свою очередь, предполагает искренность. Судя по жалобам на непонимание и путаницу, Ницше считал, что требование искренности он выполнял, однако со стороны читателя не ощущал ответного доверия. Но ведь и сам Ницше не очень то доверял проповедникам добра, подозревая их в немыслимых пороках. Очевидно, должна быть какая-то грань между подозрением и подозрительностью, иначе воцарится всеобщее недоверие, жертвой которого становится и сам подозревающий. Он точно так же находится под подозрением, как и те, кого он только что разоблачил.

Логическая критика построена на выявлении внутренних противоречий в сочинениях Ницше. Возникает вопрос: является ли непротиворечивость критерием философствования? Противоречия в употреблении слов на самом деле снимаются тем, что они всегда означают нечто

разное, и это видно из контекста. Непоследовательность Ницше часто видят в постоянной смене настроений и оценок, но она обусловлена экзистенцией, неподвластной формальной логике. Поэтому сама попытка писать о «последних истинах» непротиворечиво и понятно несостоятельна. Профессиональные философы полагают, что Ницше не хватало философской выучки на то, чтобы методически прояснять трудности, вызванные подлинными противоречиями. Логика недостаточна из-за того, что она все разделяет, а диалектика — примиряет. Между тем Ницше, с одной стороны, держится рассудочной логики, а с другой, пренебрегая ею, делает множество противоречий, и отсутствие общей формы философского мышления обрекает его на непонимание.

Давайте задумаемся: если философия пытается сказать о невидимом и невыразимом, то вряд ли это может удовлетворять критериям логичности и понятности. Тем не менее, философы говорят об этом уже более двух тысячелетий. У них выработался некий вкус и такт, который, к сожалению, не формализуем — он приобретает лишь в ходе долгих систематических занятий философией. Это чувство такта подсказывает философам не давать прямые ответы на простые вопросы, а обходить их молчанием. Эта разумная осторожность временами вызывает досаду и у самих философов. Ницше также был возмущен тем, что философия оставляет без ответа самые главные вопросы. Обладая вкусом филолога, он остался гениальным дилетантом в философии, ибо позволял себе такую радикальную постановку метафизических проблем, которой избегали профессиональные мыслители. На самом деле, хотя все противоречиво и спорно, в этом или с этим вполне можно жить, если не сталкивать противоречивые утверждения друг с другом и в одних условиях опираться на одни, а при изменившихся обстоятельствах — на другие положения.

Если вчитаться в Ницше, то и он поступал таким же образом. Его «ошибка» состояла в том, что он ставил прямо и бескомпромиссно те или иные метафизические вопросы, а отвечал на них по-разному, в зависимости от ситуации. Более того, его критика метафизики построена именно на

преодолении трансцендентализма — крайней формы спекулятивного радикализма, который в ходе размышлений утрачивает критерии здравого смысла. В сущности, призыв Ницше вернуться на Землю можно понимать и как требование дать место земной логике. Это значит, что в решении вопроса о том, какое из двух противоречащих суждений истинно, формальная непротиворечивость уступает место здравому смыслу, принимающему во внимание жизненные последствия тех или иных решений. Сбивающая с толку педантичного читателя внешняя непоследовательность и противоречивость Ницшевых суждений оправдывается тем, что его мышление входит в контекст философии не благодаря какому-либо осознанному методу, но фактически только благодаря неслыханному инстинкту правдивости.

В целях ухода от противоречия, например, добра и зла Ницше пытается использовать указание на позитивность некоторых форм так называемого зла. Рассудочная логика исходит из противоречия добра и зла, но при этом отдает предпочтение добру. Тот, кто говорит зло, подлежит осуждению. Но, изгнав зло, добро вынуждено выполнять его функции. Точно так же во мраке абсолютного зла растворены и некоторые необходимые в жизни дозы насилия, болезни, страдания и неразумия. Попытки Ницше различать пассивный и активный нигилизм, формы декаданса, болезни и неразумия вызваны стремлением разрушить фундаментальную оппозицию добра и зла, которая является не только моральной, но и формально-логической нормой и как таковая препятствует гибко мыслить пластику жизни. Расценивать Ницше как всего лишь гениального дилетанта — значит просто отделаться от него. Он работал с противоречиями не только как с метафорами, а вполне технологично. Заслуживает внимания в качестве метода используемый им прием двойной оценки: то, что на одном уровне задается как антитеза или дилемма, на другом — оказывается ветвящимся деревом возможностей и даже лабиринтом, в котором прежде разделенные понятия пересекаются и переплетаются. Например, господин и раб на уровне антитетики заданы как парная противоположность. Но на

другом уровне появляются господа с рабским сознанием и рабы, создающие позитивный капитал культуры. В жизни формальные противоположности реализуются в форме экзистенциальных альтернатив. Религия, заявляющая о независимости от силы и власти, становится формой и стратегией господства слабых над сильными. Рабами овладевает чувство ресентимента, а господа начинают переживать комплекс вины.

Человек — это не только логическая адская машина, но и устающее, страдающее живое существо. Устрашенный ужасными последствиями кажущейся безупречной в логическом и моральном отношении позиции, он впадает в другую крайность. Зная о последствиях таких претензий, мы имеем полное моральное право менять позицию, что и соответствует «духу Ницше».

Содержательная критика ориентируется, во-первых, на поиск фактических ошибок. Ницше и сам знал о недостатках своего образования и пытался преодолеть их чтением специальной литературы. Возможно, он остался дилетантом не только в философии, но и в естествознании, при помощи которого хотел подтвердить свои идеи, зато стал родоначальником модного ныне междисциплинарного подхода. Именно благодаря разнообразным знаниям Ницше оказался в культурном отношении более проницательным, чем узкие специалисты. Он писал: «Мы являемся чем-то иным, чем ученые; хотя и нельзя обойтись без того, чтобы мы, между прочим, были и учеными»¹⁸. Разумеется, не следует переоценивать возможности дилетантизма, особенно в сфере специального знания. Только биологи способны оценить Ницшевы натуралистические понятия, только социологи могут судить о перспективах понимания им природы общества. Роль философа состоит в том, чтобы акцентировать актуальность синтеза биологии, социологии и культурологии.

Экзистенциальная критика, направленная на могущую быть истолкованной экзистенцию, возникает как продукт встречи существа истолковываемого с собственными возможностями истолкователя. Такая по сути герменевтическая коммуникация наталкивается на то, что сообщения

Ницше временами превращаются в «антитексты». Н. Минский писал: «Перечел произведения Ницше и странное все время испытывал чувство. Стоило отдаться чтению, и я сознавал, что наблюдаю явление, беспримерное по силе, по стремительности, по движению вперед, какую-то литературную Ниагару. Не видишь слов и фраз, а непосредственно созерцаешь освобожденную стихию мысли, летящую вперед, уносящую с собой. Но как только я прекращал чтение, чтобы мысленно оглянуться вокруг себя, я с удивлением видел, что бушевавшая стихия никуда не унесла, что ее движение вперед было, на самом деле, движением водопада, прикованным к одному и тому же месту, дерзновенным прыжком не со звезды на другую, а с камня на камень, с высоты нескольких сажен. Ницше не освободил меня не только от грубости и уродства столетий, но от грубости и уродства вчерашнего дня»¹⁹.

Ницше упрекают в индивидуализме и чуждости народу. Но у него есть не только высказывания типа: «Я священно», но и противоположные высказывания: «Мы почки на одном дереве», «Сам индивид есть ошибка». Отсюда правильным выводом было бы суждение, что Ницше не индивидуалист, и не коллективист. Он уничижительно отзывается о толпе. Народ в своей субстанциальности, наоборот, является постоянной темой размышлений Ницше, он воистину хочет жить в народе. Ницше полагает, что народ как субстанциальное целое отмечен печатью вечности, он представлен меньшинством законодательствующих господ, связывающих остальных в звенья единой цепи. Настоящий народ — это не серая однородная масса, а прародитель авантюристов духа, искателей приключений, экспериментаторов и страстных разоблачителей. Только идентифицируя себя с народом, с Германией Ницше оказался способным на беспощадную критику.

Ницше мыслил на пределе честности, и для него не существовало ничего запретного. Отсюда резкие, переходящие в грубость оценки им даже великих людей (Кант — китаец из Кенигсберга). При том, что Ницше часто говорил о необходимости меры и середины, он любил игру с безмерным, заявляя: «Мера чужда нам», «Мы имморалисты — мы

экстремальны». Такие выражения следует понимать как исключительные. Находясь посреди старого, разоблаченного им мира, Ницше хотел поскорее опрокинуть его и проявлял при этом чрезмерную агрессивность. В целом же Ницше присуща воля к порядку и мере. Бытие Ницше также лишено ограничивающей насиле любви, для него сомнительно все человеческое и он ищет опору в холодной серьезности и расчете. Критикуя холодных аполлонийцев, он сам не был способен ни к дионисийскому опьянению, ни к безрассудному эросу. Ницше всегда мечтал, но никогда не мог найти друга, его эстетика распространяется скорее на страдание, чем на наслаждение. Он так и не смог соединиться ни с одним человеком, с идеей какого-либо призвания, с родиной. Отсюда можно сделать ошеломляюще парадоксальный и вместе с тем весьма правдоподобный вывод: потребность в коммуникации с ближними, друзьями, соратниками, со своим народом, открылась для Ницше именно благодаря тому, что он всего этого был лишен. Мы стремимся к тому, чего у нас нет. Даже поклонников Ницше охватывает ужасная тоска от того, что в его книгах нет позитивной наполненности. И все-таки Ницше мечтал о «позитивном герое». Этим он чем-то напоминает нашего Гоголя. Истину он находит в критике и иронии. Это следует из слов самого Ницше: «Что знает о любви тот, кто не должен был презирать именно то, что любил он!»²⁰ Ставя под вопрос самое дорогое, сомневаясь в возможности коммуникации, говоря о декадансе и распаде человеческих взаимоотношений, Ницше искренне сожалел об их утрате и обращал внимание на опасные последствия стремительной модернизации общества.

Философия и судьба

Верно ли мы делаем, когда ищем себя, пытаемся ответить на вопросы: «кто я такой?» и «чем отличаюсь от других?» Если посмотреть на разнообразные формы самопризнания: исповеди, автобиографии, анкеты и отчеты,— то нетрудно убедиться, что в них нет речи о тайне. Рассказы-

вая свой жизненный путь, человек встраивает себя в коллектив. Так было всегда. В эпоху матриархата незнакомец говорил о своих родственниках. После неолитической революции, в эпоху оседлости на вопрос «кто ты?» он отвечал, где родился и из каких мест пришел. На партийном собрании кандидат подробно рассказывал о своем трудовом стаже и общественной работе.

Ницше рано начал писать автобиографические заметки, но их тональность менялась год от года. Сначала он писал в эпическом, затем в романтическом, наконец, в ироническом стиле, но везде от первого лица. Это обусловлено не столько нарциссизмом, свойственным подросткам, сколько пониманием языка, в самой природе которого заложена позиция автора. Принимая факт своего существования, Ницше не был эгоистом, кроме тех случаев, когда он, пытаясь опровергнуть мораль сострадания, использовал аргумент самоценности Я. Но и в этом случае существование индивидуального Я оправдывалось как часть бытия, коллективного целого: выражаясь от первого лица, Ницше прославлял не себя, а весь человеческий род.

В «Ессе Номо» Ницше говорит об обязанности сказать: *«Выслушайте меня! ибо я такой-то и такой-то. Прежде всего не смешивайте меня с другими!»*²¹ Кажется, что как городской индивидуалист и интеллектуал он отстаивает автономность, независимость, уникальность собственного я, которое мыслится как тонкая субстанция, находящаяся посредством самосознания и невидимая остальному миру. Приписывать Ницше подобную метафизическую позицию было бы неосмотрительно. Своим ремеслом он считал низвержение идеалов, извративших человечество «вплоть до глубочайших своих инстинктов». Впрочем, это «низвержение» тоже нельзя понимать слишком прямолинейно, как и «философствования молотом». Хотя сам Ницше дает повод именно так понимать свою критику предрассудков, он вовсе не претендует на роль освободителя или спасителя человечества. «Переоценка ценностей» опирается у него на опыт перемещения перспектив. Отсюда вместо индивидуума Ницше говорит о «дивидууме». Это понятие означает делимость нашего я, которое ни в коем случае не являет-

ся простым атомом душевной субстанции. Ницше отмечает: «...я двойник, у меня есть и „второе“ лицо кроме первого. И, должно быть, еще и третье...»²² Наше Я — это сложный конструкт, созданный отнюдь не нами самими. Поэтому брат «Я-идеал» следует исключительно в перчатках, чтобы не заразиться вложенными в него вирусами всех болезней цивилизации.

Жизнь и познание. Ницше писал свои сочинения всем своим телом и всей своей жизнью. Он полагал, что мир доступен нам через нас самих, что человек является медиумом истины. Эта субъективность знания не является, как у Канта, принципиальным препятствием постижения «вещей в себе». Строго говоря, Ницше отказывается от различия субъективного предмета познания и объективной «вещи в себе». Он считал человека неотъемлемой частью мира, а мир сопричастным человеку. Эта сопричастность сохраняется в том случае, если сам человек не отделяется от мира и не замыкается в себе как нейтральный субъект-наблюдатель. Совершенное познание возможно лишь в том случае, если познающий индивид сливается с миром. Он может познать себя, познав все вещи. Ницше писал: «Только в конце познания всех вещей человек познает самого себя. Ибо вещи — это лишь границы человека»²³. Он много говорил о важной роли чистого незаинтересованного наблюдения. Философ сенсуалистического направления мог бы найти у него немало аргументов в свою пользу. Именно поэтому необходимо сначала прочитать всего Ницше и попытаться понять цельность его противоречивых текстов, а уже затем приступить к интерпретации тех или иных фрагментов.

Возвращаясь к проблеме интерпретации, необходимо отметить, что как сама интеллектуальная эволюция Ницше, так и ее понимание весьма ярко свидетельствуют о некумулятивности философского мышления. Вместо мелочной разборки и постепенных поправок традиционной философской схематики Ницше перешел к радикально новому пониманию тех принципиальных вопросов, которые считаются философскими. Как это стало возможно и

каков исток философии Ницше — это сложный, но важный вопрос. Например, при чтении книги Ясперса о Ницше часто возникает впечатление, что экзистенциальная философия не проясняет, а, наоборот, усложняет интерпретацию его философии. Если иметь в виду, что именно на основе «простого понимания» философии Ницше была составлена «ясная как солнце» книжечка, которую наряду с военной амуницией выдавали немецким солдатам, то «экзистенциальное» прочтение Ницше вполне оправдано. Но если считать этот этап прочтения преодоленным и более невозможным, остается потребность в истолковании Ницше, рассчитанном на тех, кто изучает философию.

Следовало бы выработать и обсудить некоторые общие принципы из того, что нам кажется как приемлемым, так и неприемлемым в высказываниях Ницше. Возможно, при этом потребуется значительная корректировка того, что говорил сам Ницше. С точки зрения истории философии это может показаться произволом и насилием. Задача состоит в том, чтобы не приукрашивать, дополнять и, тем более, исправлять тексты оригинального мыслителя, а в том, чтобы отчетливо и емко реконструировать их «во всей красе», включая и то, что может показаться нам «ужасным». Надо отдавать себе отчет в том, что не существует нейтральной истории философии. Любой исследователь несет в самом себе скрытую «контрабанду» — груз собственного опыта, установок и предпочтений, — т. е. всего того, что запрещено к ввозу на территорию чужой мысли историко-философской «таможней». И поскольку такая «контрабанда» неизбежна, постольку остается постигать другого, не пытаясь отождествить себя с ним. Сам Ницше, по-видимому, это понимал, ибо советовал своим читателям не следовать за ним, а пробивать свои пути. Мечтая о том, чтобы его сочинения читали, он был далек от идиллических грез о единодушии и единообразии восприятия. Лучший ученик и лучший друг в некотором смысле должны быть врагами, т. е. они обязаны не поддакивать, а возражать и тем самым осуществлять свободную игру сил.

Мы не можем и не должны освободиться от самих себя при чтении другого автора. Даже если мы стремимся по-

стичь их лучше и полнее, чем они понимали самих себя, этот герменевтический рецепт с неизбежностью приводит к подстановке себя на место другого. Что значит быть медиумом Ницше? Очевидно, это значит — защитить его и себя от тех одиозных интерпретаций, которые угрожают нашему существованию. Следует принять во внимание все упреки, высказанные в адрес тех или иных взрывоопасных высказываний Ницше, и не «замазывать» или замалчивать то злое, что присутствует в его книгах, а, напротив, как можно тщательнее разобраться с причинами, которые заставили его писать именно так, а не иначе. Часть злых и просто горьких истин оказывается при этом реактивным продуктом невнимания, слепоты и глухоты окружающих, их бесчувственности, «толстокожести» и молчания, которое окружало Ницше. Его бесило, если кто-то сочувствовал ему как инвалиду, и в нем закипала злость, выражающаяся в ненависти к «гуманистам». Наиболее сильным мотивом его критики была, конечно, не личная месть, а глубокое и ярое понимание того, что гуманистическая риторика служит если не оправданием, то прикрытием зла. То же самое и религия, которая, кажется, постоянно напоминает: люди, будьте бдительны, сети дьявола повсюду. Но и она, придумав мировое зло, остается глухой и слепой к тем микроскопическим, но заразным формам зла, которыми инфицирована наша культура. И прежде всего она не осознает собственного зла. Вымаливающие для нас спасение у Бога святые подвижники, взвалив на себя труд аскезы и покаяния, предоставляют остальным возможность грешить. Но опасность христианства еще более глубокая: отняв право самостоятельно бороться с повседневным микроскопическим злом, объявив его проявлением трансцендентного зла, оно ослабило людей и безмерно усилило отвратительное чувство ресентимента.

В своих апокалипсических настроениях Ницше остался христианином. Он считается трагическим философом. Это верная оценка. «Трагическое» — любимое определение, которое он охотно применял и к философии, и к эпохе, причем как к греческой, так и к современной. Но в чем, собственно, состоит трагедия. Ницше понимал, что траги-

ческое мировоззрение не определяется реальными несчастьями. Грех жаловаться на то, что жизнь как-то особенно жестока или несправедлива к нам. Если сравнивать с тем, как жили наши предки, то окажется, что на нашу долю не выпало и десятой доли тех трудностей, которые претерпевали они. Таким образом, трагизм характеризует переживание, оценку события. Но если причина трагического мировосприятия — возрастающая чувствительность людей, то почему Ницше приписывал его уже грекам? Молодые во всемирно историческом смысле люди вовсе не были беззаботны как дети — они создали такие трагедии, которые и до сих пор почитаются как образцовые. Действительно, почему сильные, здоровые, не зараженные ресентиментом народы слагают, как правило, грустные песни? Ницше рано заметил это. Вопрос в том, является его мрачная манера реагировать на жизнь напускной или же благоприобретенной. С одной стороны, было немало несчастий, которые могли «сломать» Ницше, — это и смерть отца и собственная болезнь. С другой стороны, различая активный и пассивный нигилизм, Ницше считал трагическое мировоззрение более способствующим сохранению жизни, чем розовый гуманизм, ведущий к деградации.

Философ и его философия. Ницше всегда интересовала личность философа. Еще будучи студентом у Ричля он писал работу о книге Диогена Лаэртского «Жизнеописание...» Ницше рассуждал, кажется, крайне легкомысленно. Он писал: «По трем анекдотам о человеке можно нарисовать его портрет. Вот я и стараюсь выбрать из каждой системы три таких анекдота, оставляя прочее без внимания»²⁴. Однако, руководствуясь таким подходом, Ницше осуществлял не биографическое или психоаналитическое, а культурологическое исследование.

Ницше различал философию как систему утверждений о первых и последних основаниях бытия и мировоззрение конкретного человека. Он полагал, что утверждения о первоначалах и первоосновах бытия являются догматическими. Но понимание философии как описания мира с той или иной точки зрения, т. е. перспективизм, является от-

крытием софистов, которое давно развенчано. Неужели Ницше отстаивал позицию софистов, которая, как известно, не оставляет места и для самой софистики. Возможно, способом уйти от саморазрушающих последствий софистики является философия вечного возвращения? Но если различные воззрения на мир из того или иного центра сил оказываются одним и тем же, то какой смысл тратить силы на критику догматической философии? В конце концов, классический философ может отказаться от амбиций видеть то, чего не видят другие, и признать, что его утверждения выражают «дух времени», или нечто инвариантное, имеющееся в опыте других людей. Отказ от абсолютного субъекта не затрагивает саму метафизику. В отличие от религии, где основная нагрузка лежит на личности божественного посланника, философия имеет собственные ресурсы обоснования.

Ф. Герхард в статье «Ницше и философия» предпринял попытку реконструировать взгляды Ницше на философию²⁵. Вслед за М. Хайдеггером он полагает что, собственная жизнь Ницше была чем-то вроде бесконечного философского эксперимента. Однако следует дистанцироваться от все более популярного утверждения, что «жизнь» Ницше осталась исключительно философской, литературной. Он жил так, как мыслил. Жизнь понималась им как личный эксперимент по реализации тех или иных философских идей. Даже в безумных фантазиях, под которыми он подписывался то Дионисом, то Распятым, содержится идея страдания за все человечество. У Ницше жизнь ближе к становлению, яркой формой ее проявления становится языческий праздник. Хайдеггер интерпретировал жизнь как процесс формирования философского мировоззрения. Нельзя механически отделить человеческую жизнь от рефлексии. Очевидно, что жить для Ницше означало радоваться или страдать, утверждать или сомневаться. Эти акты имеют философский характер. Поэтому серьезный, оригинальный мыслитель является философом экзистенциальных следствий. Отсюда вытекает полемика против философии систем. Но речь идет не об отрицании логики и рассудочного мышления, как думали некоторые последователи

Ницше. В порядке иллюстрации «самопротиворечивости» текстов Ницше можно указать на защиту им «систематической» школьной философии. Ницше писал: «Научиться *мыслить*: наши школы не имеют более ни малейшего понятия об этом. Даже в университетах, даже среди подлинных эрудитов философии логика как теория, как практика, как *ремесло* начинает вымирать»²⁶.

Ницше считал невыразимыми последствия, которые вытекают из индивидуальных переживаний жизненных очевидностей. Смысловые связи, возникающие в опыте тела, не подлежат проверке и оценке. Большие абстракции также являются овнешнением человека и связаны с экзистенциальными условиями его жизни. Таким образом, отсылка к человеку означает, что каждый человек имеет собственную неотъемлемую перспективу. Она возникает как в речевом, логическом мышлении, так и в любых иных формах поведения и оценки. Поскольку систематик отрекается от индивидуальной перспективы, постольку нельзя доверять философии систем. Это вызвано не только безответственностью, но и непоследовательностью притязаний. Если философы забывают об исходном пункте своих построений, то они забывают самих себя.

На этой основе Ницше развивает свое представление о перспективистском характере познания. Телесная основа духа определяет характер первичных чувственных образов и созвучий, а также фундаментальные установки познания. Любое мышление противостоит жизни, ибо оно ищет общего, а жизнь состоит из сингулярных событий и актов. В этом и состоит трагизм познания, на который до Ницше не обращали внимания. Он пытался спасти жизнь от интервенции понятий. Понятия «не понимают» того, на что они направлены, а именно — отдельных чувственных впечатлений. Кроме невыразимого есть непостижимое. Ницше пытался преодолеть схизму мысли и чувства. Мышление как медиум должно не раскалывать, а соединять отдельное и общее, эстетическое и интеллектуальное, жизнь и разум. Мыслящий должен вернуться к жизни, тогда как он от нее удаляется. Но это сближение с жизнью реализуется не в диалектике, а в интенсивности сознания. Есте-

тическое восприятие мира парадоксальным образом связывается у Ницше с самопониманием или самопрояснением. Так реализуется старый идеал мудрости, и в этом проявляется связь с философской традицией.

Схизма духа и тела преодолевается в «Рождении трагедии». Искусство там представлено как медиум, в котором связаны в целостный образ трагическое прозрение и влечение к жизни. Именно благодаря мечте и опьянению жизнь не просто приукрашивается и легче переносится, но и вообще развивается. Помещая между собой и вещами искусство, человек формирует мир. Искусство приводит человека не к вещам, а к самому себе. Продолжением проекта «философа-художника» является философская «психология» или «физиология», где инстинкт и рефлексия переходят друг в друга. Далее, все это концентрируется в определении собственной экзистенции как сплошного эксперимента по сближению разума и жизни. Ницше различал «маленький разум» сознания и «большой разум» тела. До тех пор пока мы не познаем самих себя, мы не знаем своего «большого разума» и замыкаемся в «малом разуме», т. е. в категориях рассудка. Ницше писал о трагизме познания. Это и есть эксперимент в жизни и мышлении. В артистичности мышления Ницше видел эстетическое вещество, из которого извлекается мысль. Смысл содержится не вне мышления, а в самих языковых или образных знаках. Мышление есть переход от чувственных впечатлений к понятиям и выражение их единства в художественных формах. Речь идет не о поиске систематических связей между эмпирическим опытом и теоретическими понятиями, а о теоретическом и одновременно практическом искусстве создания таких образов, в которых соединены знание и полнота жизни. Философия, достигшая стадии мудрости, есть искусство. Так Ницше пытается реабилитировать платоновский проект философии как жизненной мудрости. Проект генеалогии завершает трансформацию его понимания философии.

Философское экспериментирование задает драму личной экзистенции. Но это не сократический метод осуществления самопознания на примере самого себя. Кант указал, что все проблемы философии замыкаются на вопрос: «Что

такое человек?» Ницше его осуществил на собственной телесности. Основной вопрос философии он конкретизировал как вопрос: «Кто я есть?» Ответом на него является «Ессе Номо». Эскалация опыта переживания современности парадоксальным образом приводит к началу философствования в «трагическую эпоху греков». Первые философы не только не отвлекались от жизни к теории, но, наоборот, мыслили исходя из жизни. Эстетические титаны той поры не ограничивали себя императивом «ты должен», а конструировали дух как художники. Отсутствие ощущения виновности способствовало пониманию себя как части целого. Ницше хотел вернуться к этой специфической невинности мышления. Она может пониматься и как невинность. Не к «святой простоте» призывал Ницше. Сегодня мы острее, чем когда-либо раньше, чувствуем ответственность науки и ученых за предательство жизни. Именно в ее онаучивании и рационализации, а не только в угрозе экологической катастрофы состоит опасность современной техно-науки. Вернуться к простым и очевидным вещам — это как вернуться домой. Но Ницше не искал прямого пути избавления от страданий. Он не отрицал ни науку, ни технику, не призывал к преодолению рафинированности современного мышления, получающего удовольствие от познания. Он не был традиционалистом и не призывал повернуться от современных практик к архаическим формам жизни. Возвращение к истокам Ницше искал в просвете модерна и на основе научного метода. Он жаждал не реставрации, а возрождения, которое понимал как освобождение жизненных сил, опираясь на потенциал современности. То, что он назвал «волей к власти», и было тем потенциалом, который служил развитию прогресса человека.

Ессе Номо — последняя гениальная, артистическая провокация западной мысли и особенно христианства, которую Ницше предпринял, чтобы указать на их роль в образовании кризиса современности. Хотя некоторые и видят в этой последней работе деградацию мыслителя, тем не менее бесспорно то, что в ней сделана новая попытка освободиться от интеллектуализма и доказать всемирно историческое значение дионисийства. Но не означает ли пате-

тическая попытка принять судьбу отказ от философии? Ницше был не только критиком и визионером, его пророческие призывы основаны на радикальности мышления и всегда сопровождаются аргументами. Даже его проект мыслителя как художника не означает отказа от бескомпромиссной интеллектуальной установки. То, что достигается, есть для Ницше прежде всего мысль, сверкающая в афористической форме. Например, мысли Заратустры вызревают в глубоком уединении, его мудрость опирается на знание. Является или нет Ницше примером судьбы человечества — это, конечно, вопрос, но несомненно то, что его судьбой стала философия.

Выражением этой судьбы является знаменитая мудрая формула «amor fati». Несмотря на весь свой протест и критику европейской мысли, Ницше всегда оставался философом. «Продуктом философа, — писал он, — является жизнь как произведение. Она является произведением искусства. Всякое такое произведение приводит снова к художнику, к человеку»²⁷. Никто из современников Ницше не осознавал и не выражал столь ярко культурное значение философии. Даже своей критикой он придавал ей новый импульс развития. Протестуя против ее формы и содержания, он вовсе не покушался на саму философию. Ему удалось сделать зримыми ее возможности, не имеющие опытного выражения. Именно Ницше провозгласил тезис о жизненном значении философии: как только мы спрашиваем о ценности жизни, мы неизбежно наталкиваемся на философскую проблематику.

Ницше был первым, кто употребил ныне часто мелькающее словосочетание «смысл жизни». Пока жизнь не прожита, всякий, кто сталкивается с трудностями, вынужден философствовать. Входом в философию являются индивидуальные проблемы осмысления собственного существования. Открытие этого поля постановки философских проблем составляет несомненную заслугу Ницше. Он не предлагал теорий, но осуществлял своими экспериментами некий логический эксцесс. Его практикой было мышление. Ницше хотел освободить философию от оков академического мышления. Проблема не сводится к преодоле-

нию противоположности философии и науки. В некотором отношении первая достигает даже большего, чем физика или биология. Наука отказывается от постановки проблем ценности и смысла. Она устанавливает факты и решает проблемы. Философия же пытается осмыслить, что для нас значат эти факты и проблемы. Она может сделать это лишь тогда, когда окажется способной постигнуть смысл человеческого существования. Философская критика целей и ценностей существования выражается в форме понятий. Но изначальный мотив философствования лежит за пределами возможностей научного анализа. Его диктует жизненная проблематика, и философия представляет собой попытку дать разумный ответ на вопросы жизни. При этом философия не является окончательной инстанцией решения проблем жизни, она оставляет свободу индивидуального выбора. Сегодня это звучит тривиально. Но надо иметь в виду, что различие философии и науки, ставшее вершиной позитивизма, во второй половине XIX в. только-только осмыслялось. Тогда верили, что философские темы органично переходят в научные. Ницше восстал против этого филистерского понимания философии и против переоценки роли науки. Он критиковал также близорукий оптимизм, строящий политику на успехах технического прогресса. Наука не может преодолеть трагизма бытия. Более того, чем выше уровень развития науки и техники, тем больше потребность в искусстве и философии.

Ницшева критика позитивизма связана с философией жизни. Эволюционировавший от филологии к философии Ницше сделал ее своей жизненной практикой и занимался многими науками. Сила философии Ницше вызвана как раз тем, что он не задумывался, является ли подлинным философом. Его мышление, строго говоря, является философской провокацией. При этом Ницше существенно расширил сцену философии: его страстный дилетантизм помог привить современникам любовь к мудрости. Он подвергнул сомнению понятие философии в себе и этим способствовал становлению «философии жизни».

Ницше не является продолжателем традиционной школьной философии. Но его философия не является на-

бором личных откровений, а вытекает из глубоких сомнений относительно любых определенностей. Страдания Ницше выражаются в деструкции. По отношению к предшественникам он держал пафос дистанции. Исходя из того, что мысль находится в оппозиции к чувству, Ницше направляет свои экзистенциальные страдания против логической доказательности понятий и суждений. Каждую мысль он оценивает как окончательную, существующую «в себе», а не в системе. Ницше оценил не только истину, но и правдивость теории. Так он находит новое отношение к философии, а также ее новое определение. Философской традиции Ницше противопоставил самопознание, самоиспытание того, что есть душа, что такое человек. Он перечеркнул сложившееся представление о теории и практике, ввел конституитивный вопрос о человеке как сингулярном явлении. Драматизация философских проблем показывает, что их решение не может быть чисто теоретическим, ибо касается вопроса о человеке: «кем я должен стать?» Какое-то время Ницше прятал свои амбиции под масками психолога, радостного ученого, пророческого поэта. Но главной его целью было не стать большим философом, а культивировать свободный дух. Ницше писал: «Моя гуманность состоит *не* в том, чтобы сочувствовать человеку... Моя гуманность есть постоянное самопреодоление»²⁸.

Такая радикализация и драматизация традиционных философских проблем делает мыслителя актуальным. Его новизна не в формулировке каких-то новых принципов вроде «воли к власти», «сверхчеловека» и «вечного возвращения». Кант и Шопенгауэр тоже критиковали представления о субстанции и абсолютной истине, Лейбниц оперировал понятием сингулярного индивида, Фихте ввел метафизику силы. Новизна Ницшевой позиции в том, что, указав на опасность реализации прежних философских идей в форме научно-технической цивилизации, он предвосхитил критику современности. Мышление Ницше формируется как смесь полярных голосов и жестов, света и тени, заднего и переднего планов. Так возникает смесь трезвого реализма и экзальтированных ожиданий, скепсиса и веро-

ваний, диагнозов и пророчеств. Из этого опыта и возникает философия становления. Мобилизации своего мышления Ницше во многом обязан ситуации модерна. Оригинальность его мышления лежит не в тех или иных ярких мыслях и даже не в учениях о сверхчеловеке, воле к власти и вечном возвращении. Гений Ницше проявляется в том, что, как Сократ, он пережил кризис эпохи в собственном самосознании. Речь идет о новом самопонимании европейской культуры, сложившейся на базе научно-технического прогресса. Ницше не удовлетворялся раскрытием тех или иных отдельных ярких феноменов современности, а старался постигнуть ее как целое, как результат самосознания человека нового времени. Испытывая глубокие сомнения относительно эпохи модерна, он и саму философию сделал медиумом архаической культуры.

В предисловии к «Ессе Номо» Ницше излагает свое проблематическое отношение к философии: юный дионисийский философ — скорее сатир, чем святой. Так исчезает дистанция между философом и сатиrom. Ницше пишет: «Философия, как я ее до сих пор понимал и переживал, есть добровольное пребывание среди льдов и горных высот, искание всего странного и загадочного, всего, что было до сих пор гонимого моралью. Долгий опыт, приобретенный мною в этом странствовании по *запретному*, научил меня смотреть иначе, чем могло быть желательно, на причины, заставлявшие до сих пор морализировать и создавать идеалы. Мне открылась *скрытая* история философов, психология их великих имен — та степень истины, какую только дух *переносит*, та степень истины, до которой только и *держат* дух,— вот что все больше и больше становилось для меня настоящим мерилom ценности»²⁹.

Ницше как философ и художник. За масками политика, моралиста, философа-мэтра, святоши генеалогия Ницше раскрывает «основной инстинкт», определяющий выбор установок, ценностей, перспективы. Это и есть глубинные основания философии. Если Кант условиями возможности познания считал трансцендентальную чувственность и рассудок, то у Ницше в роли фундаментальных предпосы-

лок выступают подавленные инстинкты. Это не столько «дикий зверь, живущий внутри нас», сколько нечто ничтожное, глупое, тупое и даже моральное. Собственно, набор таких позиций и масок от филистерской благопристойности до порока и есть то, что можно было бы назвать философским зверинцем. Эти искусственно взращенные представления человека о самом себе можно трактовать и как фантазмы, изученные впоследствии Фрейдом.

Понимая философию как выражение жизненной позиции философа (дионисиец-гуляка, сатир, шут, святоша, мэтр, воспитатель, учитель, существо, проектирующее само себя), Ницше разоблачает надутых мандаринов, дружно скрывающих свое гнилое нутро и представляющих себя на сцене жизни знатоками истины, «великими посвященными».

Определив свое творчество как разоблачение ужасных истин, Ницше говорил о непереносимой тяжести такого знания. Оно раскрывает современного человека не как дикое животное, а как дрожащую тварь. Такая философия не похожа на героическую песнь, она не ведет к повышению жизни и культуры, а следовательно, не позволяет философствующему сохранить позу мэтра, якобы знающего то, чего не знают другие. Обе эти чрезмерные позиции критикуются приемами насмешки, шаржирования. В целом же философ, если попытаться выявить его позитивные черты, — это умеренное существо, не знающее экзальтаций.

О философии языка Ницше написано немало. В какой-то мере на нее ориентированы почти все ведущие программы современной философии языка. Хотя и нет отдельных капитальных трудов с названиями вроде «Герменевтика Ницше», «Ницше и аналитическая философия языка», «Ницше и психоанализ», тем не менее темы: «Ницше и Витгенштейн», «Ницше и Фрейд» ставятся и обсуждаются. Ницше создал оригинальную, еще не подхваченную другими авторами программу анализа языка, которую можно назвать философией знака³⁰. Как критик трансцендентализма Ницше не мог не заметить, что мы остаемся метафизиками, моралистами, христианами и европейцами до тех пор, пока пользуемся языком, система различий ко-

того сложилась в результате длительного воздействия метафизики и хранит ее. Сколько бы мы ни говорили о преодолении философии пока мы говорим или пишем, мы поддерживаем и утверждаем философию. А тот, кто делает попытку говорить на другом языке, обрекает себя на непонимание.

Ницшева философия знака отличается от философии языка тем, что отрицает наличие у двойников знаков — трансцендентальных значений. Знаки отсылают к другим знакам, а не к «самим вещам» или «идеям». Именно этот момент был подхвачен Л. Витгенштейном, который видел значение знака не в указании на трансцендентного двойника, а в употреблении знака. Особого внимания заслуживает манера письма самого Ницше. Он понимал, что невозможно отказаться от слов, смысл которых был определен еще Аристотелем, и заключал их в кавычки. Пытаясь контролировать употребление знаков и нейтрализовать отсылку к трансцендентальным значениям, Ницше стремился ограничить и изменить значение таких слов, как «абсолютная истина», «благо», «добро и зло». Когда такие слова произносят, то указывают пальцем в небо, морщат лоб, наддувают щеки или сверкают глазами. Между тем это тоже знаки, которые указывают не на небесные сущности, а на специфические дисциплинарные действия. Анализ их значения не отсылает к миру чистых идей, а выясняет, что будет, если некто не захочет признавать их истинность.

Идеи привязаны к словам насильственным образом, и это насилие начинается с детства через научение языку способом дрессуры. Поэтому избавиться от ставшего привычным употребления базисных слов чрезвычайно трудно. Понимая это, Ницше изменял стратегию борьбы с метафизикой и моралью. Он не ограничивался теоретической критикой традиционного понимания значения ключевых моральных и метафизических понятий, задающих костяк европейских языков, а раскрывал психо-физиологические механизмы того, что сегодня называют «нейро-лингвистическим программированием». Родители, воспитатели, учителя «кодируют» детей на всю оставшуюся жизнь. То, что Ницше называл «физиологией» или «психологией»,

как раз и раскрывает связь вербальных и невербальных актов. Научение языку не сводится к усвоению словаря и такому описанию мира, которое подлежит доказательству и обоснованию, а также может уточняться, исправляться или изменяться в ходе рефлексии. Значения слов «вбиваются» в головы людей, или, как говорил Ницше о моральных понятиях, «вжигаются» в кожу и плоть. Именно такая долговременная практика, а не размышления и обоснования, организует и цивилизует человеческое поведение. Слова становятся стимулами действий, своеобразными сигналами, запускающими физиологические и психологические механизмы.

Между тем язык преодолевает сам себя. Это как с «декадансом» и «нигилизмом» в культуре. Слов и высказываний становится все больше, и люди «забалтывают» основополагающие вещи. И в школе основные понятия уже не зазубриваются при поддержке, например, ударов линейки по голове или под стук кулака учителя по столу, а обсуждаются и осмысляются. Каждый должен сам убедиться в истинности того, что говорит учитель, и научиться управлять собою на основе собственных убеждений. Современная педагогика все больше ориентируется на знание, а не на дисциплинарные практики. Но символическая техника высоких культур должна опираться на фундамент технологий воспитания, используемых в родовом обществе.

Именно благодаря этим изменениям в педагогике, собственно, и возможен свободный мыслитель. Сожалея об утрате прежних дисциплинарных практик, Ницше должен был понимать, что он сам как мыслитель обязан своим появлением их послаблению. Именно благодаря эволюции образовательной системы он избежал участи стать, как его предки, священнослужителем и если не процветал, то вполне сносно существовал в позиции диссидента. Однако Ницше не радуется этому прогрессу — он знает, что за свободу и независимость приходится платить. Да, в прежние времена он не был бы свободным мыслителем. Зато у него, как минимум, была бы послушная жена и здоровые дети. Именно тот факт, что блага цивилизации достигаются дорогой ценой, и обуславливал кажущуюся непоследователь-

ность Ницше, который не метался между старым и новым, а стремился найти баланс между ними.

Как сам Ницше понимал свое место в культуре, не так уж и важно. Скорее всего, он часто менял свои позиции и точки зрения и видел в этом выражение свободы. Важно то, что, постоянно думая о возрождении греческого идеала, критикуя христианство и размышляя о современности, Ницше самими этими действиями оказался втянутым в участное отношение к их культурам и вынужден был наводить мосты между ними.

В последнее время проза Ницше стала трактоваться как вид литературы. В какой-то мере это, конечно, может нейтрализовать его особо крамольные мысли. Они расцениваются как некие «литературные маски», «эксперименты» над самим собой. Ницше не думал так, как говорил, ибо хотел испытать некие новые возможности, которые предлагал в форме литературных проектов и которые исполняются, конечно, не на практике, а в фантазиях. Но, думается, его литературная практика выходит за рамки создания того, что У. Эко назвал «открытым произведением искусства»³¹. Ницше открыл важное культурное значение языка не только как знаковой системы, несущей сетку метафизических значений, но и как семиотики звуков и образов, оказывающих на человека, может быть, даже более сильное воздействие, чем информация. Язык это такая система, знаками которой выступают не некие «точки-тире» — искусственно созданные в рамках той или иной коммуникативной системы технологические знаки, — а слова и предложения, имеющие звуковое и образное выражение. Конечно, эра письменности стала для европейцев, не имевших традиции иероглифического письма, шагом на пути технологического подхода к языку. Однако записанная речь читается вслух и вызывает чувственные образы.

Эти возможности языка, еще не охваченные, как казалось Ницше, метафизикой и моралью, могут быть использованы как средство терапии европейской культуры. Стилистика Ницше не сводится к созданию «философского театра». Сценография работ Ницше чрезвычайно запутана. Но каждое сочинение Ницше — это каждый раз новая ме-

лодия и, как он утверждал, более важная, чем слова. В «Предисловиях» к своим сочинениям Ницше давал отчет о том, при каких условиях написана данная книга, и советовал, как ее читать.

В «Утренней заре» Ницше говорит от лица жителя подземелья, движущегося медленно и осторожно, способного видеть в темноте, на больших глубинах. Этот образ задает фигуру отшельника, человека покинувшего мир, где, ужасно страдая, живут несчастные люди. Их жизнь оправдывается только тем, что является предварительным условием попасть в царствие небесное. Ницше понимал, что небо по необходимости дополняет землю. Ему нужна была какая-то другая позиция. Но почему он выбрал путь подземного, каткомбного христианства, почему он ждет утренней зари? Возможно, в старый и безотказно действующий образ одинокого отшельника (кто из нас не мечтал о необитаемом острове?) Ницше инсталлирует новое содержание и тем самым пытается заставить его работать против христианской матрицы поведения. В подземном уединении отшельник ведет не святую аскетическую жизнь, а разрушительную работу, направленную против христианской моральной гипотезы. Подземелье — это моральная почва, на которой философы возводят то или иное здание. Может быть, виной тому, что оно быстро разрушается, не недостатки мыслителей, а непрочность основания? Этот вопрос есть не что иное, как новая ловушка-зацепка для читателя. Кто не знает, что здание, построенное на песке, обрушится? Так закладывается сомнение в ценности христианской морали. Далее Ницше вдается в объяснение, почему он пишет такую странную книгу. По идее, если он видел несостоятельность христианской моральной гипотезы, то ему следовало бы заняться поиском опровергающих фактов и формулировкой четких возражений. Однако, как указывал Ницше, нельзя быть беспристрастным в присутствии морали. Она наделена средствами устрашения, и тот, кто восстанет, будет наказан. Но она включает в себя еще и искусство обольщения: умеет парализовать критическую волю, а также вдохновлять. Ницше пишет: «С тех пор как на земле начали говорить и убеждать, мораль постоянно показывала себя

величайшей мастерицей оболыщения,— а что касается нас, философов, она была для нас настоящей Цирцеей»³².

Разум не является основанием морали: орудие не может оценить свою собственную пригодность. Разум не может доказывать или опровергать мораль, так как она заранее в него «вмонтирована». Моральным феноменом, указывал Ницше, являются не логические суждения, а доверие к разуму. В этом смысле понимание этики как эпистемологии моральных суждений является, конечно, чем-то похожим на научное изучение религии. Если для ее оценки применяются критерии эмпирической проверяемости и, таким образом, позитивная религия редуцируется к рассудку, то ценностные установки и верования, которые присутствуют и в научном познании, также остаются неконтролируемыми.

Дружба. Ницше писал: «В морали человек является самому себе не как *individuum*, а как *dividuum*»³³. Что означает это загадочное определение человека как «делимого»: нет никакой простой и неделимой субстанции нашего Я, которое на самом деле является множественным? Допуская неоднородность «человеческого», Ницше объясняет парадоксы поведения: любящий хочет испытания своей верности неверностью другого, солдат ради победы готов умереть, мать отнимает от себя и отдает ребенку самое дорогое. По Ницше, тут и речи нет о «неэгоистических инстинктах». Во всех этих случаях человек некоторую часть самого себя приносит в жертву другой части себя. Способность принести себя в жертву означает, что наше Я не является независимой душевной субстанцией, а формируется как проникновение внешнего во внутреннее. Поверхность нашего Я столь же сложна и рельефна, как и сфера социума. Не случайно душевная борьба напоминает расчетливые политические игры.

Ницше всегда мечтал о друге, но быстро разочаровывался во всех, с кем сблизился. Он был фанатичен как в самой дружбе, так и в разрыве отношений. Спустя какое-то время Ницше находил в себе силы примириться с потерей и высказывал разумные мысли о том, что синкретическое един-

ство, о котором он мечтал, невозможно, что люди напоминают корабли в море, которые встречаются, приветствуют друг друга и затем расходятся до новой встречи.

Откуда вообще в человеке фантазм дружбы, почему он так надолго затягивается? Психологический и даже физиологический механизм дружбы задается связью ребенка и матери, которые вначале составляют симбиотическое единство, настолько тесное, что ребенок долгое время считает не только грудь, но, вероятно, и все тело матери своим собственным органом. Если копнуть глубже, как это делает трансперсональная психология, то инстинкт дружбы, даже двойничества, закладывается еще в лоне матери, когда ребенок, окруженный плацентой, «общается» с тем, кто ему ближе, чем он сам. Китайцы, которые отсчитывают возраст с момента зачатия, лучше европейцев понимали значение родового периода в развитии человека. Поразителен у древних не только культ матери-родительницы, но и плаценты, которая считалась чем-то вроде ангела-хранителя и содержалась в тайном, но почетном месте. Где же наша плацента? Где мой товарищ, который оберегал и кормил меня в лоне матери?

Если фантазм двойничества обусловлен пребыванием в материнском инкубаторе, то дружба вырастает из мужских кланов родового общества. Поэтому нет ничего странного, что дети упорно стремятся обрести друга. Так щенки какое-то время играют и ласкают друг друга, но, став взрослыми, они уже никого не допускают к своей миске. И только человек, одинокий как волк, до конца своих дней мечтает найти друга.

«Верные друзья» — это те мужчины и женщины, которые помогали Ницше. И то, что их было много, означает, что не только сострадание подвинуло их на уход за больным Ницше. Одни переписывали и правили его рукописи, другие помогали их изданию, третьи были немymi слушателями и почитателями Ницше, даже те, кто его не понимал как философа, восхищались его манерами и внешностью, их привлекала мягкая дружелюбность, приветливость и даже беспомощность близорукого Ницше. Он был таким, что всем хотелось ему помочь. Сохранилась исто-

рия о трогательном отношении к Ницше торговки, восхищенной его внимательностью и человеческим пониманием. Л. Гармаш пишет: «Парадоксально, но именно мистерия дружбы роковым образом постоянно проигрывалась в судьбе Ницше. Как некий загадочный и настойчивый лейтмотив скользит она над волной всех жизненных перипетий. Похоже, он сам догадывался о некоем тайном предначертании: дружба будет для него полем самых невероятных завоеваний и самых непереносимых утрат»³⁴.

Сестра Ницше рассказывала, что однажды, когда ее брат высказал свое отвращение к романам с их однообразной любовной интригой, кто-то спросил его, какое же другое чувство могло бы захватить его? «Дружба,— живо ответил Ницше,— она разрешает тот же кризис, что и любовь, но только в гораздо более чистой атмосфере. Сначала взаимное влечение, основанное на общих убеждениях; за ним следуют взаимное восхищение и прославление; потом, с одной стороны, возникает недоверие, а с другой — сомнение в превосходстве своего друга и его идей; можно быть уверенным, что разрыв неизбежен и что он доставит собою немало страданий. Все человеческие страдания присущи дружбе, в ней есть даже и такие, которым нет названия»³⁵.

Дионис и Ариадна. У Ницше встречается загадочная фигура, вызывающая споры у исследователей. Ее пол не ясен, а речи бессмысленны. Но это живая фигура, и можно предполагать, что ее прообразом был кто-то из плоти и крови, кто жил рядом с ним. Этой фигуре Ницше дал имя Ариадна. Она имела возлюбленных Тезей и Диониса и вела с ними разговоры, которые Ницше хотя и не считал философскими, однако признавал значительными.

П. Гаст пояснял смысл Ницшевой истории таким образом: Ницше был героем — Тезеем, который шел к Ариадне (Вагнеру) через лабиринт. Позже, когда Ницше, обращаясь к Козиме, госпоже Вагнер, написал: «Ариадна, я люблю тебя! Дионис»,— стало ясно, что Ариадна — это Козима, Вагнер — Тезей, а Дионис — сам Ницше. Это уже не было тайной после туринской катастрофы. Однако история

Ариадны началась задолго до знакомства с Вагнером, она лишь трансформировалась во время счастливой дружбы в Трибшене и завершилась в январе 1889 г. трагедией. «Ариадна, я люблю тебя!» — это предсмертный крик одинокого философа. В раннем фрагменте об Эмпедокле Ницше писал о трагических отношениях Эмпедокла-Диониса и Корины-Ариадны, принявшей трагическую смерть с любимым. То, что начиналось как мистификация, завершилось идентификацией со своим любимым персонажем. На последних страницах «Ессе Номо» Ницше писал: «Так никогда не писали, никогда не чувствовали, никогда не *страдали*: так страдает бог, Дионис. Ответом на такой дифирамб солнечного уединения в свете была бы *Ариадна*... Кто, кроме меня, знает, что такое *Ариадна*!.. Ни у кого до сих пор не было разрешения всех подобных загадок, я сомневаюсь, чтобы кто-нибудь даже видел здесь загадки. Заратустра определил однажды со всей строгостью свою задачу — это также и моя задача,— так что нельзя ошибиться в *мысле*: он есть *утверждающий* вплоть до оправдания, вплоть до искупления всего прошедшего»³⁶.

Сестра Ницше до конца жизни отстаивала свое мнение о том, что вся эта история вымышленная и относится исключительно к сфере символического. Ницшеведы вынуждены были капитулировать перед ее мнением. Ариадна продолжает быть мифом. Остался без ответа вопрос Ницше: «Кто, кроме меня, знает, что такое Ариадна?» Хотя нашлось немало смельчаков отыскать ответ на этот вопрос. Некоторые полагают, что под именем Ариадны фигурирует мысль о вечном возвращении и идея сверхчеловека. Но тогда вместо Ариадны должно было бы стоять имя Анима, ибо она есть не что иное, как символ воли к созданию бога. Для одних Ариадна — архетип жизни, для других — архетип смерти. Третьи полагают, что Ариадна — это просто бытие, четвертые видят в ней ничто.

Э. Подах считает несостоятельным сведение Ариадны к Козиме. Во-первых, диалоги на Наксосе Ницше написал в юности до знакомства с Вагнерами. Во-вторых, «По ту сторону добра и зла» он создал в пору охлаждения их отношений. Дионис и Ариадна — это игра, фантастические обра-

зы, имеющие весьма немного общего с тем, как проходило общение в доме Вагнеров³⁷. Точно так же легендой является утверждение о внезапности туринской катастрофы, ставшей гранью здоровья и болезни, когда Ницше отождествил себя с Дионисом. Ведь он делал это задолго до января 1889 г. Но было бы излишне романтично предполагать, будто Ницше вел двойную жизнь, скрывая под существованием профессора на пенсии тайный опыт мистического переживания. Или будто в Сильс-Мария жил писатель, критик, философ, а в Ницше на берегу моря — греческий бог.

Гипотеза о масках, под которыми Ницше якобы прятал свое лицо, была высказана Лу Саломе, чтобы оправдать его злые мысли. Исходя из этого предположения, некоторые авторы превратили философа в Фантомаса. Но у Ницше не было причин скрываться. Ведь Дионис учил отбрасывать стыд. Кроме того, Ницше говорит от имени Диониса, а не носит его маску. И вряд ли у него есть что-то общее с мифическим Дионисом, кроме имени. Точно так же ни к чему не ведет сведение Ариадны к Козиме Вагнер или Лу Саломе. Разговоры Ариадны с Дионисом совершенно обесмысливаются, если понимать их как иносказание, как сокрытие чего-то тайного.

Первоначально, в период увлечения историей античной культуры и музыкальными идеями Вагнера, Дионис для Ницше был символом возрождения и спасения Германии. Да, Ницше был патриотом. В детстве он, как и многие другие мальчишки, играл в войну, в юности хотел служить в армии, а в зрелом возрасте добровольцем пошел на войну. Конечно, все это оборачивалось отнюдь не героическими сторонами: как новобранец Ницше свалился с лошади, а как доброволец заболел, сопровождая больных в госпиталь. Скептически он наблюдал за действиями Бисмарка по сборке рейха. Ницше не был квасным патриотом и много писал о недостатках немцев; характеризуя государство как холодное чудовище, он не оставлял надежд на возрождение любви к отечеству.

В работе «По ту сторону добра и зла» Ницше называл Диониса «гением сердца», таинственным искусителем, проникающим в самую преисподнюю души. Он писал:

«Уже то обстоятельство, что Дионис — философ и что, стало быть, и боги философствуют, кажется мне новостью, и новостью довольно коварной, которая, быть может, должна возбудить недоверие именно среди философов, — в вас же, друзья мои, она встретит уже меньше противодействия, если только она явится своевременно... <...> Если бы это было дозволено, то я стал бы даже, по обычаю людей, называть его великолепными именами и приписывать ему всякие добродетели, я стал бы превозносить его мужество в исследованиях и открытиях, его смелую честность, правдивость и любовь к мудрости. Но вся эта достопочтенная ветошь и пышность вовсе не нужна такому богу. „Оставь это для себя, для тебе подобных и для тех, кому еще это нужно! — сказал бы он.— У меня же нет никакого основания прикрывать мою наготу!“ — Понятно: может быть, у такого божества и философа нет стыда? — Раз он сказал вот что: „порою мне нравятся люди,— и при этом он подмигнул на Ариадну, которая была тут же,— человек, на мой взгляд, симпатичное, храброе, изобретательное животное, которому нет подобного на земле; ему не страшны никакие лабиринты. Я люблю его и часто думаю о том, как бы мне еще улучшить его и сделать сильнее, злее и глубже“.— „Сильнее, злее и глубже?“ — спросил я с ужасом. „Да,— сказал он еще раз,— сильнее, злее и глубже; а также прекраснее“ — и тут бог-искуситель улыбнулся своей халкионической улыбкой, точно он изрек что-то очаровательно учтливое. Вы видите, у этого божества отсутствует не только стыд; многое заставляет вообще предполагать, что боги в целом могли бы поучиться кое-чему у нас, людей. Мы, люди,— человечнее...»³⁸

В «Сумерках идолов» Ницше, рассуждая о прекрасном и безобразном, вновь упоминает Диониса. Он пишет: «Человек считает и самый мир обремененным красотой,— он забывает себя как ее причину. <...> Скептику именно маленькое недоверие может шепнуть на ухо вопрос: действительно ли мир украшается тем, что как раз человек считает его прекрасным? Он *очеловечил* его — вот и все. Но ничто, решительно ничто не может быть порукой в том, что именно человек служит моделью прекрасного. Кто знает, как

выглядит он в глазах высшего судьи вкуса? быть может, рискованно? быть может, даже забавно? быть может, немного своеобразно?.. „О, Дионис, божественный, зачем тянешь ты меня за уши?“ — спросила раз Ариадна во время одного из тех знаменитых диалогов на Наксосе своего философа-любownika.— „Я нахожу какой-то юмор в твоих ушах, Ариадна; почему они не еще длиннее?“»³⁹

Рассуждения Ницше о Дионисе являются настоящим испытанием для читателя. Он сам для себя должен прояснить ситуацию, отбросить прежние убеждения как предрассудки и заново возродиться. Первоначально Дионис был для Ницше продуктом игры фантазии, затем символом возрождения нации, затем фантомом, окончательно заслонившим реальность. Более или менее ясно, символом чего был Дионис. В «Рождении трагедии» этот бог персонифицирует у Ницше языческое отношение к жизни со всеми ее невзгодами. Аполлонический человек, культивируемый сократической философией, надеется избежать судьбы Эдипа, объяснить и оправдать болезнь, смерть и другие несчастья, а также преодолеть свою конечность благодаря познанию вечного мира идей. Однако резонирование по поводу тягот жизни оказывается плохим утешением. Рефлексия затормаживает действие. Синдром Гамлета — нерешительность. Он не глуп и не труслив, но именно мысль держит его в железных оковах; и там, где надо решительно действовать, он непозволительно медлит. Дионисийский человек — это другая важная часть нашего Я, которая в минуты опасности заставляет нас преданно и безрассудно защищать то, что дорого, — свою жизнь, близких, родину, — все без чего человек не может существовать. Важное различие двух типов человека проходит по линии, разделяющей не только разум и сердце, но и индивидуализм и коллективизм. Аполлон — это выражение индивидуальной свободы, стремления к автономности и личной независимости. Дионис — символ человека как родового существа, который мыслит себя частью природы, звеном в цепи поколений, членом коллектива. Такой человек не безумец, он сливается с бытием, своим родом и землей, на которой вырос вовсе не в пьяном экстазе, а вполне созна-

тельно и по-своему разумно. Ницше, как и все, воспитанные в рамках индивидуалистической культуры, уже не мог понять эту рациональность и поэтому прибегал к ссылкам то на хоровое пение, то на оргии. Между тем ночные факельные шествия у фашистов, оргии интеллектуалов — это суррогаты слияния с бытием, которые не могут стать опорой жизни.

Если с образами Диониса и Тезея у Ницше все более или менее ясно, то образ Ариадны явно не проработан. Может быть, это объясняется стыдливостью Ницше, воспитанного в рамках «пуританской» культуры. Конечно, он думал о женщинах и предавался романтическим грезам на этот счет. Возможно, Ариадна и есть отражение таких галлюцинаций. Но если в трактовке образа Диониса фантазмы Ницше оказались и нашими проблемами, то и в отношении Ариадны стоит поломать голову и попытаться увидеть не только психологию невротической личности, но и некий культурно-исторический тип женщины. Ариадна, может быть, не самая умная и красивая женщина, которая ушла от надежного трудолюбивого Тезея к гуляке Дионису и понесла от него ребенка. Это не разумно и не морально. Но с точки зрения «природы», «чувства» это, наверное, естественно. Глупая и капризная, поступающая согласно велению своих чувств женщина — это настоящий камень преткновения для мужчин-индивидуалистов и рационалистов. Можно понять дуру, модницу и даже распутницу, тем более что мужчины сами культивируют подобный тип женщины, но невозможно понять и простить женщину-природу, которая кажется ведьмой. Конечно, в Ариадне почти ничего не осталось от культа великих богинь. Сведя ее к маске Козимы Вагнер, интерпретаторы окончательно извратили и без того бледно-романтически прописанный образ. Однако отгадка смысла этой фигуры, так же как и фигуры Диониса, таится в миропонимании родового человека. Мужчины и женщины в прошлом не предавались эротическим фантазиям. Их каменные бабы и фаллосы выражали то, что они выражали, — не маловразумительное и бесполезное «либидо», не эрогенные зоны и даже не эректильные органы, а нечто сакральное. В конце концов,

разве человеческая детородная система не есть некая первичная медиа-система, а сама женщина разве не есть своеобразный канал, по которому мы появляемся на свет? Существуют две матери: одна рождает нас, другая принимает обратно. Это — мать-сыра земля. Такое суровое восприятие женщины явно превосходит наши пасторальные или демонические картинки. Ариадна — неразгаданная тайна не только Ницше, но и всех нас, забывших о своей родовой сущности в эпоху высокой культуры. Однако раз она выводит героя из лабиринта, стало быть, она знает его. Близкая к хтоническим силам Земли, она и есть наша «мать-сыра земля». Хотя Ницше пишет ее образ пастелью и представляет как романтическую возлюбленную Диониса, он видит ее настоящее предназначение не в том, чтобы давать наслаждение, а в том, чтобы спасти мужчину.

Дионис — бог, заблудившийся в лабиринте. Он может избежать, точнее, забыть об ужасах лабиринта жизни, как сатир в дионисийских оргиях. Этот другой Дионис, как alter ego автора, часто табуируется ницшеведами. Между тем меланхолической музыке Вагнера Ницше противопоставлял марш, канкан, бурлеск Оффенбаха и видел оргазм не так, как его изображали на античных вазах, а скорее так, как Густав Доре изображал своего «Орфея». Дионис должен был излечить немецкую душу от меланхолической сентиментальности.

Здоровье и болезнь. Философская проза Ницше, как никакая другая, автобиографична. Методом философствования у него стала собственная телесность, собственная душа. Любой философ опирается на способность реагировать как на события, так и на услышанные мнения. Правда, философия — это еще переинтерпретация, переописание мира. Она предполагает две способности души: *впитывать* в себя, быть чувствительной к проявлениям жизни и *реагировать* — принимать или отвергать, переваривать и интерпретировать. То, что познание посредством понятий иногда приводит к заблуждениям, — не секрет. В отличие от религиозных научных тексты предполагают право на сомнение, критику и проверку. Но чувственное познание счита-

ется достоверным. Ницше отдавал приоритет не столько разуму или душе, сколько телу. Бытие пишет свои знаки на нашем теле. Вместе с тем, он не исключал, что наши душа, сердце и само тело, как продукты цивилизации, могут нас обманывать. Что же такое тело в понимании Ницше, какие знаки оно воспринимает от бытия и как научиться их читать? Наше тело не самый совершенный продукт биологической эволюции. Будучи незавершенным и пластичным от природы, оно может существовать лишь в искусственных условиях. До рождения теплицей выступает лоно матери, а после рождения — дом и ближайшая окружающая среда, оберегающая младенца от суровых воздействий внешнего мира. Искусственная среда обитания, называемая культурой или цивилизацией, уже мало напоминает материнский инкубатор и пластифицирует тело в соответствии с потребностями общества. Это вызвано не только потребностями производства и социума, но и тем, что как незавершенное существо человек не наделен инстинктами, регулирующими поведение.

Поскольку он является рабом аффектов и склонен к стрессам, постольку жесткая дрессура является неизбежной. Однако не следует перегибать палку в борьбе с телесными желаниями. Ницше в своих ранних работах осуждал философию, которая противилась дионисическим порывам, а в конце своей жизни обрушился на религию, за то, что она культивировала аскетизм. Следствием аскетизма оказались подавленные желания, находившие выход в извращенных формах. Таким образом, Ницше, как воспитатель человечества, оказался перед сложной дилеммой. Он понимал, что, с одной стороны, аффективные личности авантюристического склада и даже безумцы необходимы для культурного взрыва, с другой стороны, они неуправляемы и опасны. Своим учением о воле к власти Ницше реабилитировал лабильность и экстаичность, а концепцией сверхчеловека, который управляет своими желаниями, попытался снять опасные последствия страстей.

Ницше, по сути дела, вынужден был заново сделать сам себя. Он не хотел быть ни креатурой Бога, ни функционером государства, ни «жертвой» карьеры профессора. Счи-

тается, что причиной тому стала его болезнь. Однако всякий больной мечтает о возвращении здоровья и снова хочет вести тот образ жизни, который и привел его к болезни. Ницше же воспринял болезнь как величайший урок. Опыт болезни он превратил в философский метод. Ницше пишет: «Рассматривать с точки зрения больного *более здоровые* понятия и ценности, и наоборот, с точки зрения полноты и самоуверенности более *богатой* жизни смотреть на таинственную работу декаданса — таково было мое длительное упражнение, мой действительный опыт...»⁴⁰ Медицина, предлагаемая Ницше, не совпадает с расхожей психотерапией. Его принцип состоит в том, что надо жить, а не лечиться: здоровая жизнь состоит в абсолютном одиночестве, отказе от привычных условий жизни, от заботы о себе и лечения. Ницше пишет: «...удачный человек приятен нашим внешним чувствам, он вырезан из дерева твердого, нежного и вместе с тем благоухающего. Ему нравится только то, что ему полезно; его удовольствие, его желание прекращается, когда переступается мера полезного. Он угадывает целебные средства против повреждений, он обращает в свою пользу вредные случайности; что его не губит, делает его сильнее. Он инстинктивно собирает из всего, что видит, слышит, переживает *свою* сумму: он сам есть принцип отбора, он много пропускает мимо»⁴¹.

В «Ессе Номо» Ницше говорит о необходимости соблюдения чистоплотности в отношении самого себя. При этом имеется в виду не просто интеллектуальная честность. Ницше говорит о «близком взаимодействии», в процессе которого дело доходит до обоняния потрохов чужой души. Отсюда гуманизм по-настоящему проявляется не в прославлении человека на основе принципа любви к дальнему. Абстрактный гуманист — отшельник, святой, профессор — призывает к любви, дистанцируясь от людей. Ницше, напротив, говорит о терпении к другому. Он пишет: «...моя гуманность состоит *не* в том, чтобы сочувствовать человеку, как он есть, а в том, чтобы *переносить* само это сочувствие к нему.. <...> *Отвращение* к человеку, к „отребью“ было всегда моей величайшей опасностью...»⁴²

Насколько жизнь может влиять на философское творчество? На этот вопрос не может быть однозначного ответа. Некоторые люди являются настолько «толстокожими», что никакие трудности не могут поколебать их оптимизма и врожденного веселья (и наоборот, есть баловни судьбы, являющиеся ужасными мизантропами и пессимистами). Другие, как это сказано о молодом Будде, настолько чувствительны, что им для понимания сути жизни достаточно единожды испытать то, что обычные люди, порой даже постоянно переживая, с трудом осознают. Вопрос о литературном творчестве упирается не только в измерение пронцаемости кожного покрова. Как раз наиболее чувствительные и нервные мыслители часто стремятся спрятаться за стенами научного объективизма и избегают постановки экзистенциальных проблем. Так философия может стать убежищем от жизни. В литературе о Ницше неоднократно возникали споры о том, насколько он впускал свой жизненный опыт в философию. Хайдеггер утверждал, что Ницше сделал из своей жизни эксперимент, что философия — это и есть его возможность жить так, чтобы мыслить и писать книги. Деррида, напротив, стремился отстоять имя и подпись как следы живого Ницше, который всегда оставался язычником-дионисийцем.

Вообще говоря, необходимо обсудить вопрос о том, как мы понимаем различие между философией и жизнью. Принцип бинарности заставляет нас понимать жизнь как чрезмерное потребление, например пирогов и пива, или радование себя, например любовными утехами, а философствование — как аскетический отказ от пива и женщин во имя поисков истины. Однако, как это обнаружилось еще в «Филебе» Платона, такое различие является бесперспективным для примирения истины и удовольствия, философии и жизни. В философском дискурсе Ницше стремился дать слово тем, кто не чурается жизни, а проживает ее в радости и в горе. Если аскетические мыслители стремятся дезавуировать любителей еды, питья, секса и власти, то философы жизни стремятся реабилитировать их. Есть еще один момент: в отличие от магистров игры в бисер Ницше был вынужденным аскетом, болезнь отделила его

от жизненных удовольствий. Возможно, он оправдывал их потому, что недополучил от жизни. Традиционный философский дискурс содержал речи об удовольствии души, о любви к истине. Однако редкий философ оправдывал «натуралов», ориентированных исключительно на телесные удовольствия. Более того, сами раблезианцы стесняются своих привычек и соглашаются, что стремление поесть и выпить является порочным. Ницше эпатировал публику тем, что раскрывал алчные души аскетов, которые на словах чураются еды и женщин, а в действительности непрерывно о них думают. Опасность такого ханжества, собственно, не ограничивается ресентиментом. Реализованное в форме культурной политики оно разрушает иммунную систему общества. Аскетическая культура приводит к перверсиям, а дисциплина убивает талант.

Глава 2

СОЧИНЕНИЯ И ИДЕИ НИЦШЕ

Ницше и философия XIX столетия

Без учета того, как была устроена сфера европейской истории, немецкого социума, профессионального, дружеского и семейного окружения, мы не сможем разобраться ни в одном из сочинений Ницше. Каждое из них было ответом на ту боль, которую вызывала в его сердце действительность. Известно, что жизнь всегда неласкова к талантливому писателю, но то, какими сторонами она поворачивалась к Ницше, внушает ужас. Уже в «Рождении трагедии» он писал о подлинной истине, сокрытой тайне бытия как о чем-то ужасном и даже чудовищном. Одного ощущения того, что человек безнадежно одинок и необходимо смертен, уже достаточно для пессимизма. Но если бы Ницше не заболел, а удачно женился и продолжал преподавать в Базельском университете, то не прятал ли бы он свой пессимизм под маской оптимизма и не писал ли бы несколько меланхолические, но благожелательно воспринимаемые публикой сочинения?

Ницше не так много, как Хайдеггер, писал о тайне смерти. Зато он много размышлял о тайне здоровья. Сам долго и страшно страдавший от мучительных болей, он выдвинул парадоксальный тезис о том, что все вокруг — эти крепкие упитанные люди — опасно больны. Деградируют не столько тела, сколько души людей; сама их телесность деформирована неестественными желаниями. Ницше, действительно, все время писал об одном и том же — самом важном, о чем не говорят. Он раскрывал недостатки общества, которых не видят, указывал на болезни, о которых не знают, и в этом, несомненно, был учителем современного

«клинициста цивилизации» М. Фуко. Ницше извлекал на свет прогнившие внутренние органы своих розовощеких современников — учителей морали, ученых, философов. Это и вызывало их неприязнь. Однако Ницше страстно возненавидел Вагнера, когда тот заявил, что особенности мировоззрения Ницше, возможно, объясняются одиночеством, онанизмом и склонностью к педерастии. В этом смысле он был ничуть не здоровее своих современников. Возможно, Ницше раскрывал их язвы, чтобы отчасти оправдать свои пороки и болезни, от которых ужасно страдал. Но он понимал их не как изначальную биологическую неполноценность этноса или расы, а как следствие особого типа цивилизации, в которой формой власти стала христианская мораль, способствующая выживанию слабых, завистливых и мстительных людей.

Ницше писал о чем-то таком, что было действительно страшными и постыдными тайнами эпохи. Одна из них заключается в том, что все или многие ходят в церковь, а Бог умер. Он с самого начала был Распятым, но возродился в душах ранних христиан, благодаря пассионарности которых развивалась европейская цивилизация и культура. Однако к исходу XIX столетия Бог был выброшен как ненужная вещь. На смену теоцентризму пришел гуманизм. Человек занял место Бога. Но вот вторая тайна: кто человек такой, способен ли он осознать высоту своего положения и ответственно отнестись к власти, которую узурпировал? В его документе написано, что он властелин земли и имеет право свободно думать и выражать свои мысли, но принимает ли он, и если да, то как использует этот мандат? Ницше относился к числу людей, кто ясно понимал, что европейская цивилизация, активно осваивающая сырьевые запасы земли с целью укрепления своей материальной базы и военной мощи, не только уязвима снаружи, но и смертельно больна внутри. Красный цвет лица может свидетельствовать не столько о телесном здоровье, сколько о смертельном недуге сердца. Третья ужасная тайна, раскрытая Ницше: христианство подорвало не только телесную силу, но и душевную мощь людей. Своей моралью оно кастрировало их, сделало трусливыми

и осторожными. Христианская моральная гипотеза оказалась формой власти идеологией личностей с ослабленной витальностью. Это привело к генетическому вырождению в христианских государствах. Возможно, Ницше не во всем прав, взваливая всю вину за деградацию человека на христианскую мораль. Следует еще разобраться, что произошло с христианством после буржуазных революций, какой ценой было куплено его существование после того, как победил атеизм. На самом деле, чтобы выжить, христианство тоже вынуждено было обуржуазиться, превратиться в расхожую буржуазную мораль. На эту сторону дела обращал внимание Кьеркегор. Четвертая тайна, раскрытая Ницше, — устройство буржуазного общества. Его начало и конец пророчески предвидел Маркс — старший современник Ницше. Он указал на опасность буржуазного индивидуализма как отчуждения от родовой сущности человека и попытался смоделировать новую общность. Ее должен был реализовать пролетариат — этот последний класс истории, историческая миссия которого состояла в разрушении буржуазного общества и освобождении людей от классовых предрассудков, что открывало возможность снова жить всемирной коммуной, где царят мир равенство и братство.

Ницше понял невозможность жизни в рамках «человеческого муравейника» — так он вслед за Достоевским определил социалистическое общество. Ницше увидел в этом проекте продолжение регресса, наступившего вследствие тенденции к равенству. Используя дарвиновскую метафору борьбы за существование, он критиковал социалистов за то, что они устраняют источник развития культуры, а именно — «агон», свободную борьбу сил, в ходе которой укрепляется телесное и душевное здоровье людей.

Не понятно, что лучше: открыть глаза окружающим на истинное положение дел или утешать их ссылками на судьбу. Когда друг жалуется на безответную любовь, можно сказать: «Посмотри на себя в зеркало!» Ницше рассказал другую притчу — о человеке, который цинично раскрывал низкие мотивы своих действий и был осужден обществом. Рассуждения о ценности жизни не только нелогичны, но

несправедливы. Опыт жизни и познание человека неполны и в принципе незавершенны, поэтому нет оснований подводить логический итог и давать окончательные оценки. Наконец, сама мера, которой мы измеряем человека, не является постоянной, масштабы измерения человеческого должны быть, так сказать, «резиновыми»: как длина в теории относительности зависит от скорости, так и человеческое по-разному проявляется, например, за кафедрой и в пивной. Хорошо, если бы можно было жить не производя оценок, но это невозможно: жизнь постоянно протекает в ценностном измерении, она состоит в переживании чувств симпатии или антипатии. «Мы, — писал Ницше, — изначально нелогичные и потому несправедливые существа и *можем познать это*; и это есть одна из величайших и самых неразрешимых дисгармоний бытия»¹.

В чем же нелогичность, несправедливость, нечистота мышления о жизни? С одной стороны, мы утверждаем достоинство и самоценность собственной жизни. Права человека направлены на защиту индивидуальной свободы. С другой стороны, мы не одиноки, и есть жизнь других, наша общая с ними жизнь. Сочувствие к боли и страданию другого почти атрофировано в современной культуре. Даже если мы восхищаемся жизнью литературных героев или великих людей, то только потому, что забываем о страданиях других. В этом, по Ницше, и состоит «нечистота мышления». Точно так же, совершая эгоистические поступки, надеясь на то, что добро в конце концов перевешивает зло, веря в ценность и смысл жизни, мы тоже мыслим нечисто.

Но совершенно иначе, чем в сфере обоснования морали, дело обстоит в повседневной жизни. Большинство людей выносит все ее хорошие и дурные стороны без ропота. Они верят в ценность жизни именно потому, что в ней можно утверждать самого себя и не обращать внимания на остальных: «ценность жизни для обыкновенного, повседневного человека основана исключительно на том, что он придает себе большее значение, чем всему миру»². Недостаток фантазии не позволяет сопереживать страданиям других. Но ее излишек приводит к обесцениванию жизни, которая в сво-

ей совокупности не имеет ни смысла, ни цели, ни справедливости. Не является ли в таком случае жизнь всего лишь бесполезной и бесцельной тратой? Но, полагает Ницше, к такому взгляду на жизнь способны лишь поэты, уподобляющие себя редким цветкам, которые расточает на своем поле природа.

Не превратится ли наша жизнь в трагедию от осознания ее бессмысленности? И еще вопрос: можно ли сознательно пребывать в неправде? Познание устраняет религию и мораль, и, таким образом, мы уже *не должны* жить. Ницше пишет: «Вся человеческая жизнь глубоко погружена в неправду; отдельный человек не может извлечь ее из этого колодца, не возненавидя при этом из глубины души своего прошлого, не признавая нелепыми свои нынешние мотивы вроде мотива чести и не встречая насмешкой и презрением тех страстей, которые проталкивают его к будущему и к счастью в будущем. Правда ли, что для нас остается только мирозерцание, которое в качестве личного результата влечет за собой отчаяние и в качестве теоретического результата — философию разрушения?»³

Проблема человека. Когда мыслитель заводит речь о смерти Бога, исчезновении человека или утрате бытия, тогда возникает философия, которая может быть названа мышлением в условиях чрезвычайной ситуации. Наоборот, школьная философия не знает «страха и трепета», она мыслит в нормальных условиях. Отсюда не только вековой спор философии с повседневным рассудком, но и внутренняя распря между рассудком и интуицией, или экстатическим постижением бытия. Наиболее пластично единство этих противоположностей было достигнуто в рамках платонизма, который настаивает на экстазе и одновременно нормализует, предотвращает эксцессы школ.

Ницше модернизировал определение философии, заданное Платоном и Аристотелем. Не удивление, а ужас, не осмысление, а подрыв — вот в чем состоит назначение философии, полагал он.

Таким образом, на место удивления, террор которого продолжался до конца XIX столетия, Ницше поставил по-

иск основания того, что вызывает ужас. Радикализация безосновности бытия, вызванная катастрофическими изменениями, произошла уже после смерти Ницше. Мировые войны поставили под сомнение принципы модерна. Удивление обернулось ужасом, ибо потрясения времени проникли в речи философов. Конечно, еще предстоит объяснить, как серия ужасных событий трансформируется и транспортируется в дискурсивные серии. Как битва под Верденом детонирует во Фрайбургской и Марбургской феноменологии, как ужасы концентрационных лагерей трансформируются в основные понятия экзистенциализма, как массовые уничтожения людей в Германии, России и в Азии заостряют вопрос об ответственности?

В эссе «Что такое литература?» Сартр писал о плеяде писателей, работавших в условиях террора. Можно сказать, что именно они создали литературу чрезвычайных ситуаций. Эта формула позволяет глубже определить существо культуры XX столетия. Она должна интерпретироваться не только в рамках дифференциации философии и литературы, но и как разрыв с примиренчеством, на котором покоилась буржуазная культура. Но это только кажется, что мыслители XIX в. создали литературу «срединных состояний», где манифестируются буржуазные ценности, отсутствует необходимость жесткого выбора между добром и злом. Авторы литературы «чрезвычайных ситуаций» испытывают страх перед буржуазностью, радикализируют свой дискурс, отвечая на вызов времени. Интеллектуальный стиль эпохи определяется совокупностью внешних и внутренних факторов. Не только серия ужасных событий, но и внутренняя логика развития литературы или философии порождает дискурс отчаяния. Отсюда и левые гегельянцы, и Кьеркегор, и Ницше отвечают на специфические конъюнктуры, когда радикальный модус и тональность могут стать причиной эксцессивной матрицы мышления и революционных действий. Собственно, этот момент и пытался прояснить Хабермас в своей теории коммуникативного действия. Теории Маркса и Ницше становятся перформативами, вызвавшими ужасные потрясения в истории. Кошмарный ужас овладевает почти всеми мыслителями

XX в. Лукач писал, что если что-то становится проблематичным, то исцеление может наступить только путем радикализации вопрошания, идущего до конца. Хайдеггер столь же решительно утверждал о «нескончаемости ужаса неурядиц и тьмы». Итак, после 1917 г. резко изменилась тональность философских текстов. Это проявилось и в литературе, и в искусстве, например в экспрессионизме, гиперболы которого соответствовали ужасам истории. Но, пожалуй, первым экстремистским мыслителем был Ницше, который писал о магии экстремального и утверждал имморализм.

Для лучшего понимания этих настроений Ницше следует вспомнить пласт основательно забытых имен, идей и споров, которые вели между собой философы XIX столетия, а также реконструировать подводные течения, подтачивающие фундамент европейской культуры. Кризисные и даже катастрофические события, неожиданные и даже трагические сочинения, вызывающие глубокую тревогу, оказываются продуктами длительных культурных процессов. На этом фоне Ницше вовсе не выглядит одиозным антихристианином, имморалистом и нигилистом. Это полезно вспомнить сегодня не только для ликвидации некоторых пробелов в образовании, но и для вынесения взвешенной оценки наследия выдающегося немецкого философа. И сегодня они являются подчас диаметрально противоположными. С одной стороны, новое полное издание сочинений Ницше привело к критическим исследованиям, особенно во Франции, в которых он стал выглядеть неким «либеральным ироником», противопоставившим морализму эстетику и стилистику искусства существования. С другой стороны, кризис либерализма вновь порождает ожидания сильной руки и в начале XXI в. вновь дает повод прочесть сочинения Ницше как обоснование необходимости открытой игры сил и борьбы за власть. Предложение рассмотреть философские идеи в контексте эпохи ориентирует на достижение баланса силы и справедливости.

Прежде всего в пересмотре нуждается понимание различия философии Гегеля и Ницше. Названные мыслители кажутся полными антиподами: Гегель — классик немецкой

философии, а Ницше считается каким-то бастардом, продуктом случайных исторических катаклизмов. Необходимо преодолеть это устоявшееся мнение и раскрыть философию не только Ницше, но и Маркса, Штирнера, Кьеркегора как закономерный продукт развития интенций классической философии. Их объединяет философский радикализм, присущий немцам, которые, будучи экономными и упорядоченными в сфере практического поведения, оказываются не только сентиментальными в чувствах, но и безудержными в критике предрассудков.

Истоком немецкой философии является протестантизм, смысл которого следует воспринять как обозначение протеста сначала против католических догматов, а потом и против остальных, прежде всего социальных, устоев. Теоретическим выражением протестантизма была «критическая критика», ставшая в Германии своеобразной сублимацией охвативших Европу революционных настроений. Почти забытые ныне Д. Ф. Штраус, О. Бауэр, М. Штирнер, А. Руге и другие представители гегельянских школ во многом определяли мировоззрение людей XX в. Это выразилось в разрушительной критике ими религиозных верований, моральных убеждений, национальных чувств и государственных добродетелей, на воспитание которых были потрачены огромные усилия и которые оказались мгновенно уничтоженными непримиримо честными, отчаянно смелыми одиночными мыслителями, мужественно выставившими на свет истины все социальные и моральные добродетели века разума. Можно говорить о том, что честность и справедливость — эти, несомненно, высокие нравственные качества, важные во всех сферах жизни, — поставили перед судом разума не только религию, но и философию. Однако именно история моральной философии предупреждает против своего рода морального бешенства, которое оказало самое разрушительное воздействие на европейскую культуру. На основе «генеалогического» метода анализа честности и справедливости как моральных и рациональных качеств обнаруживается опасность неумелого или неуместного их использования. Это показывает отрезок витиеватой истории борьбы за реализацию морали, ко-

торая начинается с восстания Лютера за «очеловечивание» христианства. Пиком этой истории является философия Гегеля, балансировавшего на грани разума и веры, а концом — разрушительная идеология Штирнера, Маркса и Ницше, не оставившая камня на камне ни от христианства, ни от гуманности, ни от моральности.

История борьбы за реализацию морали наводит на размышления о роли и месте философии в жизни общества. Возникает вопрос об ответственности: не является ли трагический период европейской истории продуктом философской критики? В XX в. Маркс и Ницше были объявлены основоположниками идеологий двух самых могущественных в европейской истории политических режимов, война которых между собой привела к чудовищным жертвам. Кажется, что именно они должны предстать перед судом международной комиссии, расследующей преступления против человечности. Но можно ли обвинять философию в том, что она занимается своим делом, а именно: раскрывает ложь и опровергает заблуждения? Взлелеянный мыслителями универсализм поддерживался обществом, которое захотело построить свою жизнь исключительно на рациональных основаниях, отринуть все архаичное, иррациональное, неэкономное. Ведь в чувствах так много темного, а разум дает свет. И вообще, дело можно изобразить так, что мыслители, как и поэты, выражают лишь то, что все другие уже предчувствуют. И поэтому речь должна идти о коллективной вине и коллективной ответственности.

Многие философы XIX в., имена которых когда-то были весьма звучными, не представлены в современных курсах истории философии. И это тоже особая тема для размышлений историка: в чем причина такой исторической несправедливости, почему философы, работающие на «вечность», плохо понимаются своими современниками, и наоборот, властители дум предков оказываются напроць забытыми потомками? Возможно, весьма плодотворным для понимания такой исторической закономерности является различие духа времени, или вечности, и духа эпохи. Если дух времени — это нечто трансисторическое, то дух эпохи выражает интересы и умонастроения

людей, поступки которых определяются посылом бытия — судьбой, зовом крови и почвы, — а не трансцендентальной рефлексией.

Вершиной философии разума является гегелевская диалектика, в которой был найден своеобразный баланс между разнонаправленными силами исторического прогресса. Прежде всего — между чувствами, которые связывают людей, и разумом, который приватизирован новоевропейским индивидом. Однако идеи Гегеля не оказали непосредственного влияния на его современников. До национальной интеллигенции их донесли его ученики и последователи — талантливые культуртрегеры. Тщательный анализ трудов постгегельянских мыслителей обнаруживает плотную сеть зависимостей, которые определяли как ходы мышления, так и стилистические жесты Ницше. Историческая реконструкция этих забытых трудов обнаруживает сложность духовной жизни XIX в., воспринимаемого нами как промышленный век, в котором в основном господствовала позитивная философия. На самом деле за фасадом грандиозных научно-технических и социальных проектов крылись глубинные сомнения в таких основаниях культуры, какими являются идеи разума и морали. То, о чем так много говорится сегодня, продумывалось ранее. Те, кого мы воспринимаем как идеологов века промышленных и социальных преобразований, не были наивными детьми, а вполне отдавали себе отчет относительно цены, которую придется заплатить за прогресс. Правда, эти сомнения почему-то подавлялись, часто в порядке самооценки.

Истинной и всеобщей сущностью человека в философии Гегеля является дух. Абсолютное, или божественное, является тем общим условием, при наличии которого можно констатировать и анализировать конкретно-эмпирические особенности людей. Эпоха Просвещения привела к тому, что божественное перестало считаться высшей реальностью, и на его место было поставлено человеческое. В каком-то смысле философию Гегеля можно считать восстановлением изгнанной разумом абсолютной реальности. Гегель постоянно подчеркивал, что человек является чело-

веком исключительно благодаря духу, который мыслится не антропологически и не социологически, а исключительно философско-теологически. Гегель критиковал гуманное, или конкретно-историческое, определение человека как слишком заниженное и даже пошлое. В «Философии религии» он утверждал, что только христианство дало духовное определение человеку как представителю всего рода человеческого, а не какой-либо нации. Христианство — это религия абсолютной свободы.

Что же касается человеческого в человеке, то Гегель определял его в зрелом периоде своего творчества в терминах гражданского общества как члена семьи, субъекта морали и права. Понимая различие обществ и стремясь избежать космополитизма, Гегель различал представление о человеке как гражданско-правомочном субъекте и понятие о нем как духовном существе. Такое раздвоение духовности и гуманности порождало серьезные проблемы. И они, конечно, не есть следствие гегелевской системы, напротив, в ней они фиксируются и подвергаются анализу. Эпоха дегуманизации человека стала следствием эмансипации гуманности от христианской духовности. На примере идей наиболее популярных мыслителей XIX в. можно проследить движение культуры в этом направлении.

Инициатором распада классического определения человека считается Л. Фейербах, который поставил своей задачей превратить гегелевское обожествление абсолютного духа в гуманистическую теорию человека, т. е. создать философскую антропологию. Фейербах призывал сделать человека делом философии, а философию делом человечества. Началом философии у него выступает не Бог или абсолют, а конечный человек. Вместе с тем это не гегелевское партикулярное существо и не член гражданского общества. Человек возведен на вершину, он стал принципом философии, но на основе чего можно определить его самого? Секуляризируя философию, Фейербах обожествляет человека. Отсюда его антропология — это сложная смесь религиозной и философской теологии. Парадоксальным следствием этого выступает чрезвычайно обедненное и абстрактное определение человека через призму половых отношений.

А. Руге принял за основу определения человеческого в человеке трудовые отношения. Далее сентиментальная гуманность Фейербаха уступает место социально-политическому содержанию, которое подхватил и обогатил К. Маркс. Систему гуманизма порождает и поддерживает философия и революция. Человек, как он есть в настоящем, представляет собой, по Марксу, производителя товаров, существо, отчужденное от своей родовой сущности. В своей товарной форме человек играет перед другими ту или иную социальную роль, например генерала или банкира, в то время как в своей натуральной форме, как «просто человек», он ни для кого не представляет интереса. Маркс раскрыл мнимую естественность понимания человека как гражданина: буржуа считается «человеком вообще», в то время как он просто буржуа. Вместе с тем Маркс требует не только политической, но и гуманистической эмансипации человека. Условия этого он находит в пролетариате, который в силу полной утраты своей человеческой природы способен к борьбе за обретение нового тотального единства и целостности. Всемирно-историческая миссия пролетариата обосновывается тем, что, доведенный до крайности отчуждения, он воплощает родовую сущность человека. Не имея отечества, пролетариат первым достигает «всемирно-гражданского» состояния и борется за освобождение человека как такового. Сегодня выясняется, что человек становится «гражданином мира» в процессе глобализации экономики, которая стирает все прежние границы между людьми.

М. Штирнер был одним из первых, кто понял опасность освобождения такого «всеобщего» человека и противопоставил марксизму проект спасения уникального и неповторимого Я, которое является собственником самого себя. Штирнер обнаружил, что возвышение человека до абсолютной сущности есть не что иное, как маскировка христианской веры в богочеловечество. Фейербах после «смерти Бога» нашел человека, но если взглянуть на это критическим взглядом Штирнера, то окажется, что найденный «абсолютный человек» — совершенно абстрактное, отчужденное существо. Что же остается моему Я, ко-

торое считает чуждыми своей сущности все социальные атрибуты — роль, профессию, статус и даже собственность? Как чистое Я индивид не принадлежит ни государству, ни обществу, ни нации, ни человечеству — это человек без свойств, собственник только самого себя, свободный творить и себя, и свои миры.

Философия Штирнера — конец христианской гуманности, последним человеком которой является «чудовище», так же как ее первым человеком был «сверхчеловек». Штирнер разоблачил открытие человека после «смерти Бога» у Фейербаха и Бауэра. Он утверждал, что «очеловеченное христианство» сохраняет основные предикаты Бога, приписав их человеку, который объявляется венцом истории. Штирнеру кажется невыносимой тяжесть «быть богом», позиционирование человека как «высшего существа», приписывание ему «высшей цели», «сущности», «смысла» он считает отчуждением. Штирнер первый заговорил о «смерти человека» и провозгласил чистое, неотчужденное, принадлежащее самому себе индивидуальное Я. Он утверждал, что человек как единственное и неповторимое, уникальное и никем не заменимое существо не преследует «высшей цели» и не имеет сущности и смысла вне своего существования. Но как возможно неотчужденное существование человека, что остается на его долю, если он откажется от своей «судьбы», «назначения», «долга», «профессии» или «призвания»? Штирнер — критик и романтик — не мог опуститься до признания высшей ценностью частной жизни и экспериментирования со «стилями существования». Он искал героическое, но увидел его не в самопожертвовании во имя высшего, а в растрате как самого себя, так и унаследованного им мира. «Единственный» Штирнера — это, конечно, не плейбой, проматывающий наследство, скорее, он напоминает «суверенного человека» Ж. Батая, который в XX в. вновь провозгласил трату как трансцендентальный акт вочеловечивания.

Тезис Штирнера о «единственном» напоминает тезис Кьеркегора о конечном человеке, стоящем перед лицом Бога. Оба философа не верили ни в человечность современного им человечества, ни в христианский характер со-

временного им христианства. Однако если Штирнер хотел разорвать порочный круг, в котором Бог отсылает к человеку, а человек — к Богу, то Кьеркегор, напротив, пытался вернуться к первоначальному христианству. Для Руге завершением христианства был гуманизм, для Штирнера гуманизм стал концом христианства, а для Кьеркегора современное христианство — полное вырождение того, чем оно было вначале. Причину этого он видел не столько в элинизации, сколько в социализации и морализации религии. «Единственный» Кьеркегора — это восставший против социал-демократического и либерального проектов человек, который противится выравниванию и хочет спасти свою уникальность и незаменимость. Кьеркегор считает «дух» Гегеля и «человечество» Маркса конструкциями негативной общности, которая обесценивает существование единичных самобытных людей. Социализация усиливает коллективное тело, но обессиливает единичное. Человек становится винтиком системы и утрачивает личную ответственность и мужество. Тезис Кьеркегора таков: не общее воплощается в единичном, а единичное реализует общее. Смысл этого утверждения можно проиллюстрировать на примере различия закона и повторения. Социальное бытие предполагает превращение единичного в частный случай общего: с точки зрения формального права все равны перед законом. Напротив, человеческое бытие — это повторение того, что делали другие, но по-своему. Человеческое Я не есть ни абстрактно всеобщее, ни абстрактно отдельное, оно реализует как человеческое, так и божественное в труде или в браке, в профессии или в призвании. Кьеркегора можно интерпретировать как обыкновенного поэта или необыкновенного человека. Но в том и другом случае следует учесть, что речь идет не о поэтике частной жизни, не о романтике исключительности, а о религиозной единичной самости, которая и есть «абсолютная гуманность истинного христианина».

Вопрос о сущности человека, о том, применимо ли к человеку само понятие сущности, вновь был поставлен Ницше. Говоря о сущности человека, мы произносим слова «гуманность», «рациональность», «сострадание», «любовь к

ближнему» и т. п., не задумываясь о том, что ничего подобного во взаимоотношениях людей не существует. Посмотрите вокруг, где это встречается солидарность или сострадание? Но Ницше критикует высшие ценности не как словесное прикрытие эгоизма и жестокости. Его упрек состоит в том, что именно вера в эти ценности ослабила род людской и даже стала причиной его деградации. Более того, именно освобожденный гуманистами человек и стал «убийцей Бога». Отсюда Ницше выдвигал также требование о снятии «человека», выродившегося в «последнего человека», «земляную блоху», прыгающую по опустелой земле. «Смерть Бога», если добиваться ее последовательно, должна завершиться «смертью человека» как существа, занимающего срединное положение между божеством и животными. «Смерть человека» означает освобождение, как от высших ценностей, так и от низменных желаний. Однако «сверхчеловек», который должен заменить человека,— это существо, танцующее на канате, натянутом над бездной ничто. Он должен быть крайне дисциплинированным и осмотрительным, поэтому его вряд ли можно трактовать как «белокурую бестию».

Отмеченные протесты вызваны тремя исторически реализовавшимися способами исключения человеческого: указанное Марксом исключение пролетариата из буржуазного общества; провозглашенное Штирнером исключение эгоистического индивидуума из любой общности; намеченное Кьеркегором исключение «живого верующего» из деформированного буржуазной моралью христианства. Проекты Маркса, Штирнера и Кьеркегора являются реакцией на эти исключения. Их общая проблема состоит в том, что как только некто поверит, что стал «могильщиком капитализма», «сверхчеловеком» или «истинным христианином», он тут же начнет старую историю реализации своих идей по фундаменталистскому сценарию.

Для всей плеяды немецких критических мыслителей от Гегеля до Ницше характерна тяга к идеалу древнегреческого полиса. Скорее всего, это можно расценить как стихийно адекватную реакцию на распад государственных добродетелей в гражданском обществе. «Разумные

эгоисты» неспособны не только к состраданию и солидарности, но и к защите отечества. Политики реагировали на это эскалацией идеологии национального государства. Сам Ницше не избежал ее влияния, когда грезил о сильном правителе, синтезирующем Наполеона и Христа. Для него античный полис оставался непревзойденным образцом социального организма. Но реализация этого идеала сталкивается с вопросами о том, как этот идеал может быть воплощен в христианском мире, не приведет ли его воплощение к разрушению религии. Критические последователи Гегеля считали неизбежным освобождение от «гуманности» и «христианства». Позитивное значение их позиции состоит в выводе о том, что если «гуманность» составляет характер нашего рода, то она должна постоянно совершенствоваться и облагораживаться в процессе цивилизации. В противном случае неизбежна бестиализация человека и наступление «нового варварства». К этому выводу стоит прислушаться не только поколению, испытавшему на себе последствия всплеска брутальности, но и нам, миновавшим фазу относительно спокойного послевоенного существования и вступившим в эпоху, напоминающую жестокие картины Апокалипсиса.

Смерть Бога. Человек и Бог состоят в парном сожителстве. Если Бог создал человека, то имел план развиться или развился до облика человека. Если человек создал Бога, то Бог стал примером для подражания. Образ человека складывается по отношению к Христу, жизнь которого и выступает эталоном. Поэтому не удивительно, что вслед за упадком христианства наступает кризис гуманности. В истории XIX столетия исходным пунктом критики христианской религии стали концепции гегельянцев, а ее завершением — философия Ницше. Молодой Гегель противопоставлял христианство как религию любви иудейской религии закона, и в этом чувствуется критическое отношение к буржуазно-правовому государству. Позитивный закон, добываясь формальной справедливости, разрушает человеческие связи, основанные на любви и прощении. Как протестант-

ски ориентированный мыслитель Гегель стремился соединить человека с Богом и преодолеть в философской форме «позитивность» религии, выражающуюся во все большей бюрократизации церкви. Однако на деле это привело к решительной деструкции христианской философии и христианской религии.

Критические последователи Гегеля обвиняли его и как скрытого теолога в философии и как тайного атеиста в религии. Если Гегель поднимает религиозное представление до понятия, то Штраус сводит его к мифу. Фейербах же интерпретирует христианство как философскую антропологию. Религиозная критика Руге развивалась по пути, предложенному Фейербахом, и состояла в «гуманизации» религии. Снятие теологической сущности религии происходит у Фейербаха через возвращение трансцендентного чувства как основы религии, и в этом он солидарен со Шлейермахером. Самый общий тезис Фейербаха состоит в том, что тайной теологии является антропология. Религия есть не что иное, как выражение, «опредмечивание» основных потребностей человека, форма его самосознания. Отсюда Фейербах приветствует позитивное развитие, состоящее в том, что человечество отрицает Бога и утверждает само себя. Таким образом, исторический распад христианства казался Фейербаху неизбежным: как на место молитвы пришел труд, так место Христа должен занять человек. Вместе с тем, устраняя или, точнее, меняя субъекта предикатов мудрости, гуманности, совершенства, доброты, моральности и т. п., Фейербах ни в коем случае не хотел их устранить. Не случайно он получил прозвище «набожного атеиста».

На своих современников, прежде всего таких, как Маркс и Штирнер, наибольшее влияние произвел Бауэр; воздействие его работ сравнимо с попаданием молнии в пороховую бочку. Однако, когда пафос угас, работы Бауэра стали восприниматься как некие «фантазии» или «пророчества» и вскоре были забыты. Между тем в свете новых историко-религиозных данных они кажутся удивительно современными. Более того, Бауэра можно считать своеобразным ритором, подготовившим философскую критику в

стиле Ницше. Бауэр будоражил читателей метафорами, стилями и даже средствами полиграфии, при этом он не только критиковал Гегеля, разоблачая его как атеиста, присвоившего человеческому самосознанию божественные атрибуты, но и предостерегал против своих собственных теологических сочинений. Бауэр считал религию продуктом художественного творчества — мифом и поэтому, в отличие от Штрауса и других научных критиков религии, не был обеспокоен тем, как возможны чудеса, совершенные Христом. В своей критике христианства как «всемирного несчастья» Бауэр предвосхитил «Генеалогию морали» Ницше: христианство зафиксировало человека в его страданиях и означало полную самоутрату, отчуждение, которое может быть снято только в результате расхристианизации.

Маркс и Энгельс в работе «Святое семейство» выступили против Бауэра с позиций фейербаховского «реального гуманизма». Для них он остался «теологом» и «гегельянцем»: будучи критичен в мысли, он некритичен в политике. «Абсолютное самосознание» Бауэра и «Единственный» Штирнера есть не что иное, как некритическое признание буржуазного миропонимания. Настоящая критика религии состоит в понимании ее как идеологии и в изменении условий, которые ее порождают. Фейербах считал религиозный мир скорлупой вокруг земного ядра человеческого мира. Маркс поставил вопрос о том, как образуется эта надстройка. Он не только указал на земное происхождение религии, но и вывел возможность и необходимость религии из земных бедствий и оппозиций. Религия, отметил Маркс, это не «опредмечивание», а «овеществление», т. е. самоотчуждение, человека. Вместе с тем, переводя борьбу против потусторонней религии в плоскость борьбы с извращенным «бессердечным миром», Маркс не пускался в авантюру политической борьбы непосредственно с религией, полагая, что она должна «отмереть» в результате социальных преобразований.

Радикализм Штирнера и Кьеркегора имеет иные корни — он прорастает на почве крайнего одиночества человека. Для Кьеркегора было ясно, что упразднение теологии явилось следствием гегелевской интерпретации религии

как момента развития духа. Он, однако, не следует за его учениками, а возвращается к Лютеру, заслугу которого видит в развитии «личного отношения», «субъективности». Перед Кьеркегором, таким образом, встает парадоксальная задача: сохранить личную веру и избежать сведения религии к антропологии. Он решает этот парадокс признанием того, что Бог есть истина, но наличествует эта истина только для того, кто существует в вере. Бог исполняется не в мышлении, а в экзистенции человека. Парадокс веры экзистирующего человека состоит в том, что высшей истиной оказывается неуверенность как в существовании Бога, так и в самой вере в него.

Кьеркегор одним из первых задумался над спецификой религиозной коммуникации.

Церковь строится на такой модели сообщения, которая отличается от общепринятой. В ней роль первичного автора выполняет невидимый трансцендентный Бог, который отправляет свое Послание на Землю с самым надежным посыльным — собственным сыном Иисусом Христом. Последний передает сообщение своим ученикам, которые распространяют его среди последователей. Верность Христу — это личная преданность учителю. Послание передается из рук в руки без каких-либо добавлений, которые всегда расцениваются как искажения. Отсюда западная церковь более рьяно отстаивала свою независимость и даже претендовала на приоритет перед императором. В противоположность цезарепапизму восточной церкви западная церковь склонялась к папезаризму, согласно которому непосредственным получателем божественного послания была церковь. Хотя Рим был объявлен христианами «вавилонской блудницей», римское право и бюрократия существенно повлияли на эволюцию церкви. Если первоначально церковь понималась как «экклезия», руководителями которой становились пророки, богодухновенные люди, то постепенно верх взяли епископы, поначалу заведовавшие имуществом общины. Римская церковь приняла догмат о непогрешимости.

Папа считался единственным представителем Бога, который мог слать послания европейцам, а также обращаться

на путь истинной веры все народы, пребывавшие в языческих заблуждениях. Монополия на послания предполагала воспитание специального слоя, к представителям которого относилось требование celibата, позволяющее служить чистыми посредниками между папой и паствой. Таким образом, папская революция привела к неожиданным последствиям. С коммуникативной точки зрения христианская церковь выполняла задачу построения единого информационного пространства на Земле, способного доставлять Послание далеким и незнакомым адресатам. Именно претензия на единое коммуникативное пространство определила значительные успехи римско-католической церкви по сравнению с восточно-византийской церковью, пребывавшей в какой-то зимней спячке.

Вместе с тем этот видимый политический успех привел к вырождению самой сути первоначального христианства, которое строилось на непосредственном общении души с Богом.

Именно нарушение непосредственного общения с Богом послужило возвращению Кьеркегора к «косвенному» сообщению. Поскольку то, что в христианстве является истиной, есть чудо, полагал Кьеркегор, то эта истина не может сообщаться как научная. Она должна быть изложена так, чтобы привести другого к своему собственному отношению к Посланию. Главным становится «обращение внимания», которое предполагает самостоятельное усвоение. Вместе с тем христианская коммуникация не сводится к наставничеству. Истина — это откровение, и поэтому учитель должен быть свидетелем. Сам Кьеркегор предпринял атаку на датскую церковь, ибо ее представители, не обладая апостольским авторитетом, не имеют права считаться свидетелями истины. Но и критическую позицию Фейербаха он полагал недостаточной. Научная критика, утверждал Кьеркегор, является «внешней», она осуществляется «со стороны» и не оказывает эффекта на тех, кто пребывает внутри ложно понятого христианства. Ортодоксы борются за сохранение видимости того, что общество является христианским. То, что Бога нет, и для них не является секретом. Они сохраняют веру как опору существующего поряд-

ка. Поэтому необходима критика не извне, а изнутри общины. Но такая позиция тоже является парадоксальной: как, располагаясь внутри христианства, критиковать церковь? Поэтому относительно отношения Кьеркегора к христианству ведутся споры и встречаются крайние оценки. Одни считают его еретиком, а другие, напротив, настоящим христианином, высмеивающим бога священников и старушек и восстанавливающим подлинный смысл жертвы Христа. Во всяком случае, христианство Кьеркегора выглядит весьма двусмысленным, несмотря на апологию христианского страдания и «врожденной меланхолии» мыслителя.

Таким образом, критика христианства со стороны Ницше не является чем-то неожиданным. Она опирается на предшественников и, кроме того, вызвана личным осознанием того, что христианство перестало быть верой и превратилось в культуру и мораль. «Смерть Бога» беспокоила Ницше из-за нигилистических последствий. («Если Бога нет, то все позволено», — утверждал Достоевский, которого внимательно читал Ницше.) Все знают, что Бога нет, но продолжают лгать, что верят в него; самые наглые и беззастенчивые люди идут к причастию. Христианством осуждается не только богатство и власть, но и активное противодействие злу. Например, Л. Толстой осуждал чиновников, военных, ученых и даже художников за то, что они не опираются на христианские заповеди, а сопротивляются злу силою. Непротивление злу — это форма нигилизма по отношению к государственно-правовым институтам, защищающим человека от насилия. Поэтому атеизм Ницше во многом вызван содействием кризису христианства с тем, чтобы преодолеть нигилизм. Его негативное отношение к немецкой философии объясняется тем обстоятельством, что она оставалась «коварной теологией», наполовину вобравшей в себя научный атеизм, наполовину — теологию. Таким образом, имморализм Ницше можно расценить как завершение христианско-протестантской традиции. Это последний плод на древе христианской морали, которая, если она честна, приводит к самоотрицанию. Ясперс считал, что Ницше не преодолел христианство, о чем

свидетельствует его учение о вечном возвращении, которое характеризуется как очевидный заменитель христианской религии и одновременно, подобно Кьеркегорову отчаянию, как парадоксальная попытка прийти от ничто к не-что. Между тем трансформация христианства у Ницше оказывается более глубокой. Он воспринимает риторическую форму Евангелия, однако наполняет ее новым жизнеутверждающим содержанием.

Во времена Ницше господствовало естественнонаучное мировоззрение, которое пришло на смену романтизму. Однако атеисты тоже остаются христианами, но без Бога. Ницше критиковал христианство за отрыв от жизни, за изнеженность и слащавый гуманизм, который оказался непримиримым и жестоким к чужому. При этом нетерпимость самих христиан, призывающих к миру, нарастает, ибо «мир» они видят в том, чтобы остальные «поднялись» до их уровня и жили в соответствии с ними. Время от времени приходится отказываться от некоторых достижений как от закоренившихся предрассудков и возвращаться к началам, чтобы проверить, не заблудились ли мы на собственных дорогах или не является ли наша цивилизация слишком прямым и самым кратким путем к концу. Очевидно, что ортодоксальное христианское миропонимание к такого рода переоценке собственной истории совершенно не готово. Поэтому многие мыслители XIX в. стремились сконструировать «переходные» формы мировоззрения между религией и наукой. В таком качестве выделялась прежде всего философия.

Однако освобождающая роль философии далеко не эффективна. Одни философы защищают религию, другие ее критикуют. Но эти разнонаправленные процессы имеют следствием постепенную рационализацию и выхолащивание сути религии до некоей «моральной философии». Прямой контакт между наукой, философией и религией может привести к «короткому замыканию», которое, как известно, растрчивает энергию вхолостую.

Ницше предлагает нечто иное, чем «критическая критика» левых гегельянцев или «изменение мира» марксистов. С учетом опыта тех и других он формулирует новую такти-

ку освобождения. Ницше указывает на необходимость изменения не столько самого религиозного мировоззрения, сколько порождающих его потребностей или условий. Он пишет: «...нужно наконец... понять, что потребности, которые удовлетворяла религия и отныне должна удовлетворять философия, не неизменны; сами эти потребности можно *ослабить и истребить*»⁴. Ницше резко отрицательно характеризует христианскую «заботу о душе», которую нужно не культивировать, а устранять. Однако «устранение» религии он не сводит к атеистической критике, а предлагает нечто вроде «культурной революции». Ницше утверждает: «...в качестве перехода следует скорее воспользоваться *искусством*, чтобы облегчить перегруженную чувствами душу»⁵.

Почему Ницше — сын и внук пасторов — восстал против религии? Вероятно, его протест против христианства вызван экзистенциальными причинами. Слишком много религии в детстве, слишком сильная вера в Бога как абсолютного защитника по мере взросления проходят через состояние кризиса, а на закате лет снова возвращаются. Аналогом может служить старшее поколение современных россиян, получившее атеистическое воспитание в детстве и вернувшееся к врожденной религиозности. Возможно, за всеми церковно-религиозными различиями скрывается некая доконфессиональная вера, просыпающаяся на заре и возрождающаяся на закате жизни. В юности человеку все кажется таинственным и необычным, жизнь открывается как поле неожиданностей, которым можно более или менее противостоять чем-то наподобие магии. Сохранение жизни предполагает серьезные ограничения и соблюдение предосторожностей. Жизнь строится на солидарности не только с всемогущей природой, ее стихиями и сильными животными, но и со своими соплеменниками. Отсюда чувство священного. Поскольку как счастье, так и несчастье нередко сваливаются на человека без видимых причин, постольку приходится допускать невидимых врагов и защитников, постоянно наблюдающих за человеком и ведущих вокруг него свои битвы, следами которых являются различные происшествия и

события. Пробуждение религиозного чувства на склоне лет вызвано ожиданием перехода в мир иной, о котором разум также ничего сказать не может. Что-то заставляет человека верить в то, что так просто, как об этом говорит обычный опыт, жизнь не кончается. Человек верит, что еще обязательно встретится с умершим другом. И эта вера лежит в основе любой религии.

Естественными религиями можно назвать такие, которые придают уверенность человеку, способствуют сохранению и продолжению жизни. Боги такой религии чем-то напоминают людей, даже если имеют облик животных. Они требуют беспрекословного подчинения и периодических жертв. Жрецы эксплуатируют естественную веру, вызванную желанием защищенности, ибо они, как говорил Ницше, являются «любителями бифштексов», которые люди приносят в жертву богам. Но вряд ли им нужно так много мяса, чтобы ради этого вызывать чрезмерную эскалацию веры. В своем служении богам люди не ограничивались натуральным налогом — жертвоприношениями. Они возводили храмы и гигантские статуи, устраивали грандиозные церемонии. Во всех древних религиях налицо чрезмерность, экстаичность, излишество в почитании богов. Христианство в сравнении с древними религиями далеко не самое дорогостоящее, а, наоборот, экономное, но более эффективное предприятие. Естественные человеческие верования лежат в основе религии, которая конструируется или конституируется в зависимости от тех культурных ресурсов, которые накопились в истории народа. Такие религии имеют ярко выраженные социальные функции и накрепко связаны с сохранением общества.

«Искусственными» можно назвать религии, которые конструируются уже не творцами мифов, а «теологами-интеллектуалами». Опасность подобных религий состоит в отрыве от земных ценностей; вместо того чтобы защищать и освящать жизнь, они предают ее ради потустороннего царства. В естественных религиях ценность жизни индивида невелика, главное — цепь поколений, в которой отдельная жизнь есть не что иное, как вечное возвращение. Искусственные религии конструируют такое потусторон-

нее царство, откуда уже никогда и ни в каком виде не возвращаются. «Воскресение» — это лишь единожды случившийся чудесный акт Бога, вернувшего своего Сына. Чисто гипотетически всеобщее воскрешение возможно после того, как последний покойник отойдет в мир иной, после того, как будут искуплены все грехи. Или же после тотальной катастрофы, которая уничтожит в очистительном огне остатки грешного рода людского, наступит страшный суд и часть праведников будет воскрешена, дав начало новой жизни. Эти чаяния, исполнение которых вовсе не гарантируется, конечно, поддерживают создателей искусственных богов и пропагандируемую ими теологию. Однако цель богословов, как современных архитекторов, конструирующих такие жилища, в которых нельзя жить, совсем не в том, чтобы дать ответы на простые человеческие желания. Их боги превращаются в холодных теоретических монстров и уже никого не согревают и не защищают. Так вырождаются и умирают религии.

Христианство — трансцендентная религия. Верующий христианин отказывается от благ земного царства и становится исполнителем трансцендентных ценностей. Тут встает множество вопросов, в которых легко запутаться. Если христианство ориентировано на трансцендентный мир, то оно безразлично к власти, и последняя должна быть безразличной к Христу. Пилат «умыл руки», поняв, что Христос не претендует на царство. Но на кресте, на котором был распят Христос, все-таки было написано «Царь иудейский». И тому были основания. Не случайно Гегель и Толстой в своих интерпретациях Евангелия представили Христа как народного героя, восставшего против темных обычаев, введенных священниками для управления людьми. Вообще говоря, христианство опасно для государства тем, что отрывает людей от мирских дел. Они перестают быть подданными земного царя и становятся слугами Царя Небесного. Более того, знакомство с устройством Божьего царства, заповеди Христа становятся источником недовольства социальным порядком. Утопист может стать революционером, тем более если он захочет создать на Земле некое подобие Божьего Града. Не случайно Достоевский

колебался, кем сделать Алешу Карамазова: послушником или террористом?

Соблазн применить христианство к решению социальных вопросов характерен не только для верующих, но и для власти. Насколько эффективным является решение Константина сделать христианство государственной религией? Не оказались ли христиане «пятой колонной», способствующей поражению Рима? На самом деле существование Византийской и Священной Римской империй показало, что христианская вера способствует повышению солидарности и тем самым укреплению государства. Император видит себя наместником Небесного Царя. Он дает христианам дом на Земле, борется за повсеместное распространение веры. Союз церкви и государства прекратил преследования христиан со стороны власти. Однако на Западе весьма долго продолжалось противоборство Папы и Императора. Как в союзе, так и в противостоянии государству церковь оформилась как весьма эффективный социальный институт, правила которого стали весьма существенно определять поведение священников. По мере эволюции власти церковь становилась все более терпимой и гуманной, от инквизиции она перешла к моральным наставлениям и поучениям. В либеральном обществе произошло отделение церкви от государства; и если учесть, что государство стало пониматься исключительно инструментально, то ему было отказано во вмешательстве в частную жизнь индивида.

Человек получил право свободы вероисповедания, единственным ограничением при этом оставалось соблюдение прав других людей. После буржуазных революций то, что Бога нет, для большинства просвещенных людей уже не было секретом. Однако открытый атеизм осуждался. Особая ситуация сложилась в Германии, где буржуазия не смогла создать национальное государство и компенсировала свое бессилие в теоретико-идеологической плоскости. Не следует переоценивать немецких философов как идеологов буржуазии. Кант и Гегель, конечно, ориентировались на дискурс французской революции, однако при этом оставались верными представителями рейхснации,

дух которой хранила и консервировала Пруссия. По сути дела, мечту Гегеля о духовном государстве стремился воплотить Бисмарк. В результате стали очевидными как достоинства, так и недостатки гегелевской системы. Его последователи образовали несколько школ, борьба между которыми определяла духовную атмосферу не только Германии, но и России. В ходе этих дискуссий сформировались воззрения Маркса и Ницше — самых влиятельных мыслителей XX в.

Проблема субъекта. Нельзя забывать, что у представителей классической философии не было единства в понимании субъекта. С одной стороны, он определялся как нейтральный наблюдатель вселенной, а с другой — как активный деятель, конструирующий картину мира и преобразующий в соответствии с нею природу и общество. Хайдеггер обвинил классическую философию в подмене «бытия-в-мире» «представлением». В метафизике субъективности мир мыслится как предмет рассмотрения, исследования, а затем технического освоения и преобразования. Соответственно человек понимается как субъект исследования и действия. В философии сознания он занимает место Бога и в статусе трансцендентального субъекта наделяется правом учреждать предпосылки и основания познавательных актов. Исследователь — нейтральный наблюдатель событий — как бы выносятся за пределы бытия и из этой по-человечески невозможной позиции высказывает объективную истину о мире.

Метафизика Нового времени ориентирована на субъективность человека. По мнению Хайдеггера, основоположником такой ориентации является не столько Декарт, сколько Лейбниц, который выдвинул наиболее радикальную интерпретацию монадической субъективности. Деятельность и индивидуация составляют основные принципы метафизики субъективности. Заложенные Лейбницем принципы приобретают завершенный характер в перспективизме Ницше. По Лейбницу, всякая монада является зеркалом, воспроизводящим универсум со своей точки зрения. По Ницше, мир — бесконечное количество интер-

претаций. Решающее значение монадологии состоит в динамизме теории субъекта. Ницше весьма проницательно отметил главное значение монадологии, подчеркнув, что Лейбниц расшатал рефлексию как один из главных постулатов философии субъективности. Если Декарт начинает с сознания, чтобы вернуть реальность, то Лейбниц понимает его исключительно как конструирование, как волевую деятельность, а не вместилище идей. Лейбниц также антропоморфизировал субстанцию, определив ее как субъект, и тем самым заложил традицию представления реальности, ориентируясь на человека, понимаемого как основание познания бытия. Это единство воли и восприятия, субъекта и объекта, сознания и бытия он и выразил понятием монады.

Осознание недостаточности понимания бытия как вместилища вещей, явлений и процессов, отрицание самого вопроса о его «чтойности» логичным образом приводят к мысли о необходимости описания мира через призму человека. Но человеческое существование само является весьма сложным и неоднозначным: некоторым только кажется, что они существуют, между тем они находятся в подчинении чему-то или кому-то, имеющему предназначением не раскрытие, а сокрытие бытия. Еще Маркс указал на овеществление человеческих отношений в рамках капиталистической экономики.

Так поднимается тема подлинно человеческого существования: кто он, являющийся в повседневности присутствием? Человек не одинок, он бытийствует в мире совместно с другими. Хайдеггер высказывает сомнение в том, что «кто-присутствием» является Я. Он пишет: «Возможно, оно в ближайших обращениях к самому себе говорит всегда: это я, и в итоге тогда всего громче, когда оно „не“ есть это сущее»⁶. Таким образом, ясная и отчетливая идея Я воспринимается Хайдеггером не более чем формальное указание на нечто противоположное, на потерю себя. Исходя из первичности бытия-в-мире, вопрос о кто-присутствии Хайдеггер ставит в рамках со-бытия и со-присутствия. Мироокружная встречаемость, а не умозрение — вот что выступает путеводной нитью философствования, как ос-

мысление повседневного бытия человека во взаимодействии с другими.

Хайдеггер представил историю классической философии весьма односторонне, как историю забвения бытия.

Субъект определяется как тот, кто представляет, ставит перед собой мир как объект. Это не противоречит старинному пониманию его как под-лежащего, т. е. основы всего сущего. Новое время истолковывает в качестве под-лежащего такого субъекта, каким является человек. В результате, «под-лежащее» превращается в учредителя знания и морали. Культурным выражением метафизики субъективности становится гуманизм, а экономико-технической его манифестацией выступает наука, техника и промышленность. То, что человек помещен в центр бытия, — это заслуга не столько философов, сколько эпохи, дух которой они выражали. Прежде всего несправедливо обвинять ее представителей в намеренном замалчивании вопроса о бытии и конструировании разрушительной по своим последствиям модели субъективности. Они также вынуждены были мириться с тем, чем стали их современники, и предлагали в качестве лекарства общественный договор или моральный закон.

Если не учитывать борьбу гуманизма и индивидуализма, то мы вынуждены выбирать между двумя явно опасными ходами: безоговорочного оправдания или осуждения современности. С одной стороны, все дружно констатируют прогресс индивидуализма в условиях демократии. С другой стороны, как можно оправдывать цивилизацию, если именно она приводит к атомизации людей, безразличию к политике, к обществу потребления? На фоне развития индивидуализма и кризиса человеческой коммуникации нельзя не замечать расширения пространства свободы у наших современников. Конечно, отказ от традиций содержит в себе значительный риск, но насколько вообще возможно нерискующее поведение, если его целью является развитие?

Распад общественного пространства — это то, что по-настоящему тревожно. Однако следует разобраться, автономия или индивидуализация в большей мере способст-

вуют этому. Во всяком случае, мыслители эпохи модерна вовсе не сводили автономность к независимости. Напротив, предметом их заботы был поиск «естественного закона», который связывал бы поведение индивидов на основе общепринятых норм. Если у Лейбница он выводится из «предустановленной гармонии», а у Фихте из национального чувства, то Кант видит солидарность людей в разделении общих целей. Холизм и его формы, воплощенные в прошлом от «полиса» до «государства», вовсе не являются универсальными способами достижения солидарности людей. Однако было бы легкомысленно надеяться на существование «невидимой руки», охраняющей общество от разгула индивидуализма. Увлеченные примером греков современные мыслители часто не замечают новых форм интеграции людей и трагически воспринимают свое время как полный распад близких человеческих взаимоотношений.

Хайдеггеровская деструкция метафизики представляет собой впечатляющую попытку соединения различных философских теорий в связную историю субъективности и объяснение на этой основе таких разнородных феноменов современности, как технизация мира, омассовление и стандартизация жизни. Вместе с тем необходимо отметить ряд спорных моментов такой гомогенизации истории. Например, Хайдеггер не уделяет внимания английскому эмпиризму, представители которого разрабатывали открытость субъекта миру и потому не вошли в его схему развития субъективности. Точно так же Хайдеггер, можно сказать, игнорирует кантовский критический разум, проблематизирующий ясное сознание Декарта, раскрывает его иллюзии и тем самым стремится поставить его под контроль практического разума. Отсутствие интереса к этой стороне дела объясняется пониманием истории философии как истории забвения бытия и верой в необходимость радикальной деструкции этой истории. Кантовская альтернатива традиционной онтологии казалась Хайдеггеру оппортунистической.

Спорным моментом является и то, что Хайдеггер, по сути дела, не различает субъективизм и индивидуализм.

Так, в оценке Лейбница он не заметил главного события истории субъективности, а именно пришествия индивида. Лейбницевские монады — это и есть автономные индивидуальности в смысле как простоты, так и нередуцируемости: поскольку всякая вещь имеет право на существование, постольку не может существовать в природе двух похожих (неразличимых) вещей; в силу своей простоты монада не только автономна, но и независима, она не может изменяться под воздействием внешних влияний. Динамическая модель позволяет избежать атомизма и использовать понятие субъекта, который производит изменения и вместе с тем остается тождественным самому себе. Таким субъектом у Гегеля стал дух. Решающая роль эпистемологического индивидуализма состоит в том, что отныне ответственность за порядок возлагается не на внешние структуры бытия, а на сам разум. У Лейбница это выражается в принципе предустановленной гармонии, которая в дальнейшем модифицируется в гегелевскую «хитрость разума». Это допущение имманентной логики позволяет понять, как порядок может быть учрежден свободными индивидами. Логика современности привела к восприятию независимости как неограниченной свободы, но она привела также и к развитию автономии, которая не имеет с нею ничего общего. Современность не является гомогенной и, как всякая эпоха, характеризуется борьбой противоположных тенденций, в частности автономии и независимости. Поэтому непредвзятая история субъективности должна включать в себя описание не только эволюции индивидуальной независимости, но и способов связи с общественным целым. Так уже в «Общественном договоре» Руссо «естественная свобода» сменяется «гражданской свободой», которая связана с подчинением свободно принятым правилам.

Автономия человека в качестве учредителя норм поведения предполагает независимость от Бога, природы, общества и зависимость относительно самоустановленных законов. Таким образом, если независимость индивида может привести к анархизму, то его автономность остается конститутивной идеей демократии. Отсюда вытекает не отказ от нее, а исследование того, как и почему автоном-

ность постепенно уступила место независимости. Подобная расстановка акцентов спасает субъективность, которая оказалась поглощенной индивидуальностью. Таково мнение Ю. Хабермаса, который критиковал постмодернистский проект и настаивал на том, что дело не в изначальной ошибочности проекта модерна, а в том, что он не был реализован. Спасение приоритета общих норм видится в отказе не от субъективности, а от монадологической индивидуальности. Это определяет протест против реанимации онтологического понимания нормативности, когда кроме норм признается еще и их абсолютный трансцендентный носитель, например Природа или Бог. И с этим трудно не согласиться. Как бы старшее поколение не призывало быть верными традициям, сколько бы неоязычники или защитники современных религий не говорили о преимуществах инициации или иных, например религиозных, ритуалов, современные молодые люди, даже если они в теории и увлекаются этими традициями, вряд ли смогут воплотить их на практике. Юноши ломаются на признании военной службы, а девушки — на признании «домостроя».

Индивидуализм. Кроме Природы, Бога или Разума можно указать еще на одну большую авторитетную инстанцию, к которой вынуждены прислушиваться свободные индивиды. Это — История, порождающая особого рода необходимости, такие как культурные традиции. В связи с этим возникает вопрос о том, кто же был родоначальником историзма. Самые разные исследователи дружно сходятся в том, что им был Дж. Вико. Но почему новая философия истории рождается так поздно? По мнению Э. Кассирера, та предпосылка, которая сделала возможной философию истории, есть не что иное, как лейбницевское определение субстанции как монады. Объясняя производство тождества в многообразии, лейбницевская монадология оказывается онтологией истории, ибо позволяет раскрыть взаимосвязь автономных культур. Заслуга преодоления космополитизма эпохи Просвещения и объяснения культурных различий принадлежит И. Г. Гердеру, который в своих

поздних произведениях перенес лейбницевскую концепцию субстанции как монадической индивидуальности на уровень наций и исторических индивидуальностей. Монадология способствовала концептуальному обоснованию модели национального сообщества, построенного на принципе самобытности культур. Каждая культура, выполняющая свои функции, необходима для связности целого, в котором представлен совершенный порядок универсума.

Историческая монадология Гердера выполнила роль посредника между учениями Лейбница и Гегеля. Для Гегеля истина любой индивидуальности коренится только в саморазвертывании универсального и определяется степенью участия в субстанциальной жизни духа. Хорошо известно, что для возвращения индивидуальности потребовались серьезные усилия исторической школы. Оценка Гегеля ее представителями как «государственника», реставрирующего идеал античного полиса, кажется односторонней. На самом деле гегелевская рациональность раскрывает становление истины в каждом отдельном элементе, в сложной игре индивидуальностей. Так трансцендентная «Монада монад» Лейбница превращается в гегелевской антропологии в дух как основу всякой жизненности и развития. Индивиды как конечные существа, которые слушают только себя и действуют для достижения собственных целей, участвуют в процессе, окончательного смысла которого не знают. Теодицея заменяется у Гегеля «хитростью разума». Хотя отсутствует особый субъект, который осознает ход мирового целого, монадические индивидуальности постепенно приходят к самоорганизации. Если это и единство, то совершенно иного типа, нежели то, о котором мечтали мыслители эпохи Просвещения. Целостность не задана извне, а является продуктом действий совокупного субъекта, состоящего из независимых индивидуальностей. Из истории изымается трансцендентный субъект, ее законы представляют собой «интеграл» индивидуальных отклонений.

На связь Гегеля и Ницше указывал еще К. Лёвит⁷, который, следуя Хайдеггеру, видел у первого абсолютизацию разума, а у второго — абсолютизацию воли. Завершение

проекта рациональности и его критика, по сути, явились реакцией на распад общественного целого. Ницше, дополнив Лейбницу монадологию исторической интерпретацией, высоко оценивал Гегеля за то, что тот снова ввел в европейскую философию идею становления и заговорил об эволюции родовидовых понятий. Вместе с тем, он отдавал должное Лейбницу за то, что тот способствовал разложению метафизики субъекта и десубстанциализировал метафизическую трактовку монад. Историзм Ницше представляет собой оригинальную интерпретацию монадологии⁸. Во-первых, сочетание неразличимости и различия: хотя монады определяются через свою тождественность, тем не менее они отличаются друг от друга. Благодаря этому каждая монада делает из мира бесконечное поле различий. Во-вторых, динамизация реальности: монада как квант силы становится важнейшим понятием учения о воле к власти. В-третьих, перспективизм, согласно которому мир — это совокупность индивидуальных точек зрения. При этом после «смерти Бога» — центральной монады, отвечающей за порядок, — уже невозможно ввести объективность на основе теодицеи («Фактов нет, есть только интерпретации»⁹). Ницше можно считать изобретателем монадологии без теодицеи, индивидуализма без субъекта.

Индивидуализм — это третья постисторическая форма эволюции человека, если первой считать отделение человека от природы, а второй — «господство человека над человеком». Индивидуализм присутствует во всех проектах современности, будь они прогрессивные или реакционные, левые или правые, феминистские или антифеминистские, аскетические или гедонистические, христианские или нехристианские и т. п. Дизайнером и пророком этого нового индивидуализма и был Ницше. Указанный им путь — это волна индивидуализма, которая накрыла с головой современное общество. Речь идет не о социологии, а об антропологии, об изменении антропологического типа человека, которое случилось под воздействием медиумов и разнообразных средств, снижающих психическую нагрузку. Проблема в том, что индивидуализм Ницше подвергался различным редакциям. Кроме упомянутых выше можно

указать и на комментарии университетских профессоров. Ницше не смог ни защититься от копирования, ни предусмотреть, во что превратят его продукт в эпоху массового общества. Чтобы понять особенности индивидуалистического «трэнда» Ницше, необходимо сравнить его с другими проектами. В результате выяснится, что «сделанное в Сильс-Мария», не похоже на сделанное в России или Америке.

Исследователей всегда поражает удивительная парадоксальность и двусмысленность ницшеанского понимания индивидуальности. Прежде всего индивид принимается Ницше как онтологический принцип («Вида нет, есть только различные индивиды»¹⁰) и как абсолютная ценность. Аксиологический индивидуализм разворачивается в форме критики стадных ценностей, становление которых раскрывается как цивилизационный процесс, ведущий от иудаизма к социализму, от Сократа к христианству, от Руссо к французской революции и от нее к демократическому идеалу. Вызывает изумление негативная оценка Ницше эволюции языка и сознания, которые являются главными антропологическими константами. По его мнению, они возникают в период нужды и слабости, когда человек не может сопротивляться силам природы в одиночку и вынужден кооперироваться с другими, чтобы выжить. Именно нужда в другом породила потребность в понимании. В понимании и речевом общении индивидуальное невыразимо. Ницше подчеркивает: «...*осознаваемое* мышление есть лишь самомалейшая часть всего процесса... самая поверхностная, самая скверная часть...»¹¹ Понимание индивидуального как уникального и невыразимого становится опорой критики современности, в которой видится стирание индивидуальных различий в пользу общего, в пользу стадности. Против демократии Ницше выдвигает господство индивида.

Наряду с такой позитивной трактовкой индивида можно выявить другую позицию Ницше, согласно которой: идея *индивида* и идея *рода* в равной мере ложны и являются лишь мнениями; благо индивида так же вымыслено, как и благо рода. Ценность индивида варьируется в зависимости

от того, представляет он восходящее или нисходящее направление эволюции воли к власти. Отсюда индивид как абсолютная позитивная ценность — это не атом и не винтик системы, а цельная линия развития жизни. Принцип автономии означает, по Ницше, ложную субстанциализацию Я, которое оказалось выведенным из процесса становления и положено в качестве атома. Автономия индивида по отношению к миру и становлению, утверждение его как стабильного единства, как тождественного самому себе основания — это продукт развития метафизики. Критикуя метафизическое определение индивида, Ницше указывает на гетерогенность Я, в котором взаимодействуют многообразные центры сил. То, что называется свободной волей автономного субъекта, оказывается высшим результатом не поддающегося контролю конфликта.

Все историки философии приходят в замешательство от кажущейся им ужасно противоречивой концепции Ницше. Они заносят ее в графу «индивидуализм», на деле же сталкиваются с тем, что Ницше тяготеет к установлению иерархической, а не индивидуалистической морали. Индивидуализм у него оказывается оборотной стороной эгалитаризма. Слабая и боязливая, трусливая и осторожная индивидуальность после «смерти Бога» видит гарантию своего существования в отрицании различий и требовании равенства: индивидуалистический принцип отрицает великих людей. Ницше развивал «другой индивидуализм», который построен на персонализме, на дистанции и различии, а не на всеобщих правах человека. Современный индивидуальный эгоизм основан на равенстве людей перед Богом или другими людьми и одновременно на манифестации независимости части от целого, на высвобождении индивида от гнета коллективного. Наоборот, персонализм древних проявлялся в аристократизме, в служении высшим целям, в героизме, а также в бесконечном утверждении самого себя, в форме праздника и траты, а не экономии и порядка.

Однако комментаторы не проявляют любопытства к этому решению и спешат сделать общий вывод. Так, А. Рено пишет: «Как не увидеть в этих строчках, датирован-

ных 1880—1881 годами, фантастического прообраза, за век до того, индивидуализма наших дней, и все это в мельчайших деталях: нарциссизм, исключительная забота о себе, культ независимости, принесение в жертву общественно-го, этика траты»¹². Нельзя согласиться с трактовкой Ницше как апологета индивидуализма. Наоборот, еще в «Рождении трагедии» он увидел болезнь современной цивилизации в индивидуации, которая является порождением аполлонического принципа, и построил дионисийскую модель слияния людей друг с другом и с первосушим. Ницше писал о телесных практиках единства, включая опьянение. Однако вряд ли он сам был способен напиваться и орать песни или получать удовольствие при виде подвыпивших мужичков. Ницше далеко не «натурал». Скорее, он является эстетом. После безжалостной критики христианской морали было бы удручающим возвращение к стоической или кинической этике. Точно так же возвращение архаических форм жизни является слишком сильным средством для восстановления ослабленной демократией социальной ткани. Вряд ли Ницше всерьез предлагал его для достижения солидарности.

Шопенгауэр

Три представления о человеке повлияли на философию Ницше. Во-первых, человек Руссо, сожалеющий об отчуждении и мечтающий о возвращении к природе. Во-вторых, гетевский человек, сомневающийся и пытающийся освободиться от резиньякции. Ницше пишет: «Гёте создал сильного, высокообразованного, во всех отношениях физически ловкого, держащего самого себя в узде, уважающего самого себя человека, который может отважиться разрешить себе всю полноту и все богатство естественности, который достаточно силен для этой свободы; человека, обладающего терпимостью, не вследствие слабости, а вследствие силы, так как даже то, от чего погибла бы средняя натура, он умеет использовать к своей выгоде; человека, для которого нет более ничего запрещенного, разве что *слабость*, все рав-

но, называется она пороком или добродетелью... Такой *ставший свободным* дух пребывает с радостным и доверчивым фатализмом среди Вселенной, *веруя*, что лишь единичное является негодным, что в целом все искупается и утверждается, — *он не отрицает более...* Но такая вера — высшая из всех возможных; я окрестил ее по имени *Диониса*¹³.

Третьим «человеком», который повлиял на философию Ницше, был человек Шопенгауэра, осознающий трагизм бытия. Шопенгауэр полагал: поскольку жизнь — это разрушение и умирание, постольку уделом человека остается героическое принятие страданий. Именно человека Шопенгауэра Ницше назвал гением. Гений заново устанавливает ценности бытия, он не описывает факты и не рефлексировать о жизни, а пытается ее изменить. Ницше писал в «Дневнике», что самонаблюдение сковывает энергию — лучше инстинкт, чем самоанализ. Однако самонаблюдение, по Ницше, — неплохое средство против чужих влияний. Благодаря ему разделяется свое и чужое, но оно не способно различать то, что мы знаем, и то, что хотим. Как же открывается собственная воля? Ницше никогда вполне не отдавался чувству, инстинкту. Например, он подчинился желанию матери, которая хотела видеть его священником. В Берлине Ницше год изучал теологию и только потом посвятил себя древней филологии.¹⁴ Филологическую карьеру он выбирал как средство самодисциплины. Переезд в Базель также был переломным этапом проверки самого себя.

Постепенно основным предметом занятий Ницше становится философия. После знакомства с главным сочинением Шопенгауэра он проявляет интерес не к потусторонним абстрактным идеям и моральным ценностям, а к жизни, выражением которой является воля. Особое впечатление произвело на Ницше учение о том, что сущность мира не субстанция, не разум и логика, а слепое влечение. Созвучной его исканиям оказалась и философия музыки Шопенгауэра — выражение триумфа воли в искусстве. Ницше постоянно боролся с собой. Например, ложился в два ночи и заставлял себя подниматься с кровати в шесть утра. Он придерживался строгой диеты, создал собственный мона-

стырь и был аскетом. Когда он сообщил матери о своем образе жизни, та пришла в ужас. Именно в эти годы Ницше писал, что человек или раб или господин над собственной жизнью, что он может господствовать над животным началом. Крест, смерть и склеп должны не удручать, а стать эликсиром здоровья. Ницше экспериментировал над собой из чисто спортивного интереса. В контексте борьбы с собой он истолковал шопенгауэровское подавление воли как форму воли к власти над животной природой. Ницше был озарен проектом Шопенгауэра, книга которого, подобно вспышке молнии в ночи, обнажила возможность проявления чистой воли без сдерживающих моральных ограничений. Ницше писал, что Шопенгауэр избавил его от розовых оптимистических очков, что благодаря интересу к страшному и ужасному он стал видеть жизнь ярче и четче. Он советовал своему другу Карлу Герсдорфу, потерявшему брата, читать «франкфуртского Будду», мысли и настроения которого созвучны его горю и окажут на него терапевтическое воздействие.

Читая Шопенгауэра, начинаешь лучше понимать Ницше. Жизнь человека, действительно, имеет весьма сомнительную ценность, если брать ее как повседневность. Ведь что она такое с философской точки зрения? Есть жизнь человеческого организма: рождение, рост, обмен веществ, сон, удовлетворение потребностей, работа. Но жизнь протекает не только как физический и физиологический процесс. Будучи мыслящим, человек возвышается над природой и оказывается способным жить еще в одном измерении — в мире идей и специфических самоощущений, которые не имеют названия. Прежде всего физиология зачем-то дублируется желаниями. Таким образом, даже растительная жизнь — это не просто обмен веществ, но также темный и слепой порыв. Еда, секс тоже аранжированы желанием. Вероятно, это есть и у животных. Так устроена природа. Но человеческое желание — нечто совершенно особое. Даже когда потребность удовлетворена, счастливое состояние не наступает. Душа постоянно страдает от неудовлетворенности. Человек вечно голоден, не сыт, неудовлетворен. Подтверждением тому является ску-

ка, постоянно сопровождающая его в минуты безделья. Не ясно, на что рассчитан человек; наверное, на непрерывную заботу о хлебе насущном. Но как только потребность удовлетворена, человек ощущает пустоту вокруг себя. Скуке Шопенгауэра Хайдеггер противопоставил заботу: вступая в просвет бытия, человек берет на себя заботу о нем.

Существование протекает между заботой и скукой. В той и другой человек теряет себя. Спасает ли от них познание? *Vita contemplativa* — созерцательная, теоретическая жизнь — многими философами считается неплохим лекарством от скуки. Дело в том, что физиологическая функция желания существенно модифицируется у человека. Желание связано с какой-либо жизненно важной физиологической потребностью, но человек желает того, без чего может жить. В этом пункте и возникает жизненная философия, основной вопрос которой — «а тебе это надо?» В одиночку человек не способен остановить ненасытную волю к жизни. Но ее физиологический механизм оказывается убийственным для других сфер существования, т. е. за пределами потребности выживания. Отсюда встает вопрос о нейтрализации воли к жизни в сфере культуры. По М. Шелеру, человек как социальное существо — это аскет, способный сказать «нет» биологическим инстинктам. Между тем человек незавершен от природы, и это открывает перспективу цивилизации, которая не столько борется с желаниями, сколько создает их. Ницше под влиянием дарвинизма биологизировал человека, когда говорил о диком звере, живущем внутри его, однако в целом он ясно понимал искусственный характер человеческой природы и постепенно отходил от признания эффективности восточной психотехники освобождения от желаний.

Шопенгауэр не просто мыслитель. Ницше называл его «воспитателем», философом, который учил, как жил, и жил, как учил. Его тексты вызывают сильное воздействие именно потому, что в них чувствуется искренность. Они вызывают доверие, ибо в них есть нечто не чуждое нам самим, нечто такое, что мы знаем о жизни, даже если пока не пытаемся составить о ней какое-нибудь общее мнение.

Страдание и скука, забота и бесцельность существования, мизантропия и абстрактная любовь — время от времени мы впадаем то в одно, то в другое. Причиной этого многие современные философы считают несовершенство традиционной двузначной логики, которая заставляет воспринимать жизнь с точки зрения оппозиции добра и зла. Скорее всего, дело не в абстракциях, от которых нетрудно отказаться. Ведь не только рассудок разделяет и отделяет своими определениями. Чувства и страсти наделены не меньшей избирательностью: одно нам нравится, другое — не нравится. Правда, чувства наделены еще большей «текучестью»: то, что нравится сегодня, уже завтра может вызывать отвращение. Иными словами, порядок в мире чувств не предполагает постоянства. Осознание этого привело Ницше к отказу от шопенгауэровской воли к ничто.

Кто может понять Шопенгауэра? Наверное, старик, который знает цену жизни. Он почти лишен желаний и способен с иронией взглянуть на суету, связанную с их воплощением. Молодые же не спрашивают, зачем нужно исполнять желания. У них желания множатся и редко появляется удовлетворение. Все-таки Шопенгауэр несколько преувеличил частоту колебаний от желания к пресыщенности. Поэтому удивительно и многозначительно то, что молодой Ницше воспринял так близко к сердцу его мрачные сентенции. Как все молодые, он хотел всего и сразу и, хотя уже многого добился, не собирался отказываться от своих желаний. Ницше постоянно был чем-либо занят и вряд ли испытывал скуку. Может быть, он болел «смертельной болезнью» скуки и одиночества и нашел у Шопенгауэра отклики на свои болезненные самоощущения? Такое предположение не является беспочвенным. «Байроновское поколение», боровшееся с хандрой, от скуки вытворяло самые невероятные вещи и, несомненно, оказалось падким на пессимистическую философию. Но Ницше дистанцировался от романтиков, а кроме того, не ощущал себя «лишним человеком», ибо относился к жизни серьезно. «Маленький пастор» в детстве, романтик войны в юности, человек, стремившийся изменить мир в зрелые годы, неизлечимо больной, но считавший себя «выздоровливающим» —

Ницше до конца сознательной жизни оставался ответственным мыслителем, предъявлявшим к себе и другим высокие требования. Тиранией духа Ницше называл усилия Парменида, Гераклита, Платона одним прыжком достичь середины бытия. Он полагал, что: «Каждый из них был воинствующим и насильничающим *тираном*»¹⁵. Тираническое принуждение к истине Ницше расценил как эксцесс, свойственный первым философам. На смену тиранам духа пришли евангелические кроты. Истина уже не достигается прыжком. Философия теряет волю к власти, ее захватывает поколение филологов и историков.

Ницше, мечущийся между древней филологией и философией, обрел в Шопенгауэре «тирана духа». Влияние его имело важные следствия для филологической работы Ницше. Его стала мучить мысль о том, сколько посредственных голов занимаются действительно важными и когда-то влиятельными идеями. Ницше планировал исследование роли Демокрита на литературный процесс от античности до Нового времени. Он хотел обратить внимание на выдающееся значение немногочисленных гениев, которые не просто комментировали, а изменяли мир.

В 1867 г. Ницше еще не видел себя «воспитателем», а занимался филологией. Но у него и тогда было обостренное чувство авторства и болезненное осознание недостатка стиля. Категорическим императивом Ницше стало: ты можешь и должен писать. Он штудировал Лессинга, Лихтенберга и Шопенгауэра, но его интересовала не грация, а то, как в стиль воплощается веселый дух. Отсутствие стиля у немцев он связывал с их болезненной угрюмостью. Поэтому, оставаясь филологом, Ницше всегда старался привнести в науку дыхание жизни. Во время службы в армии он таким образом стремился оживить муштру.

Позже Ницше описал этот процесс в терминах первой и второй природы. Первая — живая, творческая, вторая — искусственная, механическая. К первой относится происхождение, судьба и характер. Ко второй относится все созданное. Уже в молодости Ницше осознал речь и письмо как нечто принудительное, определяющее стиль духа. Так философский трактат сближается им с произведением искус-

ства, ибо мысль неотделима от своего тела — письма. Отсюда вечные эксперименты Ницше, бесконечные попытки облечь свои мысли в различные словесные формы; и это не просто эстетство, а способ изменить самого себя, т. е. производство своей второй природы. Ницше — мыслитель на сцене, проверяющий действие своих мыслей на самом себе. В его сочинениях всегда присутствуют мысль и мыслящий. Он не просто «развивает» свои мысли, а выводит их из жизни, проверяет их силу — могут ли они, например, противостоять головной боли. Мысль должна «оплотиться», чтобы стало ясным ее значение. Ницше всегда интересовали вопросы, как «я» делает мысли и что мысли делают с «я».

Философ как воспитатель. Свою работу о любимом философе Ницше назвал «Шопенгауэр как воспитатель». Он набрасывает портрет современного человека как автономного индивида, а портрет общества — как социального хаоса. Современность видится ему в слиянии механического и животного. Ницше полагает, что отличие от мыслителя воспитатель дает свободу молодой душе, открывает ей основной закон собственного бытия. Воспитатель — это возбуждатель, мощный аттрактор, оказывающий стимулирующее воздействие на ученика. Студент пребывает в мечтах и всякие занятия расценивает как помехи для их осуществления. Он понимает, что не способен сам себя освободить и сам собою руководить, и нуждается в наставнике, учителе. Даже если в нем крепнет желание «правильной жизни», без наставника он не может осуществить его. В конце концов он теряет себя в повседневной рутинной работе и под влиянием несовершенных учителей становится мелким специалистом. Ницше считал Шопенгауэра не просто философом, а вождем, которому можно доверять больше, чем самому себе. Это доверие было основано не только на согласии с учением, но и на чувстве личной симпатии, которую Ницше сохранил и потом, когда критически расценивал теоретические идеи своего учителя.

Чтение известной книги неокантианца Альберта Ланге «История материализма» также стало поводом осмысле-

ния учения Шопенгауэра. Ланге считал, что «воля» у Шопенгауэра стала на место кантовской «вещи в себе». Ницше решительно возражал. Он указал на две важнейшие идеи Шопенгауэра: во-первых, наш мир по своей внутренней природе не статичен, а динамичен, его основу составляет темный, слепой порыв — поэтому он не постижим разумом; во-вторых, учение об отрицании воли раскрывает возможность трансцендентального познания. Трансценденция при этом понимается не в религиозном смысле. Речь у Шопенгауэра идет не о потустороннем Боге, а о спокойствии и невозмутимости, благодаря которым преодолевается индивидуальный эгоизм. В мистике отрицания Ницше видит не отказ от воли к власти, а, наоборот, ее высшее проявление, выраженное в подавлении низменных влечений. В «Третьем несвоевременном размышлении» Ницше назовет это освобождением от животной природы, благодаря которому человек может стать философом, художником, святым. У людей этого типа Ницше видел способность отказаться от индивидуального эгоизма и раствориться в общем чувстве жизни. Еще позже переход желания в аскезу Ницше назовет высшим триумфом воли, для которой лучше волить ничто, чем ничего не волить.

Сам Шопенгауэр, конечно, не был ни святым, ни «Буддой из Франкфурта», он был философом и любителем искусства. Созерцание было аскезой Шопенгауэра, его отречением от мира. Своеобразие его эстетической метафизики Ницше видел в том, что в ней отсутствует интерес к потусторонней сущности мира. Сущность мира ужасна, прекрасна лишь поверхность. Поэтому эстетическая точка зрения, дистанцирующаяся от «что» мира и обращенная к его «как», открывает пустоту как место трансценденции. Ницше назвал это «просветленным фюзисом». Просветленный фюзис и есть синтез аполлонического и дионисийского начал, лежащий в основе замысла «Рождения трагедии». Итак, Шопенгауэр стал для Ницше образцом философа, который отказался быть судьей жизни и стал ее реформатором. Несомненно, это повлияло на его перспективистскую теорию переоценки ценностей.

Желание и скука. Хотя, по Шопенгауэру, философия может быть только теоретической, его главный труд — это, по сути, философская антропология, или практическая философия. Ее предметом являются человеческие поступки. Добродетели нельзя научить. Философия может только одно — «дать толкование и объяснение существующему и довести сущность мира, которая *in concreto*, т. е. как чувство, понятна каждому, до отчетливого, абстрактного познания разума, но уж это во всех возможных отношениях и со всех точек зрения»¹⁶. Вместе с тем Шопенгауэр обещал, что речь пойдет о деяниях, об этике, но не о долге, не о поисках и обосновании всеобщего морального принципа. Было бы противоречием указывать воле, что она должна желать. Воля не только свободна, но и всемогуша. Она определяет себя и весь мир.

Шопенгауэр высмеивал попытки говорить об «абсолютном», «бесконечном», «сверхчувственном» мире — наш действительный мир достаточно разнообразен, богат и интересен для исследования. «Франкфуртский отшельник» критиковал убеждение, что сущность мира можно познать теоретически и предлагал «историческое философствование» как альтернативу спекулятивному подходу. Вместе с тем он считал расхожий историзм методом изучения явлений, который выдает себя за изучение «вещи в себе», ориентирует на скрытую суть вещей, на идеи, которые являются предметом искусства и философии.

Воля в себе есть слепой, неудержимый порыв, каким он проявляется в природе, в нашей вегетативной жизни. Этот мир становится зеркалом воли, которая, по сути, есть не что иное, как воля к жизни. Она находит себя в человеке. Пока она есть, нас не должна беспокоить смерть. «Смерть — это сон, в котором индивидуальность забывается»¹⁷, — отмечает Шопенгауэр. Индивиды гибнут, но это только явления; они получают жизнь в дар, приходят из ничто и уходят туда же. Таким образом, смерть не затрагивает волю как «вещь в себе».

Это понимали древние, украшавшие свои саркофаги изображениями жизнеутверждающих сцен, вакханалий и иных мощных порывов жизни. Цель этого очевидна — пе-

реключить внимание со смерти индивида на бессмертную жизнь природы; не индивид, а только род интересует природу, и о сохранении его она заботится со всей серьезностью. Форма проявления воли — это только настоящее, которое неразрывно со своим содержанием. В прошлом и будущем не живут, они существуют только в понятии, иллюзии. Шопенгауэр пишет: «Бояться смерти потому, что она отнимает у нас настоящее, не более умно, чем бояться соскользнуть с круглого земного шара, на котором мы, к счастью, находимся всегда наверху»¹⁸. Поскольку жизнь — бесконечное настоящее, постольку самоубийство оказывается напрасным и глупым поступком.

В подтверждение своего мнения Шопенгауэр ссылается на устойчивость верований о продолжении жизни после смерти. Смерть и страдание расцениваются как две разные формы зла. В смерти мы видим гибель индивида. Воля, утверждая себя, утверждает жизнь. Отрицание воли к жизни, квиетизм, происходит вследствие познания явлений, которые перестают действовать как мотивы.

Воля как таковая свободна, ибо она как «вещь в себе» не является объектом и не подчинена ни одному из четырех оснований. Свобода негативна и означает отсутствие необходимости. Но на самом деле Шопенгауэр настаивает на их тождественности: как эмпирическое существо человек подчинен необходимости, а как умопостигаемое — свободен. В человеке воля может достигнуть полного самосознания и, вследствие этого, отрицать саму себя. В бесконечном пространстве и времени индивид является конечной, исчезающей величиной. Его действительное бытие протекает в настоящем, которое постоянно проходит, и потому является не чем иным, как умиранием. Шопенгауэр пишет: «Жизнь нашего тела есть только постоянно задерживаемое умирание, постоянно отодвигаемая смерть; и, наконец, деятельность нашего духа есть постоянно отодвигаемая скука»¹⁹. Суть жизни — стремление, воление, подобное неутолимой жажде. Если человек вследствие легкого и быстрого утоления своего желания утрачивает интерес и к его объекту, то им овладевает неутолимая скука: само существование становится невыносимым бременем. Чело-

век обременен тысячей забот, которые заполняют всю его жизнь. Но когда существование обеспечено, люди не знают, куда себя девать, и стремятся освободиться от бремени бытия. Скуку нельзя считать незначительным злом. Именно она приводит к тому, что люди, обычно не любящие друг друга, ищут общения. Желание есть по своей природе страдание, его достижение рождает пресыщение. Если промежутки между желанием и его удовлетворением не слишком велики и не слишком коротки, то страдание, причиняемое ими, в значительной степени уменьшается и жизнь тогда наиболее счастлива. В качестве другого способа возвышения над реальным существованием Шопенгауэр предлагает чистое познание. Но те немногие, кто к нему способен, оказываются весьма восприимчивыми к страданиям, которых не испытывают менее тонкие люди. Никто не может избавиться от страдания, меняется лишь его форма.

Обычное представление о случайности страдания ошибочно. Оно неизбежно и постоянно, жизнь лишь вытеснение одного страдания другим. Шопенгауэр высказывает парадоксальный закон о том, что каждому индивиду положена своя мера страдания. Эту закономерность можно назвать «постоянной Шопенгауэра». Именно ею, а не внешними событиями определяется страдание и благополучие человека. Часто бывает, что пугающие нас несчастья переживаются довольно легко и, наоборот, долгожданное счастливое событие оставляет нас холодными и безразличными.

Счастье — это удовлетворение желания, которое в процессе своего исполнения исчезает, и вместе с ним проходит ощущение счастья. Итак, непосредственно лишь страдание, а удовлетворение, т. е. счастье,— опосредованно. Шопенгауэр откровенно признается: нас радует воспоминание о перенесенной нужде, как радует и вид других страдающих людей. Таким образом, счастье не позитивно, а негативно по своей природе. Оно переживается в краткий миг отсутствия страданий, которые идут друг за другом плотной цепью. Хорошим тому примером служит литература, описывающая лишь борьбу за счастье, а не радость обладания.

Ницше и Вагнер

Во время раздумий и выбора между филологией и философией Ницше встретился с Р. Вагнером в доме лейпцигского ориенталиста Генриха Брокгауза, куда был приглашен как подающий надежды молодой ученый. (Ницше даже заказал для этого случая подходящий костюм, но не смог его выкупить.) До встречи он отзывался о Вагнере как о дилетанте, репрезентирующем эклектичные музыкальные вкусы современной публики. То, что отрицал Шопенгауэр, — фаустовский дух, этический взгляд (крест, смерть и склеп) — именно это и воплощал Вагнер. Спустя три недели Ницше слушал увертюры Вагнера к «Тристану и Изольде» и «Нюрнбергским мейстерзингерам» и, как ни пытался дистанцироваться, пережил сильнейшее потрясение: после концерта каждый его нерв дрожал от напряжения.

Миф. Музыкальные драмы Вагнера воспринимались молодым Ницше через призму надежды на возрождение духовной жизни Германии, засилье в которой материализма, прагматизма, историзма (вера в прогресс) и политического империализма он переживал с чувством стыда. В «Несвоевременных» Ницше писал об экспирации немецкого духа в немецкий рейх. Он не возражал бы против милитаристского гения, если бы тот реализовался как героическое переживание в культуре: высшей задачей завоевания является распространение культуры. Война — это проникновение дионисийско-гераклитова духа в политику, однако в современной Германии война стала средством достижения прозаических целей буржуазного общества. Ренессанс немецкого духа Ницше видел не в укреплении хозяйства, усилении государства и превращении религии в государственную идеологию, а в трагическом образе вагнеровского Зигфрида. В «Пользе и вреде истории для жизни» Ницше говорил о «метафизическом утешении». В «Четвертом несвоевременном» оно преодолевается новой оптикой жизни, становление которой началось в ту пору, когда Ницше считался официальным приверженцем Вагнера. В «Рождении трагедии» и в «Р. Вагнер в Байрете» Ницше

мыслил метафизическое утешение в форме возвращения мифа и видел его реактивацию в музыке Вагнера.

В «Рождении трагедии» миф трактуется как всеохватывающее мировоззрение, придающее жизни высший смысл, который состоит не в индивидуальной заботе о себе, а в культурно-общественном предназначении: без мифа культура утрачивает здоровые природные силы творчества. Современный человек, лишенный мифа, оказывается замкнутым в капсулу собственного существования. От этого не спасает историческое образование. Слабость историзма Ницше разоблачал во «Втором несвоевременном» и в «Рождении трагедии», где он писал об утрате современным человеком мифической колыбели. Миф не сводится к религии или дорациональному ориентированию. Его коренное отличие от других форм сознания, в частности от интеллекта, состоит в вере, что человек не одинок, а сопричастен миру. Миф — это попытка разговора с природой, и человек хочет, чтобы природа ему отвечала.

Отношение Ницше к мифу как проявлению воли во многом определено влиянием Шопенгауэра и Гёльдерлина. Последний считал, что миф дает жизни силу и праздничность, и сожалел о вырождении его в артистическую игру. Реактивация мифа как формы ценностного творчества необходима прежде всего для восстановления общественных связей, преодоления изоляции и эрозии смысла.

Осознавая обесмысливание жизни как следствие развошебствования мира, Вагнер и Ницше мечтали о возвращении мифа в культуру, пытались реализовать его в своем творчестве. Поскольку в то время художник творил в условиях рынка, они боролись за высокое искусство, мечтая поставить его на место оскудевшей религии. Не искупление, а возвышение жизни, превращение ее в произведение искусства — вот идеал Ницше. Такое определение мифа включено в «Программу немецкого идеализма» Шеллинга, Гегеля и Гёльдерлина — дать человеку не смысл, а новый миф. Ранние романтики указывали на два мотива возвращения мифа. Первым мотивом виделось замыкание разума на самом себе. Разум силен в критике мифа и религии, он

стал непосредственным оружием буржуазных революций. Внеся ясность в мифологию, религию и политику, разум добился негативных результатов, ибо устранил высшие цели существования. Чтобы стать позитивной силой, он должен соединиться с силой воображения и создать новый миф в форме искусства. Этот проект был назван «мифологией разума» и мог быть осуществлен совместными усилиями философов, поэтов, музыкантов, художников. Вторым мотивом возвращения мифа виделся триумф революций. После крушения феодализма в мире воцарились эгоизм и расчетливость. Задача мифа виделась в новом воссоединении людей на почве искусства.

К этому стремился и Вагнер, концерты которого выражали дух баррикад революции 1848 г. Он конспирировался вместе с Бакуниным и принимал участие в уличных боях. После революции Вагнер жил в Швейцарии, где и написал работу «Искусство и революция» (1849). Конспектируя эту работу, Ницше заметил, что нет искусства, которое бы не было вызвано революцией, направленной на восстановление единства народа.

Экспериментирование с мифом было вызвано поисками нового фундамента общественного согласия, в основе которого лежит верность традициям. Это двигало братьями Гримм, собиравшими материалы по немецкой мифологии. В противовес французской идее гражданской нации немцы опирались на понятие народа. Проект его возрождения заложен в основу «Нибелунгов» Вагнера. В них идеал греческого полиса противопоставлен буржуазному обществу. В Древней Греции индивид и общество, публичное и приватное совпадали потому, что искусство демонстрировало их единство. Это перестали делать современные художники. Сегодня общественность формируется рынком, а не культурой. Производство искусства превратилось в товар, оно стало индивидуальным источником обогащения и потребления для богатых или используется государством для управления бедными. Коррупция в обществе привела к коррумпированности искусства. Революция необходима для изменения как общества, так и искусства. При этом художник должен, не дожидаясь революции, способствовать

освобождению людей. Искусство должно напоминать человеку о высшей цели бытия, которое состоит в проявлении художественного творчества. Искусство служит революции, а художник является подлинным революционером.

Музыка и революция. Чтобы ответить на вопрос, был Ницше индивидуалистом или же, наоборот, существом, жаждущим жить совместно с другими, необходимо принять во внимание не только его собственные прямые высказывания или косвенные указания, но и мнения ближайших друзей, с которыми философа связывала интеллектуальная дружба, предполагающая некоторое единомыслие. Уже само желание иметь друга характеризует намерения Ницше: если Заратустра является автопортретом философа, то можно утверждать, что Ницше тянется к общению с другими и хочет жить не один, а вместе с ними. Правда, дружба не самая надежная вещь на свете, она легко дает трещины и иногда сопровождается предательством. Ницше познал это вполне и тем не менее постоянно мечтал о дружбе.

У одного из немногих друзей-единомышленников Ницше — Вагнера мы найдем немало удивительных откровений по поводу искусства, которое может и должно стать высшей формой реинтеграции людей. Вагнер и Ницше скептически относились к возможностям правового государства и указывали на противоречие социально-экономической интеграции. Более того, в современном государстве они видели серьезную угрозу сохранению духовно-дружеских связей. Согласно доктрине либерализма, человек одинок и может рассчитывать только на самого себя. С точки зрения социалистов, люди рождены равными и должны жить сообща. Ответом на эту дилемму и было творчество Вагнера. В «Искусстве и революции» он писал: мы хотим сбросить с себя унижительное иго рабства, всеобщего ремесленничества душ, плененных бледным металлом, и подняться на высоту свободного артистического человечества, воплощающего мировые чаяния подлинной человечности; из наемников Индустрии, отягченных рабо-

той, мы хотим стать прекрасными, сильными людьми, которым принадлежал бы весь мир как вечный, неистощимый источник самых высоких художественных наслаждений. По мнению Вагнера, идея, объединяющая корпорацию художников для достижения истинной цели, может быть применена и во всяком другом социальном объединении, которое поставит перед собой цель, достойную человечества; ибо вся наша будущая социальная организация, если мы достигнем истинной цели, будет и не сможет не носить художественный характер, который только и соответствует благородным задаткам человеческой природы.

Работа «Произведение искусства будущего» была написана в октябре—ноябре 1849 г. в Цюрихе и явилась первой исчерпывающей формулировкой давно вынашиваемых Вагнером идей музыкальной драмы. Художественное произведение будущего отражает общую потребность, которая возникает в содружествах художников. Вагнер полагал, что лишь из совместной жизни может родиться стремление к осмысленному опредмечиванию жизни в произведении искусства; лишь содружество художников может дать ему выражение. Идеал Вагнера — «свободное объединенное человечество», которое неподвластно «индустрии и капиталу», разрушающим истинное искусство. Одиноким всегда несвободен, ибо он зависим и ограничен в своей любви; общительный всегда свободен, ибо он неограничен и независим благодаря любви и прежде всего благодаря самоотдаче во имя других людей, во имя людей вообще. Свободное искусство соответствует этой всеобщей способности. Танец, музыка и поэзия в отдельности ограничены. После того как уничтожены границы, перестают существовать и отдельные виды искусства, возникает единое, неограниченное искусство. Принципиальная роль в этом эволюционном движении отводится содружеству художников, трагическому положению которых в буржуазном мире должен настать конец: подлинный творец освободится от вынужденной изоляции и укажет путь к «родовому человеку в его связи со всей природой».

Если искусство — это коммуникативная система, то общение художника как с предметом искусства, так и с пуб-

ликой, до которой он доносит сообщение об этом предмете, не является непосредственным. Коммуникация включает в себя «почту», т. е. особого рода службу, функция которой заключается в бесперебойной доставке послания. При этом, согласно модели христианской коммуникации, еще до сих пор определяющей самопонимание искусства, автором послания выступает невидимый и недоступный адресант, который называется Богом или Природой. Художник является своего рода посланником, доставившим сообщение первичного автора. Отсюда характер споров о природе автора-художника сильно напоминает споры относительно того, являлся ли Христос подлинным Мессией, доставившим на Землю послание Бога. Но этим не ограничивается почтовая служба искусства. Художник не одинок в своем призвании — существует множество других пишущих индивидов, претендующих на роль посланников. Кроме курьеров в почтовой службе искусства есть еще и другие работники, сортирующие послания по степени важности, рассылающие их повсюду, где есть на них спрос. По мере институализации культуры автора вытесняет сначала интерпретатор-учитель, затем чиновник от искусства и, наконец, менеджер.

В борьбе между школьными учителями и музыкантом Ницше выбирает позицию художника. Боевой дух вырабатывается не в аудиториях, а в концертных залах, и не профессора, а теноры и примадонны вырывают нас из частного существования, распахивая перед нами широкий горизонт героических деяний. Однако позже, и об этом свидетельствует разрыв с Вагнером и предисловие 1886 г. к «Рождению трагедии», мнение Ницше изменилось. В чем же он усомнился: в правильности ориентации на выработку национальной идеи, в основе которой лежит убеждение в превосходстве «германского духа», в вопросе о том, что способствует народному единству: музыка или философия?

Однозначный ответ на этот вопрос был бы поспешным. Скорее всего, скепсис Ницше в отношении музыки Вагнера связан с переосмыслением и переформулировкой исходной посылки. Музыка, во всяком случае, полезнее и

эффективнее философии. Но есть музыка, уводящая в дебри больной души, и музыка, открывающая просвет бытия. Именно последняя способствовала формированию такого, несомненно, величайшего человеческого объединения, каким был греческий полис. Ницше пока не отдает отчета в том, что, в сущности, все эти маленькие образования вели между собою непрерывную войну и с трудом объединялись, чтобы дать отпор могущественным государствам Востока. Он пытается ответить на вопрос об источнике их силы и крепости. Известно, что сам Перикл видел его в философии и дружбе. Однако Ницше отмечает не только «аполлоническое», но и «дионисийское» начало в греческой культуре и видит их примирение не в философии, а в греческой трагедии. Трагедия — это сплав ментального, визуального и слухового. Ницше отдает приоритет звучанию. Греческий хор наиболее полно выражает дионисийское начало культуры и наиболее органично сплавляет, соединяет его с аполлоническим. Главным становится вопрос о том, какая музыка в наибольшей степени содействует силе государства и жизнеспособности культуры.

Музы и Сирены: «Рождение трагедии из духа музыки»

Первая принесшая Ницше известность книга — это «Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм», часто называемая «Рождение трагедии из духа музыки» (1872). В ней акцентируется необходимость равновесия аполлонического и дионисийского начал культуры, нарушение которого, как указывал Ницше, приводит к опасным последствиям. Речь идет о том, что рациональное понимание мира оказывается беспомощным перед фактом конечности человека, который может достигнуть примирения с судьбой только на основе мифа. Эта работа проникнута также острым осознанием опасности индивидуации, что редко замечают в нашу либерально-индивидуалистическую эпоху.

Название «Рождение трагедии» уточняется указанием на эллинство и пессимизм. Однако основной текст называет-

ся «Рождение трагедии из духа музыки. Предисловие к Рихарду Вагнеру». Первоначальное название различает эллинство и пессимизм и, стало быть, придерживается общепринятого восприятия греческой культуры как в целом рациональной и оптимистической. Эту работу можно считать началом полемики с музыкой Вагнера, от чар которой стремился бежать Ницше, подобно Одиссею, пытавшемуся избавиться от таинственного пения сирен. Непостижимое волшебство некоторых звуков и их сочетаний — вот в чем тайна музыки. Даже философы, верующие в безусловную власть понятий, очарованы искусством. Но многие из них, вслед за Гегелем, считают, что причина этого та же, что и причина власти понятий: философия и искусство — это разные формы раскрытия истины. Это объяснение Шопенгауэр считал неудовлетворительным и раскрывал суть музыки как непосредственное выражение воли. Аполлоническое и дионисийское — это не просто онтологические порядок и хаос или культурно-эпистемологические формы постижения мира. Иногда сводят аполлоническое к рационально-понятийной, а дионисийское — к чувственно-музыкальной форме проявления жизни. Ницше их мыслил не как иерархизированные дифференциации «метафизики присутствия», а как равноправные силы, игра которых и задает импульс культуре. Опасность Сократа он видел в пренебрежении музыкой и диктате понятия. «Поющий Сократ» — вот идеал Ницше.

Почему Ницше выбрал пение, а не философствование? И почему он писал, а не пел? Нерешенные вопросы о тайне греков и причинах болезни Европы Ницше ставил так: «Музыка и трагедия? Греки и трагическая музыка? Греки и художественное творение пессимизма? Самая удачная, самая прекрасная, самая завидная, более всех соблазнявшая к жизни порода людей, из всех бывших до сего времени, греки — как? Они-то и *нуждались* в трагедии? Более того — в искусстве? Чему служило греческое искусство?..»²⁰

Ницше считал эти вопросы самыми актуальными и самыми немецкими. Однако каковы же причины самой проблематизации и актуализации? Причем не только у Ницше. Классицизм — это реанимация античной стилистики в

искусстве. Маркс писал о «тоге античности», в которую рядился абсолютизм. Но если политики (и даже американские) были склонны прикидывать на себя римскую тогу, то Ницше и философы обращались к греческим корням. Может быть, причина в том, что римское наследие в большей мере является политическим, а греческое наследие — философским, а может быть, здесь мы сталкиваемся с какой-то аберрацией. Философия не могла принять римских стратегий власти, опиравшихся на бестиализирующие зрелища, а политика никогда не воспринимала философскую критику. Но все это не дает содержательного ответа на вопрос, что привлекало современников Ницше в античном наследии. Что утратили европейцы и что они вновь могут обрести у греков? Неужели Ницше серьезно думал о реанимации античной трагедии? В конце концов, разве это не сделал Ж. Расин. Может быть, Ницше был недоволен тем, как античное наследие было акцентировано во Франции, и предпринял немецкое возрождение античности? В чем он видел своевременность своего сочинения с точки зрения германского вопроса: в возрождении рейха или в приобщении Германии через рецепцию античного наследия к Европе?²¹ Если считать эти проблемы актуальными, то невозможно объяснить происхождение тех странных, вызвавших либо непонимание, либо возмущение ответов, которые дал на них Ницше. Аполлоническое и дионисийское, оптимизм и пессимизм, понятия и музыка: зачем все это, если речь идет о политике?

Не понятое еще и сегодня своеобразие подхода Ницше к вопросу, как возможна жизнеспособная культура и сильное государство, состоит в преодолении сложившихся различий между этическим и эстетическим, культурным и политическим. Понимание рассуждения в стиле «эстетики истории» возможно, если преодолевается их традиционное разделение. Этот прорыв остается хотя и формальным, но необычайно важным: может быть, в деполитизации власти и состоит наиважнейший вклад Ницше в подготовку современной философии. Но тем не менее следует понять тот конкретный феномен, который заботил Ницше и ответом на опасность которого было его произведение.

Думается, что вопрос о соотношении политики и культуры, музыки и мышления хотя и первичен по форме, но вторичен по содержанию. Конкретная, вовсе не метафизическая, но жизненная проблема, которой был озабочен Ницше,— это угроза обществу со стороны все растущего индивидуализма. Автономизация и разобщение людей — вот что заботит его больше всего. Но что значит «быть вместе»? Ницше был озабочен распадом близких, интимно-дружеских связей, сильных взаимодействий, характерных для обществ, где еще сохранялись остатки кровно-родственных отношений. Этот фантазм общения значим и для нас. Об этом говорит то, что нынешние философы, заявившие о «смерти человека», продолжают грезить о дружбе, которая связывала в единую ткань греческого полиса свободных мужчин²².

Согласно легенде, Сократ перед смертью обратился к музыке, ибо обнаружил границы познания. Что же такое музыка, в каком отношении стоит она к образу и понятию? К ней неприменимы когнитивные критерии, выработанные рационализмом. Музыка не отображает действительность. По Шопенгауэру, она отличается от всех остальных искусств тем, что является образом не явлений, а самой воли. Музыка как дионисийское искусство порождает трагический миф: герои гибнут, а жизнь продолжается. Она учит нас, что все живое должно быть готово к страданию и гибели, она раскрывает ужас индивидуального существования. Но при этом слушатель не должен цепенеть от страха; благодаря музыке он сам становится Первосущим и чувствует неукротимое и жадное стремление к жизни. Ницше резюмирует: «Несмотря на страх и сострадание, мы являемся счастливо-живущими, не как индивиды, но как *единое-живущее*, с оплодотворяющей радостью которого мы слились»²³.

Распад духа музыки, с которой мы встречаемся в хоре греческой трагедии, начинается, по Ницше, с аттического дифирамба. В нем музыка подчинена слову и обращена в образ явлений. Ницше пишет: «...если она пытается возбудить наше удовольствие только тем, что понуждает нас подмечать внешние аналогии между каким-либо событием в жизни и природе и известными ритмическими фигу-

рами и характерными звуками в музыке, если наш разум должен удовлетворяться познаванием подобных аналогий, то мы тем самым низведены в сферу такого настроения, при котором зачатие мифа невозможно, ибо миф может наглядно восприниматься лишь как единичный пример некоторой всеобщности и истины...»²⁴ Дионисийская музыка мифа делает явление всеобщим, наоборот, в подражательной, живописующей музыке явление лишается мифического содержания. Живопись звуками, заметил Ницше, — это нечто прямо противоположное действию мифотворческой музыки. Греческое искусство эволюционирует в направлении разработки характеров и быстро теряет мифотворческий дух. Все, что осталось от него, — это либо «волнующая», либо «напоминающая» музыка. Особенно снизилась роль мелоса в построении развязки драм. В старой трагедии хор давал метафизическое утешение гибели героев, в новой — герой, переживший страдания, как бы выходит на пенсию, доживает жизнь в спокойном благополучии.

Жизнь есть нечто скорее трагическое, чем радостное. В своем анализе значения музыки Ницше исходит из наличия трех иллюзий, благодаря которым воля находит способ понуждать человека к продолжению жизни. Одних пленяет радость познания, другие покорены красотой, третьи нуждаются в метафизическом утешении. Эти возможности используются сократической, александрийской и буддистской культурами. Ницше, когда писал, музицировал понятиями и мыслями. Ясперс выводил стихи Ницше из подлинной затронутости бытием, рождающей ужас молчания, и признавал их неотъемлемой частью его философствования — но не итогом, а некоей предварительной формой выражения мысли. «Они возникают, — писал Ясперс, — не благодаря идеям в их конце, а непосредственно в истоке — из наполненного молчания»²⁵. Высказывания самого Ницше о поэзии, как и высказывания по другим вопросам, противоречивы. С одной стороны, Ницше отрицательно относится к литературному украшательству, к метафорам и символам, которые ничего не доказывают. Он предостерегает: «Будьте внимательны, братья мои, к каждому часу, ко-

гда ваш дух хочет говорить в символах»²⁶. С другой стороны, Ницше весьма ценит свои поэтические образы, описывая радость от находки слов, раскрывающих суть вещей. Он отмечает: «Здесь раскрываются мне слова и ларчики слов всякого бытия: здесь всякое бытие хочет стать словом, всякое становление хочет здесь научиться у меня говорить»²⁷. Кроме философии поэзии можно говорить о философии музыки Ницше. Она сформулирована им уже в «Рождении трагедии» («Ей бы следовало *петь*, этой „новой душе“, — а не говорить!»²⁸). Непревзойденным образом звучащего слова является книга о Заратустре, которая звучит как героическая песня. Она помогает жить, и поэтому ее так высоко оценивал Ницше («...никогда и ничто не было сотворено от равного избытка сил»²⁹).

Истинный мир для Ницше всегда был представлен музыкой, ею звучит для него бытие. Не все восприимчивы к музыке, но она существует и без нее, полагает Ницше, жизнь была бы сплошным заблуждением. Поэтому и философия, если хочет удержаться за бытие, должна быть музыкальной. Музыкой Вагнера Ницше восхищался, считая ее воплощением идей Шопенгауэра. Согласно Ницше, музыка дает высшее наслаждение и побеждает даже сладострастие. (Известно, что случайное посещение увеселительного заведения в Кельне закончилось для Ницше тем, что, увидев фортепьяно, он сел за него и забыл все остальное.) Музыку Вагнера Ницше воспринимал как бесконечную мелодию, как безбрежную импровизацию, которая не имеет ни начала, ни конца. Волны, выплескивающиеся из берегов, — это образ не только музыки, но и становления. Волны и воля единят с сущим. Музыка ведет к самому сердцу мира. Она вырывает нас из повседневности, а когда она кончается, наступает отвлечение к видимому миру.

Музыка не только привлекает, но и пугает. Некоторые звуки исторгают из нас плач, вызывают ужасное чувство напрасно прожитой жизни. И еще не известно, можем ли мы исправиться — этого музыка не обещает. Надрывная мелодия царапает наше сердце и оставляет боль. Музыка, навевающая тоску и печаль, — это музыка сирен. Их пение

сбивает с пути, заставляет усомниться в его выборе. Но есть другая печаль — печаль песен, исполняемых суровыми мужскими голосами. Герои этих песен горюют об утрате соратников, друзей, которых теряют в бою. Философия Ницше тяготеет к постсиренической музыке. Лорелей остается, как писал Ницше в своем дневнике, «сказкой из старых времен»³⁰. Преодолев музыку сирен, Ницше услышал и полюбил музыку, которая не отрицает, а утверждает жизнь. Именно она звучит в его сочинениях.

Поскольку дионисийская музыка ввергает в оргазм, или пугает и парализует, необходим посредник между чистой музыкой и душой. Таким посредником выступает миф, слово, танец, сценическое действие. Трудно представить, как может быть воспринято чистое музыкальное произведение, не сопровождаемое словами. Без них унесенный музыкой в сердце мира человек растворился бы и не смог сохранить свое индивидуальное существование.

Искусство представляет собой мировое целое, переживаемое как прекрасное. Тот, кто чувствителен к нему, ощущает пафос, вызванный резонансом с первоосновой мира. Но патетика — сфера искусства, а не жизни. Жить — значит прислушиваться к себе или к окружающему повседневному миру, а не к волнам звуков, идущим от бытия. Ученый без большого пафоса исследует природу и сущность музыки. Он видит причину аффектов в обычных и даже смешных поводах, психологически или физиологически расколдовывает возвышенное переживание музыки. В научной интерпретации музыка из медиума бытия превращается в функцию чисто органических процессов.

Ницше пытается также преодолеть пафос возвышенного обращением к телу. Но его «физиология» — это не естественнонаучная дисциплина, ибо тело — продукт культуры. Человек, переросший животные инстинкты, становится не восприимчивым к давлению среды благодаря игре. Танцую на гребне волн, он возвышается над повседневностью. Так, вводя в игру физиологию, Ницше дистанцируется от пафоса духа и демистифицирует искусство. «Тело», «повседневность» используются им как противовесы возвышенному понятию души. Сталкивая их в иронии — этом танце ин-

теллектуала на границе метафизики и физиологии,— Ницше избегает паралича Ничто и, физиологически разочаровывая метафизику, создает новое метафизическое чудо. Все может стать чудовищным — собственная жизнь, познание и мир, но есть музыка, которая помогает все это переносить. Так чудовищное и невыносимое становится главной темой размышлений Ницше.

Видеть и слышать. Поскольку книжная культура, в рамках которой мы сформировались, постепенно уходит в прошлое, а на место вербального вновь приходят аудиовизуальные медиумы, необходимо выяснить, как мы ориентируемся в звуках и образах, почему среди тысячи лиц и звуков иногда встречаются такие, которые оказывают на нас непостижимое магнетическое воздействие?

После Хайдеггера стали считать, что греческая культура, греческая философия предполагали глаз как главный орган восприятия бытия, которое открывает себя для обозрения. Такая интерпретация вызвана популярностью феноменологии, которая опиралась на созерцание. Но речь и чтение имеют в античной культуре громадное значение. Вспомним Платона. Он воевал на два фронта: против поэтов и певцов, но также и против писателей. Книга (письмо далекому и незнакомому другу) может попасть в нечистые руки, а изложенная в ней истина может быть использована во вред людям. Тот, кто пишет образы, описывает страсти и события, также должен знать, что воздействует на поведение людей. В связи с искусством заходит речь о симулякре. Платон не считал, что художник изображает действительность. Истина открывается не художникам и поэтам, а философам. Поскольку греки были не только аполлонийцами, но также и дионисийцами, то их беспокоил не только понятийно-логический, но также образный и музыкальный аспект устного повествования об истинном мире идей. Чистое благо несказанно и предстает в форме прекрасного. Поэтому, кроме познания, любовь также выступает формой коммуникации с истиной.

Значение музыки у греков чрезвычайно велико. Их речь звучала напевно. Теоретическую основу особой роли ди-

фирамбического распева мы не найдем в традиционной семантике. И только, например, герменевтика Гадамера исследует ресурсы устной речи. Эти ресурсы состоят в том, что речь звучит и ее звучание воздействует на слушателя относительно независимо от значения слов. В этом музыкально-образном строе речи есть как позитивные, так и негативные моменты. Ницше, когда писал о греческой трагедии, утверждал, что греческий хор соединял участников действия с природой, он примирял их с тем ужасным, что есть в бытии,— несчастьями, болезнью, смертью. Более того, Дионис ведет нас всех (ведь все мы, по сути, индивидуалисты) к объединению. И для Ницше лекарством от «разумного эгоизма» выступала музыка. Мы можем видеть ряд парадоксальных, но показательных моментов соотношения действий и способов невербальной коммуникации на примере встречи Одиссея с сиренами. Платон боялся музыки и любил ее. Столь же амбивалентно он относился к поэзии. Платон чувствовал, что музыка иррациональна и не поддается контролю разума. Она опасна тем, что уничтожает философию. Вместе с тем у Платона существует образ музицирующего Сократа. В поздних работах Платон вводит иные, по сравнению с увещательным словом, воспитательные практики, в том числе героические песни.

Противопоставление аполлоническому искусству пластических образов дионисийской музыки — не только дань традиции. Визуальное легко поддается упорядочиванию и нейтрализации на основе разума. Под каждой картиной есть подпись и за каждым созерцанием кроется интерпретация образа, прививаемая в процессе образования. Напротив, музыка не поддается искусству комментирования и это внушает опасение. Преодолением неконтролируемого воздействия озабочен прежде всего музыкальный критик, который придает смысл мелодии. Не случайно даже в музыкальном образовании основная ставка сделана на философию, литературу и изобразительное искусство. Музыка, конечно, гремит в концертных залах Европы, но она, видимо, не рассматривается как важнейшая форма коммуникации. Тексты и визуальные образы более предпочти-

тельны. (Кажется, сегодня ситуация меняется: мы видим вокруг себя людей не с книгой и в очках, а с аудиоплеером и наушниками.)

Как Ницше определяет суть визуального и музыкального? Наивный реалист, отмечает он, верит зрению и считает, что лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать. Звуки не сопоставимы с образами. Лишь метафизическим актом они соединяются в аттической трагедии и с тех пор мирно могут жить в искусстве. Ницше не смягчает, а, наоборот, усиливает противоположность визуального и музыкального как различие сновидения и опьянения. Действительно, сны, при всей буйности их содержания, все-таки отличаются от пьяной оргии. Во сне все происходит «понарошку», и хотя проснувшись страшно и стыдно, он может утешать себя тем, что на самом деле ничего страшного и постыдного не совершилось. Ницше (светлый человек!) говорит, собственно, о других снах, которые создают прекрасные иллюзии и являются причиной всех возвышенных искусств и философии. Радостная необходимость снов, по мнению Ницше, воплощена в Аполлоне как боге сил, творящих образы, как боге истины и субъективности. Это человек видит мир и творит образы соответственно идеям.

Напротив, тот ужас, который овладевает человеком в случае сомнения в формах познаваемых явлений, воспроизводит музыка. Музыка, как форма чувственного экстаза, снимает субъективное. Люди, охваченные дионисийскими плясками, сливаются в единство, но не в дикую толпу, а в единое коллективное тело. «Под чарами Диониса не только вновь смыкается союз человека с человеком: сама отчужденная, враждебная или порабощенная природа снова празднует праздник примирения со своим блудным сыном — человеком»³¹. Ницше предлагает: превратите ликующую песню «К радости» Бетховена в картину — и вы увидите миллионы людей, слившихся в единое. «Теперь, при благой вести о гармонии миров, каждый чувствует себя не только соединенным, примиренным, сплоченным со своим ближним, но единым с ним...»³² Таким образом, в пении и пляске человек являет себя сочленом более высокой об-

щины — человек в ней не просто художник, а произведение искусства, сверхприродное божество. В музыке лепится и вырубается не мраморная скульптура, а сам человек.

Аполлоническое и дионисийское — это не только художественные силы, присущие самой природе человека и проявляющиеся то как мир сонных грез индивида, то как опьянение единством. Эти инстинкты в каждой культуре находят свое особенное проявление. Сновидения греков Ницше характеризует как в высшей степени рациональные: грезящий грек — это Гомер. Столь же значительно различаются дионисийский варвар и дионисийский грек. Центральным моментом языческого празднества является половая разнузданность, доходящая до дикого зверства — смеси жестокости и сладострастия. От лихорадочных возбуждений подобных праздников греки были защищены Аполлоном. Ницше говорил о перемирии Аполлона и Диониса, достигнутого греками. Благодаря этому перемирию разрушение принципа индивидуации достигается не оргиастическим, а художественным путем. Ницше вводит для его описания нечто вроде оператора деконструкции, соединяющего кнут и пряник. Вместо запрета принимается стратегия диспозитива: запрещенное разрешается в определенное время, в определенном месте и в определенной форме. Вопрос о «сублимации» становится одним из главных: дионисийское начало реализуется в форме музыки, соединяющей «крики ужаса с тоскливыми жалобами о невозполнимой утрате». Это есть не что иное, как музыка души, для которой характерны «потрясающее могущество тона, единообразный поток мелоса и ни с чем не сравнимый мир гармонии»³³. Ей противостояла аполлоническая музыка, основанная на ритме, который по сути дела является звуковым выражением пластических состояний: «музыка Аполлона была дорической архитектуроникой в тонах, но в тонах, едва означенных, как они свойственны кифаре»³⁴.

«Дионисический дифирамб,— писал Ницше,— побуждает человека к высшему подъему всех его символических способностей»³⁵. Он заставляет находить новые и не только звуковые, но и телесные знаки выражения своих чувств,

прежде всего плясовой жест. Благодаря этой символической форме аполлонический грек не только признает в другом, но и открывает внутри себя дионисийское начало. Это дает повод пересмотреть соотношение аполлонического и дионисийского, которое строилось на христианский манер. На самом деле аполлонический дух не имеет ничего общего с нашим разумным, прежде всего моральным, богом: «здесь ничто не напоминает об аскезе, духовности и долге; здесь все говорит нам лишь о роскошном, даже торжествующем существовании, в котором все наличное обожествляется, безотносительно к тому — добро оно или зло»³⁶.

Согласно известной народной мудрости, правда жизни состоит в том, что людям лучше всего было бы не рождаться, а поскольку это случилось, то им следует поскорее умереть. Во всех первобытных религиях боги конструируются как в высшей степени кровожадные существа, наслаждающиеся страданиями своих жертв. Чтобы выжить в этой суровой жизни, грек вынужден был защитить себя блестящим порождением грез — олимпийской волшебной горой, населенной небожителями, вырванными из череды рождений и смерти. Ницше писал: «Чтобы иметь возможность жить, греки должны были, по глубочайшей необходимости, создать этих богов... из первобытного титанического порядка богов ужаса через посредство указанного аполлонического инстинкта красоты путем медленных переходов развился олимпийский порядок богов радости; <...> ...боги оправдывают человеческую жизнь, сами живя этой жизнью, — единственная удовлетворительная теодицея!»³⁷ И только благодаря этому рождается представление о ценности жизни, а уход из нее воспринимается как поражение. Таким образом, воля к жизни не является чем-то изначально присущим культуре, а вырабатывается и поддерживается сложным символическим путем. Задача культурологии состоит в изучении и совершенствовании символических стратегий усиления воли к жизни как главного капитала общества. Аполлоническая культура приходит на смену культу чудовищ и описывает поражение титанов и циклопов от героев.

Ницше рассматривает аполлоническую культуру как символическое воплощение принципа индивидуации, механизм которой состоит в депотенцировании иллюзии. Жизнь как юдоль мук и страданий становится необходимым условием самого спасительного видения, аполлонической грезы о рациональности. Аполлон как этическое божество требует от людей чувства меры, которая составляет также суть самопознания и эстетики. Прежде всего, чрезмерности противостоит аполлоническое искусство.

И все же, отмечал Ницше, Аполлон не мог жить без Диониса. В искусственно ограниченный запретами мир врываются звуки экстатической музыки. Индивид со всеми его границами и мерами тонул здесь в самозабвении дионисийских состояний и пренебрегал аполлоническими законоположениями. Истиной оказывалась саморастрата, а не экономия. В борьбе с дионисийским началом закалялось аполлоническое. Ницше писал: «Лишь в непрерывном противодействии титанически-варварской сущности дионисийского начала могли столь долго продержаться такое упорно-неподатливое, со всех сторон огражденное и укрепленное искусство, такое воинское и суровое воспитание, такая жестокая беспощадная государственность»³⁸.

Ницше реконструировал развитие формы союза дионисийского и аполлонического начал в культуре Греции. Первым ростком такого союза он считал союз Гомера и Архилоха как праотцев греческой поэзии. Гомер — наивный аполлонический художник — кажется абсолютной противоположностью лирика Архилоха, воинственного и безрассудного служителя муз. Ницше задается вопросом: возможен ли лирик как художник, настаивающий на своем Я, воспеваящий всю хроматическую гамму страстей и желаний? Пугая аполлонийцев пьяными криками необузданной любви и ненависти, Архилох — этот, по существу, субъективный не-художник — получает одобрение у Гомера — защитника рационального, «объективного» искусства.

Секрет этого непонятого признания Ницше находит у Шиллера, который говорил, что подготовительным актом его творчества является не образ, а *музыкальное настроение*, порождающее поэтическую идею. Отталкиваясь от

этого замечания, Ницше обратил внимание на тождественность античного лирика с музыкантом. Лирик как дионисийский художник, полагал Ницше, сливается с Первоединым и воспроизводит его как музыку, которая затем преобразуется в «аполлоническом сновидении» в лирическое стихотворение. Последнее — уже не сама страсть в ее разрушительности, а сновидение павшего ниц человека. Если пластик и эпик погружены в чистое созерцание образов, то лирический гений строит мир символов на иной основе, от которой он сам огражден зеркалом иллюзии, не позволяющей сливаться с образами. Ницше так описывает трансформацию дионисийского под воздействием аполлонического диспозитива лирической поэзии: «...Архилох, сжигаемый страстью, любящий, ненавидящий человек, лишь видение того гения, который теперь уже не Архилох, но гений мира и символически выражает изначальную скорбь в подобии человека-Архилоха; между тем как тот субъективно-желающий и стремящийся человек-Архилох вообще никак и никогда не может быть поэтом»³⁹.

В самой проблематизации аполлонического и дионисийского у Ницше чувствуется влияние Шопенгауэра, который как раз и был первым, кто поставил вопрос о соединении воли и созерцания и видел его решение в песне: субъективное настроение, аффект воли придают созерцанию окружающего своеобразную окраску, а эта последняя в рефлексе переносится на волю. Вместе с тем Ницше отстаивает самостоятельность эстетического: поскольку субъект реализуется как художник, постольку он освобождается от индивидуальности и становится медиумом Первоединого. Поэтому комедия искусства разыгрывается вовсе не для исправления и воспитания человека, а исключительно для самого бытия, которое обретает вечность как эстетический феномен.

Ницше проблематизирует Сократа: какая демоническая сила заставила его выплеснуть на землю содержимое волшебного кубка Диониса? Он считает демона Сократа не утвердительным, а критическим, ему было недоступно прекрасное безумие художественного вдохновения. Благодаря влиянию Сократа аполлоническая тенденция периоди-

лась в логический схематизм. Хор утратил свое первичное значение, диалектика изгнала музыку. Сократ стал родоначальником теоретического оптимизма, который, опираясь на возможность познания природы вещей, приписал знанию роль универсального лечебного средства. Ницше пишет: «Кто на себе испытал радость сократического познания и чувствует, как оно все более и более широкими кольцами пытается охватить весь мир явлений, тот уже не будет иметь более глубокого и сильнее ощущаемого побуждения и влечения к жизни, чем страстное желание завершить это завоевание и непроницаемо крепко сплести эту сеть»⁴⁰. Сократ не просто хотел познать природу вещей, он разумом проверял добродетель, красоту и, наконец, саму жизнь. Даже его смерть — это своего рода теоретический эксперимент, победа разума над страхом умирания.

Итак, речь идет не о смеси дионисийского и аполлонического, ибо она была бы взрывоопасной, а о нейтрализации хаоса порядком. Заслугу Архилоха историки искусства видят в том, что он ввел в литературу народную песню. По мнению Ницше, она и есть первая форма соединения аполлонического и дионисийского. Он пишет: «...народная песня имеет для нас значение музыкального зеркала мира, первоначальной мелодии, ищущей себе теперь параллельного явления в грезе и выражающей эту последнюю в поэзии»⁴¹. Поэтическое произведение рождается из мелодии, которая чужда спокойному течению образов эпоса. В народной песне проявляется высшее напряжение языка, стремящегося подражать музыке, в ней слово, образ, понятие ищут музыкального выражения. Мелодия озвучивает исконную сердечную боль, не передаваемую словами. Язык как знаковая система, символизирующая явления, не приспособлен для передачи душевной символики и соприкасается с нею, даже в песне, лишь внешним образом. Так Ницше вплотную приближается к проблеме происхождения греческой трагедии.

Существует мнение, что греческая трагедия возникла из греческого хора. Ницше критикует две расхожие версии. Согласно первой, хор репрезентирует народ с его здравым смыслом, осторожностью и рассудительностью в противо-

положность царственным героям, смело рискующим всем нажитым, играющим с судьбой ради каких-то высших целей. Согласно другой версии, хор является неким «идеальным зрителем» — экстрактом публики, различающей вымысел и реальность, воспринимающей происходящее на сцене как искусство. Оба объяснения совершенно неудовлетворительны. Воспринимать хор как выражение морального закона демократического общества, как предвосхищение конституционного порядка казалось Ницше смехотворным. Он чувствовал разницу между греческой «политейей» и новоевропейским «политическим». Ницше писал: «Конституционное народное представительство не было известно *in praesenti* античному государственному строю, и будем надеяться, что и в его трагедии оно не являлось ему, даже в виде „чаяния“»⁴². Точно так же он указывал на недопустимость смешивать участника античного зрелища с современной театральной публикой. Трагический хор заставляет принимать происходящее на сцене за реальность и делает зрителей соучастниками действия. К этому принуждает не только хор, но и само устройство театрального места. Ницше отмечает: «Публика зрителей в том виде, как мы ее знаем, была незнакома грекам: в их театрах — с концентрическими дугами повышавшихся террасами мест, отведенных зрителям, — каждый мог безусловно *отвлечься* от всего окружающего его культурного мира и в насыщенном созерцании мнить себя хоревтом»⁴³.

Ницше придерживается догадки Шиллера о том, что греческий хор представляет собой некую «живую стену», воздвигаемую для защиты идеальности поэтического действия от вторжения культурной реальности. Однако не следует понимать «идеальность» античной трагедии сугубо эстетически. Последняя вводит зрителя не в «музей восковых фигур» (так Ницше характеризует искусство для искусства), а, напротив, в мир мифологических существ — сатиров, голос которых и озвучивал хор. Ницше высказывает предположение: «...сатир, измышленное природное существо, стоит в таком же отношении к культурному человеку, в каком дионисическая музыка стоит к цивилизации»⁴⁴. По сути дела, это предположение есть не что иное, как главная

мысль Ницше, которую он повторял и развивал в своих последующих сочинениях. У культуры два лика: один способствует гуманизации человека; другой — убивает все живое, стихийное и экстатическое, необходимое для жизни. Греки были первыми, кто осознал негативное влияние как природного, так и культурного начал на человека. Греческая трагедия — это не форма приукрашивания ужасов бытия, а способ спасения жизни перед лицом культуры: тому, кто познал суть вещей и понял, что он ничего не может изменить, остается либо «буддийское отрицание воли», либо искусство как художественное преодоление ужасного в *возвышенном*. «Сатирический хор дифирамба,— полагал Ницше,— есть спасительное деяние греческого искусства»⁴⁵. Сатир — это не молоденький пастушок, наигрывающий на флейте идиллические мелодии. Но это и не животное. По Ницше, сатир является первообразом человека, выражением его высших побуждений. Это гений природы, который воспринимается как хотя и беспутный, но близкий товарищ, как родной брат, ушедший (а может быть, изгнанный) из отчего дома, как близнец-двойник, понимающий человека лучше, чем он сам. Хор сатиров выражает видение дионисийской массы, как, в свою очередь, мир сцены есть видение этого хора сатиров. Ницше отмечает: «...греческий культурный человек чувствовал себя уничтоженным перед лицом хора сатиров, и ближайшее действие дионисической трагедии заключается именно в том, что государство и общество, вообще все пропасти между человеком и человеком исчезают перед превозмогающим чувством единства, возвращающего нас в лоно природы»⁴⁶. Ницше интерпретирует партии хора, которыми переплетена трагедия, как разрушение индивидуальности и объединение с изначальным бытием.

Аполлонический человек всего лишь «брошенный на темную стену световой образ», оригинал этой тени — дионисийский человек таится в страшных ночных глубинах. Эдип, полагал Ницше, был задуман Софоклом как тип благородного человека, рожденного для мучений и бедствий. Преступления человек искупает безмерностью своих страданий. Ницше утверждает: «Лучшее и высшее, чего

может достигнуть человечество, оно вымогает путем преступления и затем принуждено принять на себя и его последствия, а именно всю волну страдания и горестей, которую оскорбленные небожители посылают...»⁴⁷ Прообразом преступления для Ницше является похищение огня Прометеем. Миф о нем имеет для арийских народов такое же важное значение, какое библейский рассказ о грехопадении — для христиан. «То, что отличает арийское представление, — это возвышенный взгляд на *активность греха* как на прометеевскую добродетель по существу, причем тем самым найдена этическая подпочва пессимистической трагедии — как *оправдание* зла в человечестве, и притом как человеческой вины, так и неизбежно следующего за ней страдания»⁴⁸. Похищение огня — это восстание против олимпийских богов, символизирующих закон и порядок.

В чем же смысл этого мифа? Превращение разящей за прегрешения божественной молнии в огонь домашнего очага воспринималось как начало культуры. Люди, овладев огнем, стали по-своему определять порядок жизни. Сохраняя и поддерживая его, используя для обогрева и приготовления пищи, они обрели независимость. Однако было бы неверно истолковывать похищение огня исключительно с позиций эволюции индивидуальности. Когда люди обрели независимость от богов, огонь долгое время оставался символом их единства. И сегодня, когда туристы собираются вокруг костра, они испытывают непонятное чувство солидарности. В противоположность общественному транспорту места вокруг огня почему-то хватает всем. Очаг — центр не только рода, семьи, но и города. По сути дела, первые города напоминали северный чум или монгольскую юрту: в центре города горел священный огонь, который поддерживался специальными служительницами, а окраины были окружены городскими стенами. Строительство городов необъяснимо чисто военными целями. Монголы, завоевавшие полмира, вообще не строили городов с прочными каменными стенами. Титанический труд, затрачиваемый на их создание, вызван трансцендентальными мотивами. Если огонь символизирует интимную, теплую сторону жизни, то стены, наоборот, — нечто враждебное и

холодное. Можно сказать, что семантика стены задается опытом сохранения внутреннего как своего и отчуждения внешнего как чужого.

Ницше видит восстановление единства людей на пути возвращения к жизни, единство которой обеспечивалось огнем. Это не просто влияние Руссо, звавшего назад к природе, или Маркса, видевшего грех цивилизации в отчуждении от родовой сущности человека. Возможно, «природа» — это символ, напоминающий о пребывании в лоне матери и потому повторяющийся в мечтах цивилизованного человека. Перенос желания возвратиться к материнскому телу осуществляется не только на «природу», но и на социальные институции. Так, когда-то человек любил и защищал свой дом и землю, на которой он построен, а позже стал защищать, как свои собственные, стены города, в котором жил. Рассказы об этих социальных добродетелях остались в памяти Ницше. Однако как городской индивидуалист, которому недостает материнского тепла, Ницше не доверяет цивилизационным механизмам сборки коллективности. В этом состоит его сходство с Достоевским, который переживал муки одиночества и, вместе с тем, не признавал «человеческого муравейника», где солидарность имеет чисто функциональный механический характер. Так, разумный эгоист утверждает, будто действует во имя собственных интересов, между тем он является всего лишь винтиком гигантского социального механизма. Толпа на улице только кажется праздношатающейся — при взгляде сверху она настолько целенаправленна и упорядочена, что напоминает колонну солдат на марше. Достоевский, Ницше и многие другие интеллектуалы испытывают неприязнь к современным формам коллективности. Но для этого нет оснований. Допустим, сегодня с семьей или в одиночестве человек вечера́ напролет просиживает у телевизора, подспудно желая побыть вместе с другими; но вряд ли он сможет вернуться к первобытным формам солидарности⁴⁹.

Мы слишком легко интерпретируем греческие трагедии как описание борьбы за свободу индивида от закостеневших традиций. Между тем греческая трагедия имеет дело не с индивидами, которые выступают персонажами комедии,

а с людьми, стремящимися преодолеть индивидуацию, — с героями. Разделение и обособление ведет к страданиям, но попытка перешагнуть собственные границы, чтобы самому стать всеобщим, — это и есть пре-ступление. Если Аполлон, по Ницше, — бог индивидуации и справедливости, то Дионис — воплощение титанического стремления стать чем-то вроде Атланта, взвалившего на плечи непосильную ношу — мир с его бедами и невзгодами. Мифы о Дионисе включают в себя рассказ о том, что мальчиком он был разорван на куски титанами, а также историю о его восстановлении и новом рождении, символизирующую радостную мечту о конце эпохи индивидуации. Собственно, этот сюжет на разные лады и повторяется в греческом искусстве. Ницше пишет: «В приведенных нами воззрениях мы уже имеем в наличности все составные части глубокомысленного и пессимистического мировоззрения и вместе с тем *мистериальное учение трагедии* — основное познание о единстве всего существующего, взгляд на индивидуацию как изначальную причину зла, а искусство — как радостную надежду на возможность разрушения заклатья индивидуации, как предчувствие вновь восстановленного единства»⁵⁰.

Если миф давал «радостную надежду», то музыка, как более значительное истолкование мифа, стала ее реализацией. Ницше различает религиозное и музыкальное воплощение мифа. Религиозное истолкование выхолащивает миф, а в дионисийской музыке он, наоборот, снова расцветает красками и ароматами грядущего единства. Ницше заключает: «В трагедии миф раскрывает свое глубочайшее содержание, находит свою выразительнейшую форму; в трагедии он еще раз подымается, как раненый герой, и весь сохранившийся еще остаток силы вместе с мудрым спокойствием умирающего загорается в его очах последним могучим светом»⁵¹.

Конец греческой трагедии Ницше связывает с Еврипидом, у которого взамен подлинных героев действуют маски. Сама смерть греческой трагедии оказалась трагической: трагедия умерла, не оставив потомства. На фоне этой зияющей пустоты возникли сначала трагедии Еврипида, а затем комедии Аристофана. Ницше обвинял Еврипида в

том, что он стал представлять не дионисийский миф, а логику зрителя. Ницше писал: «Человек, живущий повседневной жизнью, проник при его посредстве со скамьи для зрителей на сцену; зеркало, отражавшее прежде лишь великие и смелые черты, стало теперь к услугам той кропотливой верности, которая добросовестно передает и неудачные линии природы»⁵². Зритель видел на сцене своего двойника, учившего его говорить и рассуждать, делать выводы и выносить оценки. На место музыки пришла речь, резонирование, болтовня, а вместе с ними острословие и легкомыслие. Как реакцию на эту пустоту Ницше воспринимает раннее христианство, преодолевшее «розовую веселость» греков и вновь указавшее на грозные силы бытия. С Еврипидом на сцену выходит зритель. Но что представлял собой греческий зритель: народ, публику или собрание тонких эстетов? Публика — смешанное из разных сословий общественное образование — возникает вместе с появлением театров. В современных теориях акцент делается на ее политические функции: публика — это не сословие и не класс, а собрание свободной общественности, формирующее посредством переговоров критерии здравого смысла в отношении не только художественных, но и политических событий. Таким образом, она возникает благодаря не только театрам, но и средствам коммуникации, в частности газетам и журналам, в которых от ее имени выступают литературные критики и политические комментаторы. Нечто подобное публике эпохи Нового времени, кажется, было и в Греции: свободные мужчины проводили свое время на городской площади — Агоре, где они обсуждали различные общественные вопросы и сообща выносили решение в отношении тех или иных спорных проблем. При всем сходстве с публикой Нового времени свободные греки были гораздо более глубоко укоренены в традиции, ядром которой оставался культ Диониса. Ницше считал, что Еврипид противопоставил ему не Аполлона, а Сократа. Суть сократического эстетизма состоит в том, что все прекрасное должно быть разумным. Поэтому драмы Еврипида начинаются с пролога, в котором сообщается о том, что случится на сцене. Действие трагедии основывается не на на-

пряженном ожидании развязки, а на пафосе, подготовленном риторическими рассуждениями.

Переосмысление. Опыт самокритики был осуществлен в 1886 г., спустя 15 лет после выхода «Рождения трагедии». Прежде чем объясняться в предисловии к переизданию в метафизических основаниях, Ницше указывает на исторические обстоятельства возникновения своей книги — немецко-французскую войну 1870–1871 гг. Подобно Ленину, писавшему перед революцией книгу под названием «Материализм и эмпириокритицизм», Ницше под грохот пушек записывал свои мысли о греках. В своем новом предисловии он писал о «пессимизме», который обычно расценивают как жуткий признак распада культуры⁵³. Есть ли пессимизм *безусловно* признак упадка, не существует ли пессимизм *силы*? Последний понимается как «интеллектуальное предрасположение к жестокому, ужасающему, злему, загадочному в существовании, вызванное благополучием, бьющим через край здоровьем, *полнотою* существования»⁵⁴. Важно вдуматься, что Ницше писал не о тоске, подавленности и прочих психических реакциях на невыносимый абсурд повседневной жизни (реактивный пессимизм), а об «интеллектуальном предрасположении» к злему, об активном пессимизме, вызванном как раз здоровой жизнью. Активное зло — это не то, что делали, начиная с Робин Гуда, анархисты, террористы и, тем более, фашисты. Ницше писал об интеллектуальных практиках⁵⁵. Дионисийство — это не оргии, а художественные акции — «перформансы». Попытаемся понять мысль Ницше. Говоря о пользе «интеллектуального» или «литературного» дионисийства, он предполагал, что общество в своем стремлении изолировать зло стремится очиститься и интернировать его за границу своей культуры, но на практике сгребает его в отхожее место, вблизи которого распространяется нестерпимая вонь. Если люди гниют, то дезодоранты — это всего лишь паллиативные меры. Зло становится невидимым и, благодаря парфюмерной революции, даже перестает дурно пахнуть: злодеи — лошечные, надушенные молодцы, которые мило извиняются за причиненное зло. Интен-

сификация разговоров о зле, культивирование дискурса зла (изрекать «злую мудрость»), по Ницше, необходимы для самосохранения общества и укрепления его иммунной системы. Люди не должны терять бдительности. Философ кратко формулирует линию распада культуры. Сначала греки культивировали способность переносить взгляд врага и стремление проверить в борьбе с ним свою силу. Способность испытать страх — вот что культивируют мифы, прежде всего трагические мифы. Трагедию убил Сократ своей рационализацией и морализацией. Ницше видит в его моральной философии диспозитив смерти. Мораль и разум — лишь увертка от страшной истины, которая раскрывается в дионисийском пессимизме. Эта тема будет подробно развита Ницше в «Веселой науке», которая является не обоснованием, а разоблачением позитивизма. Проблема науки обсуждается через призму искусства, потому что она не может быть поставлена на почве самой науки. Необходимо *«взглянуть на науку под углом зрения художника, на искусство же — под углом зрения жизни...»*⁵⁶

Дионисийство, по Ницше, — это своеобразная «аэробика» души, некий «диспозитив», искусственно создающий и столь же искусственно снимающий напряжение, необходимое для поддержки энергии социума. Отвечая на вопрос о «дионисийском начале», Ницше говорит об отношении греков к боли, об их чувствительности. Искусство предполагает чувствительность, а последняя формируется как опыт боли. Стало быть, искусство и боль связаны между собою самым тесным образом. Эту связь Ницше трактует несколько иначе, чем Э. Юнгер, который настаивал на позитивности боли и страдания. Для Ницше такая христианская оценка страдания неприемлема. Он расценивает боль и страдание как источник пессимизма и трагического мировоззрения, присущего грекам. Однако рассматривает их «генеалогически» — чувство прекрасного, истина, оптимизм блага. Иными словами, Ницше показывает, что позитивные ценности выросли не сами по себе, а из своей противоположности — реального страдания. Уже в ранней работе Ницше, не без влияния Я. Бурхгарта, формулирует главный недостаток историзма — отсутствие объяснения

происхождения базисных понятий и ценностей. Идеи человека, бога, закона, блага, истины, красоты уже заранее предполагаются историками, а прогресс состоит лишь в полноте их усмотрения или исполнения. Решение философской проблемы состоит не в том, чтобы дойти до оснований и упереться, как лбом в стену, в понятия, которые не определимы при помощи более общих понятий, а в понимании того, как и из чего они возникают. Ницше близок к мысли о том, что метафизические понятия возникают парами как различия добра и зла, истины и лжи, прекрасного и безобразного. Однако он не торопится принять диалектику в качестве универсального метода, так как она все-таки оставляет приоритет одной, «положительной» (например, «добро»), противоположности над другой, расцениваемой как «отрицательная» (например, «зло»). Рассматривая происхождение положительной стороны противоположности, Ницше указывает на генеалогическое значение отрицательной противоположности. Он не восстает при этом против самой дифференциации — противоположности создают напряжение, которое питает динамику культуры. И в этом Ницше предвосхищает Фрейда.

Вершина искусства — греческая трагедия имеет свои корни в удовольствии, в бьющем через край здоровье, в преизбытке полноты. Но почему из стремления к удовольствию вытекает трагедия? Может быть, греки наслаждались страданиями других, хотя бы в театре? Или, как и христиане, они умели наслаждаться собственными страданиями? Но в этом, кажется, их еще никто не упрекал. Даже если принять объяснение в духе аристотелевской концепции катарсиса, то приходится допустить нечто противоположное удовольствию, а именно страдание и боль. В любом случае приходится принять неизбежность сосуществования и взаимной игры оппозиции радости и страдания.

Дионисийское иступление не является признаком деградации радостного греческого духа. Это, как выражается Ницше, — «невроз *здоровья*». Пожалуй, это напоминает «оператор» деконструкции: если существует «невроз здоровья», т. е. невозможное, то сложившееся различие здоровья и болезни непригодно для понимания развития че-

ловека. Его уже нельзя мыслить как прирост положительных качеств ума, моральности, здоровья, богатства. Ведь они невозможны без своей тени — несчастья, болезни и страданий.

Различая людей, богов и животных, греки населяли мир разного рода промежуточными существами. Среди них нас смущают не столько бого-человеки, такие как Геракл или Одиссей, сколько козлоногие сатиры, соединяющие божественное и животное (странность самого Сократа осмысливается Платоном в «Пире» через образ лесного бога Силена). Ницше говорит о дионисийстве не отдельных людей, как это было принято в романтической эстетике гениальности, а целых общин. Именно на коллективный характер исступления намекает трагический хор. Воля к трагическому, пессимизм — это формы коллективного безумия, и именно оно, считает Ницше, принесло Элладе «*наибольшее благословение*». Он ставит провокативный вопрос: «А что, если назло всем „современным идеям“ и предрассудкам демократического вкуса победа *оптимизма*, выступившее вперед господство *разумности*, практический и теоретический *утилитаризм*, да и сама демократия, современная ему,— представляют, пожалуй, только симптом никнувшей силы, приближающейся старости, физиологического утомления?»⁵⁷ В предисловии к новому изданию «Рождения трагедии» Ницше, конечно, несколько модернизирует собственные ранние идеи, однако, по-видимому, он прав, выделяя в своих ранних сочинениях те проблемы, за решение которых взялся позже. Переосмысление написанного — это процедура генеалогического метода, ставшего главным при исследовании морали. Считая христианскую мораль причиной вырождения европейцев, Ницше отдавал приоритет эстетическому над этическим. Он, конечно, не родоначальник «эстетики истории», но, несомненно, один из ярчайших ее представителей. В предисловии 1886 г. Ницше просит взять на заметку выдвинутое им положение о том, что «*метафизической* деятельностью человека по существу выставляется искусство, а не мораль»⁵⁸. Само существование мира оправдывается лишь как эстетический феномен, за всеми онто-теологическими процес-

сами скрывается лишь эстетический смысл. Беззаботный, неморальный Бог, беспечное бытие, игра сил которого определяет человеческую судьбу,— все это основа «артистической метафизики», оказывающейся «по ту сторону добра и зла».

Ницше отмечает молчание, которым в его книге обойдено христианство, отталкивающее искусство в область лжи. Действительно, в ранних работах он не выступал открыто с критикой христианской моральной гипотезы. Зато в своем позднем предисловии, нацеливающим на то, как следует читать его сочинение, Ницше расценивает безусловную волю «признавать только моральные ценности самой опасной и жуткой из всех возможных форм „воли к гибели“ или, по крайней мере, признаком глубочайшей болезни, усталости, угрюмости, истощения, оскудения жизни,— ибо перед моралью (в особенности христианской, т. е. безусловной, моралью) жизнь постоянно и неизбежно *должна* оставаться неправой, так как жизнь по своей сущности *есть* нечто неморальное; она *должна*, наконец, раздавленная тяжестью презрения и вечного „нет“, ощущаться как нечто недостойное желаний, недостойное само по себе»⁵⁹. Ницше отмечает, что созданием его ранней книги руководил инстинкт, благодаря которому он сумел преодолеть морализацию. Ей он противопоставил артистическую, антихристианскую точку зрения, назвав ее дионисийской.

Ницше радуется, что его посетил Дионис, и печалится, что не сразу и не вполне его понял. Он кается в том, что слишком усердно пользовался формулами Канта и Шопенгауэра для выражения мыслей, которые шли вразрез с их учениями. Однако наибольшее сожаление у Ницше вызывает то обстоятельство, что он не осознал вполне греческую проблему и испортил ее интерпретацию примесью современных заблуждений. К надеждам, на которые нечего надеяться, Ницше относит прежде всего попытки усмотреть в музыке Вагнера выражение «немецкой сущности».

Переведя проблему в плоскость искусства, Ницше вынужден искать источник силы полиса-государства в чем-то ином, нежели стремление к философии. «Дух Афин» он

понимает как культуру, которая облагораживает не только душу, но и тело. Кроме идеологии, как формы промывания мозгов, греки совершенствовали телесные практики, в частности гимнастику, эротику, диэтику и др. Важное, а Ницше считал — наиважнейшее, место среди них занимает музыкальное воспитание. Роль музыки была настолько велика, что вопросу о цензуре на нее Платон посвятил немало рассуждений. Иногда считают, что он был противником всякой музыки, и, видимо, Ницше разделял это заблуждение, во всяком случае переносил его на Сократа. Однако не всех рапсодов намеревался изгнать Платон из своего идеального государства, а только тех, кто способствует экзальтации чрезмерной индивидуальности, сбивает воина с героического пути и вливает ему в ухо отраву: все тщетно, герой, вернись домой, забудь о своем назначении!

По сути, именно эта мысль и созревала в голове Ницше. Сначала он исходил из приоритета музыки над мыслью. Потом спросил, а какая музыка нам нужна, какая музыка способствует воспитанию «политического» существа. Найдя ответ на этот вопрос в музыкальном искусстве греков, Ницше, подобно П. А. Флоренскому, критиковавшему иконопись XIX в., критически переоценил современную европейскую музыку. Особенно сочинения Вагнера, идеологически осмысляемые как прославление мощи «германского духа», призыв к героическому подвигу, а на самом деле способствующие разъединению людей, уводящие их в мир иллюзий. В заключительном разделе своего нового предисловия Ницше с позиций самокритики задает решающий вопрос: разве эта книга сама не является обломком эллинизма и романтики, неким подобием «немецкой» музыки Вагнера? Для Ницше принципиально, чтобы его книга не вела к примирению ни с религией, ни с метафизикой, чтобы она не воспринималась только как утешение. Вот последнее наставление Ницше читателям его книги «Рождение трагедии»: «...научитесь смеяться, молодые друзья мои, если вы во что бы то ни стало хотите остаться пессимистами; быть может, вы после этого, как смеющиеся, когда-нибудь да пошлете к черту все метафизическое утешительство — и прежде всего метафизику!»⁶⁰

«О пользе и вреде истории для жизни»

Работа молодого Ницше «О Пользе и вреде истории для жизни» (1874) полна оптимизма, не содержит мрачных пророчеств и написана вполне академическим стилем. Автор «держит мысль» и четко формулирует вывод о важном воспитательном значении истории для формирования государственных добродетелей. В этой работе отсутствуют иносказания, и она кажется выполненной на одном дыхании. И еще один момент — многочисленные ссылки на Гете, которые редко встречаются в поздних работах. Эта работа первая из серии «Несвоевременных», задуманных как диагностика современности. Ницше указывает на то, что написание данной работы является мезью нудным и вредным для его здоровья урокам истории. И первый диагноз: историческое образование, которым так гордится европейская культура, является недугом. Основная идея работы сформулирована в ее названии: сухая, объективированная онаученная история вредна. Время образования породило огромное число молодых людей, которые «все знают», но которых история ничему не учит.

Что же это за история, которая может стать полезной? В этом состоит главный вопрос, ответ на который пытается дать Ницше. Если первая история определяется как «пучение без оживления», то вторая история — как необходимое условие жизни. Ницше пишет: «Лишь поскольку история служит жизни, постольку мы сами согласны ей служить; а между тем существует такой способ служения истории и такая оценка ее, которые ведут к захирению и вырождению жизни»⁶¹. Молодой Ницше поражает конструктивной серьезностью и рассудительностью. Первую «несвоевременную» тему он формулирует вполне логично: излишний историзм опасен — для того чтобы жить, необходимо некоторое беспамятство. Историческое и неисторическое в равной мере необходимы для здоровья отдельного человека, народа и культуры.

Бывший школьник, студент, подающий надежды классический филолог неожиданно заявил, что избыток истории оборачивается несчастьем. Речь идет не просто о ба-

нальном переутомлении. Ницше аргументировал: история ослабляет личностное начало, она превращает историка в актера, перевоплощающегося в чужие роли; она затормаживает и даже разрушает необходимые для жизни инстинкты, ибо создает иллюзию рациональности и справедливости исторического процесса. Человек, чтобы действовать, нуждается в памяти, если мы верны своим предкам, то их дух помогает нам и придает уверенность. Но история, если мы расцениваем ее как ужасную, может внушать страх, и тогда становится необходимым забвение. Основным вопросом антропологии истории состоит в том, обладает ли человек достаточной пластической силой, чтобы вынести груз истории. Таким образом, условием истории является крепость и сила личного начала. Ницше пишет: «Погляди на стадо, которое пасется около тебя: оно не знает, что такое вчера, что такое сегодня, оно скачет, жует траву, отдыхает, переваривает пищу.. и так с утра до ночи»⁶². Встреча с взглядом животного тягостна для человека: с одной стороны, ему жаль бессловесную тварь, а с другой — он завидует ее безмятежности. Источник животного счастья Ницше видит в способности забывать, и эту способность он понимает как условие наслаждения жизнью в настоящем, в то время как все увеличивающийся груз памяти вовлекает человека в глубочайшую меланхолию и не дает ему свободно и безрассудно творить жизнь. Конечно, рассудительность тоже необходима, но до какого предела? Какую тяжесть прошлого может вынести культура без ущерба для здоровья живущих на Земле людей? Так можно сформулировать проблему Ницше. К искусству, философии и политике Ницше применяет один критерий: они должны способствовать усилению иммунитета к чужим влияниям.

Ницше различает два крайних типа людей: одни буквально «истекают кровью» от самого незначительного переживания, вызванного легким страданием или чувством несправедливости; другие, напротив, обладают толстой кожей, их не задевают самые ужасные невзгоды и злые деяния. Первые даже в сравнительно мягких условиях жизни чувствуют себя «униженными и оскорбленными», вторые при самых неблагоприятных обстоятельствах достигают

благополучия и спокойствия. Причину этого Ницше усматривает в «корнях внутренней природы». Грубые необузданные натуры вообще не обладают историческим чувством: то, что они не могут подчинить себе, они тотчас же забывают. Ницше формулирует всеобщий закон: «все живое может стать здоровым, сильным и плодотворным только внутри известного горизонта; если же оно не способно ограничить себя известным горизонтом и в то же время слишком себялюбиво, чтобы проникнуть взором в пределы чужого, то оно истощается, медленно ослабевая, или порывисто идет к преждевременной гибели»⁶³. Несмотря на ограниченность исторического образования, ложные убеждения, приверженность устаревшим традициям, люди могут обладать отменным здоровьем и жизнерадостностью. И наоборот, восприимчивый образованный человек оказывается неспособным освободиться от сети тонких, но прочных зависимостей. Он чахнет в клетке цивилизации и комфорта. О, эта зависть к свежему виду всякого рода гедонистов! Трудно освободиться от мысли, что она поселяется в душе физически больного человека. Но Ницше был озабочен не столько физическим, сколько духовным здоровьем своих современников. По идее, физическое здоровье не является какой-то исторической константой. Оно не обязательно проявляется в атлетическом виде и румяном лице: красивые и хорошо сложенные люди не самые выносливые, не самые способные нести тяготы даже физического труда. Если же говорить об умственных усилиях и занятиях, то к ним атлеты чаще всего вообще мало приспособлены. Последние требуют иной гимнастики и диеты, нежели культуризм.

Ницше выдвигает тезис об историческом, точнее неисторическом, чувстве, которое способствует правильному образу жизни. Он пишет: «Мы должны считать способность чувствовать в известных пределах неисторически более важной и более первоначальной, поскольку она является фундаментом, на котором вообще только и может быть построено нечто правильное, здоровое и великое, нечто подлинно человеческое»⁶⁴. Вместе с тем приверженность рассудительности заставляет Ницше признать, что

только благодаря продумыванию, осмыслению инстинктивного чувства, благодаря способности обобщать, сравнивать, анализировать прошедшее, превращать его в историю человек становится человеком. Изучая историю, школьник цивилизуется, однако вследствие избытка исторического образования ученый деградирует.

Под «неисторическим чувством» Ницше понимал сильную страсть к женщине или приверженность великой идее. Слепая страсть порождает часто несправедливое, но действительно великое деяние. Всякий деятель, ссылаясь на Ницше на Гете, бессовестен, ради одной цели он забывает все остальное, во имя любви к одному он несправедлив к остальным. Историческими людьми Ницше называет таких, для которых обращение к прошлому связано со стремлением к будущему. Они верят, что смысл существования будет раскрываться по мере исторического прогресса, они оглядываются назад только затем, чтобы понять настоящее и предвидеть будущее. Такие люди, утверждает Ницше, служат не чистому познанию, а жизни и просто не осознают своей неисторичности. Он формулирует первый парадокс: историческими оказываются такие люди, которые опираются на неисторическое чувство.

Надысторические люди — это такие, которые считают мир как бы остановившимся. Новый опыт дает ничуть не больше, чем старый. Описывая их мирозерцание, Ницше дает одну из первых формулировок своей гипотезы вечного возвращения. Он пишет: «В противоположность всем историческим точкам зрения на прошлое, все они с полным единодушием приходят к одному выводу: прошлое и настоящее — это одно и то же, именно нечто, при всем видимом разнообразии типически одинаковое и, как постоянное повторение непреходящих типов, представляющее собой неподвижный образ неизменной ценности и вечно одинакового значения»⁶⁵. Надысторические люди — это, говоря современным языком, метаисторики. Метаисторический подход претендует на выход за пределы существующих исторических описаний, т. е. создание нового, более богатого языка, охватывающего все существующие подходы. Но охватывает ли такой «метаязык» исторические со-

бытия и их описания, выполняет ли он функцию понимания, или остается всего лишь более совершенным синтаксическим средством? Претендует метаисторик на абсолютное знание и на звание «последнего историка» или согласен с тем, что никто не может знать то, чего не знают другие, и поэтому допускает, что по отношению к нему также возможна метаисторическая позиция?

Какой бы уязвимой ни была такая позиция, она кажется неизбежной для любого писателя. При осмыслении позиции Ницше возникают вопросы: не является ли сам автор типичным бумажным мальчиком? что он пережил в жизни? какие страсти обуревали его? не был ли он чем-то вроде студента-отличника, которым овладел дискурс? Этим вопросам можно противопоставить другие: если некто, обуреваемый «неисторическими» страстями, чудом умудрился не только надеть кучу безрассудств, но и написать что-нибудь, и не кровью, а чернилами, то как оценивать такое письмо? не являлось ли бы оно свидетельством недостаточной страстности и трусливого ухода в исторические сравнения с целью утешения самого себя примерами прошлых неудач? наконец, что заставляло Ницше так писать об истории? Можно предположить, что поводом стал собственный опыт болезни, который обнаружил, что, несмотря на феноменальную образованность и признанную гениальность, человек оказывается беспомощным, когда утрачивает здоровье. И если образование угрожает здоровью, т. е. самой жизни, ради улучшения которой оно собственно и формировалось, то это и является самым серьезным приговором, причем приведенным к исполнению. Но ссылка на болезнь для объяснения ранних работ Ницше явно преждевременна. Скорее, они являются все же «местью нудным урокам истории». Если уж педагоги не могут обеспечить мальчишкам возможность совершать подвиги, то пусть хотя бы играют с ними в войну.

Ницше резюмировал: «Историческое явление, всесторонне познанное в его чистом виде и претворенное в познавательный феномен, представляется для того, кто познал его, мертвым: ибо он узнал в нем заблуждение, несправедливость, слепую страсть и вообще весь темный

земной горизонт этого явления и вместе с тем научился видеть именно в этом его историческую силу. Эта сила сделалась теперь бессильной для него как познавшего, но, может быть, еще не сделалась таковой для него как живущего... Историческое образование может считаться целительным и обеспечивающим будущее, только когда оно сопровождается новым могучим жизненным течением, например нарождающейся культурой... История, поскольку она сама состоит на службе у жизни, подчинена исторической власти и поэтому не может и не должна стать, ввиду такого своего подчиненного положения, чистой наукой вроде, например, математики. Вопрос же, в какой степени жизнь вообще нуждается в услугах истории, есть один из важнейших вопросов, связанных с заботой о здоровье человека, народа и культуры. Ибо при некотором избытке истории жизнь разрушается и вырождается, вслед за нею вырождается под конец и сама история»⁶⁶. Надысторическим людям свойственно пресыщение жизнью и скука. Подобное мироощущение выражено в эпитафии Дж. Леопарди: «Среди живущего нет ничего, что было бы достойно твоего сочувствия, и земля не стоит твоего вздоха. Наше существование есть страдание и скука, а мир не что иное, как грязь. Успокойся».

В принципе возможны два пути реализации абсолютно-го или относительного «метаисторического» знания об истории. Во-первых, это создание чего-то подобного «машине времени», благодаря которой мы могли бы знать, как все было «на самом деле», и таким образом поставить точку в спорах историков. Во-вторых, и это не кажется технически невозможным, объявить о конце истории. Для реализации по-настоящему метаисторической позиции требуются оба допущения: полное и точное знание о прошлом и будущем, которые также исключают сомнение, что настоящее нам принципиально открыто и доступно. Однако даже если бы каким-то чудом была создана машина времени и появилась возможность увидеть как все было «на самом деле», то это не решило бы проблему исторического познания, а только обострило бы проблему понимания. А вот глобализация мира действительно серьезна, ибо ее «мета-

историческое» следствие состоит в том, что мир может перестать быть историческим — утратить угрозу иного как на цивилизационном, так и на теоретическом уровнях. Если жизнь становится все более гомогенной, то ее описания, несмотря на воображение, все менее различаются качественно. Ницше не собирается скучать от пресыщения знаниями и призывает радоваться сегодня от всего сердца нашему неразумию, он приветствует тех, кто «деятельно идет вперед и поклоняется процессу».

Ницше исходил из простой и ясной дифференциации истории и жизни. История как наука препарировала жизнь, она превращает человека в рефлексирующего субъекта, которому многознание мешает действовать. Напротив, жизнь не нуждается в иных основаниях, кроме самой себя, ибо характеризуется волевой решимостью. Постепенно эта ясная противоположность науки и жизни размывается. Согласно распространенному мнению, история ничему не учит. Что, собственно, имеется в виду? Идет ли речь о людях с короткой памятью, которые наутро забывают о вчерашнем и снова совершают новые глупости и повторяют те же самые ошибки? О таких умеющих забывать историю личностях Ницше отзывался чуть ли не с восторгом. Если брать историю как никем не планируемое становление, как стихийно текущий поток событий, т. е. как настоящий хаос, то вечно юные сердцем, не замечающие рубцов жизни на теле люди, даже если они живут долго, — всего лишь однодневки. Но не лучше и осторожные, памятливые и сдержанно-дальновидные люди. В сущности, они не способны принимать решение, потому что никто не может предусмотреть последствия своих действий. Нерискующее поведение невозможно. Даже если каждый станет действовать по-своему рационально, то все равно получится то, чего никто не хотел. Понятно, что истина, как учили греки, лежит посередине, т. е. состоит в политике компромисса. Но тут тоже возникает проблема не только необходимых для гармонии частей смеси, но и сосуда, в котором происходит смешивание. Как и где могут соединяться азартная и рискованная жизнь с осторожной рефлексией? Жизнь не дает полной и ясной истины. В теории же мы имеем дело

только со знаками. Компромисс между ними возможен, если сами события становятся знаковыми, а знаки вызывают действия. В каком смысле можно говорить о знаках-событиях? Историческая психология В. Дильтея исходила из единства теории и жизни в феномене переживания. Можно ли предположить, что Ницше предвосхищает этот предложенный неокантианской философией жизни способ соединения реального и символического?

Определяя власть как знаковый процесс, Ницше понимал знаки не только так, как это принято в семиотике, т. е. не только как представители, заместители других предметов и значений. Он полагал, что знаки наделены и собственной силой. Например, деньги — это бумага, а женщины — символы или фантазмы мужчин; при этом они не только обозначают реальные предметы или отсылают к их образцам-идеям, но имеют также свою автономность и ценность. Если в семиотике знаки действуют на нас не сами по себе, а благодаря отсылке к истине, то в жизни они часто заставляют действовать неререфлексивно.

Богатство, власть, женщины — все это знаки, однако мы привязаны к ним соответствующими страстями. Знаки Ницше — это знаки бытия. Можно ли сказать, что они подобны сигналам, которые действуют на нас, как свет лампы на дрессированных собачек Павлова, т. е. непосредственно вызывают реакции. А может быть, они подобны палеосимволам, которые освобождают заторможенные желания, вытесненные на бессознательный уровень и реализующиеся в обход моральной цензуры? Ницше был весьма внимателен к тайной физиологии ученых и аскетов⁶⁷. Мы стремимся сохранить рефлексивную позицию по отношению к этим сильным страстям и, таким образом, если использовать аргументацию М. Фуко против психоанализа, не только не ограничиваем занятия наукой, подчинив ее жизни, но, наоборот, окончательно устраняем стихийные проявления жизненных инстинктов. Против этого и выступил Ницше. Он скандально указал на то, что ученые, моралисты и аскеты, призывающие к сдержанности, сами трансгрессивны. Любители удовольствий оказываются более умеренными и дисциплинированными людьми, чем фанатичные аскеты.

Утомившись от разрушения кумиров, Ницше понял, что действовал не поперек истории, а по ее силовым линиям. Все возвращается, в том числе и разбитые кумиры. Люди неутомимо делают одно и то же; пережив одну несчастную любовь, они тут же втягиваются в новую авантюру. Но все-таки ничто не проходит бесследно, и к концу жизни человек становится сдержаннее. Проблема только в том, как передать жизненный опыт молодым. Мы облакаем его в форму научных доказательств, однако рассуждение беспомощно перед страстью. Ницше думал, что это благо. Но так ли это? Чего он добивается своими книгами? Ницше резко критикует мораль, религию и науку, а также моралистов, священников и ученых. Его критика необычна. Вместо научных аргументов, Ницше прибегает к ненаучным. Это вызвано тем, что он хотел не просто избавить вышеперечисленные формы духовной деятельности от заблуждений, а искоренить их как таковые.

Такое восстание против культуры кажется опасным. Понятен страх перед Ницше. Но, по идее, морального скептика и нигилиста нечего бояться — он обречен на самоубийство, как Кириллов у Достоевского. Хотел ли Ницше вычеркнуть себя из европейской культуры? Нет, он критиковал, писал и публиковал книги, был заинтересован в понимающих читателях. Но можно ли сказать, что он вступил в диалог с научной общественностью и способствовал тем самым выявлению сути дела? Вряд ли! Таким образом, главное затруднение при интерпретации Ницше — это понимание, что его критика представляет собой попытку испытать на прочность позитивные ценности и выявить среди них такие, которые ведут к деградации культуры.

Ницше руководствовался духом не только отрицания, но и утверждения. Тезис о том, что жизнь нуждается в услугах истории, сформулирован и доказан им столь же ясно и четко, как и тезис о вреде для жизни избытка истории. Полезная история не очерняет, а прославляет прошлое. Даже те события, которые, на взгляд моралистов, являются ужасными, должны быть адекватно восприняты. Мы не должны осуждать жестокость наших предков, живших в неизмеримо более суровых условиях, чем те, в которых жи-

вем мы. Более того, знание этой истории может помочь нам сделать выбор, когда мы сталкиваемся с «нецивилизованным» поведением других. Оно учит нас сопротивлению злу силою. Разумеется, это не означает применения принципов «пещерного мышления» в условиях цивилизации. Речь идет только о сопротивлении варварству.

Количественные предикаты «больше», «меньше», «избыток», «недостаток» запутывают как самого Ницше, так и наше понимание его действительных намерений. Вероятнее всего, необходимо качественное изменение понятия «история», в которое каким-то образом должна войти жизнь. Правда, не ясно, как это возможно: жизнь, схваченная в понятия, это уже не жизнь. Если история как наука — «диспозитив» власти, то ни в каком виде, ни в каком количестве и качестве она не является полезной для жизни.

И все же Ницше убежден в пользе истории и считает перспективным искать ее подлинную форму. Он пишет: «История принадлежит живущему в тройном отношении: как существу деятельному и стремящемуся, как существу охраняющему и почитающему и, наконец, как существу страждущему и нуждающемуся в освобождении»⁶⁸. Сильный и деятельный человек нуждается в образцах и примерах успешного достижения благородных и великих целей. Например, Полибий считал историю лучшей школой для подготовки людей, способных управлять государством. В отличие от мелких обывателей они готовы жертвовать собою ради великих целей. Ницше с большим пафосом обличает современных политиков, которые, опираясь на демократическое большинство, подвергают гонениям малочисленных гениев и утверждают расхожие ценности. Изучение монументальной истории, истории героев Ницше считает хорошим лекарством для оздоровления нации, погруженной в мелкие повседневных заботах. Как наука такая монументальная история грешит множеством недостатков. Ницше характеризует ее как собрание «эффектов в себе», т. е. таких событий, которые празднуют. Эти события часто приукрашиваются и даже превращаются в фикции, ибо их цель — вызвать воодушевление и стремление к подражанию. Эта история — род консервации прошлого. От

такого подхода страдает само прошлое, действительные причины и следствия которого оказываются в тени героев. Настоящим бедствием являются и фанаты, которым не дают покоя монументы героев. Ницше пишет: «Когда такого рода история западает в головы способных эгоистов и мечтательных злодеев, то в результате подвергаются разрушению царства, убиваются властители, возникают войны и революции, и число исторических „эффектов в себе“, т. е. следствий без достаточных причин, снова увеличивается»⁶⁹. Понимает историю тот, кто охраняет прошлое, с верностью и любовью обращается туда, откуда появился. Иногда приходится пересматривать расхожее представление о прогрессивном и реакционном. На арене истории вдруг появляются сильные, но дикие, архаичные личности, воскрешающие пройденную фазу истории. Ницше называет их «заклинателями прошлого». Они собирают широкую аудиторию и своим магнетическим взглядом и речью доводят ее до аффективной готовности совершать героические действия самопожертвования и ставить на карту все ранее достигнутое. Это означает, что люди еще не забыли свое предназначение — экспериментировать и искать новое, а не только адаптироваться к условиям среды. К таким людям относится Лютер, учение которого на фоне просвещенного гуманизма и либерализма усталой католической цивилизации казалось возрождением раннехристианского фанатизма.

О чем, собственно, идет речь: не становятся ли уязвимыми зашедшие слишком далеко по пути прогресса цивилизации? Рим был разрушен архаичными ордами варваров. Сегодня западной цивилизации угрожает Восток, который применил «партизанскую» стратегию, всегда приводившую в ужас профессиональных военных. Не означает ли это, что современное, основанное на демократии и просвещении, на гуманизме и защите прав человека общество, сделавшее ставку на комфорт, будет неизбежно завоевано и разграблено менее цивилизованными жадными соседями? Теперь уже очевидно, что оно крайне уязвимо. Любой террорист может не только причинить вред, но и посеять панику, которая сама по себе означает радикальную транс-

формацию: общество страха уже не может считать себя свободным. Поскольку вокруг нас живут грабители, убийцы, насильники и арабские террористы, то все мы должны владеть соответствующими средствами защиты и даже нападения, чтобы выжить в их окружении.

Отсюда понятен возврат архаичного, который становится условием успешного развития вперед. Среди своих современников Ницше выделял Шопенгауэра, воскресившего средневековое христианское миропонимание в век научной цивилизации. Ницше писал: «Несомненно, одним из величайших и неопенимых преимуществ, которые мы получаем от Шопенгауэра, является то, что он временно оттесняет наше чувство назад, к старым, могущественным формам понимания мира и людей, к которым иначе мы не так легко нашли бы путь... Я думаю, теперь никому не удалось бы легко без помощи Шопенгауэра проявить справедливость к христианству и его азиатским родственникам, что в особенности невозможно на почве еще существующего христианства»⁷⁰.

Если интерпретировать высказывания Ницше с позиций современности, то получится довольно необычный вывод: варварами оказываются более «просвещенные» народы, колонизирующие и эксплуатирующие менее развитые. Возможно, вандализм и нашествие орд варваров, как и террористические акты Востока против Запада, были жестами отчаяния или порождением прежней завоевательной политики. Конечно, многие государства, как бывший СССР, сегодняшние Афганистан, Ирак и Китай, кажутся западному обывателю «империями зла», сконцентрировавшими горы оружия, направленного на Запад. Но очевидно, что эти империи скроены по образцу Запада, хотя они и противодействуют его экспансии. Они — ужасное прошлое самого Запада, которое его настигает в «светлом будущем». Так и мы — оевропеившиеся русские — теперь страдаем от своих бывших союзников, причем как тех, кто переметнулся и интегрировался в Европу, так и тех, которые остались верными прежним идеям. Следует признать, что наш нынешний враг — это не воплощение мирового зла, а во многом наше собственное порождение.

Ницше является одним из первых теоретиков настоящего, которое оплодотворяет прошедшее и рождает будущее. Он считал, что современность, преодолевающая рамки национально-культурной ограниченности, открывает новые перспективы освоения достижений всех прошлых культур. Мы пользуемся всеми культурами прошлого, питаемся благороднейшей кровью всех времен. Между тем предшествующие культуры могли пользоваться лишь собою и были ограничены собственными пределами. Ницше говорил, что до совершенства продуманная история была бы «космическим самосознанием». Но речь идет не просто о знании, а о необходимости такого исторического воспитания, которое причащает людей переживать историю как собственную жизнь. Именно это чувство и ведет к очеловечиванию человека⁷¹.

Вместе с тем образ настоящего пугал Ницше, он видел в нем симптомы вырождения: воды религии пересыхают, нации расщепляются, науки подрывают миф, образование превращает людей в узких специалистов, все встает на службу грядущему варварству. «Нет ничего, что стояло бы на ногах крепко с суровой верой в себя»⁷², — сожалел Ницше. Конечно он отмечал повышение комфорта, признавал смягчение нравов и расширение свободы. Но его все время беспокоил вопрос о цене прогресса. Ницше указывал на роковую роль машин в изменении мира. Индустриализация, полагал он, отнимает у человека гордость за труд, она не побуждает к росту человека, обезличивает его, устраняет личные качества и во всем учит полагаться на дисциплину.

Университет как питомник для юношества

Образование — это форма реализации вечного возвращения. Работа Ницше «О будущем наших образовательных учреждений» (1872) может расцениваться как некая благая весть, обращенная к будущему. Автором такого послания является мэтр, имеющий в виду основание новых учреждений. Ницше мечтал, что когда-нибудь понадобятся учреждения, где будут учить его пониманию жизни; будут, быть

может, учреждены особые кафедры для толкования Заратустры. Но он согласился бы на это при условии, если найдутся хорошие уши и руки для восприятия его истин. «Нынче не слышат, не умеют брать от меня», — жаловался Ницше. И это подтверждается судьбой лекций о будущем университетов.

Функции школы и университета не сводятся к репродукции и трансляции знания, ибо они являются местами производства человеческого в человеке. Вопреки мнению М. Фуко, образовательные учреждения — не столько дисциплинарные, сколько тепличные пространства, в которых происходит созревание юношества до такого состояния, когда оно способно осуществлять обмен с внешней средой без риска для самосохранения. Университет должен сформировать символическую иммунную систему молодежи, обеспечивающую восприятие ею чужих идей с пользой для себя. Первая угроза состоит в том, что открытость университетского образования оставляет молодежь беззащитной перед чужим. Вторая угроза идет от закрытости, когда традиции замыкают молодежь в капсулу освоенного культурного пространства и она оказывается беспомощной перед вирусами чужого, которые взламывают традиционные механизмы защиты. Таким образом, задача образования состоит в том, чтобы не только сохранять и развивать свою символическую среду (культуру, мировоззрение, литературу, искусства и идеологию), но и подвергать ее систему защиты искусственным вирусным инфекциям, для того чтобы в открытом мире молодой человек мог сохранить свою идентичность, чтобы он мог общаться с другими и не замыкаться, а расширять свои культурные границы.

Все сказанное соответствует замыслу Ницше. То, что называют «фашистским» у Ницше, является всего-навсего попыткой сохранения места, в котором живет человек. Современное государство, в отличие от традиционного, лишает человека родины, делает его винтиком системы, которая является искусственной, отчужденной от родовой сущности человека. Понятия дома, родины, места кажутся многим современным философам опасными, ведущими к

фашизму. Они предчувствуют, что и сегодня существует угроза возвращения фашистов. Однако что такое фашизм и почему Ницше и Хайдеггер часто обзываются идеологами фашизма?

Чтобы избежать недоразумений в дискуссиях, а также возвращения фашистского движения, необходимо четко отделить государственный тоталитаризм, с которым воевал Ницше, от естественного желания человека иметь место, дом для своего существования. Им может быть и маленькая хижина в горах, и отели для мировых скитальцев вроде Набокова, это может быть «малая родина» и даже весь мир. Место — понятие не географическое и тем более не геополитическое, а, скорее, климатическое. Оно формируется как пространство теплоты, дарения и доверия между матерью и ребенком. И в дальнейшем место бытия человека должно сохранять в своих сложных социальных, политических и символических структурах связь с детско-материнской коммуной. Однако тут «на помощь» приходит государство, иезуитски используя потребность в этой связи. Лицемерие государства, о котором говорил Ницше, и особенно фашистского государства, которое внушает ужас, состоит в том, что на свою нечеловеческую личину оно надевает маску материнского лица. Под этой маской фашисты осуществляют ночные шествия с факелами, возрождают древние мифы, одевают бюрократическое военное государство в тогу отечества, а толпу обманывают званием народа. Но маска есть маска, не с ней надо бороться. До тех пор, пока мы не поймем, что стремление иметь кров, родину, мать, говорить на родном языке, петь героические песни, наслаждаться звуками и образами, навевающими воспоминания о голосе и лице матери, — это не фашизм, до тех пор пока мы будем осуждать Ницше и насаждать истерию страха перед «кровью» и «почвой», мы будем бороться с самым человеческим в человеке и, следовательно, потворствовать фашизму.

Ницше охарактеризовал демократизацию образования как вырождение и предложил в качестве лекарства противоположное: вместо либерального профессора — вождь, вместо свободы — муштра, вместо равенства — строгий от-

бор. Главная проблема — это не столько подготовка специалистов, сколько воспитание человека. По мнению Ницше, любое образование начинается с противоположности всему тому, что превозносится под именем академической свободы, — с послушания, подчинения, муштры, службы. Естественно, что такое образование предполагает вождя. Слово «фюрер» вызывает идиосинкразию Легче всего сказать, что Ницше не имел в виду Гитлера, но столь же неверно и их отождествление. Ж. Деррида высказывает предположение, что одна и та же лингвистическая машина по производству высказываний сопрягает и бракует антагонизмы. Свою задачу он видит в ее разборке, в переписывании «великой программы». Без этого ни один мыслитель не застрахован от извращенного до противоположности использования своих текстов: «нет ничего совершенно случайного в том факте, что единственной политикой, которая *на деле* размахивала им как главным, официальным стягом, была политика нацистская»⁷³. Деррида как представитель народа, планомерно уничтожаемого фашистами, весьма озабочен, не является ли большая политика Ницше таким целым, частью и эпизодом которого был фашизм. Это серьезное предостережение. Строго говоря, Ницше не должен был «писать кровью» свои тексты из-за того, что чернила казались неубедительными. Дело не в субстанции, а в структуре письма. Но раз уж они написаны, Деррида предлагает читать их в технике деконструкции. Чтобы ее продемонстрировать он начинает пересказ лекции Ницше об академической свободе. Академическая свобода освобождает от мыслей и подчиняет лингвистической муштре. Так вырисовывается беспощадное принуждение государства. Именно оно главный противник Ницшевых лекций. Автономия университетов есть не что иное, как ловушка государства, которое подчиняет себе через строгий контроль и принуждение. Ницше писал о том, что ухо является органом университета. Его аудитории, аулы сами напоминают большое ухо. «Студент слушает, — писал Ницше, — когда он говорит, когда он смотрит, когда он в компании, когда он занимается искусствами, короче, когда он живет, он самостоятелен, то есть независим от обра-

зовательного учреждения. Очень часто студент пишет в то же время, что и слушает. Это те моменты, когда он подвешен на пуповине Университета... Говорящий рот, очень много ушей и половина пишущих рук — вот внешний академический аппарат, вот приведенная в действие культурная машина университета»⁷⁴.

Ницше поясняет состояние реализованной «академической свободы»: профессор говорит почти все, что хочет, студенты также вольны слушать, записывать и думать или заткнуть уши и предаться собственным грезам. Все свободны. Но за всем этим надзирает государство. Деррида делает вывод: «Отныне можно читать эти Лекции как современную критику государственных культурных аппаратов и того фундаментального государственного аппарата, каким еще вчера, в индустриальном обществе, являлся школьный аппарат»⁷⁵. Уши — важнейший орган воспитания. Голос государства посредством сладкоречивого профессора притворяется голосом матери, который звал нас наружу, когда мы еще уютно покоились в ее лоне. Деррида весьма выразительно пишет: «Полностью обратившись в слух для этого пса от фонографа, вы превращаетесь в hi-fi приемник, а ухо ваше, которое одновременно и ухо другого, начинает занимать в вашем теле непропорциональное место „калеки навыворот“»⁷⁶.

Как только речь заходит об ухе, ноге и руке Деррида обнаруживает потрясающую фантазию; ему явно не дает покоя слава Фрейда, который с ужасом осознавал, насколько Ницше предвосхитил и превзошел его в области «глубинной психологии». Психоаналитические галлюцинации находят на Деррида, как только он сталкивается с темой отца — а ее Деррида без устали готов обсуждать по малейшему поводу. В этом и состоит его насилие над наследием Ницше. Очевидно, что рассуждение на тему умершего отца и живой матери в «Ессе Номо» преследует совсем иные цели, нежели разоблачение эдипова комплекса. Ницше относится к отцу иначе, чем Фрейд, потому что не испытал давления отцовской власти. Возможно, суровость Ницше в политике воспитания как раз и является своеобразной компенсацией недополученной дисциплины.

В своей работе Ницше много писал о необходимости культивировать родной материнский язык. К сожалению, современное образование его уродует; даже женщины-учительницы культивируют язык Отца. Между тем хороший учитель встает на службу сохранения живого материнского языка. К сожалению, Деррида подчинил эту чудесную тему навязчивому фантазму подписи как кредита. Его сильно беспокоит символический капитал «идеи», или «миссии», университета. Ведь он и сам создал в Америке международный учебный центр.

Акцентирование метафоры речи и уха продиктованы симпатией Деррида к письму. Стоит спросить и о том, почему он — виртуоз не только письма, но и чтения — осуждает голос? Логика такова: голос, обладающий магнетопатической силой, подобен пению сирен. Тот, кто его слышит, очарован чудесной мелодией, а не истиной. Среди тысячи звуков особо воздействуют те, которые мы слышали в детстве, когда нам пели сначала колыбельную, а потом героическую песню. Опасность состоит в том, что способный имитировать голос матери профессор обретает абсолютную власть над человеком. Но ведь точно так же воздействует на слушателя и фюрер. В чем же его отличие от профессора?

Что за орган наше ухо? Что мы слышим, кто слышит, когда звучат эти слова? «Не идет ли речь о том же ухе, — спрашивает Деррида, — том самом, что вы наводстряете на меня или я, говоря, наводстряю сам, ухе уже заимствованном? Или же мы слышим, слышим самих себя уже другим ухом?»⁷⁷ Возможно, Деррида не до конца разобрался с магнетопатией голоса. Ухо столь же избирательно, как и разум. Говоря о преимуществе письма, Деррида видит его в том, что оно подлежит деконструкции. Текст можно читать и перечитывать и при этом по-разному интерпретировать. Но и ухо — аппарат не только рецепции, но и селекции. Голос матери можно имитировать. Это могут делать профессора, примадонны и вожди. Но в случае удачной имитации они становятся «фонографами» уже не столько государства, сколько родины или отечества. Иными словами, едва ли бы Ницше согласился считать отца символом государства.

Пафос Ницше направлен против образовательной политики, которая поддерживается современным государством. Но речь идет именно о современном государстве, а не о государстве вообще и, тем более, не о том, которое граждане считают Отечеством. Ошибка Деррида состоит в том, что всякое государство кажется ему тоталитарным. Поэтому он не хотел разбираться с идеалом Ницше, отделавшись от него намеком на фашистское исполнение. Между тем под названием «академическая свобода» Ницше критиковал либеральный порядок. Рассмотрим внимательно его аргументы. Сначала Ницше говорит о том, что современность кажется освобождением от прежней тирании, когда государство преследовало вольномыслие. Он подчеркивает: «Ни одна эпоха не была еще так богата столь прекрасными самостоятельными личностями, никогда не ненавидели так сильно всякое рабство, включая, конечно, и рабство воспитания и образования»⁷⁸. Далее следует разоблачение этой свободы на примере взаимозависимости голоса профессора и уха студента: «Позади обеих групп на почтительном расстоянии стоит государство с напряженной физиономией надсмотрщика, чтобы время от времени напоминать, что оно является целью, конечным пунктом и смыслом всей этой странной говорильной и слушательной процедуры»⁷⁹. Этот вывод вполне удовлетворяет любопытство Деррида. Однако Ницше только начинает свой проект. Он предлагает оценивать образование тремя критериями: во-первых, потребностью его в философии, во-вторых, его художественным инстинктом, наконец, в-третьих, греческой и римской античностью как воплощенным категорическим императивом всякой культуры. Выбор этих критериев обусловлен антропологической перспективой. Воспитание мужественного свободного человека, обладающего социальными добродетелями,— вот что заботит Ницше больше всего. Если Деррида, как и все либерально настроенные интеллектуалы, мыслит на основе противоположности государства и человека, то Ницше преодолевает эту противоположность, считая человека продуктом государства и наоборот.

Всякий человек, особенно в пору юности, нуждается в наставнике. Но в современном образовательном учрежде-

нии естественное состояние крайней потребности в руководительстве рассматривается как злейший враг независимости и самостоятельности студента. Считается, что студент сам должен сформировать свои убеждения на основе той информации, которую получает в ходе изучения истории, филологии или других специальных дисциплин. Важная воспитательная задача «держать академическую молодежь в строгой художественной дисциплине» также не выполняется современными университетами. Ницше писал: «Современный студент не способен и не подготовлен к философии, лишен инстинкта к истинному искусству и является в сравнении с греками только варваром, мнящим себя свободным»⁸⁰. Отсутствие воспитания в названных направлениях приводит к апатии, скуке, усталости студента: отсутствие наставника толкает его из одной формы существования в другую. По замечанию Ницше, студент «является без вины виноватым; ибо кто навязал ему непосильную ношу — одиночество? Кто побуждал его к самостоятельности в возрасте, когда естественной и ближайшей потребностью является доверчивое повинование великим вождям и вдохновенное следование по путям учителя?»⁸¹

Здесь употребляется слово «фюрер», которое для Ницше имело совсем иной смысл, чем для нас, живущих после Гитлера. Для Деррида употребление этого термина оказалось достаточным для вынесения приговора, согласно которому предложенный Ницше проект будущих образовательных учреждений является антидемократическим. Но если отвлечься от противопоставления демократии и фашизма, ибо они связаны между собою, как палач и жертва, то предложение Ницше выглядит совсем по-иному. Эволюция образования в современном обществе шла в направлении не только либерализации, но и конsumerизации. Однако уменьшение усилий и удешевление расходов в деле воспитания приводит к ужасающим последствиям. Если можно как-то смириться со стандартизацией вещей, ибо они становятся общедоступными, то смириться с унификацией образования людей нельзя, ибо она приводит к весьма тяжелым последствиям как для них самих, так и для окружающих. Ницше писал: «Страшно думать о тех резуль-

татах, к которым ведет подавление столь благородных потребностей (в наставничестве.— *Б. М.*). Тот, кто станет вблизи внимательным взором рассматривать наиболее опасных поощрителей и друзей этой столь ненавистой мне псевдокультуры настоящего, найдет среди них немало таких выродков образования, сбитых с правильного пути; внутреннее разочарование довело их до враждебного и озлобленного отношения к культуре, к которой никто не хотел указать им путей. И это не самые плохие и незначительные люди, которых мы, в метаморфозе отчаяния, встречаем потом в качестве журналистов и газетных писателей»⁸². Очевидно, что речь идет не столько о борьбе против академической свободы, сколько об антропологических последствиях ее реализации. Предоставив свободу студентам, профессора перестали нести груз ответственности учителя-наставника. Однако образование от этого не стало свободным; и Деррида, вслед за Ницше, отметил нарастание тирании государства, которое превратилось в машину по «промыванию мозгов. Однако далее их пути разошлись. Деррида видит выход в дальнейшей либерализации и отделении университетов от государства. Ницше же заботит вопрос о человеке, и он предлагает возрождение института наставничества.

При всей привлекательности предложения Ницше, следует спросить, сможем ли мы — родители, воспитатели, учителя, профессора — взять на себя миссию наставников юношества. Родители не имеют времени и опыта для воспитания детей и охотно передают свои обязанности специальным воспитательным и образовательным учреждениям. Последние финансируются и управляются государством, которое нуждается в кадрах — функционерах. В результате, и воспитатели и воспитуемые формируются как винтики сложного механизма, работа которого зависит от механического исполнения определенных функций. Ницше беспокоила утрата человеческого начала, которая, по его мнению, приводила к тому, что и само государство превращалось в бездушного холодного монстра. Он видел выход в восстановлении связи учителя и ученика, которая была характерна для иерархического общества. Ницше писал:

«Всякое образование начинается с противоположности всему тому, что теперь восхваляют под именем академической свободы, — с повиновения, с подчинения, с дисциплины, со служения. И как великие вожди нуждаются в последователях, так и руководимые люди нуждаются в вождях. Здесь в иерархии умов господствует взаимное предопределение, род предустановленной гармонии. Этому вечному порядку, к которому по естественному закону тяготения постоянно снова стремятся все вещи, хочет противодействовать, нарушая и разрушая его, та культура, которая теперь восседает на престоле современности»⁸³. Но Ницше, как уже было сказано, имеет в виду не политику, понимаемую как борьба за эмансипацию. Порядок современности представляет собой механическую взаимосвязь, в которой элемент не знает и не чувствует смысла целого. Этому безличному порядку Ницше противопоставлял организованную наподобие симфонического оркестра целостность, где гармония достигается благодаря иерархии.

Лекции Ницше остались незавершенными. Видимо, он чувствовал утопичность своего проекта и искал другие пути его воплощения. Главным противником для Ницше постепенно становилась религия. О ней речь пойдет ниже. Здесь же спросим, насколько полезными и поучительными являются предложения Ницше относительно наших попыток реформировать образование. То, что одним из первых заметил Ницше, теперь стало очевидным для всех. Существующая система образования переживает кризис и нуждается в модернизации. Ее направление, названное болонским процессом, не у всех получает одобрение. С одной стороны, благодаря модернизации образование станет более демократичным, открытым, свободным от национальных и иных ограничений. С другой стороны, оно станет еще более унифицированным и обезличенным. Упадет престиж крупных университетов, которые готовили студентов по собственным программам и были ориентированы на подготовку уникальных специалистов. Такой расклад мнений свидетельствует о том, что мы озабочены не столько судьбой выдающихся педагогов, сколько сохранением элитных университетов, которые готовят «мозги» для

научно-исследовательских учреждений. Ницше заботило совсем другое. Он волновался о том, что выпускники университетов перестали быть носителями национального духа, о том, что они перестали бороться за свободу отечества и не готовы жертвовать ради него своей жизнью.

Сегодня и государство переживает кризис. Предлагаемые пути выхода из этого кризиса традиционно же парадоксальны. Одни говорят о формировании гражданского общества, а другие — об усилении государства. Между тем здесь, как и в случае с выбором реформ институтов образования и семьи, необходимо принять такое решение, которое не опирается на двузначную логику, предписывающую выбор одной из противоположностей. Необходимо совместить то и другое. Это кажется невозможным до тех пор, пока мы мыслим в рамках устаревшей системы различий. Ницше понимал это и все последующие работы посвятил критике базисных оппозиций, которые определяют постановку и решение конкретных проблем.

Земля и небо: «Утренняя заря»

Критически оценивая последствия историзма, Ницше обнаруживает в нем моральные предрассудки и односторонние ценностные ориентации, выдаваемые за абсолютные. Это приводит к необходимости генеалогического изучения морали. Абсолютное различие добра и зла кажется разумным, естественным, во всяком случае, совершенно очевидным и непересматриваемым. «Утренняя заря» (1881) считается первым аутентичным стилем Ницше произведением, где он находит адекватную форму и содержание для выражения протеста против устаревших моральных предрассудков. В ней еще много наивного, искусственного, рассчитанного на ученого читателя, но меньше разного рода злых шуток, дразнящих обывательское в наших душах, испепеляющих то тупое и жестокое, что стало родным в силу воспитания и привычки.

Любой из уже довольно поживших на этом свете людей осознает, что с течением времени начинает терпимее отно-

ситься к тому, против чего протестовал в юности, когда еще не хотел лгать самому себе, когда сопротивлялся поучениям взрослых, если видел их ложь и неправду. В детстве обряды и обычаи старших кажутся бессмысленными и жестокими, а их отношения ужасными. Между тем сами они вполне довольны собою и считают, что живут правильно. Молодые мечтают о лучшей доле и верят в то, что она дается благодаря моральности и честности. Вопрос о том, почему с годами мы не только принимаем, но даже начинаем любить, а потом упорно насаждать своим детям все то, с чем боролись в юности, заслуживает отдельного внимания. Но нельзя не отметить, что именно этот факт заставляет настороженно относиться к учению о вечном возвращении. Да, мы начинаем петь жестокие и прекрасные песни отцов. Но значит ли это, что прошлое возвращается? Можно с удовлетворением отметить, что Ницше сумел освободиться если не от утверждения, что нечто возвращается, то от позитивной оценки цикличности. Не факт, что все возвращается. «Судьба» не аналогична «железной необходимости» истории. Хотя удел человеческий для всех одинаков, но каждый несет его на своих плечах и исполняет по-своему. Очевидно, что так понятий «фатализм» лучше исторического детерминизма.

В человеческой жизни все приходит с опозданием. Таков главный закон времени человеческого существования. Временность нашего бытия состоит не столько в предвосхищении будущего и постоянной заботе ускорить встречу с ним, сколько в горьком осознании того, что задуманное и желаемое пришло слишком поздно, что оно досталось дорогой ценой, не оправдало надежд и вообще не стоило усилий. Такова наша позиция относительно возвращения. Прошлое, которое приходит из будущего, всегда разочаровывает. Новое — это неожиданное и негаданное, нечто такое, относительно чего мы не знаем, какие последствия оно вызовет. Страшась стихийных сил бытия, мы становимся осторожнее и опираемся при этом на заветы отцов. Вот в чем секрет вечного возвращения, возвращения того, против чего мы выступали в юности.

Но не слишком ли поздно приходит и это прозрение? В сущности, то, что мы принялись отстаивать и даже наса-

ждать представлявшееся ранее тупым и обывательским, не оказывается началом новой жизни и возвращения. Став дедами, мы снова переживаем чувство протеста против неправды жизни и передаем его внукам. Но то ли от бессилия, то ли от безразличия мы не идем дальше брюзжания. А что если максимализм юности — это всего лишь пессимизм старцев, т. е. протест против отцов, переданный дедами свои внукам?⁸⁴ Наши привычки безыскусны и от этого незаметны, они кажутся естественными тем сильнее, чем дольше мы живем на свете. Описать их, явить на свет — это сама по себе весьма трудная задача. Исследовать мораль, которой придерживаешься сам, — почти невозможное дело. Да, моральные нормы всем известны и в большинстве своем сформулированы. Но это лишь поверхность, скрывающая глубину. Ницше представляет себя кротом, работающим под землей в полной темноте. Эта метафора отсылает к грабителям могил — самым отвратительным из воров, ибо они совершают святотатство. Так вот и Ницше берется за нечто подобное. Ужасное прошлое похоронено, но об умершем плохо не говорят — таково соглашение! Ему ставят монумент из камня, на котором начертаны золотые слова. Моральные принципы — это такие слова, которые ничего не говорят о действительной жизни умершего. Все скрыто. Поэтому всякий, кто ворошит историю, может сравниться с осквернителем могил. По сравнению с иными историками, смело перетряхивающими прошлое, выставляющими на продажу нечестно добытое, Ницше выглядит работником судебной экспертизы, который раскапывает могилы и ворошит прошлое не с целью получить капитал, а для того чтобы установить истину. Но и этот образ искателя истин не совсем точен. Генеалогический метод, действительно напоминающий эксгумацию, не ставит своей целью выведение на свет истины и этим отличается от феноменологии.

Чего же ты хочешь, «житель подземелья», зачем ты начал копаться в том, что давно не вызывает интереса и основательно забыто: может быть ты думаешь, что прошлое возвращается и поэтому надо тренироваться не в прорицании, а в памяти? Нет, Ницше определенно дает понять, что он

это делает, не будучи одержим какой-либо «верой», а также не в поисках утешения и не в надежде найти там свою «утреннюю зарю». Житель подземелья — не человек в обычном смысле этого слова, поэтому такого рода вопросы кажутся ему бессмысленными. Ради их отгадки он не стал бы жить в подземелье. Кто знает, как он туда попал: может быть, его насильно загнали в подземелье или он бежал туда сам, чтобы спастись от преследования?

Ницше спустился в «подземный мир», чтобы исследовать «старую веру, на которой мы, философы, возводили здания уже несколько тысячелетий, возводили все снова и снова, несмотря на то, что все эти здания рушились»⁸⁵. Он пришел к мысли, что причиной недолговечности прежних сооружений является зыбкий грунт, каким является мораль, считающаяся основанием культуры. В отличие от Канта, который тоже предпринял анализ оснований, Ницше понимал, что оценка прочности основания не может производиться самим разумом. Чистому разуму нужен скальный грунт, неподвластный времени, но на Земле нет такого абсолютно незыблемого основания. Кант нашел его в морали, ибо ясно различал истины и моральные ценности. Ницше уже не верит в незыблемость морали и видит ее текучесть. Но можно ли сказать, что он ищет по ту сторону морали новое еще более прочное основание, чтобы построить здание морали и науки? Ницше намекает на то, что «немецкий пессимизм», приверженцем которого он себя считает, способен сделать последний шаг, вплоть до недоверия к морали, который окажется полезным для ее спасения. Табу, ограждающие мораль от критики, сослужили плохую службу. Ради спасения морали необходимо решиться на радикальную критику и подвергнуть сомнению даже то, что кажется не только несомненным, но и самым дорогим.

Мораль не подлежит обычному исследованию. Вопрос о добре и зле решался самым неудовлетворительным образом, ибо в этом вопросе нельзя оставаться беспристрастным. Ницше пишет: «В присутствии морали нельзя мыслить, еще менее можно говорить: здесь должно — повиноваться»⁸⁶. Критиковать мораль считается неморальным. Не

всякий может решиться на это из-за репрессий со стороны общества. Кроме того, мораль, подобно песням сирен, имеет свойство очаровывать. Испокон веков она обладала нечеловеческим искусством убеждения и утешала несчастных. Недаром Ницше сравнивает ее с Цирцеей.

Глядя на небесные светила, человек тщился решить загадку мира. Завидуя птицам небесным, он придумал абсолютную свободу. Возвышенное место, где веет ветер и гуляют облака, служит для обитания духа, который и придуман постольку, поскольку есть небо. Небо хоть и красиво, но недоступно и ненадежно. «Держись за воздух, земля обманет». В этой шутке заключена безнадежность: если не на что опереться, то мы падаем в бездну. Люди — это не небожители. Местом их рождения, обитания и захоронения является земля. Еще в античности обыватели подшучивали над философами, рассказывая историю о Фалесе, который провалился в колодезь, потому что смотрел не под ноги, а в небо. «Братья мои, будьте верными земле!» — заклинал Ницше. Земля — место и опора существования человека. И хоть она юдоль страданий, но все таки — это наша колыбель, с которой не хочется расставаться.

Сегодня все это уже довольно трудно понять. Хотя поэты по-прежнему пишут о небе и земле, а философы о глубоком и возвышенном, они живут чужим опытом. Наше небо — это высь и пространство. Причем последнее определение превалирует в нашу научно-техническую эпоху. Воздушные трассы, пути, коридоры — все эти слова означают происшедшее разволшебствование неба, и, глядя на звездное небо, мы не читаем больше знаков бытия. Между тем человек всегда жил в сфере, где небо было сводом, покрывающим землю. Сегодня земля — это источник сырья, предмет купли и продажи. Но сначала она превратилась в искусственно обработанный ландшафт, как на картине П. Брейгеля «Смерть Икара», где парадно одетый крестьянин как ни в чем не бывало пашет землю. Это настоящая трагедия — властитель неба умер, а на земле этого даже не заметили. Так разорвались Земля и Небо. Ницше не хотел поддерживать этот великий разрыв. Земля Ницше — это Земля после потопа. Когда наступит Армагеддон, когда

нигилизм и декаданс доведут слабых до гибели, то сильные все-таки выживут и начнут новую жизнь. Если Ницше — это наш Ной, что же он берет в свой ковчег? Что по-настоящему пригодится нам в новой жизни, которая бы не гневилла Бога, не вызывала бы ужаса и отвращения у тех, кто способен посмотреть на нее сверху, с высоких гор? Этот вопрос приводит к переоценке ценностей.

Как и Руссо, Ницше грезил «добрыми дикарями», которые при всей их кажущейся свирепости обладают прямым и честным нравом. В этом есть элемент идеализации и утопии. Если у древнего человека отсутствовали искусственные нормы христианской морали, то их нельзя применять для оценки и интерпретации первобытного общества. Ницше отказывает этим нормам в праве быть абсолютными критериями оценки, однако сохраняет их, возможно не осознавая этого, в качестве основы интерпретации. Следует обратить внимание не только на моральный, но и на историко-познавательный аспект такого подхода. Обычно Ницше воспринимают как критика христианской морали, вскрывающего скрытую в ней волю к власти. Но есть еще один момент, который также представляется важным и интересным: критика Ницше косвенно направлена против европоцентристского понимания исторического прогресса. Согласно последнему, все не соответствующее принятым в Европе знаниям и ценностям, объявляется либо исторически неразвитым, либо аномальным. Гуманитарии описывают развитие культуры телеологически — в направлении современности. Миссионеры и колонизаторы стремятся насадить европейские ценности покоренным народам. Если раньше парижский двор выступал образцом формирования придворного общества, то сегодня «права человека» стали критерием оценки цивилизованности любого общества. Между тем народы, жившие в древности, и те, которые живут сейчас, но придерживаются иных ценностей, нежели европейские, вовсе не являются нецивилизованными. Их нормы поведения были более суровыми и сдержанными, чем наши. Даже их экономика, и это признают сегодня многие ученые, является более экологичной.

Сначала человек переносил на природу капризы и зло собственной души, со времен Руссо изобрели как уголок, свободный от людской злобы, «добрую природу». В маленькой воинственной общине, во главе которой стоит вождь с хитрой, злобной и коварной душой, самым высшим наслаждением является жестокость. Она, полагал Ницше, принадлежит к древнейшим праздникам человечества. Наслаждение жестокостью было перенесено на богов, и это сделало людей способными переносить страдание. При этом речь шла не о воспитании мужественности и терпения, а о жертвенности, угодной богам. Ницше писал: «Все духовные руководители народов, хотевшие достигнуть какой-нибудь цели, нуждались, кроме безумия, также и в добровольном истязании»⁸⁷. Они делали это на тот случай, если богам или другим людям не понравятся их начинания. О том, что и мы еще не свободны от этого, свидетельствует судьба наших героев, каждое достижение которых связывается в общественном сознании с колоссальными страданиями и лишениями. Самого Ницше оправдывают только потому, что он ужасно пострадал за свои безумные идеи.

Не ясно, признает Ницше преимущества древних обычаев перед современной моралью или, наоборот, указывает на несовершенство «нравственности обычаев». «Всемирно-историческое» состояние, воцарившееся с принятием «общечеловеческой морали», является главным предметом его критики. История, по Ницше, демонстрирует регресс человечества. Сегодня человечество стремится к комфорту, а в прошлом страдание было добродетелью. Люди были терпеливее к тяготам жизни и не жалели себя. Является ли это романтическим приукрашиванием древних культур? Ницше не первым критиковал миф о цивилизации. Его предшественником был Руссо. Однако немецкий философ рассматривает возвращение к природе отнюдь не идиллически, хотя в «Заратустре» отчетливо видны следы романтического увлечения чистым воздухом гор, который вдыхает одинокий мыслитель. Но даже Заратустра, бежавший от толпы, шума и смрада городов, хочет жить не наедине с природой, о чем мечтают городские индивидуалисты, а

вместе с другими, в теплоте человеческого общежития. Он понимает эту совместную жизнь принципиально по-иному, чем социалисты-утописты, противопоставившие либеральному идеалу автономных индивидов идею коллективности, основанную на равенстве и взаимном обмене услугами. Этот проект предполагает остатки традиционных способов достижения солидарности, а также опыт их рекультивации в христианских общинах. Однако он не кажется Ницше эффективным, ибо нейтрализует близкие взаимодействия родового общества и даже подменяет их романтическими интеллектуализированными практиками духовного сопереживания: если не сострадания, то равенства и любви. К духовным романам Ницше относится несколько иронично. Чувства, на которых они завязываются, не достаточно сильны, чтобы вынести близкое взаимодействие с братьями по разуму. Во всяком случае, литература XIX столетия исчерпала запас душевности и обнаружила беспомощность дружбы, основанной на идентификации с литературными героями. Поэтому Ницше, как молодой знаток старой культуры, хотел бы скрепить распадающуюся ткань человеческих отношений, основанных на экономическом обмене, прочным ферментом жертвы и дара, на которых строились отношения людей в традиционном обществе.

Как отмечал Ницше, сегодня чувство нравственности так утончено и так приподнято, что положительно можно назвать его «окрыленным». Однако такая утонченная мораль, отвергающая грубые и даже жестокие нравы предков, порождает ужасные эксцессы, а самое главное, ослабляет ткань человеческих взаимосвязей. Становящиеся все более одухотворенными люди неспособны вести совместную жизнь. В связи с этим Ницше пишет: «Сравнительно с образом жизни целых тысячелетий, мы, теперешние люди, живем в очень безнравственное время: сила обычаев паразитически ослаблена»⁸⁸. По мнению Ницше, там, где не повелевает традиция, нет нравственности. Что же такое нравственность? Мы измеряем ее сегодня соблюдением прав человека, т. е. степенью индивидуальной свободы. Между тем это и есть самое большое заблуждение. «Свободный

человек безнравственен, потому что во всем он хочет зависеть от себя, а не от традиции. Во всех первобытных состояниях человечества слово „порочный“ было равнозначно слову „индивидуальный“, „свободный“, „независимый“»⁸⁹.

Итак, нравственность древних заключалась в соблюдении традиций и обычаев. Это касалось любого рода занятий: и воспитания, и медицины, и войны. «Какой человек самый нравственный?» — спрашивал Ницше. И отвечал: «Во-первых, тот, кто наиболее часто исполняет закон... Во-вторых, тот, кто больше всего приносит жертвы обычаю»⁹⁰. Таким образом, нравственность состоит в принесении себя в жертву обычаю. Но со времен Сократа и христианства речь пошла о «заботе о себе» и об индивидуальном спасении.

Что же такое традиция, почему люди ее придерживались, а потом поставили себя выше обычая? С экономико-политической точки зрения такая эволюция совершенно понятна, но это не значит, что она приемлема с метафизической точки зрения. По идее, метафизика должна стоять на страже закона, а не индивида. Закон воплощает силы бытия, и подчинение ему означает служение бытию. К древним обычаям неприменимы современные политические интерпретации, потому что в прошлом властитель играл, скорее, некую космическую, а потом уже политическую роль. Руководителем человеческого стада был не просто смелый и сильный вождь стада, а тот, кто общался с бытием, умел читать его знаки. Таким образом, установленные древними обычаи нельзя считать принципами комфортабельной социальной жизни, которые обеспечивают безопасность индивида, ограждают от посягательств на его жизнь и собственность. Обычаи древних были жесткими в отношении не только тех, кто их нарушал, но и тех, кто им повиновался. Социологического объяснения традиций и обычаев недостаточно, ибо запреты имели священный характер. Древние люди жертвовали своими индивидуальными благами не просто ради сохранения общины, но ради сохранения и спасения бытия. Возможно, их мышление было таким, которое сегодня называют «экологиче-

ским», т. е. они понимали, что жизнь общины зависит от состояния космоса.

В «Утренней заре» Ницше мыслил не космологически, а «социологическими» понятиями: нравственно то, что способствует процветанию общины⁹¹. При этом специфику общественного сознания он видел в принципе коллективной ответственности: если индивид нанес ущерб общине, он должен за это заплатить (возмещение ущерба — главный принцип древнего права); парадоксально при этом, что проступок индивида община считает и своей виной. Наказание становится двойным. Сначала его несет индивид и расплачивается с общиной своим имуществом или телом, но потом и община замаливает грех и стремится отвести от себя гнев Божий. Видимо, этим вызвано очевидное превышение наказания над причиненным ущербом. Но это не «беспредел», объясняемый мстостью и желанием «проучить» виновного. Древнее право по своему сбалансировано, хотя его «уравнение» не всегда нам ясно. В нем заложена особая экономика справедливости, отличающаяся от нашей, когда на «весах Фемиды» должны урновеситься сы ущерб и наказание

С социально-политической и метафизической точки зрения «индивидуальная мораль» гораздо слабее коллективной. Но почему же современные философы, и среди них такие как М. Фуко и Р. Рорти, защищают либеральную этику? Парадокс разрешается тем, что современные призывы к солидарности имеют мало общего с коллективным сознанием общины. Точно так же «права человека» не означают анархизма, который является одним из главных врагов демократии, а предполагают в качестве «священного» соблюдение «общественного договора». Напротив, и тут Ницше не все продумал, древний обычай вовсе не ущемлял людей. Как раз современное право делает индивида «подзаконным», рассматривает его как элемент социальной системы, а древний обычай допускал не только соревновательность, но и своеобразие членов общины. Это и объясняет, почему Ницше, критиковавший субъективизм Сократа и грезивший о традиционной морали, тем не менее сделал своим героем сверхчеловека. При этом Заратустра свободен

тем, что каждый раз по-своему исполняет призвание человека. Эти «обычай» имеют мало общего с расхожим гуманизмом, который под видом индивидуальных прав и свобод проводит принципы общества потребления.

«Человеческое, слишком человеческое»

«Человеческое, слишком человеческое» (1878) представляет собой некоторую загадку, так как с него начинается «поворот» Ницше от романтического историзма в сторону «позитивизма». Ницше занимает угрюмую, порой вульгарно-материалистическую позицию. Он становится на позиции нигилизма, если понимать это слово так, как оно употреблялось в России во времена И. С. Тургенева. Если оценивать нигилизм в контексте интеллектуального развития Ницше, то он выглядит вполне естественной реакцией на юношеский романтизм. Но вряд ли душевный кризис и болезнь Ницше исчерпывающим образом объясняют его скептицизм в отношении морали и религии, науки и искусства. Скорее, можно предположить, что несчастья и болезнь способствовали религиозному обращению. Человек в этих условиях ведет себя не всегда так, как это описано в героическом экзистенциализме, и редко отваживается на протест. Возможно, болезнь обострила внимание Ницше к телесным и душевным процессам. Поэтому он предпринял попытку перевода метафизических проблем морали на язык физиологии и психологии. В «Человеческом» весьма явно просматривается влияние сочинений Ларошфуко, Паскаля, Шопенгауэра и других мастеров «афоризмов житейской мудрости».

Текст преследует не критические, а терапевтические цели. Ницше пишет, что хотел бы успокоить и даже утешить читателя, который, как и он сам когда-то, ужасно страдает от несоответствия идеалов и реальности. При этом орудием как его критики, так и его терапии выступает рациональное познание. Именно автономию истины и мужественное следование ей без каких-либо оговорок Ницше отстаивает от моральных и иных ограничений. Но это не

тот «позитивизм» или «сциентизм», которыми пытаются квалифицировать «Человеческое» и «Веселую науку». Суть поворота не в «реализме» или «материализме», а в переориентации на создание новых инструментов для изучения мелких и малозаметных явлений, составляющих ткань повседневной жизни. Что же такое «человеческое» и почему Ницше удваивает это слово, добавляя к нему «слишком человеческое»? Разве оно не означает позитивную ценность, насмехаться над которой — дурной тон, свидетельствующий о радикальной испорченности автора? Скорее, нечеловеческое в человеке вызывает большой страх. Именно на его искоренение направлены воспитательные и образовательные учреждения современной цивилизации. Критики называли сочинения Ницше «школой подозрения». Ницше же исправляя эту оценку, называл их «школа мужества и даже дерзости».

Почти все предисловия к новому изданию книг Ницше представляют собой переоценку ранних идей и, скорее всего, должны анализироваться как своеобразное дополнение к «Ессе Номо» под рубрикой «выздоровление» или «самовосстановление». Описание кризиса сменяется описанием «инспирации» — взлета духа, наступавшего после приступов болезни. Возможно, Ницше усматривал в боли некий дополнительный источник творчества и не отказался бы от нее. Во всяком случае, такие писатели, как Ф. М. Достоевский и Т. Манн, всерьез полагали, что их манера письма самым интимным образом связана с их заболеванием. По-настоящему опасна болезнь не тела, а духа. Поэтому история самовосстановления Ницше — это история преодоления нигилизма, это возвращение от одиночества к людям, спуск с неба на землю. Ницше пишет: «Серьезно говоря, самое основательное *лечение* всякого пессимизма (как известно, неизлечимого недуга старых идеалистов и лгунов) — это заболеть на манер таких свободных умов, долго оставаться больным и затем еще медленнее возвращаться к здоровью»⁹². Этот же рецепт выздоровления будет предложен Ницше и в «Заратустре».

Главное средство против болезни Ницше видит не в лекарствах. Он пишет: «...что мне было всегда нужнее всего

для моего лечения и самовосстановления, так это вера, что я *не* одинок в этом смысле, что мой *взор* не одинок,— волшебное чаяние родства и равенства во взоре и вожделии, доверчивый покой дружбы, слепота вдвоем, без подозрений и знаков вопроса, наслаждение внешностью, поверхностью, близким и ближайшим — всем, что имеет цвет, кожу и видимость»⁹³. Можно ли еще более трогательно и пронзительно описать коммунитарную идиллию? Еще одно описание выздоровления: «...свободный ум снова приближается к жизни, правда медленно, почти против воли, почти с недоверием. Вокруг него снова становится теплее, как бы желтее; чувство и сочувствие получают глубину, теплые ветры всякого рода обвевают его. Он чувствует себя так, как будто теперь у него впервые открылись глаза для *близкого*»⁹⁴. Ницше понимает, что тоска по ближнему — всего лишь иллюзия. Но жизнь основана не на истине, а на заблуждении. Книга для свободных умов — следствие того, что земная дружба невозможна; поэтому приходилось изобретать воображаемого товарища, общение с которым, как отмечает Ницше, помогало сохранить «хорошее настроение среди плохого устройства». Если бы он жил в эпоху Интернета, то, может быть, как нынешние молодые люди, тоже предпочитал бы виртуального собеседника реальному. Конструируя «свободные умы» как некий прообраз будущих жителей Земли, он верил, что тем самым способствует их приходу.

В архиве сохранилось множество набросков, в которых Ницше пытался осмыслить свой «великий перелом». Меланхолично описывает он ненасытную юность, желание всего «много и сразу», о пресыщенности же не упоминает, а сразу говорит о прозрении: «...я понял однажды, *какие* яства я вкушал и *к чему* соблазняли меня голод и жажда, буйствующие в моей душе. Это было летом 1876 г. Рассвирепев от ярости, оттолкнул я тогда от себя все столы...»⁹⁵ Ницше пишет об «изгнанничестве», о добровольном уходе от «профессорской братии». Дело не ограничивается «переменной мест». Он пишет об освобождении в смысле отрезвления, охлаждения ко всему тому, во что он ранее искренне верил: «Я испытывал все, к чему до этого было во-

обще привязано мое сердце, я вращал все лучшее и любимейшее и всматривался в его изнанку...»⁹⁶ Ницше признается, что все это было опасной и злой игрой, которая часто делала его больным. Как же бороться с пессимизмом — этой главной болезнью XIX в., какое лекарство способно прогнать тоску? Оно называется «воля к здоровью». Ницше говорил о том, что вынужден был разыгрывать комедию здоровья, имитировать его. Он так оценивает свое новое состояние: «По существу, некая птичья свобода и птичья перспектива, нечто вроде любопытства и презрения одновременно, как это известно каждому, кто безучастно осматривает какую-либо чудовищную всячину,— таковым было наконец достигнутое новое состояние, которое мне пришлось долго выносить»⁹⁷.

Наверное, следует признать условность разделения жизни и интеллектуальной эволюции мыслителя на составные части. Речь идет о главной теме Ницше, заявленной им в «Рождении трагедии», — как спасти жизнь от разума, ставшего болезнью европейской культуры. Эта тема, как она формулируется в «Пользе и вреде истории для жизни», напоминает проблематизацию соотношения мужества и рассудительности у позднего Платона. Принимает ли Ницше предложенный Платоном в «Политике» путь? Это серьезный вопрос. С одной стороны, его мысль о «белокурых бестиях» приводит к соблазну «генетического» отбора. С другой стороны, его собственная стратегия воспитания «сильных и свободных умов» весьма далека от обычной медицины и генетики. Все-таки методология Ницше не генетическая, а генеалогическая. Речь идет о генетике понятий и чувств. Без нее голубоглазые и белокурые ребята, которых еще рожают европейские женщины, окажутся ничуть не лучше остальных. Дело не в цвете глаз и волос и не в форме носа и лба. Гораздо важнее оздоровить систему чувств и понятий и, главное, преодолеть их схизму.

Об этом свидетельствует раздел «Химия понятий и чувств», в котором Ницше формулирует свою методологию (микроанализ, генеалогия понятий из их противоположности). Он пишет: «...не существует, строго говоря, ни неэгоистического поведения, ни совершенно бескорыстного

созерцания: то и другое суть лишь утончения, в которых основной элемент кажется почти испарившимся, так что лишь самое тонкое наблюдение может обнаружить его присутствие»⁹⁸.

Главная трудность реализации этого метода состоит в том, отмечает Ницше, что «человечество любит заглушать в своем сознании вопросы о происхождении и началах; и не нужно ли почти лишиться человеческого облика, чтобы почувствовать в себе противоположное влечение?»⁹⁹ О чем идет речь, что значит потеря человеческого облика? Не переходим ли мы в генеалогическом дискурсе на язык психоанализа? Мы не просто забыли и должны вспомнить наше суровое прошлое, мы вытеснили нечеловеческое в человеке. Однако оно тайно живет в нас. В своих поздних дневниковых записях Ницше намекает на таинственного бога Диониса, который нашептывал ему о нечеловеческом. Чему учит Дионис, чем его рассказы отличаются от исповеди невротика? Тот, кто слышит голоса, согласно сегодняшней классификации, является шизофреником. Это объяснение не раскрывает загадки древних людей, ощущавших свою сопричастность природным силам. Философ, конечно, не Дионис, но и невротик — тоже не всегда философ. Философ — выздоравливающий невротик. Точно так же Дионис не совсем обычный бог, которому присущ предикат всесовершенства, а выздоравливающий бог. Можно полагать, что и Христос не вполне «божественен»: он принял смертную муку на кресте и потом воскрес. Философию Ницше оценивает в терминах «больная — здоровая». При этом он не только порой меняет значение этих понятий, но и пытается избавиться от самой противоположности. Дело не просто в «переоценке» ценностей, а в том, чтобы сделать ее бесконечной. Таким образом, перспективизм и воля к власти оказываются вовлеченными в общий поток становления. Даже сам о себе философ не может сказать: наконец я выздоровел. Он не имеет права и не должен считать себя «нормальным» и «здоровым». То, что нужно истории и жизни, противопоказано философии. Ницше писал: «Человеческое, слишком человеческое: этим заглавием воля намекает на великое *освобождение* —

попытку одинокого скинуть с себя каждый предрассудок, говорящий *в угоду* человеку, и идти всеми теми путями, которые уводят на высоту, вполне достаточную для того, чтобы — пусть на одно лишь мгновение — взглянуть на человека *сверху вниз*. Не презирать презренное в человеке, но вопрошать до самого дна: не останется ли нечто достойное презрения в высшем и лучшем, во всем, чем гордился до сих пор человек...»¹⁰⁰

Мечте Ницше о выздоровлении не удалось сбыться. Никто не может вернуться к детской беззаботности, и не только потому, что дерзкая хмельная сила, данная нам от рождения, растрочена. Как взрослый не может снова стать ребенком, так и больной здоровым. Этому мешает «злая мудрость», которая тоже болезненна. От мизантропии ее может удержать только сильная воля, воля к выздоровлению. Философ — не здоровый и не больной, а выздоравливающий. Это значит, что он уже не верит с детским оптимизмом во все светлое и возвышенное, но и не опровергает истины и смыслы, ибо отрицание есть не что иное, как другая сторона утверждения. Избавиться от их игры можно, по Ницше, путем хладнокровного «микроскопического» анализа: «для того чтобы раз и навсегда покончить с такими грубыми и квадратными оппозициями, как „эгоистическое“ и „неэгоистическое“, „чувственность“ и „духовность“, „живое“ и „мертвое“, „истина“ и „заблуждение“, требуется микроскопическая психология и равным образом выучка во всякого рода оптике исторических перспектив...»¹⁰¹ Ницше понимает, что отказ от таких оппозиций есть уход «по ту сторону добра и зла», означающий отказ от морали. И главным препятствием на этом пути является не только общественное мнение, падкое на ярлыки «иммориалист», «антихристианин» и т. п., но прежде всего собственная совесть, т. е. наш внутренний цензор и судья — одновременно тварь и творец моральных оппозиций. Если главной причиной болезни Европы является мораль, то можно попытаться избавиться от тирании совести, раскрыв ее воздействие как на людей, так и на идеи. В определении человека как больного животного заключено весьма емкое содержание. Во-первых, хотя животные и болеют, но

все-таки не так, как люди. Во-вторых, человеческие болезни — это во многом продукты культуры. В-третьих, возможно, наихудшими являются болезни духа, ослабляющие человеческую ткань цивилизации.

Слово «болезнь» произошло от боли, которое к душевным состояниям применяется, может быть, чаще, чем к физическим. Человек болеет, переживает по поводу себя и других, его заботит смысл собственной жизни и процветание человечества. Правда, способность сопереживать страданиям других — это важнейшее человеческое качество — сегодня резко деградирует. И это удивительно, так как в целом жизнь становится более обеспеченной и человек может позволить себе помогать другим. Если благотворительность еще как-то держится благодаря соответствующим общественным движениям, то интерес и тем более соучастие к несчастьям других людей стремительно исчезают. Может, души людей огрубели и их толстая кожа уже не пропускает внутрь такие неприятные события? Однако, по свидетельству психиатров, современные люди по большей части невротики. Они вздрагивают от громких звуков, страдают от уличного шума, криков и возни соседей, но их мало волнуют чужие несчастья. Да и о своих они предпочитают не говорить — сегодня не принято обнажать душевные язвы. С друзьями мы делим время развлечений и сегодняшняя «дружба» не предполагает поддержку в случае материальных или душевных затруднений. Тех, кто пытается обсуждать свои проблемы с окружающими, считают занудами и норовят от них отмахнуться. Однако молча нельзя избавиться от душевных проблем. Кому же сегодня можно доверить свои сомнения, которые, собственно, являются ранними симптомами болезни? Остается психоаналитик — наш платный друг, ангел-хранитель, интимный наш брат, которому мы признаемся в том, чего даже сами себе не говорили. Забота о себе не то чтобы забыта, она стала делом специалистов. При этом и с душой и с лекарствами для души произошли опасные трансформации. Как психические расстройства, так и органические заболевания людей порождены преимущественно цивилизационными факторами. Тела и души — такие же продукты культуры, как и ос-

тальные артефакты, составляющие среду нашего обитания. Чаще всего в размышлениях о прогрессирующих заболеваниях отмечается антропогенное влияние технического прогресса, ухудшающего качества воздуха, воды, питания. Много говорится о недостатке физической нагрузки и психических перегрузках, порождаемых современной цивилизацией. Но есть еще один источник изменений наших внутренних переживаний — это культура чувств и технологии, направленные на ее совершенствование. Души людей, как их тела, разрушает современная цивилизация. Психоанализ трактуется как защитная реакция в ответ на распространение неврозов и психозов. Можно спросить: а не оказывает ли патогенного влияния сам психоаналитический дискурс? Не является ли заразной литература и философский экзистенциализм, описывающий бесцельность и бессмысленность существования? Среди человеческих чувств и переживаний есть такие, которые в самом прямом смысле являются патогенными: одни разъедают душу индивида, другие — опасны для окружающих. С одной стороны, отчаяние, неверие в смысл жизни, с другой стороны, ненависть и злоба — вот самые страшные вирусы, угрожающие современной цивилизации. Одни болезни поражают, обесценивают главный капитал — сердца и души людей, которые утрачивают волю к жизни, другие — ведут к самоуничтожению и войне всех против всех. Если первые кажутся следствием мутаций индивидуализма и эгоизма, порожденных современной цивилизацией, то вторые, наоборот, расцениваются как наследие ужасного прошлого, наподобие холерных вибрионов, возрождающихся в антисанитарных условиях.

Собственно, быть человеком — не значит ли болеть; не есть ли болезнь важнейший экзистенциал нашего существования, который является основанием философствования? Философствовать — значит учиться умирать. Существует множество версий этого расхожего определения. Это не только утешение, но и род «смертельной болезни», чрезвычайно опасной и заразной. Ницше оценивал философию как своеобразную прививку иммунитета против таких опасных символических новообразований, как мораль.

С точки зрения практичных людей, философствование — ничемное занятие, недостойное настоящих мужчин: их дело — ворочать камни и бороться с врагами, а не рассуждать о смысле бытия. Макиавелли, следуя мнению римских императоров, считал философию безусловно вредной для государства. Она не только отвлекает людей от дела, но и сеет сомнения в безусловности национальных ценностей. Ответом на такое «упразднение философии» и является тематизация проблем культуры в терминах болезни и здоровья. В афоризме под названием «Выздоровливающий» описывается пробуждение Заратустры от ужасного кошмарного сна. Жизнь среди симулякров — это и есть сон, а выздоровление — это пробуждение и освобождение от ночных кошмаров.

Ницше предлагает весьма своеобразный критерий оценки цивилизации. Рассматривая ее как искусственно созданную защитную систему общества, все элементы культуры — дом, язык, сказания, произведения искусства и философию — он расценивает исключительно с точки зрения того, насколько они укрепляют стойкость людей по отношению к чужим влияниям. Важная роль в формировании культурной идентичности принадлежит традициям. Начало цивилизации — это обычай как таковой, независимо от его содержания, поэтому нельзя отделять варварство от цивилизации только на основе различия в содержании законов. Не существует варварских обычаев, потому что любая традиция — это культура. Ницше считал, что прогресс не необходим, но возможен. Историзм же, по сути, отрицает его, так как выступает формой консервации старых замкнутых народных культур, сформировавшихся бессознательно и случайно. Он не может даже восстановить былую свежесть старой культуры. Люди, считал Ницше, должны не намертво связывать себя со старым, а создавать новую культуру, в которой на основе рационального управления мировыми ресурсами будут созданы лучшие условия для жизни и воспитания людей.

Что прежде всего ставится на карту ради лучшего будущего? Разумеется, сама мораль бережливости, долга и ответственности. Точнее, речь идет о смене перспектив: кому че-

ловек должен и за что отвечает? С тех пор как утрачена вера в то, что Бог руководит судьбами мира, человечество должно взять на себя как управление, так и ответственность. Но что значит «человечество»? По Канту, «всемирно-гражданское» состояние требует от человека действий, которых можно желать для всех людей. Идеологи либерализма, отстаивающие индивидуальную свободу, призывают также к неукоснительному соблюдению «прав человека» и других общечеловеческих ценностей. Но при каком поведении индивида человечество как целое будет преуспевать — это сложный вопрос. Действительно, подчас от «гуманистов» по убеждению и профессии больше вреда, чем от людей таких brutальных профессий, как врачи и военные. Кроме того, если все люди будут поступать одинаково, то они не только превратятся в конформистов, но и перестанут выполнять свою эволюционную роль — брать на себя риск новых начинаний. Именно в интересах вселенских целей выгодно, чтобы отдельные люди и целые народы ставили и решали свои специальные задачи. Иногда они могут выглядеть примитивными и даже дурными, однако это не мешает им быть необходимыми условиями культурного развития. Избавиться от нивелирующего морализма и всеобщих прав и выработать систематическое представление об условиях культуры — вот в чем состоит задача современных философов.

Ницше понимал современность так, как будто читал Бодрийара. Например, он писал: «Для кого существует еще ныне строгое принуждение прикрепить себя и свое потомство к определенному месту? Для кого вообще существует еще что-либо строго связывающее? Если люди воспроизводят теперь одновременно все роды художественного стиля, то точно так же и все ступени и виды нравственности, обычаев, культур»¹⁰². На распад традиций и рост внутренних мотивов существования Ницше отреагировал перспективизмом, который в условиях мультикультурализма и распада народной культуры позволяет производить сравнение и выбирать лучшее. Он пропагандировал не релятивизм и нигилизм, а рост эстетического и нравственного чувства.

Ницше пытался возродить старинное искусство моральных сентенций Монтеня, Ларошфуко, Лихтенберга и Шо-

пенгауэра, основанное на «психологическом наблюдении» за человеческим. Это должно способствовать отрыву морали от абстрактных ценностей и сближению ее с жизненными ситуациями. В этом смысле можно говорить о проекте ситуативной этики, который Ницше противопоставляет моральной теории, предполагающей абсолютное обоснование моральных суждений. Такая этика не отягощает вневременными и внеземными ценностями и без того трудную жизнь, а, наоборот, дает шанс сохранить человеческое в самых нечеловеческих условиях. Она дает утешение, если не удастся в этих условиях реализовать христианские заповеди. Не везде и не всегда люди действуют на их основе, но это не дает повода говорить об абсолютном зле или врожденной греховности человека. Действительно, некоторые христианские моралисты считали грехом не только действия, ведущие к рождению детей, но и сам акт рождения. Поэтому вполне понятно стремление Ницше скорректировать запретительную мораль в сторону положительной, разрешительной этики. В этом смысле некоторые современные авторы говорят о возрождении этики Аристотеля в работах Ницше.

Ницше писал, что морально-психологические сентенции давали читателю утешение и наслаждение. К сожалению, современные люди уже неспособны получить его от сочинений старых авторов. Стоит задача модернизации архаичного языка и поиска таких средств для выражения практической этики, которые, подобно языку искусства, обладали бы собственной энергетикой воздействия на людей и определяли их действия не страхом загробного воздаяния, а волшебством сказочного мифа. Нравственные сентенции должны завораживать людей и приучать к тому, чтобы строить свою жизнь (где есть место не только возвышенному, но и низкому) подобно художественному объекту, на основе эстетических ценностей. Красота, как в античности, снова становится благом.

Ницше говорит о двух перспективах морали. Одна дистанцируется от мелочей и судит с позиций абсолютного добра или мирового зла, другая нацелена на мелкие детали и скрытые пружины человеческого поведения. Эта микро-

физика души не способствует воспитанию героев, но делает жизнь обывателей, проводящих жизнь в мелочных дрязгах, более или менее сносной и даже приятной. Отстаивая перспективу микрооптики моральных чувств, Ницше еще не преодолел романтику героической жизни, но уже воспринял поэтику повседневности. Он полагает, что в жизни еще есть «место подвигу», однако главным героическим деянием людей сегодня является осуществление собственной жизни более или менее по-человечески. В условиях отчуждения, когда не только государственные, экономические, но и религиозные институты, наука и искусство стали нечеловеческими, возникает задача критики и разрушения извращенных идеалов, которые под видом возвышенных истин и ценностей навязаны современным образованием и ужасно калечат жизнь людей. «Стало необходимым,— писал Ницше,— пробуждение морального наблюдения, и человечество не может избежать жестокого зрелища психологической прозекторской с ее скальпелями и щипцами»¹⁰³.

Практической полезности этой критики Ницше еще не видит. Поскольку он сам не вполне освободился от героического идеала, то испытывал некоторые угрызения совести из-за разрушения возвышенных морально-метафизических установок. Бесстрашное открытие истины относительно подлинных источников морали и религии казалось ему честнее, чем «возвышающий обман». Ницше полагал, что духовная экзальтация современного человечества, которая на самом деле является компенсацией за все более убогую повседневную жизнь, достигла высшей точки накала. От перегрева душу современного человека необходимо охладить ледяной водой критики. Это сделает людей более здоровыми.

Первое, что опровергает Ницше,— это басня об интеллектуальной свободе. Моральная ответственность проистекает не из свободы выбора, как полагал Кант, а из учета хороших или дурных последствий того или иного действия. Ошибка состоит в том, что моральная оценка от последствий переносится к мотивам, поступкам и далее к самой природе человека, которая не является ни дурной, ни хоро-

шей. С учетом раскрытой социальными науками обусловленности так называемой «человеческой природы» жизненными условиями и обстоятельствами оказывается, что человеку нельзя вменить в вину те или иные поступки, наносящие вред окружающим. Чтобы спасти ответственность, Шопенгауэр разделил человеческое бытие на метафизическое и повседневное. В одном мире господствует интеллектуальная свобода, а в другом — строгая причинность и социальная обусловленность. Противоречие этих двух миров и порождает чувство вины и нравственный разлад в душе. В свете нравственного идеала люди испытывают недовольство своими поступками. И поскольку идеал никогда не может быть осуществлен в реальности, постольку получается, что мы обречены на вечные муки. Однако для деятельных натур, отмечал Ницше, вовсе не характерно недовольство своими поступками; и остальным можно и должно от него отучиться. Он писал: «Никто не ответствен за свои дела, никто не ответствен за свое существо; судить — значит быть несправедливым»¹⁰⁴.

Преступники представляют собой ужасную загадку. Ницше полагает, что их не следует оценивать как негодяев. Наша ошибка состоит в том, что мы ставим себя на место того, кто совершил наказуемый поступок, и судим себя, а не его. Нам кажется, что на месте преступника мы могли бы удержаться от проступка. Между тем мы не знаем ни силы обстоятельств, ни собственной слабости.

Наиболее отвратительной, по Ницше, является смертная казнь. Жизни лишают преступника, а вина лежит на воспитателях и окружающей среде. Ницше возмущает в смертной казни не расчет на устрашение, когда казнят не по справедливости, а в назидание другим, — ему отвратительна холодность судей, ибо он меряет добро и зло не количеством, а качеством, т. е. интенсивностью переживаний. Ницше пишет: «Помогите, здравомыслящие, удалить понятие наказания, которое завладело миром»¹⁰⁵. Почему он отказывается от этого весьма действенного в традиционном обществе принципа? Не начал ли он движение за права заключенных? Нет, Ницше обеспокоен не столько тем, что наказание сделалось формой борьбы с инакомыс-

лием, сколько тем, что оно стирает различия, проводит приоритет закона перед сингулярностью («всю чистую случайность совершающегося лишили ее невинности»¹⁰⁶). Раньше, прозорливо отметил Ницше, «ужасный гнет нравственности обычаев» преодолевали сумасшедшие, ломавшие суеверия. Древние люди не сажали своих юродивых в «психушку», а видели в помешательстве гениальность. Только безумцы и могли нарушать обычаи. Именно так думал и Достоевский, когда описывал размышления Раскольникова по поводу Наполеона. Ницше обращает внимание на проблему: «Как сделаться сумасшедшим тому, кто на самом деле не сумасшедший?» Он описывает целую систему, так сказать, узаконенных отклонений: это прорицатели, маги и аскеты, которые озабочены поисками «священного безумия». Судя по Ницше и Фуко, мы так и не придумали ничего более эффективного.

Ницше весьма прогрессивен и считает, вопреки религиозным предубеждениям, что самоубийство — более достойный конец, чем медленное истощение, сопряженное с ужасными страданиями. Сам Ницше еще не знал, что будет, как всякий больной, судорожно цепляться за жизнь. Отношение к смерти подобно двойственному пониманию добродетели, о котором говорил Ницше. Как сластолюбцы и аскеты по-разному понимают благо, так молодые и старые, больные и здоровые различаются по переживанию смерти. Эти примеры помогают обнаружить перспективизм в морали. Ошибка традиционных оценок состоит в том, что вина одного измеряется страданием другого. Тот, кто действует, понимает причину и действие иначе, чем тот, кто страдает. Когда богатый отнимает собственность бедного, он кажется извергом. Однако сам богатый так не думает. Он вообще довольно холодно и спокойно относится к негативным последствиям своих поступков. Ведь и мы, отмечал Ницше, убиваем комара без всяких угрызений совести. Кажется, здесь он точно сформулировал современную концепцию защиты преступников. Принятая теория наказания опирается на принцип свободы воли, т. е. на христианскую концепцию греха. Нам кажется, что другой обладает свободой воли и намеренно причиняет нам зло. Именно это возбуж-

дает ненависть и порождает месть. Если преступник причиняет страдание из инстинкта самосохранения, то правовая система исходит из возмездия. Ницше формулирует широкое обобщение: «Несправедливость рабства, жестокость в подчинении личностей и народов нельзя измерять нашей мерой»¹⁰⁷. Во-первых, инквизиторы и Кальвин, сжегший врача Сервета, действовали последовательно на основе господствовавших представлений (другое дело, что они были ложными); во-вторых, тот кто причиняет страдания, и тот, кто страдает, — это разные лица, а состраданию вообще нельзя научиться. Ницше полагает, что человек всегда поступает хорошо, т. е. остается человеком при любых условиях. Так называемое зло вызвано непониманием того, что оно является лишь следствием самосохранения.

И сегодня безнравственное нередко определяется как сознательное причинение страдания другому человеку. Ницше не видит смысла в намеренном нанесении страданий другому — так называемая злоба направлена на получение удовольствия от мести, на испытание своей силы на другом. Жизнь, по Ницше, — это борьба за удовольствия. Добро и зло при этом определяются способом получения удовольствия, который в свою очередь зависит от устройства интеллекта.

Мечь, по-видимому, одно из древнейших чувств человека, из которого зародились многие другие оцениваемые как моральные чувства. Ницше предпринимает тщательный анализ мстительности. Он отмечает, что в христианской культуре месть отложена и привязана к ресентименту. Но страсть не хочет ждать, и для человека невыносима ужасная пытка оскорбленной чести. Поэтому лучше осуществить месть, чем вечно думать о ней и отравлять свою жизнь. Однако это не последняя истина о мести. Ведь возможно еще наслаждение отложенной мещью. Не случайно люди так любят аффектировать перенесенное оскорбление. Эту способность наслаждаться страданием Ницше избирает в «К генеалогии морали» отправной точкой критики ресентимента.

Проблема мести не только не снята в современности, но она даже обострилась. Государство и религия, чтобы оби-

женные не мстили обидчикам, узурпируют решение вопроса о справедливости, но судебная система лишь увеличивает количество зла. Ницше описывает две стратегии: одна связана с мстостью, даже если ты сам виновник неудачи; другая — с признанием болезни и несчастья как очищения от греха.

Если суть морали не в содержании закона, а в способе его исполнения, то вопрос о следовании моральным нормам не решается разумом, который может попытаться доказать преимущество одних норм перед другими, но не способен убедить следовать этим нормам. Мораль могла бы стать эффективной формой жизни, если бы давала удовольствие от ее исполнения. Однако моральные нормы, особенно в начале жизненного пути, когда они насаждаются в форме ежедневных нотаций старших, только мешают нам жить в свое удовольствие. С возрастом мы учимся получать удовольствие от соблюдения моральных норм и, таким образом, превращаем мораль в разновидность эстетики существования. В «Человеческом» Ницше говорит об удовольствии от соблюдения обычая, проявляя при этом некое простодушие и совсем не обнаруживая той злобной подозрительности, которая так характерна, скажем, для «К генеалогии морали», где он разоблачал удовольствие от страданий. Действительно, со временем понимаешь, что под сенью правила (так сказать, на «автопилоте») жизнь протекает гораздо достойнее и спокойнее, чем в постоянных попытках удовлетворить свои желания в обход закона. Да и желания с возрастом иссякают. Может быть, поэтому Ницше рисует следующую идиллическую картину: «Чувство удовольствия на почве человеческих отношений делает человека в общем лучше; общая радость, совместно пережитое удовольствие повышают последнее, дают отдельному человеку прочность, делают его добродушнее, отнимают недоверие и зависть: ибо человек чувствует себя хорошо и видит, что и другие так же себя чувствуют»¹⁰⁸. Тот, кто ищет у Ницше подтверждения справедливости дисидентских настроений, будет разочарован такого рода «обывательскими» сентенциями. Обычно обращают внимание на его критику толпы, массы, которая сминает все оригиналь-

ное и свободное. Но не стоит забывать при этом, что сверхчеловек не является, по Ницше, демонической личностью, живущей на пределе возможностей. Таковы нувориши и плейбои, проматывающие состояние отцов.

Отсюда проистекает переоценка господствующей морали сострадания. Ницше пишет: «Совершенная безответственность человека за его действия и за его существо есть горчайшая капля, которую должен проглотить познающий, если он привык считать ответственность и долг охранной грамотой своей человечности»¹⁰⁹. Этот тезис обесценивает все антипатии к злодеям и преступникам, а также симпатии к героям и мученикам. На человеческие поступки, полагает Ницше, следует смотреть как на произведение природы или искусства. Можно восхищаться их силой и красотой, но в отношении их неуместны моральные оценки. Нет различия хороших и плохих мотивов: «хорошие поступки суть утонченные дурные; дурные поступки суть те же хорошие поступки в более грубом и глупом виде»¹¹⁰.

Единственным мотивом действий людей является самосохранение и связанное с ним чувство удовольствия, которое удовлетворяется в злобе и сострадании, мести и самопожертвовании. Поведение человека на пути получения удовольствия регулируется принятой в том или ином обществе школой ценностей и благ. Эта шкала все время меняется, дает возможность говорить об их разумности или неразумности. То, что сегодня считается заблуждением, ранее служило средством создания морали, науки, искусства и религии и имело не отрицательное, а положительное значение в культуре. Отсюда вывод: осознающий свою греховность человек — это лишь подготовительный этап к появлению мудрого, созерцательного, осознающего свою невинность человека.

Ницше находит ужасное не в природе, а в социуме. Таким образом, можно говорить о трансформации его ранней попытки восстановить коммуитарную идиллию. Мораль, по Ницше, основана на отвратительном чувстве репрессии и ведет к вырождению людей. Социум интегрирует их как детали механизма. На почве функционального разделения труда люди утрачивают свою родовую

сущность и превращаются в массу. Масса и индивиды не противоречат друг другу. Реальный процесс индивидуации не соответствует мечтаниям романтиков о неповторимости и уникальности. Ницше боролся за индивидуальную свободу, но не сводил ее к независимости и сосредоточенности на решении частных проблем. Очевидно, что он не был ни либералом, ни коммунитаристом. Если уж говорить о политическом у Ницше, то, скорее всего, в смысле делиберативного понимания. Наиболее аутентичную функцию политического выполняет искусство, направленное на воспитание воли к единству. Поэтому Ницше выбирает не этические, а эстетические практики солидарности.

Что сказал Заратустра?

В «Так говорил Заратустра» (1883–1884) Ницше представляет свою философию в художественной форме. Если исключить стихотворения, которые в русских переводах выглядят невыразительно, то можно сказать, что больше он не предпринимал такой попытки, ни по форме, ни по содержанию. Это касается и ведущих тем — о сверхчеловеке, воле к власти и вечном возвращении. Обращение к поэтической форме обусловлено не только философскими потребностями. Ницше хотел изложить свое учение, но одновременно не хотел, чтобы оно осталось только учением. Моделью служил, конечно, Платон, нашедший в фигуре Сократа художника-мыслителя, который создавал истинную теорию в диалоге со слушателями. Зная о том, что он знает не больше других, мудрый философ всегда готов к тому, чтобы изменить свои взгляды.

Как у Платона говорит Сократ, так у Ницше говорит Заратустра. Он не учит учению, а показывает, как нечто непонятное может стать понятным. На этом сходство кончается. Умение ставить и обсуждать вопросы Сократ, как ремесленник, выносил на рынок, чтобы обучить афинских граждан своему искусству. Заратустра же — пророк, точнее маска, под которой пророчествовал Ницше. Как могло случиться, что Заратустра оказался сплавом Сократа и Хри-

ста — двух ненавидимых Ницше персонажей? С одной стороны, как Сократ, он перевел мораль на уровень метафизики. С другой стороны, как Христос, он рассказывает предание, обнаруживающее границы метафизики. Миф в философию привлекал и Платон. Рассказ в форме мифа — это евангелие, сообщающее о судьбе учителя и тем самым о судьбе учения.

«Так говорил Заратустра» состоит из четырех частей. В первой части Заратустра предлагает учение о сверхчеловеке, но, не будучи услышанным, покидает город. Во второй части речь идет о тайне жизни самого учителя, судьбой которого является самопреодоление, т. е. воля к власти. В третьей части говорят животные Заратустры. Орел — символ стойкости, змея — символ мудрости. Они представляют самое сложное — идею вечного возвращения. Четвертая часть, изданная (1885) для самых близких друзей, исполнена горестным чувством отсутствия публики и вообще ставит под вопрос учение как таковое.

Три учения трех частей «Заратустры» раскрывают три перспективы морали. Учение о сверхчеловеке ставит под вопрос различие добра и зла; учение о воле к власти является самопреодолением перспективизма; вместо различия добра и зла вводится различие слабого и сильного с точки зрения жизни; учение о вечном возвращении равного устанавливает перспективизм справедливости в Ницшевом смысле. Понятие сверхчеловека означает, что человек находится в состоянии самопреодоления. Речь о смерти старых богов порождает требование создать нового бога. Во второй части это требование отвергается, ибо бог — это отрицание творчества человека. Творчество Ницше связывает с жизнью. Именно она, а не вечность, становится масштабом оценки творчества. Вместо создания сверхчеловека Ницше говорит о самопреодолении, которое поясняет через волю к власти.

Мысли, образы и переживания, зафиксированные в этой самой дорогой для Ницше книге, формировались во время непростых отношений с Лу Саломе — весьма «продвинутой» дамой, соединявшей в себе каприз и ум. Некоторые исследователи предполагают, что именно Лу Саломе

была прообразом Заратустры. Как бы то ни было, после разрыва с нею, на вершине отчаяния, всего за 10 дней Ницше создает первую часть «Так говорил Заратустра». Возможно, если бы Лу Саломе не вынуждена была из-за той жалкой роли, которая в то время доставалась женщине, испытывающей интерес к мужчине, выдавать себя за ученицу философа, а могла оставаться просто глупой и капризной девицей на выданье, то книга Ницше получилась бы еще интереснее. За масками он сумел углядеть природу женщины как выражение стихийных сил бытия¹¹¹. «Так говорил Заратустра» — это не книга пророчеств и прозрений одинокого мистика, прячущегося в горах от людской тупости, а «роман бытия», книга о жизни. В «Предисловии» Ницше писал: «Я заклинаю вас, мои братья, *оставайтесь верными земле* и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах!»¹¹² Это странное обращение. Оно заставляет внимательнее вдуматься в замысел книги и преодолеть традиционное мнение о Заратустре-мизантропе, одиноком волке, обитателе гор, сверхчеловеке.

Встретившись с отшельником, который любил Бога, а не людей. Заратустра сказал: «Я люблю людей» — и подумал: «Святой еще не знает, что Бог умер». Вместе с тем он говорил: «Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно превзойти»¹¹³. Это странные проповеди. Тот, кто вынужден проповедовать, встает на рынке признания в особую позицию, которая глубоко чужда Ницше. Он не пытается очаровывать людей, он хочет развеять дурман. Его Заратустра говорит, обращаясь к народу: «Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека»¹¹⁴. Критико-идеологическая позиция левых гегельянцев не кажется философу эффективной. Он не просвещает, а эпатирует людей. Заратустра говорит: «Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором»¹¹⁵. Даже самый совершенный человек — это переходная форма между растением и призраком. Людская противоположность распределяется

между идеалистами-призраками и существами, ведущими растительную жизнь. Ницше учит о сверхчеловеке, который является «смыслом земли», а не собеседником Бога. Именно на земле он должен найти того, кто ближе ему, чем он сам. Возможно, это нечто похожее на Пятницу Робинзона или вообще нечто не из породы людей. Тоска по другу, единомышленнику превратила все творчество Ницше в постоянный поиск сильных и близких взаимосвязей между людьми.

Ницше говорит о телесном разуме и тем самым отвергает мнение о том, что местом возвышенного является голова. Не разум, а любовь преодолевает отчуждение тела: «мы любим жизнь не потому, что находимся в жизни, а потому, что мы жителяствуем в любви». Не жизнь оправдывает любовь, а, наоборот, творческая любовь продлевает и сохраняет жизнь. Тот, кто выбирает любовь, отдает остаток жизни. Только воля к любви открывает значимость жизни, и только она, преодолевая ее темные стороны, способна снова и снова околдовывать мир.

Заратустра проповедовал другим, но больше всего пытался убедить себя. Учитель усваивает собственное учение в процессе его создания. Например, разговоры с карликом обнаруживают абстрактность учения о вечном возвращении. Ницше искал аутентичный язык для его изложения и с этим связана попытка создания четвертой книги, хотя по окончании третьей книги ему казалось, что больше сказать нечего. Но и после четвертой книги у Ницше не было уверенности, что его труд окончен. Правда, речь шла лишь о фигурах, но не о самой сути учения, которое он вложил в уста Заратустры. Три составные части учения — вечное возвращение, сверхчеловек и воля к власти — казались ему недостаточно оформленными и сформулированными. В 1881 г. Ницше был уверен, что учение о вечном возвращении того же самого является ярчайшим выражением творческой силы жизни. Он планировал книгу о Заратустре как введение в искусство существования, для которого главными являются ценности жизни и любви. Заратустра должен был, как солнце, нести людям свет и дружбу. Он хотел вручить людям свой дар.

Ницше находит для своего учения весьма пластичное выражение в виде притчи о трех превращениях. Верблюд говорит: «Ты должен» — и превращается в льва, который борется с миром должного во имя «я хочу». Однако его борьба есть не что иное, как возвращение «ты должен». Соединить долг и волю удастся лишь ребенку, который обладает способностью забывать и начинать новую игру. Заратустру интересует не столько предметный мир, сколько интенциональный акт. Не познаваемый предмет, а воля к знанию — вот что дает наслаждение знанием. Знание в «Утренней заре» характеризуется как прекрасная и ужасная действительность¹¹⁶. Оно само прекрасно. Радость познания преумножает красоту мира. Но нельзя забывать и о том, что она приходит от наслаждения знанием, а не от качества познаваемого. Таким образом, и здесь познание соединяется с любовью. Где же она сама находит пищу? Только в себе, а не в мире. Воля к любви есть не что иное, как форма воли к власти. Высочайшая власть состоит в способности придать миру очарование, сделать его предметом любви. Воля к власти — третий главный тезис Заратустры. Впервые он формулируется в призыве к самопреодолению, который подготавливается в трех песнях: «Ночной песне», «Танцевальной песне», «Надгробной песне». В первой воспевается жизнь и любовь: я живу собственным светом, который вливаю в себя и который меня сжигает¹¹⁷. Во второй прославляется танец, которому сопротивляется дух тяжести. Преодолевая его, Заратустра, вместо того чтобы танцевать, говорит о танцующей жизни¹¹⁸. Жизнь воспринимается как проекция тайны из глубины бытия. Глубину открывает тот, кто сам не вовлечен в жизнь и танец, ибо процесс не оставляет времени на осмысление. Жизнь хочет жить, а не думать. Так Заратустра остается вне круга танцующих наедине со своей мудростью. Танцующие зовут к жизни, напоминают о ней, но они — это не сама жизнь. Вместе с тем слияние мудрости и жизни требует встречи с девушкой, которая хочет танцевать, а не заниматься обоснованием. Заратустра остается со своей мудростью в безосновном и потому спрашивает: «Ты все еще жив, Заратустра?» Мудрость, обосновывающая жизнь, требует дистан-

ции от нее. Остается ли еще мудрость Заратустры дионисийской? Во всяком случае, во встрече с танцующей девушкой Заратустра не Дионис, ибо попал в ее сети. За танцевальной песней следует похоронная. Заратустра приходит к могиле, где покоятся его собственные неосуществленные мечты.

Сюжет вдохновенного труда Ницше напоминает что-то неуловимо знакомое: отчасти историю Христа, описанную в «Новом Завете», отчасти нисхождение в ад Данте, может быть, немного «Фауста» Гете. Несомненно, эта книга относится к разряду «богодухновенных», ниспосланных свыше. Она направлена против христианства, но сохраняет евангелическую риторику, использованную для славословия новой расы людей, идущей от сверхчеловека. Конец книги печален: «высшие люди» — последние гости Заратустры — оказались не на высоте. Они поклоняются идолам и разделяют все «добродетели», которые прежде старательно разоблачались.

Хотя книга о Заратустре «инспирирована» свыше, она по-человечески экзистенциальна и подкупает своей искренностью. По своей чистой наивности и правдивости она сильно напоминает «Новый Завет»; и поэтому можно понять тех, кто трактует Ницше как проповедника новой религии взамен изолганного христианства. «Так говорил Заратустра» — необычная по своей стилистике книга. Ее магические чары исходят не только от образов, но и от созвучий. Она воздействует на читателя не только идеями, но и внутренней магией звучания. Говор Заратустры, если читать по-немецки, напоминает песню. Русский перевод лишен значительной части смысла, передаваемого тональностью слов. Недаром Ницше говорил, что предтечей Заратустры является «дифирамбический художник». Стало быть, сила книги не в логике и доказательности, а в самом слове, которое воздействует на читателя без ссылки на «последние истины». То, на что указывает Ницше, — грядущий сверхчеловек — это не факт, а миф. Им Ницше хотел околдовать людей и заронить мечту о преодолении и преображении живущих на земле бедолаг в сильных и свободных личностей.

Откуда Заратустра набрался «горьких истин», если он жил в уединении? Началом книги могла бы быть глава о «Простодушном» — некая повесть о «добром дикаре», выросшем на лоне природы, среди честных людей и сильных животных. Повесть о том, как он попал в «цивилизованный» мир, основанный на взаимном обмане. Это была бы исповедь самого Ницше, нечто вроде того, что он набросал потом в «Ессе Номо». Но в этом случае Заратустра не воспринимался бы как рупор высших сил бытия, и книга о нем не читалась бы как пророческая. Поэтому Ницше написал не пасторальную историю в духе Руссо, а новое евангелие.

Раздел «О друге» показывает, что Ницше не заблуждался по поводу дружбы. Было бы глупо допускать, что на этой зараженной болезнями земле может сохраниться нечто столь чистое, как дружба. Мечта о ней, мечта о друге или подруге — великая иллюзия. «Наша вера в других выдает, где мы охотно хотели бы верить в самих себя. Наша тоска по другу является нашим предателем»¹¹⁹. Как и в случае других добродетелей, Ницше пытается исправить ставшее слишком слащавым романтическое представление о друге. Для наших предков друг — это тот, кто всегда прикроет тебя со спины во время опасности, мы же готовы к тому, что он станет предателем. Наша духовная дружба не предполагает привычки к телу другого. Выросшие в изолированных помещениях мы стыдимся наготы и общаемся с другом чуть ли не в перчатках. Люди не могут избавиться от лживых одежд и опутывающих, как цепи раба, дурных привычек. В этом должен помогать друг. Так он становится врагом твоих дурных пристрастий. Ты должен уважать в своем друге еще и врага. Раб и тиран не могут быть друзьями. Женщина, в которой слишком долго жили оба, тоже не может быть другом. Но и мужчины не способны к этому, ибо им мешает скудость души.

«Не о ближнем учу я вас, но о друге». Что значат эти слова Заратустры в контексте предшествующего разоблачения мифа о дружбе? Любовь к ближнему — это дурная любовь к самому себе. Заратустра говорит: «Я хотел бы, чтобы все ближние и соседи их стали для вас невыносимы; тогда вы

должны были бы из самих себя создать своего друга с переполненным сердцем его»¹²⁰. Любовь к ближнему — это худший миф, это способ потери себя. Но если фантом друга как ближнего разоблачен, то открывается роль друга как дальнего, т. е. дистанцированного, созидающего другого, способного дарить. Человек сам должен стать своим другом. Для этого он должен быть созидателем. Что значит свобода? Свобода для чего? Заратустра спрашивает: «Можешь ли ты дать себе свое добро и свое зло и навесить на себя свою волю как закон? Можешь ли ты быть сам своим судьей и мстителем своего закона?»¹²¹ Это звучит как кантовское самоограничение автономного Я. Вопреки распространенному мнению о том, что Ницше негативно оценивал учение Канта, можно заметить, что им восприняты и разработаны многие моменты кантовского учения. Особенно это относится к учению об автономии как самоограничению воли. В главе «О пути созидающего» Ницше описывает тяжесть пути к себе. Что значит идти к себе? Ведь дорога всегда впереди путника, и она проложена не им. Возвращение к себе, по сути, предполагает отказ от всего, что так дорого, что считается своим. Любовь к себе может быть после презрения к себе.

Во второй части описывается переход от одиночества и тоски по другу к наставничеству. Заратустра одинок, но не стал еще мизантропом. Он находит учеников и разоблачает перед ними священников, моралистов, ученых, мудрецов. Таким образом, аудитория и предмет критики меняются. Речи Заратустры обращены к избранным ученикам и направлены против фальшивых кумиров. Однако и эта попытка не удастся. Ученик — это не друг, который знает тебя лучше, чем ты сам. Лучший ученик — это не тот, кто носит портфель профессора, а тот, кто идет своими путями. Учитель всегда одинок. На земле еще нет сверхчеловека, друга, достойного Заратустры. Книга завершается тремя песнями и гимном о жизни как воле к власти.

Рассказ о трех превращениях: дух становится верблюдом, верблюд — львом и, наконец, лев становится ребенком — это история становления человека, новая историческая антропология. Выносливый дух героя приучен таскать

на своих плечах тяжелый метафизический груз. Вспомним лица атлантов. Очевидно, что искажающая их мука не физическая, а духовная. Какой же страшный груз несет наша душа — унижение, искушение, голод, болезнь, одиночество, презрение, отчаяние? Когда тяжесть становится невыносимой, дух-верблюд сбрасывает ее и становится свободным духом-львом. Вместо «ты должен» он говорит «я хочу». Так он обретает право для новых ценностей. Но почему он должен стать ребенком? Дитя «есть невинность и забвение, новое начинание, игра, самокатящееся колесо, начальное движение, святое слово утверждения»¹²². Ницше гениально угадал исток человеческого в детстве. Незавершенность, недоношенность младенца делают его пластичным. Долгий период взросления дает также возможность его культурного моделирования. По идее, формирование сверхчеловека следует начинать с младенческого возраста. Но Ницше, хоть и был критиком Просвещения, остался в плену многих его посылок. Он понимал, что начинать работать с детьми необходимо как можно раньше, но не осознавал, что тем самым дети лишаются детства. Конечно, его школа — это не «работный дом», но и не материнский инкубатор. Мы и до сих пор не понимаем, что до того как нагружать детей знаниями, необходимо сформировать их тело и душу. Данное антропологическое открытие привело Заратустру к поискам юных учеников, души которых, как он думал, окажутся более восприимчивыми к его словам. Успех наставника зависит не от пояснения значения слов, его речи напоминают песни-речитативы. Они полезны, если выполняют иммунную функцию и зовут к подвигу, заставляя людей стать выше и лучше, чем они есть.

Заратустра принял решение обратиться на путь сверхчеловека не народ, а учеников. Он повторяет старую традицию, которой следовал и Христос, также передававший Послание через учеников. Взрослые обладают слишком сильной иммунной защитой против всего нового, угрожающего найденной идентичности. Но и дети, подверженные влияниям, более восприимчивы к тому, что говорят старшие, переживая «детские болезни», причиной которых являются чужие влияния, тоже постепенно вырабатывают проти-

воядие, у них формируется защитная скорлупа собственного мнения. Поэтому в конце первой части Заратустра прощается со своими учениками. Он говорит им: теперь вы должны искать свой путь и обрести себя. Сделана только половина дела — теперь ученики должны обрести самостоятельность. Ученичество — это болезненная прививка нового. Когда оно окажется усвоенным, ученики становятся друзьями, соратниками учителя. Это Ницше называет «великим полднем». «Великий полдень — когда человек стоит посреди своего пути между животным и сверхчеловеком и празднует свой путь к закату как свою высшую надежду: ибо это есть путь к новому утру... „Умерли все боги; теперь мы хотим, чтобы жил сверхчеловек“ — такова должна быть в великий полдень наша последняя воля»¹²³.

Рассмотрим заповеди, которые дает Заратустра — этот новый посланник, проповедующий идею сверхчеловека. Прежде всего, перечисляются грехи «последних людей». Они презирают жизнь, они отравили самих себя. Раньше они хулили Бога, а теперь умирают сами. Они воспитаны христианством, и отрицание Бога не изменило их сущности. По привычке они с презрением смотрят на землю, превозносят душу над телом. Их тела стали тощими и бессильными, а души алчными и ненасытными. Лучший час для них — это презрение к самим себе. Заратустра говорит: ваши грехи банальны и вам не хватает безумия. Он раскрывает людям свои симпатии: я люблю тех, кто живет, зная, что погибает, тех, кто умеет ненавидеть; я не люблю тех, кто жертвует земной жизнью ради небесной, а люблю тех, кто познает, трудится, изобретает; люблю не тех, кто бережет и экономит, а тех, кто не рассчитывает на благодарности и ответные подарки.

Свободный ум Заратустры подвергает критике современное государство, составляющую его толпу и слепых вождей хромого человеческого стада. Маленький человек заполнил поверхность земли. Все испорчено тщеславием, глупостью, трусостью. Заратустра сравнивает людей с базарными мухами. Он говорит: «Твои ближние будут всегда ядовитыми мухами; то, что есть к тебе великого, — должно делать их еще более ядовитыми и еще более похожими на мух»¹²⁴. Горькая

правда состоит в том, что чем чище учитель и чем возвышеннее учение, тем ниже ученики. Люди действуют от противоположного, и в этом проявляется закон равновесия.

Заратустра обратился к людям с критической проповедью. Он сказал: «Земля стала маленькой, и по ней прыгает последний человек, делающий все маленьким. Его род неистребим как земляная блоха; последний человек живет дольше всех»¹²⁵. Последние люди — это те, кто уверовали, что обрели счастье, и видят свободу в независимости частной жизни. Они создали цивилизацию комфорта, бережно относятся к своему здоровью, хотя не чуждаются алкоголя, табака и наркотиков. Нет пастыря, осталось одно стадо, наступила эра равенства. Но народ высмеял сверхчеловека и возликовал от образа последнего человека. Заратустра осознал свою неудачу, увидев сцену падения канатоходца, который был ему близок. Взвалив мертвого канатоходца на плечи, он потащил его в лес. Схоронив погибшего в дупле дерева, Заратустра понял, что людям, которые превращены в стадо, бесполезно проповедовать о сверхчеловеке. Он подумал: «Свет низошел на меня: мне нужны последователи, и притом живые, — не мертвые последователи и не трупы, которых ношу я с собою, куда хочу»¹²⁶. (Может быть, это символические похороны любимой Ницше фигуры?) Заратустра возвращается в горы, а затем снова ищет тех, кому сообщить послание. Сколько попыток он предпринял? Ницше не посылает на смерть своего героя. Христос слишком рано умер, если бы он еще пожил на этой земле, то почувствовал бы ответственность не за потустороннее, а за посюстороннее. По Ницше, получается, что Бог отправил Христа на казнь, чтобы избежать его земного перерождения.

Послание Диониса. Всякого, кто читает Ницше, неприятно поражает противоречие между его самокритичностью и самовосхвалением. Ницше — это мыслитель на открытой сцене, ярко освещенной солнцем, в ослепительных лучах которого теряются полутени и видно даже то, что пытаются скрыть. Не состоит ли «большое безумие» Ницше в том, что он доверял бумаге то, о чем обычно не пишут и не говорят? Между тем уверенность в себе — это необходимое ус-

ловие жизни. Но как быть с нормами любви? Ведь ее проявление кодифицировано по отношению не только к другому, но и к самому себе. Любовь к себе — это, пожалуй, самая интимная тема, и не всякий решится поведать о чувствах к самому себе другому человеку. Не менее парадоксальна и любовь к другому. Человек просит о самом личном, но обещает при этом отдать все, что у него есть. Он готов отдать себя в рабство, но даже эта самоотдача и самоотверженность не искупает того, что он просит. Фантазм любви состоит в том, что даже ценой такой инвестиции, как «я сам со всеми своими потрохами», человек надеется получить чудовищную сверхприбыль — вечное блаженство, «вечное» в смысле не столько длительности, сколько подлинности собственного Я. Существует ли экономия в таких вопросах, когда речь идет о вечной, подлинной любви. Во всяком случае, коммуникация как обмен знаками предполагает некое законосообразное обращение знаков чувства. Их чрезмерное проявление не поощряется, и люди воспитываются прежде всего так, чтобы научиться рационально и экономно выражать свои чувства.

Что представляет собой «Так говорил Заратустра», и зачем написана эта трогательная, но наивная книга, содержащая явно придуманную историю об ищущем правды молодом человеке? Почему Ницше (не автор, а динамит!) написал такую сусальную историю, которая оказалась мировым бестселлером. Если бы ее написал кто-то другой, то, скорее всего, вопросов бы не было. Мало ли кто гениально угадал глупые человеческие желания. Сегодня на угадывании желаний построена не только реклама и политика, но, кажется, вся жизнь. Но это сегодня ценятся желания, а во времена Ницше искали правды. Неудивительно, что его книга стала популярной в эпоху масс и использовалась как инструмент для управления. Тут тоже вопрос, почему не правда, а какая-то придуманная история, определяет человеческое поведение. Мы с горечью констатируем, что сладкая ложь не только нравится людям, но оказывается весьма сильным средством манипуляции ими. Может, загадка Ницше в том и состоит, что он писал по критериям современной массовой культуры?

Однако такому простому предположению сопротивляется все наше понимание Ницше, который позиционировал себя как критика массового общества и проповедника сверхчеловека. Ничто не было ему так чуждо, как производство новых иллюзий. Наоборот, Ницше без устали опровергал расхожие мнения, углублялся в археологические пласты души и тела, находя в них такие структуры, которые определяют здоровье людей. До самого конца сознательной жизни он был тем, кого называют критиками идеологии, значительно превосходя их в глубине понимания структур, мотивирующих человеческое поведение. И тем не менее его любимая книга — это не деструктивно-критический «Антихристос», а ремифологический «Так говорил Заратустра». Может, секрет Ницшевой энергетики определялся разницей потенциалов разоблачения иллюзий и создания новых мифов. Ведь и мы, сталкиваясь с художественными произведениями прошлого, иногда ловим себя на желании скорректировать и даже переписать их. Не это ли желание определяет симпатии к деконструкции? Критика предрассудков, «философия подозрения» составляет лишь половину метода Ницше. Другая половина определена созидательной задачей, а именно поиском новых положительных ценностей, способствующих росту жизни. Например, сегодня становится очевидным, что традиционные нормы, опирающиеся на двузначную логику различия добра и зла, зараженные ресентиментом, нуждаются в пересмотре. Как гуманизм, так и технофобия одинаково не соответствуют нашему системному миру. Но в качестве альтернативы Нагорной проповеди мы предлагаем не новый миф, а нечто вроде прикладной этики или этики дискурса.

Почему же Ницше, провозгласивший тезис о «смерти Бога», предложил человечеству не новый гуманистический манифест (сегодня обсуждается уже четвертый), а некое новое пророчество, новое Евангелие. Он не отождествлял себя с Заратустрой, или сверхчеловеком. Но и Заратустра — это еще не сверхчеловек, который должен занять место старого Бога. Он является его посланником, а сам Ницше — новым евангелистом. Как же получилось, что счи-

тающийся закоренелым атеистом автор вдруг написал нечто вроде «пятого евангелия»? Почему не философский или научный трактат, либо новый манифест? Последнее можно объяснить тем, что Ницше не доверял не только священникам, но и ученым. В качестве эпистемологической альтернативы он предложил проект под названием «Веселая (точнее, радостная) наука». В его основе лежали новые ценности, коренным образом меняющие стандарты рациональности. Возможно, этим и вызвано неприятие этого сочинения теми, кому оно адресовано. Признание его равнозначно отказу от профессорской карьеры. Если Ницше всю жизнь создавал новое Евангелие, углубляя при этом понимание его назначения, то появление Заратустры, которое, как утверждал автор, является продуктом инспирации, вполне закономерно.

Задача этического послания состоит в исправлении и улучшении человека. Но любой преподаватель-гуманитарий, несколько десятилетий читающий лекции, начинает понимать, что его слова не производят желаемого эффекта. Хотя их запоминают и повторяют на экзамене, однако практического результата от такой манифестации почти нет. Должна быть добрая почва, чтобы слова дали всходы. Поэтому опытные преподаватели чувствуют, что у учеников чего-то не хватает, они как будто недоделаны. Раньше школьник приходил из дома, где он получал родительское тепло и воспитание. Теперь же, вместо того чтобы наслаждаться теплом домашнего очага, дети пасутся в детском саду, где из них слишком рано пытаются сделать взрослых. Но делать человека — это не означает давать ему как можно больше информации. Ницше решил создать текст, выполняющий автопластические функции. Он хотел написать книгу, которая формирует человеческое в человеке на символическом уровне. Как в колыбельной песне, как в распевах рапсодов, в книге Ницше звучит гимн сверхчеловеку. Это существо, дистанцирующееся от окружающей среды, от своих инстинктов и желаний, выходящее в просвет бытия, через который ему раскрывается мир. Человек — это герой, покидающий инсалу предков с целью найти лучшую долю.

Ницше начинает свое Евангелие гимном великому светилу. Солнце не случайно считалось божеством, ведь оно дает тепло, самую главную субстанцию, необходимую для выращивания человеческого существа, которое, как известно, рождается недоношенным и, как орхидея, нуждается в искусственном климате, который создается в доме. Человек — это тепличное домашнее животное. Количество тепла и радости, полученное в детстве, определяет красоту и энергию человека. Без готовности отдавать накопленное тепло он превращается в мертвый придаток системы.

Подобно Солнцу, накопив энергию, Заратустра чувствует себя способным одаривать других теплом и светом. Он говорит: «Я хотел бы одарять и наделять до тех пор, пока мудрые среди людей не стали бы опять радоваться безумству своему, а бедные — богатству своему...»¹²⁷ Герой выходит на широкую дорогу подвига и сталкивается на своем пути с другими людьми, которые отнюдь не являются ему братьями. Если Христос шел к людям, то его последователи бегут от них. Заратустра встречает на своем пути святого старца, который предостерегает его: «Не ходи... к людям и оставайся в лесу...»¹²⁸ Старец оказался прав. Всякий, кто пытался что-нибудь исправить и улучшить в этом мире, кончал мизантропией. Все в мире хорошо, только не люди — кажется, что все зло от них. Между тем часто мы наталкиваемся на их сопротивление потому, что пытаемся навязать им свой образ жизни. Наверное, нужно отдавать свое и принимать чужое. Но Заратустра этого не осознал и стремился навязать свое мнение. Правда, избрав не высокомерно-назидательный, а дружеский тон. Но речи его звучали странно, и не было на земле человека, способного им внимать. Впервые обратившись к народу, Заратустра сказал: «Я учу вас о сверхчеловеке...»¹²⁹ Народ решил, что Заратустра предворяем своими рассуждениями выступление канатоходца, которое было обещано, и кто-то крикнул: «Мы слышали уже довольно о канатном плясуне; пусть нам покажут его!»¹³⁰ Заратустра сначала удивился, но затем, подхватив метафору, сказал: «Человек — это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, канат над пропастью»¹³¹.

Следует пояснить этот важный антропологический тезис. В то время как биологи выводили происхождение человека из эволюции человекообразных обезьян, теологи настаивали на сотворении его Богом, а метафизики считали сущностью человека дух, Ницше указал на необеспеченность, негарантированность существования человека. Человек незавершен природой и не одарен духом с неба. Это существо, создающее себя самого. Поскольку природа как бы отдыхала на человеке, нужно было воспользоваться ее промашкой. И человек стал создавать себя сам. Впрочем, эти представления не применимы к природному процессу бесконечного созидания новых возможностей. С точки зрения теории систем наиболее перспективными оказываются «диссипативные», «открытые», «аутопойэтические» системы, изначально не жесткие, но способные к *самоорганизации*. Конечно, и здесь есть скрытая телеология, но где ее нет. Ключевой вопрос состоит в факторах самоорганизации. Какими средствами достигается очеловечивание незавершенного животного? Если брать начало антропосоциогенеза, то мы не имеем никаких самоотчетов и теоретизируем лишь относительно поздних практик воспитания и социализации, которые протекают в символической плоскости. Хотя фазу первоначальной гоминизации проходит каждый, профессиональные антропологи не способны описать первичный процесс пластификации или моделирования человека, который протекает на уровне телесных, а не интеллигибельных процессов.

Ницше утверждал, что путь очеловечивания — это «канат над пропастью». Между тем этот путь пролегает не в пустоте и осваивается не в одиночестве. Очеловечивание начинается с дома, где должны быть созданы тепличные условия весьма длительного детства. Сначала в уходе и заботе нуждается тело, которое необходимо лелеять, кормить и согревать. Надо «вытянуть» ребенка из внутренних самоощущений наружу, сделать его способным видеть окружающий мир, сформировать его лицо, фигуру, научить правильно пользоваться своим телом и т. п. Этические практики гуманизации должны опираться на ранее запущенные механизмы антропогенеза, а не работать против них. Открытие Ницше, собст-

венно, в том и состоит, что символические практики высокой культуры должны не отвергать, а совершенствовать результаты первичного процесса очеловечивания. Ницше осознал вопиющее противоречие между телесными и духовными практиками и обвинил христианскую мораль, а также опирающийся на метафизику духа гуманизм в том, что они способствовали не прогрессу, а деградации человеческого в человеке. Резюме этого ужасного открытия, имеющего катастрофические следствия для европейской культуры, получило выражение в учении о ресентименте.

Итак, программу воспитания человеческого в человеке необходимо срочно переписывать. С чего она должна начинаться? Ницше интересовался теорией эволюции, а также «генеалогией морали» и раскрыл важные механизмы формирования человека в эпоху первобытного общества. Возможно, он преувеличил роль наказания, что повлияло на идеи М. Фуко. Возможно, Ницше недооценивал роль материнского инкубатора, ибо, как и многие другие, был лишен необходимого для формирования человека затяжного периода детства. Он переживал смерть отца, а также отрыв от дома (он слишком рано был отдан учиться в Пфурту). Ницше жил в эпоху индивидуализма. И несмотря на то, что он давал рецепты лечения этой ужасной болезни, его имя стало брэндом индивидуализма. Между тем «сверхчеловек» Ницше — вовсе не гений-одиночка, указывающий путь другим. Заратустра, в отличие от Христа, приходит и уходит в мир несколько раз. В чем смысл такого возвращения, необходимость которого гениально провидел Достоевский? Встреча необходима, ибо она есть форма открытия и, главное, признания своего и чужого. Воспринять чужое в себя и отдать себя другому — вот в чем состоит существо человека. Задачей культуры является поиск гармонии на этом рискованном пути. Если индивидуализм приводит к заключению себя в капсулу собственного существования, то коллективизм, наоборот, разрушает иммунную систему человека и приводит к отчуждению.

Наша наука и мораль по содержанию, а главное, по форме, не позитивны, а деструктивны, запретительны. Скорее всего, эти институты усилились в эпоху государства, как

противовес индивидуализма. Вместе с тем борьба индивидуального и государственного начал привела к обессиливанию, деградации телесности, которая представляет собой вовсе не средоточие энергии зла, не место разрушительных для общины аффектов, а инкорпорацию подлинно человеческих качеств. Становление человека началось с практик доместификации, овладения твердыми орудиями, которые, собственно, и преобразовали биологический организм в человеческое тело.

Ницше рано осознал ответственность мыслителя и уже в работе «О пользе и вреде истории для жизни» оценивал теории с точки зрения не столько истины, сколько здоровья. Точно так же его проект «радостной науки» предполагал оценивать книги, например, по цвету лица автора и читателей. «Заратустра» стал продолжением процесса трансформации главных дискурсивных формаций. Теперь настало время переписать Евангелие. И только после того, как Ницше понял, что его послание не дошло до адресата, он подверг христианство критике вплоть до разгрома моральной гипотезы.

Христианство описывало мир в терминах добра и зла и, отождествляя последнее с телом, объявило ему настоящую войну. Война с телом привела к деградации духа. Вместо благодарности, жертвенности, кооперации, культивируемых в ранних общностях, в христианских обществах возрастали отрицательные чувства, такие как мстительность, зависть, злоба и ненависть. Куда ни глянь, писал Ницше, везде наблюдается падение достоинства человека. В этих условиях усиление морально-гуманистического дискурса ведет к дальнейшей деградации людей. Послание к человеку должно быть переписано. Такие попытки уже предпринимались. Ницше привела в ужас незаметная, но радикальная редакция Евангелия в эпоху Просвещения. Именно Ницше, считающийся безбожником, вступился за религию, правда дионисийскую, и написал новое высокохудожественное по форме послание, которое должно было, подобно героической песне, внушать человеку чувства достоинства, уверенности, гордости за себя и народ. Послание должно было выполнять защитную функцию.

Но почему же оно не дошло до адресата, почему у Заратустры не было учеников, а у сочинений Ницше читателей? Причиной этого является совершенно необычное содержание послания. Ницше предлагает порвать с идеей человека и выдвигает тезис о необходимости сверхчеловека. Список новых добродетелей в послании вызывает ужас. Хотя по стилистике они и напоминают заветы Христа о необходимости любви к ближнему, но сформулированы от первого лица. Формула «Я люблю того, кто...», повторенная в начале каждого предписания, является не только перформативом, но и неким заклинанием, которое должно вызывать магический эффект. Но кого же любит Ницше? Того, кто живет, чтобы погибнуть. Хайдеггер напомнил определение людей как смертных, существующее со времен античности. Но Ницше предлагает нечто вроде коллективного самопожертвования. Мы должны уйти, чтобы уступить место сверхчеловеку. Конечно, речь идет не о самосожжении. Мост может быть сожжен, когда он выполнит свое назначение. Человек — это одновременно и мост, и те, кто по нему идут, переделывая себя в пути. В этом состоит идеализм Ницше. Он понимал человека как существо, создающее само себя, и явно недооценил ту роль, которую в его формировании играет место. Прежде чем уйти со сцены истории, человек должен преобразиться. Сначала Ницше формулирует положительные добродетели: не искать основания за звездами, приносить себя в жертву не богам, а земле; познавать и созидать для того, чтобы подготовить место для сверхчеловека. Эти добродетели приемлемы для людей XIX столетия, которые не только ценили радость частной жизни, но и чувствовали долг перед трансцендентным. Однако сверхчеловек — это не трансцендентная сущность.

Постепенно Ницше впадает в ипохондрию; его заповеди становятся ироническими и даже издевательскими. Не следует понимать его слова как призыв к самоуничтожению (именно моральный аскетизм ведет к физическому вырождению, и поэтому «тихая смерть» правит бал в современном обществе). Ницше дает советы, как уничтожить в себе «слишком человеческое». Анализ его жуткого списка

показывает, что в нем нет ничего, что не делали бы люди. Они превращают добродетель в напасть и гибнут от нее, дают и не исполняют обещания, живут в прошлом или будущем и не ценят настоящего, из любви к Богу готовы принять его кару. Так Ницше описал поведение слабых и констатировал, что они уничтожают самих себя. Не удивительно, что у него не нашлось последователей. Ницше признавал: мои речи не для этих ушей.

Пятое Евангелие. Словосочетание «Пятое Евангелие» принадлежит Ницше. В 1883 г. он писал своему издателю, что сделал решающий прорыв и создал то ли поэму, то ли пятое евангелие, то ли то, что вообще не имеет названия. Речь шла о «Заратустре». Действительно, это сочинение порывает со старой европейской евангелической традицией. Ницше выявил в тысячелетнем процессе переписывания Послания ужасную тенденцию. Оно все улучшалось, становилось все более благим, но при этом в нем все резче проступал ужасный профиль ресентимента. Ницше отрицательно оценил попытки Ж.-Ж. Руссо (а тем самым также попытки Т. Джефферсона и Л. Толстого) написать «хорошее» Евангелие, тем не менее сам взялся переписать его. С одной стороны, Ницше не вышел в своем евангелии за рамки христианства. Это вообще невозможно для человека западной культуры. Нигилизм — закономерный, завершающий этап поисков смысла. Евангелие — это не открытие истины. Оно, строго говоря, не сообщение по содержанию и не нарратив по форме. В нем говорится о том, кто принес весть, а не о том, что эта весть содержит в себе. Христианство — это сообщение о том, что все есть ничто, что смысл непостижим. С другой стороны, Ницше пишет евангелие, в котором предлагает перейти «по ту сторону добра и зла», а точнее оправдать так называемое зло, ибо добро наносит вред жизни. Он хочет показать, что именно зло способствует расцвету жизни.

Разрыв Ницше с европейской евангелической традицией станет понятен, если обратить внимание на несовместимость риторики Просвещения с протестантизмом. Необходимо искать новую форму речи о совершенстве человека

и прежде всего преодолеть джефферсоновский эклектизм. Дистанцирование от страдания, отказ от признания чуда делает невозможным признание Апокалипсиса секуляризированной публикой. Многие евангелические высказывания являются угрозами («А кто соблазнит одного из... верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему жерновный камень на шею и бросили его в море». — Мк. 9, 42). Тут уже не помогут редакторские ножницы, ибо сохранившиеся остатки Евангелия препятствуют свободному исследованию. Точно так же демифологизация едва ли спасает костяк Священного Писания. Печаль, страх — вот источник возвышенных речей. Оптимизм Просвещения непримирим с Апокалипсисом Библии. Чтобы «добрые послания» продолжались и принимались, необходим страх, питающий ранние послания. Тот, кто пытается создать и передать хорошее послание человечеству, неизбежно приходит к необходимости субверсии Евангелия. Человек, который обещает, — пытается сказать о том, чего еще нет, старым языком. Фактически проект Просвещения и манифест коммунистов и были компромиссом библейской стилистики с новыми ожиданиями, а может быть, компромиссом старых ожиданий с новой риторикой. Хотя не ясно, в чем, но речи просветителей напоминают речи евангелистов. Не случайно для пропаганды своих просвещенных идей Л. Толстой также использовал Евангелие.

Ницше не хотел пародировать Священное Писание. Его субверсия в форме «черных евангелий» — старая стратегия. Точно так же он не стремился дополнить лютеровские дифирамбы законами Ману. Исповедь и цитация заново комбинируются Ницше. Автор «Заратустры» искал новую основу евологической силы речи, стремился избавиться от препятствия, названного resentimentом. Поскольку старые «добрые послания» вели к деградации и порабощению человечества, Ницше хотел достичь эффекта исцеления и освобождения. Вершина этого — «Человеческое», где Ницше выступает как экзорцист. В «Веселой науке» он показывает, что resentiment стал опасным орудием. Все, задуманное Ницше с лучшими намерениями, питалось resentimentом и укрепляло его. Это катастрофический вывод —

теологические и метафизические послания странным образом усиливали мизологию. В целом, как классическая мудрость, так и теоретический дискурс Просвещения оказались плохими системами речи. Они служили средством клеветы на власть, человека и мир и подавляли способность занять достойную позицию сильного и счастливого, гордого и уверенного существа. Старая стратегия борьбы с грехом гордыни в скрытом виде продолжалась и в эпоху гуманизма.

Хайдеггер, читая Ницше, наоборот, полагал, что человек — дитя гуманизма — слишком самодоволен. Но, кажется, постепенно он понял, что дело не в человеке, а в технике. Человек всегда кому-либо или чему-либо служит. Он только медиум. Ницше тоже не отрицал назначения человека служить силам и целям более высоким, чем он сам. Расхождение его и Хайдеггера состояло в выборе этой высшей силы — медиумом воли к власти или бытия оказывается человек?

Высокие культуры Азии и Европы, когда клали на весы вечности последнее слово своих посланий, оценивали бытие человека как бессмысленную череду страданий и обещали лучшую жизнь по ту сторону земного существования. Прежняя мораль — это универсализация мести. Сегодня кажется спасительным вернуться к языку Священного Писания, к гуманизму, рационализму. Но, во-первых, эти языки исключают друг друга. Во-вторых, они уже содержат вирусы морального ressentimentа и не могут быть лекарством от отчуждения. Каков же выход? Обычно меняли один язык на другой. Сначала право транслировать послания человечеству узурпировала церковь. Потом этим занялись от лица государства институты образования, использовавшие языки метафизики, науки и идеологии. Они противопоставили потустороннему мир действительный. Собственно, в снятии противоположности между ними и состоял «прогрессивный» эффект таких речей. Однако осталось незамеченным то обстоятельство, что эти послания содержат дух мести и славят скорее человеческое безумие, чем разум. Накануне Первой мировой войны везде процветал шовинизм и милитаризм. Ницше предупреждал об опасности

этого «духа мести», но его не только не услышали, а, наоборот, использовали как национального мессию.

Кроме Сократа и Платона настоящим гением коммуникации в форме посланий был ап. Павел. Именно корректировкой его стратегии и был озабочен Ницше. Кроме посылного он стремился поменять отправителя сообщения. Назначение его маневра — извлечь из Послания вирус ressentимента, интервенция которого в европейскую культуру была начата ап. Павлом. Ницше также хотел сохранить и перенаправить евангелический порыв. Это была грандиозная задача, требующая много времени и сил. Ницше писал, что хотя он не смог вполне осуществить ее, его имя останется в веках. Он называл свою книгу по-разному: как «книгу поучений» (Erbauungsbuch), как «святую книгу», как книгу «преодолений», как «Завет», как «пятое евангелие». Для самоназвания он использовал этикетку «сын Заратустры», а сам текст представлял как новую религию. Но причины всех этих именовании лежат по ту сторону пародирования. Прежние «евангелия» были ложными, они строились как «благие послания», а оказались триумфом мизологии. Все четыре евангелия есть не что иное, как корпус плохих посланий, написанных священниками, теологами — адвокатами Ничто, кастой слабых, но жаждущих власти людей, которые обрели власть над сильными и смелыми личностями, обвинив их во всех грехах. Эту же стратегию продолжают современные журналисты и философы-идеалисты, которые пропагандируют ressentiment и наслаждаются чувством страха, который они сами и культивируют. Ницше поставил задачу опровержения этой мизологической пропаганды и утверждения себя первооткрывателем нового пути культуры. Он писал: «Я изобретатель дифирамба. Пусть послушают, как говорит Заратустра с самим собою *перед восходом солнца*: таким изумрудным счастьем, такой божественной нежностью не обладал еще ни один язык до меня»¹³².

Евангелие Ницше порывает с тысячелетней традицией; в противоположность «хорошему посланию», он написал плохое. Свою задачу Ницше видел в том, чтобы устранить отравленное послание и заменить его новым, оказываю-

щим целительное воздействие на читателей. Если старое послание вело к отречению от жизни, то послание Ницше — утверждение жизни. Оно противостоит энтропии культуры. В современном понимании этого слова «информативным» является такое сообщение, которое уменьшает неопределенность, хаос и обеспечивает порядок. Но поскольку далеко не все люди способны творить и управлять собою, то евангелие Ницше для меньшинства, для избранных, более того, оно — «для никого». Это послание не имеет адресата, ибо сейчас еще нет никого, кто бы мог его воспринять. Меланхолия Ницше во многом была вызвана тем, что за годы после выхода «Заратустры» у него так и не появилось ни одного ученика. Не противоречит ли это мнению, что Ницше осуществил «виталистский» поворот в мышлении эпохи тем, что ассимилировал вся языки, утверждающие жизнь, и создал принципиально новое славящее ее послание? «Действенно-историческое» значение «Заратустры» оказалось не таким, как ожидал Ницше. Заратустра был объявлен пророком воли к власти. Не опровергает ли это тезис об отсутствии адресата послания Ницше? Причину этого расхождения следует искать во внутренней экономии нового послания, которое требовало за право его распространения поистине невозможную плату. Тот, кто его распространяет, считается проповедником «плохого послания». Проблема в том, что если я, как философ, заблуждаюсь, например сейчас, когда пишу эти строки, то это можно признать. Совсем другое дело, когда говорят: Вы — плохой человек, Вы пропагандируете зло. Это нельзя признать, как в случае критики ошибок.

Ницше стал изгоем. От своих учеников он требовал слишком радикальной аскетичности от иллюзий и стереотипов, настолько радикальной, что обрекал их на одиночество. О. М. Ф. Розеншток-Хюсси назвал Ницше, Фрейда, Маркса и Гобино четверь «дизангелистами» XIX столетия. «Пятое евангелие» Ницше продолжает стратегию разрушения иллюзий, начатую им в «Веселой науке». Эта стратегия кажется безнадежной и тупиковой. Она строится на «разволшебствовании», стремление к которому само имеет суицидальный подтекст. Ницше хотел вернуть миф.

Он, конечно, понимал связь своей психологии и метафизики и видел в своем философствовании чудовищный познавательный эксперимент: собственные страдания он поставил на службу познанию. Чем больше Ницше платил страданиями за открытые истины, тем сильнее удалялся от людей, разрушая ложь, которой они жили. Со все большего расстояния он созерцал идолов Рода, Рынка и Пещеры. Как «гипербореец» Ницше обрел слишком высоко расположенное и холодное убежище. Оно напоминало ад. Это и объясняет тот факт, что у него не было учеников. То, что Ницше предлагал людям, отпугивало их. Его теория истины как «болезни к смерти» — атака на «алетейю», концепция которой имеет иммунное значение. Такое охранительное значение имеют мифы и предрассудки. Если их отбросить, человек окажется в пустом и безжизненном пространстве беспомощным и беззащитным. Этот «экономический», может быть «экологический», недостаток послания мы должны осознать и попытаться компенсировать его творческим мобилизирующим людей на жизнь и борьбу содержанием. Ницше понимал это. Возможно, образ «сверхчеловека» был вызван потребностью исправления недостатков послания Диониса.

Радостная наука

Название «Веселая наука» (1882) вызывает ассоциацию с чем-то смешным. Между тем Ницше не балагурил, а мыслил предельно серьезно. Он предлагал идею новой науки, имеющей активный, утверждающий характер. Критико-рефлексивный метод, подрывающий представления здравого смысла, был дополнен им конструированием позитивного, жизнеутверждающего знания. Радостная наука раскрывает мир как сферу бытия человека, описывает его с точки зрения воли к власти. Суть предложения Ницше состоит в том, чтобы сделать науку полезной для жизни. Но было бы ошибкой считать его прагматико-утилитаристским. Ницше отвергает критерии как истинности, так и полезности. Наука — это не бескорыстное искание истины, а

воля к знанию и инструмент власти. Оценка исторических деяний человека с точки зрения пользы для жизни — таков первоначальный замысел Ницше. Однако как сделать познание формой жизни? События случаются в результате борьбы сил, которые представляют деятели. Но они не познают, а ученые не действуют. Поэтому противоположность науки и жизни неизбежна. В «Веселой науке» Ницше уточнил свой критерий: кто спрашивает о пользе, для кого полезны или вредны рассматриваемые события? О пользе спрашивает ученый-наблюдатель, который осуществляет подмену жизни абстракциями и стремится извлечь выгоду из той или иной интерпретации события.

Наука как форма жизни. Итак, научное познание — это деятельность и форма жизни. Конечно, это деятельность рефлексии, но не только. Тот, кто действует, живет и, стало быть, вкладывает в наблюдение событий человеческое содержание. Если наука представляет собой форму жизни (а именно на этом настаивали греческие мудрецы), то ее следует оценивать прежде всего с точки зрения пользы или вреда для самого ученого. Так называемая истина есть форма самоутверждения. Однако Ницше не отрицает, что наука — это все-таки познание объективных положений дел, хотя и в форме интерпретаций, которые могут иметь полезные или вредные последствия для общества. Таким образом, наука должна оцениваться комплексно: как знание, инструмент общества и форма жизни ученого. По мнению Ж. Делёза, активная наука предстает в трех формах. «Как *симптоматология*, поскольку она интерпретирует феномены, трактуя их как симптомы, смысл коих нужно искать в продуцирующих их силах. Как *типология*, поскольку она интерпретирует сами силы с точки зрения их качества, активного или реактивного. Как *генеалогия*, поскольку она оценивает происхождение сил с точки зрения их благородства или низости»¹³³. Ницше соединил все три фактора, определяющие науку, с точки зрения воли к власти. Таким образом, ему удалось сформулировать интегральное требование: наука полезна для жизни, если она не унижает, а возмечивает человека.

«Веселая наука» — радостная, действительно, оптимистическая книга. Ницше только что вышел из состояния духовного кризиса и охотно раздавал советы, как жить. Его простые рецепты могут показаться наивными искусственному человеку. Вместе с тем в них есть главное: наука должна расцениваться не только с точки зрения истины, но и как род мифа, дающего энергетический импульс. Именно в этом состоит ее позитивное воспитательное значение для юных умов. Ницше советовал: «...вперед по пути мудрости, бодрым шагом и с бодрым доверием! Каков бы ты ни был, служи себе самому источником опыта! Отбрось неудовольствие своим существом, прости себе свое собственное Я: ибо во всяком случае ты имеешь в себе лестницу с тысячько ступенями, по которым ты можешь подыматься к познанию. <...> Нужно пережить любовь к религии и искусству, как к матери и кормилице, — иначе нельзя стать мудрым. Но нужно уметь смотреть поверх них, перерасти их... <...> Пройди еще раз по следам человечества его великий, полный страдания путь через пустыню прошлого... <...> Цель состоит в том, чтобы самому стать необходимой цепью звеньев культуры и от этой необходимости заключать к необходимости в ходе всеобщей культуры»¹³⁴. Книгу Ницше не следует читать как пособие по методологии науки. В ней делается попытка привить к сухому дереву познания живые черенки мифа и хвалебного дифирамба. Иными словами, уточняется и совершенствуется прежняя попытка дополнить рассудочный аполлонизм дионисийской оргией.

Откуда берутся свободные умы? — спрашивал Ницше и отвечал: гении — это побочные продукты страшных мучений и даже истязаний, которым подвергаются люди в процессе социальной и культурной дрессуры. С одной стороны, люди вырастают в искусственной культурной среде. С другой стороны, избавляясь от нужды, они предаются сумасбродству. Поэтому для выживания рода людского необходимо соблюдать равновесие комфорта и нужды, свободы и контроля. Современное государство, создавая приемлемые и даже комфортабельные условия существования для большинства людей, устраняет почву, на которой вы-

растают гении. Чрезмерно усиливая дисциплинарные институты, государство в конце концов уничтожает свободную личность и, таким образом, разрушает свою первоначальную цель. В частности, современная школа сложилась как род заведения, в котором молодежь подвергается интеллектуальной дрессуре. Интенсивное развитие самоконтроля создает у нее нервное напряжение, ведущее к неврастении. Чтобы избежать этого, следует уменьшить груз культуры и дать выход стихийным силам бытия, даже если они выражаются в форме эксцессов. В отличие от невротиков и психотиков из современных психиатрических клиник дураки и дуры, юродивые и кликуши в традиционном обществе никогда не подвергались коррекции психики. Их бесцельный, дурашливый образ жизни, в сущности, и был крайней степенью выражения человеческой свободы. Конечно, общество предполагает нормализацию поведения. Однако в кризисные моменты его развития, когда происходит ломка старого порядка, на первый план выдвигаются личности, которые по прежним меркам считались ненормальными.

Существует три формы самосознания науки. Согласно одной, наука как нечто заменяющее метафизику и теологию, раскрывая порядок бытия, способствует раскрытию божественной благодати и мудрости создателя. Другая версия науки связана с верой в полезность истины, на основе которой можно примирить мораль и жизнь. Третье самопонимание науки манифестирует познание как нечто бескорыстное и самодостаточное. Какое же из этих заблуждений разделял Ницше? Большинство комментаторов настаивает на существовании позитивистской стадии в его эволюции. Между тем Ницше весьма критично относился к фигуре не только священника, но и ученого. «„Веселая наука“, — писал он в предисловии ко второму изданию, — это означает сатурналии духа, который терпеливо противостоял ужасно долгому гнету — терпеливо, строго, хладнокровно, не сгибаясь, но и не питая иллюзий, — и который теперь сразу прохватывается надеждой, надеждой на здоровье, *опьянением* выздоровления»¹³⁵. Выздоровление, о котором писал Ницше, заключалось в самопреодолении

романтического одиночества, мизантропии, тирании гордости и наслаждения страданием. Осознание этих состояний духа как следствия болезни тела привело его к выводу, что есть необходимая связь здоровья и философии. На вопрос «кто философствует?» Ницше отвечал: «У одного философствуют его недостатки, у другого — его богатства и силы»¹³⁶. Для одного философия — утешение, компенсация, для другого — роскошь и наслаждение. Пацифизм, гуманизм, финализм, стремление к потустороннему и выходящему инспирированы болезнью. Они являются ее симптомами, искусство чтения и интерпретации которых предполагают философствующего врача. Ницше писал: «Бессознательное облечение физиологических потребностей в мантию объективного, идеального, чисто духовного ужасает своими далеко идущими тенденциями, — и довольно часто я спрашивал себя, не была ли до сих пор философия, по большому счету, лишь толкованием тела и *превратным пониманием тела*»¹³⁷. Речь идет не о привычных болезнях, проходящих по ведомству медицины. Ницше задумал описать широкомасштабную картину порожденных цивилизацией симптомов болезни народа, эпохи, расы, человечества. Историю философии он описал с точки зрения ее влияния на деградацию телесности. «Во всяком философствовании, — отмечал Ницше, — дело шло доньше вовсе не об „истине“, а о чем-то другом, скажем о здоровье, будущности, росте, силе, жизни...»¹³⁸

Отсюда возник проект трансформации знания, двигателем которого является личное страдание, болезнь и выздоровление философа. «Философ, — писал Ницше, — прошедший и все еще проходящий сквозь множество здоровий, прошел сквозь столько же философий: он и не *может* поступать иначе, как всякий раз перелагая свое состояние в духовнейшую форму и даль, — это искусство трансфигурации и *есть* собственно философия»¹³⁹. Жизнь философа совпадает с его творчеством, ибо философствование есть не что иное, как «рождение мыслей из нашей боли». Ницше утверждал: «Только великое страдание, то долгое, медленное страдание, которое делает свое дело, никуда не торопясь, в котором нас сжигают как бы на сырых дровах,

вынуждает нас, философов, погрузиться в нашу последнюю глубину и отбросить всякое доверие, все добродушное, заволакивающее, кроткое, среднее, во что мы, быть может, до этого вложили нашу человечность»¹⁴⁰. В том, что жизнь ужасна и трагична, Ницше был убежден еще смолоду. В «Рождении трагедии» ужас преодолевается музыкой. В «Человеческом» средством против нигилизма или «нирваны» выступает объективное знание. В «Веселой науке» Ницше охарактеризовал «волю к истине» как дурной вкус. Познание как раскрытие, разоблачение, снятие покровов Ницше выводил из сексуальных практик и трактовал познание природы по аналогии с отношением к женщине. Он писал: «Быть может, истина — женщина, имеющая основания не позволять подсматривать своих оснований?»¹⁴¹

Философский проект «Веселой науки», как свидетельствует написанное позже Предисловие, претерпел серьезные изменения. С одной стороны, Ницше разоблачает прекраснуюдушную мысль и стремление к возвышенному как компенсацию за рост душевных страданий. Современная цивилизация дает комфорт, однако за удобства приходится платить нервными стрессами. С другой стороны, наука как проявление «интеллектуальной честности», как стремление выводить наружу все тайное и скрытое кажется теперь Ницше непотребной и бесстыдной. Он осознал «волю к истине» не как нечто выводящее за рамки субъективного, а как вполне человеческую форму «воли к власти». Она не несет освобождения, потому что сама является заблуждением, точнее, болезнью.

Что же остается после «смерти истины»? Ницше снова говорит об искусстве, о том, что философ должен быть художником, т. е. человеком, владеющим искусством интерпретации, выражения жизни в звуке, форме и слове. Он пишет: «...это *другое* искусство — насмешливое, легкое, летучее, божественно безнаказанное, божественно искусное искусство, которое, подобно светлому пламени, возносится в безоблачное небо!»¹⁴² Позднее Предисловие не вполне соответствует тексту «Веселой науки», в которой мы находим весьма немного из предложенного проекта. В основном тексте выражена вера в науку как радикальное лекар-

ство против религии и гуманистической морали. Ницше еще не освободился от своей «критико-идеологической» стратегии разоблачения морали и религии как поддерживаемых современным государством способов наркотизации людей. Радикализм Ницше смягчается художественной иронией и позволяет достичь определенного баланса между нигилизмом и позитивизмом. Не всем его высказываниям достает юмора, однако даже наиболее злобные сентенции он советует воспринимать как шутки, провокации и насмешки над общепринятой моралью. Сведется это к постмодернистскому балагурству или окажется чем-то более серьезным, помогающим людям сохраниться и выживать в современных условиях, будет зависеть от читателя.

«Веселая наука» начинается с рассуждения о человеческом роде и заботе о его сохранении. Она определена не пацифизмом и гуманизмом, а инстинктом человеческого стада. Ницше пишет: «Ненависть, злорадство, хищность, властолюбие и что бы еще ни называлось злым принадлежат к удивительной экономии сохранения рода...»¹⁴³ Ницше доказывал, что жить дурно — неразумно, если понимать эти слова как нечто вредное для рода. В принципе это невозможно: то, что могло вредить роду, давно вымерло. Многие из того, что считается дурным, на самом деле необходимо для жизни. Сказанное можно понимать как продолжение прежней стратегии «отбеливания» так называемого зла, доказательством позитивного значения которого Ницше всегда был озабочен. Однако здесь появляется новая тональность, соединяющая мудрость и смех. Ницше предлагает говорить не о трагедии, а о комедии существования. Это заставляет вновь вспомнить его «Рождение трагедии». Там трагизм индивидуального бытия преодолевается дионисийским экстазом, лучше всего выражающимся в музыке. Здесь же Ницше предлагает ироническое отношение к себе как индивиду, ищущему поддержки у трансцендентного. Он пишет: «Отдайся лучшим твоим или худшим влечениям и прежде всего погибни! — в обоих случаях ты, по-видимому, окажешься в некотором смысле все еще покровителем и благодетелем человечества и сможешь на

основании этого иметь своих хвалителей — и равным образом пересмешников!»¹⁴⁴ Такую инстинктивную жизнь Ницше называл «мушиным и лягушачьим убожеством». Смеяться над самим собой — вот единственно достойное человеческое решение экзистенциальной проблемы. Чтобы научиться правильно смеяться, необходимо соединить правдивость и гениальность: когда смех сольется с мудростью, быть может, из всех наук останется лишь «веселая наука». Сегодня комедия еще не пришла к самосознанию и царит трагедия — время нравочений и религий. Конечно, и «трагики» способствуют сохранению рода тем, что утешают и укрепляют веру в жизнь. Они надстраивают над повседневностью «подлинное» бытие и учат о высшей цели существования, однако при этом остаются абсолютно серьезными и не допускают иронии. Ницше замечает: «Человек понемногу стал фантастическим животным, которое в большей степени, чем любое другое животное, тщится оправдать условие существования: человеку *должно* время от времени казаться, что он знает, *почему* он существует, его порода не в состоянии преуспевать без периодического доверия к жизни! без веры в *разум, присущий жизни!*»¹⁴⁵ Такая вера предполагает абсолютную серьезность, впрочем, прерываемую смехом. Короткая трагедия сменяется долгой комедией существования. Констатировав наличие приливов и отливов смеха и серьезности, Ницше, так сказать, для баланса избрал в философии методологическую позицию «веселой мудрости». Многие считают Ницше родоначальником философии ужаса. Это несправедливая оценка. Его книги скорее предупреждают об опасности, чем пророчествуют на тему Судного дня. Своими сочинениями Ницше хотел внушить чувство уверенности и для этого осуществил инъекцию евангелической риторики в засыхающий дискурс науки.

Недостаточно иронизировать по поводу несовместимости науки и религии. Их критика предполагает предельную серьезность. Ницше пишет: «...подавляющее большинство не считает постыдным верить в то или другое и жить соответственно этой вере, не отдавая себе заведомо отчета в последних и достовернейших доводах за и против, даже не утруж-

дая себя поиском таких доводов»¹⁴⁶. Жить посреди неопределенности многозначности существования и не трепетать от страсти, не получать удовольствия от вопрошания и не испытывать ненависти к вопрошаемому — значит принадлежать к пошлым, низшим натурам. Наоборот, в наибольшей степени способствующие процветанию рода «тираны духа» непрерывно принуждали людей к ниспровержению привычного. Ницше отмечает: «Новое... при всех обстоятельствах есть *злое*, нечто покоряющее, сияющее ниспровергнуть старые межевые знаки и старые формы благочестия, и лишь старое остается добрым! Добрыми людьми во все времена оказываются *те*, кто поглубже зарывает старые мысли и удобряет ими плодоносную ниву,— земледельцы духа. Но каждая земля в конце концов осваивается, и все снова и снова должен появляться лемех злого»¹⁴⁷. Означают ли эти слова оправдание насилия, жестокости, эксплуатации? О каком, собственно, зле идет речь? Возможно, Ницше и его интеллектуальные последователи, подобно клеркам, проводящим жизнь в офисах, мечтали об опасных приключениях. Их гимны жестокости были восприняты как оправдание насилия. Из этого не следует, что лучше вообще не затевать разговоров о необходимости зла. Несмотря на запреты моралистов, оно не только существует, но и процветает.

Стимулировать общество к переменам не значит выдвигать проект радикальных реформ. Все великое, утверждал Ницше, приходит на голубиных лапках. Он был одним из немногих, кто полагал, что история вершится не в небе, а на земле, но не героями и великими людьми, а рядовыми участниками истории, каждый из которых действует по-своему рационально и эгоистично. В процессе их взаимодействия складываются нормы и правила, которые потом получают религиозное и метафизическое или моральное и идеологическое обоснование. Пытаясь расширить зону свободы, Ницше обратил внимание на метафизическую надстройку, консервирующую те или иные нормы, сложившиеся в обществе как результат определенного равновесия свободной игры сил. «Свободные умы» — своеобразный остаток культа героев, который Ницше разделял в

романтической фазе своего духовного развития, способны занять нейтральную позицию в философии и дистанцироваться от общепринятой морали. Но это вовсе не означает признания нигилизма. Критическое отношение к господствующей идеологии, ниспровержение христианской морали — это только половина дела. «Свободные умы», существующие по ту сторону добра и зла, — это не небожители, а вполне благонамеренные обыватели, которые принимают сложившиеся в обществе правила поведения как продукты конвенции и делают все возможное для того, чтобы изменить их во благо себе. Речь идет об отрицании не самой морали, а способов ее обоснования. Христианство увековечило фантазии угнетенных о равенстве и навязало мораль, которая не сопоставима с реальными условиями существования. Мораль — лишь красивая ширма, которая скрывает, как писал старый Кант, «злобно недоверчивое отношение людей друг к другу». Ницше предложил отбросить иллюзии и, взглянув правде в глаза, признать, что человек как стадное животное, с одной стороны, повинуется инстинкту сохранения рода, а с другой стороны, стремится к самоутверждению.

В рамках такого подхода все остается на своих местах. Не отрицаются ни нормы поведения, ни их моральное обоснование; изменяется лишь способ их интерпретации. Религия, мораль, метафизика и даже наука оказываются не чем иным, как формами господства. Если в примитивном обществе господствовала грубая сила и физическое принуждение, то в современном обществе власть обретают символы и знаки, игра которыми становится основной формой жизни людей. Таким образом, Ницше во многом предвосхитил тезис о семиотизации жизни, который развивается в постмодернистской философии. Как он относился к этому — непростой вопрос. Частые экскурсии Ницше в историю иерархического общества, утверждения о том, что нравы в прошлом были грубыми, но зато честными и способствующими процветанию сильных свободных индивидуумов, создают впечатление поэтизации архаики. Однако Ницше не говорил о возврате к прежним формам жизни. Он развивал тезис о символической природе человека и ув-

лекся мыслью о том, что интерпретация и переинтерпретация знаков, оценка и переоценка ценностей, открытие новых точек зрения и перспектив, расширяющих возможности существования, являются эффективными способами человеческого бытия в мире. В игре естественного и искусственного приоритет у Ницше получает вторая тенденция, а первая конкретизируется как генеалогия сложившихся в современности идеологем. Отсюда вытекает, что микрофизика повседневности включает в себя описание простых отношений людей и редукцию к ним сложных символических игр, в которых задействованы символы религии и философии. Генеалогический метод выступает не только как способ опровержения «изолганных» моральных и метафизических ценностей, но и как некое прочное основание, на котором строятся символические отношения. Последние должны развивать, а не угнетать волю к жизни — таков критерий оценки «символических форм» современной культуры, который предлагал Ницше.

Наука и альтернативные формы знания. Сегодня, когда наука оказалась в кризисе, вызванном скорее внешними, социально-экономическими, чем внутренними, теоретическими, трудностями, вновь поднялись дискуссии об альтернативных формах знания. К ним прежде всего относится массив как ненаучного, так и вненаучного знания, характеризующийся собственной предметной областью, техникой, методами, способами организации и коммуникации. Наибольший интерес сегодня вызывают эзотерические знания — астрология и теософия и даже магия и алхимия. Растет интерес к восточным культурам и наблюдается увлечение йогой. Нельзя не отметить популярность нетрадиционной медицины, которая по причине удорожания лечения становится все более распространенной даже в развитых странах. Классический идеал науки противостоял всем этим архаическим знаниям как формам суеверия, однако сегодня к ним проявляется широкий интерес не только среди публики, но и в среде ученых. Тому немало причин. С точки зрения критики идеологии, интерес к оккультным наукам — симптом болезни общества. Наука

связана с демократией, а миф — с тоталитаризмом. Так можно охарактеризовать радикальную критику ненаучных форм знания. Вместе с тем, если обратиться к трудам современных ученых, можно заметить, что они в своих поисках новой идеи науки обращаются как раз к нетрадиционным формам знания и находят немало интересного в восточной мудрости, где мир рассматривался как непрерывное становление, в античной заботе о себе, которая не сводилась только к самопознанию, в семиотике мира средневековых ученых, которые разрабатывали медицину на основе соответствия микро и макрокосма. С одной стороны, современные специалисты по астрологии и мантике, как правило, имеют высшее образование и, таким образом, подводят под них научную базу. С другой стороны, ученые, обращаясь к герметическим искусствам и учениям древних мудрецов, находят там стратегические ориентации со значительным эвристическим потенциалом.

В «Веселой науке» Ницше набрасывает проект новой науки, который более или менее последовательно воплотил М. Фуко. Ницше писал о неизученном континенте истории чувственности, телесности, эволюции любви и ненависти, алчности и злобы. Сравнительная история права, моральные воздействия продуктов питания, празднеств, история монашества, брака и дружбы, нравы ученых, торговцев, художников, ремесленников и другие стороны повседневности еще не стали предметом науки. В случае проведения таких исследований стало бы невозможным предполагать «цели существования» и наступила бы эпоха экспериментирования жизнью и культивирования «искусства существования». Ницше отмечал, что изменение вкуса важнее изменения мнений. Развитие идей, фиксируемое интеллектуальной историей, есть следствие незаметной перемены во вкусах, которые связаны с образом жизни, с тем, что «вкушают». Термин «физика» Ницше предлагал использовать для обозначения новой науки о происхождении вкуса.

История чувственности не получила должного развития из-за того, что чувства, страсти, желания считались в христианстве причиной зла. Люди — вечно недовольные и по-

этому страдающие существа. Но среди них есть, писал Ницше, слабые и сильные. Первые озабочены украшательством жизни и по-женски мечтательны. В силу неискоренимости своего недовольства действительностью они охотно дают обмануть себя тем, кто предлагает разного рода духовные наркотики. Вторые — сильные недовольные — ориентируются на преобразование и обеспечение жизни. Европа — это неизлечимый больной, в котором женская романтика и страдание сочетаются с преобразованием одной формы недовольства в другую. В отличие от Китая, где недовольство давно искоренено, Европа черпает в нем стимул развития; оно является источником необычайно обостренной интеллектуальной чуткости, которая и составляет европейскую гениальность.

Здесь Ницше еще не заикнулся на «ресентименте» и видит в недовольстве важный фактор развития европейского духа. По-настоящему опасно не вечное желание лучшего, а смирение с тем, что оно никогда не сможет осуществиться. Молодой Ницше был не чужд романтике «фаустовской души». С возрастом он осознал, что деятельным людям, которые не могут примириться с жизнью и пускаются во все новые авантюры, приходится жалеть о том, чего прежде не ценили. Это делает их с возрастом консервативными. В «К генеалогии морали» Ницше обратил внимание на опасность морального недовольства, которое отличается от неудовлетворенности деятельных людей. Моралист, в силу несбыточности идеала, в принципе не может быть удовлетворен. Хуже всего то, что человек оказывается способным извлекать наслаждение из своего страдания. Осознание этой извращенности, возможно, заставило Ницше отказаться от принципа удовольствия, которого он придерживался в «Веселой науке». Именно в ней сформулированы мысли о радости жизни, которая определяется как постоянная борьба нового и старого: «Жить — это значит: постоянно отбрасывать от себя то, что хочет умереть; жить — это значит: быть жестоким и беспощадным ко всему, что становится слабым и старым в нас, и не только в нас»¹⁴⁸. Развивающийся человек вынужден искоренять старое. Ницше говорит о человеке как убийце, имея

в виду свойственное великим людям отречение от традиции, некоторое жестокосердие в отношении старого, отжившего. При этом он даже предупреждает об опасности такой непримиримой позиции, которая увлекает своей романтикой и приводит уже не к символической, а к реальной гибели слабых людей.

Ницше снова и снова возвращается к своей мысли о плодотворности так называемого зла. Понять этот интерес можно и без помощи психоанализа. Всякий свободный от псевдогуманистической идеологии человек понимает, что зло неизбежно и по-настоящему важный вопрос состоит в том, как жить со злом в себе и в других, как признать, что жизнь — это не только счастье и полет к увлекательному неизведанному новому, но также страдания и смерть. Возможно, мы несправедливы к тому, что приносит нам лично боль и страдание.

В «Веселой науке» Ницше отмечал, что недоверие к моралистическим утопиям делает человека более злым. Однако кроме разочарования, которое несет точное знание, есть еще иные формы зла, идущие не от интеллекта, а от коварства и злобы, от отсутствия чистой совести. Таким образом, следует различать по меньшей мере две формы зла. Одна является следствием научного опровержения разного рода утешительства и примиренчества, к которому прибегают хорошие, но слабые люди. Другая вызвана развитием, чаще всего как раз под сенью морали, чувства злобы и мести. По-видимому, можно говорить о наказуемом и ненаказуемом зле. С одним следует примириться, а с другим деятельно бороться.

Ницше считал, что военизированное общество нравственно выше и чище индустриального. Он писал: «Солдаты и командиры находятся все еще в гораздо лучших отношениях друг к другу, чем рабочие и работодатели»¹⁴⁹. Капиталисты достигают более эффективного порабощения по сравнению с тиранами и генералами. Но самым постыдным в современном рабстве является то, что работодатели мало чем отличаются от рабочих. Различие их положения обусловлено не благородством происхождения и воспитания, а случаем. Однако не юнгеровская тематика волнует

Ницше. Как эстет он, конечно, видит превосходство старой аристократии над нуворишами, но при этом не может отрицать, что для понимания современности важнее изменение характера труда. Наши современники мало разборчивы в выборе работы — главным критерием считается барыш. Есть лишь редкие люди, которые не делают того, что не приносит им удовольствия. К ним Ницше относит не только великих художников, но и праздных людей, увлеченных путешествиями, собирательством и т. п. Эти люди умеют примириться со скукой — бичем современных невротических личностей, которые находятся в состоянии бегства от самих себя и ищут забвения в труде или развлечениях.

В качестве лекарства Ницше предлагает «вопросительные знаки о ценности всякой жизни», возникающие в такие времена, когда в силу утонченности и облегченности существования, «комариные укусы души и тела считаются слишком кровавыми и злостными». Наши предки проходили жестокую выучку страдания: они охотно причиняли боль и наблюдали на других ужаснейшие ее реакции. Современные люди боятся боли, сама мысль о ней является для них невыносимой. Поэтому сочувствие страданиям становится основой современной морали. Излишней чувствительность и страх боли сопровождается обострением «интеллектуальной честности», которая видит злое влечение там, где слабое притупленное зрение видит добро. В связи с этим Ницше часто называют «философом подозрения», видя в ней проявление мизантропии. Вряд ли это справедливо. Действительно, генеалогический метод несколько односторонен. С его помощью проясняются сложные игры сострадания, великодушия, добротолубия как формы власти. Однако нельзя вполне понять современные формы поведения, в том числе и моральные нормы, на основе редукции к архаичным формам жизни. Из человеческого возникает нечеловеческое, так можно обернуть генеалогию. Сводить современность к прошлому так же недопустимо, как и осовременивать его. Поэтому можно говорить о нехватке структурно-функционального подхода в методологии Ницше. Возможно, «позитивные» наука,

религия, право и мораль расценивались им отрицательно, и это не стимулировало поисков баланса между критико-генеалогическим и структурно-функциональным методами. Вместе с тем нельзя отрицать и того факта, что «генеалогия» эффективна в открытии некоего изначального смысла, ядра того или иного современного понятия.

Необходимо крайне осторожно говорить о «смысле», «сущности» или «ценности» применительно к воззрениям Ницше. «Генеалогия» вовсе не проливает ослепительного света на «действительное» положение дел. Лучшим примером тому является двойственность оценок истины и заблуждения. С одной стороны, Ницше говорил об иллюзиях, в которых пребывает человечество, и, подобно Спинозе, призывал к бесстрашному поиску истины. С другой стороны, он писал о великих заблуждениях прошлого, благодаря которым люди смогли выжить в более суровых условиях бытия. Ратуя за науку как мужественное следование объективной истине, какой бы она ни была с точки зрения морали, Ницше указывал и на позитивную роль искусства, которое затушевывает, приукрашивает, «эстетизирует» и этим «анестезирует» ужас бытия. Заклучая в кавычки такие понятия, как «сущность» и «видость», Ницше не отбрасывал их, а включал в процесс игры, в которой они обменивались ролями. «Видимость для меня,— писал он,— это само действующее и живущее, которое заходит столь далеко в своем самоосмеянии, что дает мне почувствовать, что здесь все есть видимость и обманчивый свет и танец призраков и ничего больше,— что между всеми этими сновидцами и я, „познающий“, танцую свой танец»¹⁵⁰.

«К генеалогии морали»: власть и справедливость

«К генеалогии морали» (1887) Ницше написал в Сильс-Мария¹⁵¹ как дополнение к работе «По ту сторону добра и зла» (1886), которая в свою очередь была дополнением к «Так говорил Заратустра». Хотя «К генеалогии морали» Ницше определяет как прояснение и завершение прежних решений вопроса морали, тем не менее в «Сумерках идо-

лов» (1888) он снова предпринимает попытку истолкования этого вопроса. Но наиболее резкую форму его критика христианской морали получает в «Антихристе» (1888). Наконец, в «Ессе Номо» (1888) Ницше в последний раз переосмысляет эту проблематику и предлагает еще одну интерпретацию.

Период создания «К генеалогии морали» отмечен у Ницше «черными сомнениями» и непереносимыми страданиями. Он пытался описать их в письмах к друзьям¹⁵². К тому же Ницше испытывал разочарование от всего прежде написанного и искал новые пути. Он читал Достоевского и Ренана, а также Спинозу, Канта, Лейбница и Фейербаха. Прочитав «Историю цивилизации в Англии» Бокля, он увидел в нем своего антагониста.

В «К генеалогии морали» Ницше находит исток христианской морали в чувстве ресентимента. Понимание справедливости как мести, указывает Ницше, присуще анархистам и антисемитам и представляет собой попытку опереться на реактивные моменты. Пассивная справедливость произрастает из чувства зависти, недоброжелательности, подозрительности, мести. Она гораздо хуже активной справедливости, опирающейся на иные аффекты: властность, корыстолюбие и т. п. Ницше пишет: «Активный, наступательный, переступательный человек все еще на сто шагов ближе к справедливости, нежели реактивный; ему то и не нужно вовсе ложно и предвзято оценивать свой объект на манер того, как это делает, как это должен делать реактивный человек»¹⁵³. Агрессивный человек обладает «более свободным взглядом, более спокойной совестью». Если реактивный человек изобрел «нечистую совесть», то активный человек — право. Именно оно выступает формой борьбы против реактивных чувств. Ницше пишет: «Всюду, где практикуется справедливость... взору предстает сильная власть, изыскивающая в отношении подчиненных ей более слабых лиц (групп или одиночек, все равно) средства, дабы положить конец охватившему их бессмысленному бешенству *ressentiment*...»¹⁵⁴ Борьба с местью, не знающей пределов, порождает закон. Разделение дозволенного и недозволенного, по мнению Ницше, направлено прежде все-

го против обиженных и оскорбленных, жаждущих мести. Цивилизационное значение сильной власти состоит в запрете реактивной мести за нанесение вреда. Она делает человека надзирателем и исполнителем права. Право относительно. Говорить о праве или несправедливости самих по себе совершенно бессмысленно, так как насилие, оскорбление сами по себе не относятся к области права.

Государство берет на себя функцию исполнения справедливости, и суть законов состоит именно в том, чтобы исключить спонтанное и реактивное чувство, неизбежно возникающее у потерпевшей стороны, включенной во взаимную игру сил. Во всякой борьбе есть проигравший, который копит чувство мести и зависти, чтобы в решающий момент выступить на арену истории и, возможно, захватить ее. Но станет ли она от этого лучше? Тут надо задуматься над «Историей Флоренции» Макиавелли. Когда обиженные объединяются и сообща выступают против сильных, то они побеждают. Однако порядок, который они основывают, быстро разрушается, если он создан только для того, чтобы восстановить справедливость. Революция никогда этого, собственно говоря, и не делает. Следовательно, вопрос о власти и революции должен быть перенесен в какую-то иную плоскость, нежели разговоры о справедливости. Если побеждает активный человек — это хорошо, а если реактивный человек — это плохо. Вот в чем состоит философия истории Ницше. Он писал: «*Мы имморалисты!* — этот мир, который близок нам, в котором нам суждено бояться и любить, этот почти невидимый, неслышимый мир утонченного повелевания, утонченного повиновения, мир, где царствует „почти“ во всех отношениях, крючковатый, коварный, колючий, нежный,— да, он хорошо защищен от грубых зрителей и фамильярного любопытства! Мы оплетены крепкой сетью и кожухом обязанностей и не *можем* выбраться оттуда — в этом именно и мы, даже мы, суть „люди долга“». ¹⁵⁵ Идет ли тут речь о тех, кто признает, но не соблюдает мораль. Или о свободных умах?

Попробуем вдуматься еще раз. Кажущееся очевидным и естественным чувство справедливости, зажигающее пра-

ведный гнев в душе обиженного, не может служить опорой общественной жизни. Оно мешает ей. Не случайно и в христианской религии справедливость достижима лишь в «царстве Божиим», т. е. в загробном мире. Только там, где утрачены телесные оболочки, созданные для переживания гнева и вожделения, люди живут по правилам добра и любви, прощения и покаяния. У Руссо такое сообщество друзей перенесено в некое естественное состояние, которое радикально противоположно цивилизационному.

Сама жизнь «ужасна» и «несправедлива» с моральной точки зрения и вместе с тем совершенно немыслима без страдания. Равенство в жизни невозможно. Коммунизм разрушил бы жизнь — таков вердикт Ницше против Дюринга. Человек не может относиться к другому как к равному. Ницше оправдывает власть и защищает ее от моралистов. Смысл власти он выводит из биологической эволюции, которая сопровождается ростом запретов, регулирующих межвидовые отношения. Он придает ценность активному человеку и видит суть законов современного общества в том, чтобы избавиться от мести, которая неизбежно привела бы к войне всех против всех. Ницше — это еще один анти-Гоббс, так как насилие и войну он выводит не из естественного состояния, а именно из господства морали.

Ницше пишет: «Выдрессировать животное, *смеющееся обещать*, — не есть ли это как раз та парадоксальная задача, которую поставила себе природа относительно человека?»¹⁵⁶ Обычно человек определяется как животное не смеющееся забывать, обязанное помнить. Как же получилось, что мощный и сильный доисторический человек взрастил свою противоположность — слабого человека, который должен помнить, чтобы выжить? Человек должен был развить каузальное мышление, научиться отделять случайное от необходимого, предвидеть будущее. Для действия необходимо сознание, но всякое новое действие требует забвения старого опыта. Поэтому требовалось снова воспроизводить в себе доисторического человека, который не помнит. Таким образом, без забвения невозможно счастье и надежда. Активное забвение, разгрузка памяти дают возможность повседневной деятельности. Только благода-

ря им возможна и политическая деятельность. Забывающее животное, выдрессировавшее в себе умение обещать, становится политическим животным. Во всяком случае, именно обещание распахивает политическое пространство. Задача дрессировки обещающего существа включает в себя ближайшую задачу сделать человека до известной степени необходимым, однообразным, равным среди равных, регулярным и, следовательно, исчислимым. Это было достигнуто на основе культивирования нравственности. Она выступает, по Ницше, лишь средством, ибо конечной целью является суверенный индивид, равный лишь самому себе, вновь преодолевающий нравственность нравов. Это вольноотпущенник, смеющийся обещать, господин над свободной волей, который сам назначает меру уважения и презрения к другим. Он ориентируется на свою совесть. Но всему этому предшествовала жестокая история дрессуры, причем телесной. И чем слабее была память, тем сильнее и жестче была дрессура. «Вжигать, дабы осталось в памяти» — вот жуткая мнемотехника истории. «Сколько крови и ужаса заложено в основе всех „хороших вещей“...»¹⁵⁷ — констатирует Ницше.

Итак, обещание возникает в межиндивидуальных отношениях как продукт длительного исторического развития. Смеем обещать тот, кто может, т. е. сильный, властвующий над собой и обстоятельствами. Обещающий ценит себя и свои действия, он сам задает этим смысл своей жизни. Осмысленность бытия означает ответственное существование, господство над собой и обстоятельствами. Право изначально выступает как право свободного и сильного. Первоначально общество консолидируется как сообщество равных, точнее тех, кто признает свободных, способных рисковать своей жизнью в игре сил равными себе и исключает рабов как слабых и трусливых. Такие равные индивиды характеризуются высокой степенью ответственности. Особенно большие надежды Ницше связывает с развитием обещающего свободного человека.

Любимая Ницше пара противоположных понятий — активные и реактивные силы. Он всегда отмечал позитивное значение реактивных сил. Реакция — ограничение дейст-

вия противодействием с целью сохранения порядка. Поэтому активный тип включает в себя не только разрушительные, но и охранительные действия. Злопамятство — это не просто реакция, но задержанное действие. По Фрейду, сознание получает новые впечатления, бессознательное накапливает следы. Ницше также считал сознание реактивной системой. Для нормальной жизнедеятельности, утверждал он, необходима способность забвения. В противном случае место свежих впечатлений занимают следы. Тогда реакция одерживает верх над действием. У Ницше, как и у Фрейда, есть два вида памяти. Кроме злопамятства существует активная память — способность обещать, которая вырабатывается наказанием. Злопамятный человек воспринимает даже хороший объект как нечто оскорбительное. Так он компенсирует свою неспособность избавиться от следов раздражения и действовать. Эту язвительную память Ницше называл «духом мести». Конечно, лучше всего реагировать на несправедливость сразу на месте и не держать обиду. Но правила сдержанного поведения требуют приличий. Придворное общество культивирует не только способность сдерживать аффекты, но и злопамятство. Таким образом, злопамятство и дух мести — это признаки не варварства, а цивилизации. Так называемая «кровная месть» является активным действием.

Дух не превращает месть в неосуществленное намерение, а находит выход в форме ресентимента. Злопамятность — это удел слабых и рабов. Если господин наделен способностью забвения, то антропологический тип раба определяется особого рода злой памятью, которая удерживает следы наказания. Делёз выделяет следующие характеристики раба. 1. Неспособность восхищаться, уважать и любить и недоброжелательная способность все обесценивать из-за ненависти и мстительности, которая вытекает из долгой памяти. «Ненавидеть все, что ощущается как достойное любви и восхищения, приуменьшать все вещи паясничанием или низкой интерпретацией, видеть во всем ловушки, в которые нельзя попасть»¹⁵⁸. Жизнь, конечно, юдоль страданий, но раб, полагал Делёз, — это тот, кто слишком серьезно относится к своим несчастьям.

2. Пассивность: расслабленность, мечтательность, одурманенность. «Злопамятный человек не умеет и не желает любить, но хочет быть любимым... Относительно всех поступков, на которые он неспособен, он утверждает, что наименьшей, причитающейся ему компенсацией является возможность получить барыш как раз за свою неспособность»¹⁵⁹. Таким образом, в пассивности имеет место сочетание бездействия с поисками выгоды. Ницше писал: «Мораль рабов по существу своему есть мораль полезности»¹⁶⁰. Он усмотрел ее корни в том, что «„ближний“ восхваляет самоотверженность, так как *имеет от нее свою выгоду*»¹⁶¹. Утилитаризм морали — это точка зрения пассивного третьего. Таким образом, тот, кого Ницше называет рабом,— это не я и не ты, а Он, или Оно, т. е. сама мораль, принуждающая к смирению и покорности ради выгоды пассивного третьего. Мы встречаемся здесь, полагал Делёз, с грозной женской злопамятностью, которая не довольствуется разоблачением, а требует признания вины («Ты виноват, если никто меня не любит, ты виноват, если мне не удалась моя жизнь»¹⁶²).

Господин и раб как антропологические типы. Фигуры господина и раба наиболее типичны для истории. Странно, что предметом рефлексии они становятся только в философии XIX в. Не означает ли это существенной трансформации (а может быть, даже исчезновения со сцены истории) этих персонажей? Гегель и Маркс стремились раскрыть всемирно-историческую роль рабства. Ранее на эту проблему стыдливо закрывали глаза. Эксплуатация рабов оправдывалась тем, что они являются «говорящей вещью», т. е. не имеют души. В эпоху Просвещения представители высшего сословия стали испытывать ужасный комплекс вины и бороться за эмансипацию рабочих. Они внесли в стихийный протест рабов не только моральное, но и идеологическое обоснование. Раскрывая цивилизационное значение рабочего, который, освободив себя, освободит всех, Гегель, Маркс и Юнгер не только исполнили моральный долг, но и стимулировали социальный протест. Так покаяние приводит к революции. Оно, конечно, было запозда-

лым в моральном плане, но оказалось явно преждевременным с точки зрения технологической обеспеченности равноправия. И до сих пор существуют профессии, которые не назовешь творческими. Вероятно, потребность в таком труде еще долго будет диктовать неизбежность рабства. Жалкое экономическое и социальное положение одних на фоне богатства и власти других обусловило особенности психологии людей. Поскольку класс трудящихся весьма широк, то нет ничего удивительного, что их суровое миро-созерцание оказывается преобладающим.

Однако рабская мораль — отнюдь не однозначный феномен. Так, далеко не все рабочие обладают чертами рабской психологии, о которой писали Ницше и Делёз, и даже те, кто ими обладают, могут быть не лишены чувства собственного достоинства. В России после революции победившие рабочие не стали «есть на господской посуде», а попытались построить новое общество, где труд был возведен в главную добродетель. Буржуазные революции в Европе также были пронизаны ненавистью к барству и провозглашали ценности труда (кто не работает, тот не ест!).

По мере развития цивилизации праздный класс обречен на вымирание, и это определяет триумф психологии трудящихся. Именно их восприятие и описание мира становится господствующим. Люди все меньше занимаются тяжелым трудом и могут позволить себе развлечения, ранее доступные лишь высшим классам. Если цивилизация освобождает от тяжелого труда и порождает феномен свободного времени, то можно говорить об окончательной победе не рабского, как считал Гегель, а господского сознания. Но вместо этого в обществе все время говорят о сострадании и благотворительности. Это верный признак неблагополучия. С одной стороны, очевиден дефицит личного сострадания, так как все надеются на социальную поддержку со стороны государства. С другой стороны, нужда в социальной поддержке оказывается обратной стороной несправедливого распределения продукта общественного труда. Ницше не предлагал социалистического перераспределения собственности. Его проект не до конца ясен. Скорее всего, слова Ницше следует понимать как предупреждение

о негативных последствиях подачек. Люди перестают уважать самих себя и превращаются в жалких попрошайек. Ницше писал: «*Наше* сострадание более высокое и более дальновидное: мы видим, как *человек* умалается, как *вы* умалаете его! — и бывают минуты, когда мы с неопишуемой тревогой взираем именно на *ваше* сострадание, когда мы защищаемся от этого сострадания, — когда мы находим вашу серьезность опаснее всякого легкомыслия. <...> Благодеяние, как вы его понимаете, — ведь это не цель, нам кажется, что это *конец!* <...> В человеке *тварь* и *творец* соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день — понимаете ли вы это противоречие? И понимаете ли вы, что *ваше* сострадание относится к „твари в человеке“, к тому, что должно быть сформовано, сломано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено, — к тому, что *страдает* по необходимости и *должно* страдать? А *наше* сострадание — разве вы не понимаете, к кому относится наше *обратное* сострадание, когда оно защищается от вашего сострадания как от самой худшей из неженности и слабости?»¹⁶³

Если Гегель и Маркс обратили внимание на достоинство рабочего и преимущества его морали, то Ницше, напротив, резонно предположил, что современные экономические и социальные возможности позволяют жить по-господски. Он обратил внимание на негативные аспекты рабского сознания и доказывал необходимость выдавливания из себя психологии раба. Она, кстати, никогда не поэтизировалась революционерами, чего не скажешь о методистских священниках.

Делёз увлеченно отмечает агрессивно-позитивный характер этики господина и негативно-реактивный характер рабской морали. Он пишет: «Злопамятный человек нуждается в постижении не-я, а затем — в противопоставлении себя этому не-я, чтобы наконец постулировать себя в качестве я»¹⁶⁴. Формула раба: «Ты зол, следовательно, я добр». При этом злым считается тот, кто не воздерживается от действия. Ницше писал: «...добр всякий, кто не совершает

насилия, кто не оскорбляет никого, кто не нападает, кто не воздаёт злом за зло, кто препоручает месть Богу, кто подобно нам держится в тени, кто уклоняется от всего злого, и вообще немного требует от жизни, подобно нам, терпеливым, смиренным, праведным»¹⁶⁵.

Добро и зло. Понятие добра обычно соотнесено с высшими ценностями — Истиной или Благом. Между тем оно всегда субъективно, добро одного может обернуться злом для другого. Поэтому вряд ли возможна какая-либо строгая наука — аксиология или семиотика, определяющая строгое различие добра и зла. Кто говорит, что он добр? Многие выражают подобную амбицию. Гораздо меньше тех, кто говорит от имени зла. Поскольку Ницше настаивает на перформативном характере подобных утверждений, это предполагает обращение к говорящему. Речь идет о манифестации «уверенности знатной души в самой себе»¹⁶⁶. Уверенный в себе, твердо стоящий на ногах человек сообщает достоинство вещам и творит ценности. Он чтит все, что находит в себе, — «такая мораль есть самопрославление»¹⁶⁷. Ницше рисует мораль господ как основу дружбы и вражды, благодарности и мести. Он пишет: «Тут мы видим на первом плане чувство избытка, чувство мощи, бьющей через край, счастье высокого напряжения, сознание богатства, готового дарить и раздавать...»¹⁶⁸ Совсем иначе реконструирована мораль рабов — раб смотрит недоброжелательно на добродетели сильных и культивирует качества, способные облегчить бремя существования: сострадание, сочувствие, мягкость, дружелюбие. Ницше пронизательно отметил «полезность» этих добрых чувств и опасность этого господина. Преимущество морали господ над моралью рабов не оспаривалось, но и не принималось им. Ницше полагал, что тщеславный, надутый и спесивый мандарин не менее отвратителен, чем жалкий раб — последний вызывает хотя бы сочувствие. Но есть какая-то дополнительность этих моралей. Кажется, если существует нечистая совесть, то должна быть и чистая. Однако не бывает чистой совести — совесть всегда нечиста; без вины, проступка ее бы не было. Ницше писал: «Человек, это многообразное,

лживое, искусственное и непроницаемое животное, страшное другим животным больше хитростью и благоразумием, чем силой, изобрел чистую совесть для того, чтобы наслаждаться своей душой, как чем-то *простым*; и вся мораль есть не что иное, как смелая и продолжительная фальсификация, благодаря которой вообще возможно наслаждаться созерцанием души»¹⁶⁹.

Вообразим, фантазировал Делёз, ягненка-мыслителя. Его силлогизм таков: хищные птицы злы, и поскольку я не отношусь к ним, я добр. Ягненку кажется, что хищные птицы могли бы воздержаться от действия. Но именно на фикции силы, отделенной от своих возможностей, держится злопамятность. Таким образом, мораль обвиняет силу за то, что она действует, и хвалит, если она не действует. Различая мораль и этику, Делёз резюмировал: «Доброе в этике стало злым в морали, плохое в этике стало хорошим в морали»¹⁷⁰. Новые представления о добре и зле возникли как результат отрицания или воздержания от действия. За ними скрывается ненависть к жизни: слабые и больные называются добрыми только потому, что сильные и деятельные считаются плохими. Ницше критикует не столько мораль, сколько моралистов, которые подобно плохим математикам заучивают правила, но не обладают способностью их применения. Во-первых, он расценивает мораль как полезное заблуждение («Мораль — полезная ошибка... Ложь, осознанная как необходимость»¹⁷¹). Во-вторых, он рассматривает ее позитивные функции в качестве средства дрессуры дикого животного («Мораль — это зверинец; предпосылка ее — та, что железные прутья могут быть полезнее, чем свобода... Другая ее предпосылка, что существуют укротители зверей, которые не останавливаются перед самыми ужасными средствами... Эта ужасная порода, которая вступает в борьбу с дикими животными, называет себя священниками»¹⁷²). Таким образом, мораль рассматривается Ницше как эффективное средство приручения и одомашнивания человека. Она делает его менее опасным, нанося ему вред. Ницше пишет: «Глубочайшая благодарность морали за то, что она сделала до сих пор: но *теперь она только бремя*, которое может сделаться роковым»¹⁷³.

Кредит, обмен и мораль. Исходный пункт общественной жизни Ницше видит в отношениях купли-продажи, обмена. Справедливость — это мера: все должно быть оплачено. Этот принцип лежит в основе взаимоотношения людей: если живешь в общине, пользуешься ее защитой, то закладываешь себя коллективу, имеешь обязательства перед ним. В противном случае имеет место обман, и община заставляет уплатить сторицей. Если преступник изгонялся из общины, то лишался ее защиты, и вследствие этого погибал или попадал в рабство. «С усилением власти,— пишет Ницше,— община не придает больше такого значения преступлениям отдельных лиц... злодей не объявляется больше „вне закона“ и не изгоняется...»¹⁷⁴ Справедливость, таким образом, самоупражняется милостью. Преступление-покаяние-прощение выступает как форма реализации справедливости в развитой общине.

Как моральное существо человек стремится получить выгоду, принося в жертву самого себя. Это кажется нелепостью. Если человек придерживается принципа полезности и ищет выгоду для себя, то как разумный эгоист он не может жертвовать собою. На самом деле, мораль вписана в экономику обмена: отказываясь от «прожигания жизни», сдерживая свои желания, человек думает, что извлекает из этой инвестиции максимальный барыш: спасение, вечную жизнь или, по меньшей мере, безопасное существование здесь, на этой земле. Но кому полезна мораль — вот главный вопрос? Очевидно, что она является формой обмана.

Возможен ли честный обмен? Мораль опирается на различие добра и зла, которое каждый человек проводит по-своему. Тот, кто доверяет моей морали, рискует попасть в зависимость от меня. Но он делает это вполне сознательно, ибо, вверяя себя другому, надеется на защиту. Христианская мораль является нечестным обменом (тот, кого называют абсолютным защитником, никого не защищает) — от нее не получают выгоды ни человек, ни Бог. Барыш, полагал Ницше, достается священникам. Современное рабство — это не принудительный труд и не несправедливость, а состояние души. Если оглядеться, то среди нас немало людей, в том числе интеллигентных, которые непрерывно

завидуют и осуждают тех, кто добился большего успеха и достатка, чем они. С одной стороны, такие люди, наделены ограниченным чувством меры собственных возможностей, полагая, что «уши выше лба не растут»: они «знают свое место» и не пытаются подняться выше его. С другой стороны, они не могут смириться со своим положением и переживают острое чувство неудовлетворенности. Завышенная самооценка и безысходность порождают гремучую смесь злобы, зависти и мстительности, для которой Ницше использовал слово «ресентимент».

Описание рабского сознания современников было бы неполным без учета того, что Ницше назвал нигилизмом. Самое опасное следствие рабства — неверие в высокие ценности и унылый утилитаризм. Они обусловлены экономическим обществом, в котором любые действия должны быть целесообразными, полезными, приносящими выгоду. Расчет и обмен сделали мир калькулируемым. Это привело к «разволшебствованию» мира, к утрате религиозности. Как заметил Ницше, начиная с ап. Павла христианство вырождается в направлении аскетической морали, которая порождена экономикой обмена: я посвящаю Богу свою жизнь на этой земле, а он за это обеспечивает мне вечное блаженство на небе. Сам Бог дает этому пример и умирает ради спасения людей! Это и есть первое проявление нигилизма. Речь идет об обесценивании жизни. Не следует думать, будто своей критикой философии и религии Ницше отрицает высокие ценности, наоборот, он защищает их от утилитаристской интерпретации. Если Сократ, замечает Ницше, обесценил дионисийский порыв и заменил трагическое мировосприятие рационализмом и морализмом, то мы пошли еще дальше и обесценили христианского Бога, а заодно и метафизику. Рабский Бог соответствует рабскому государству и человеку с рабским сознанием. Наоборот, прирожденный господин — это человек, который готов взять на себя ответственность и отстаивать свою позицию. Такой человек способен принимать и выполнять решение, наказывать наглеца и заботиться о женщине и ребенке. «Его достоинством,— грезил Ницше,— охотно делаются слабые, страждущие и угнетенные»¹⁷⁵. Современный человек утра-

тил мужественность. Он более чувствителен и способен к состраданию, но в выражении этих чувств проявляет отвратительную невоздержанность.

Анти-Христос

Эта работа — принадлежит к последним творениям Ницше (1888), напоминающим по стилистике памфлеты. Трудности ее понимания начинаются уже с названия, которое принимается иногда за самохарактеристику автора. Не случайно это название переведено на русский язык и как «Антихрист», и как «Антихристианин». Можно было бы перевести его также как «Анти-Христос», правда и это не соответствовало бы замыслу Ницше, который критиковал не столько учение Христа, сколько его корыстное использование служителями культа.

Не относится ли название книги «Атихрист» к ап. Павлу? Ницше считал его типичным декадентом и прилагал к нему термин «чандала» (грешник) из Законов Ману. В «Антихристе» ап. Павел представлен как противник всего высокого, а в «Генеалогии» определен как апостол мести и уличен как еврейский шпион. Согласно мнению таких исследователей, как К. Ясперс и Е. Венц, ни один христианин не вызывал у Ницше столько ненависти, сколько вызывал ап. Павел. Есть мнение, что взгляд Ницше на Павла из Сильс-Мария определяется чуть ли не Дамаскиным. Думается, к этим оценкам не следует подходить формально. Такая резкая критика говорит, скорее, о родственности: Павел открыл новую форму власти — власть над душами.

В ранних, не столь тенденциозных, работах Ницше, полемизируя с Павлом, хотя и приписывал ему «злой взгляд», но признавал христианином и великим человеком, во всяком случае, не считал его антиподом Христа (три еврея — Иисус, Павел и Петр — и одна еврейка — Мария — превзошли весь Рим¹⁷⁶). Изменение взглядов Ницше на роль ап. Павла протекало под влиянием работы Г. Людемана о павлианской антропологии, в которой Павел представлен как защитник закона. В Послании к римлянам Ницше на-

шел некий синтез иудаизма и римского права. В 1887 г. он снова обратился к этой проблеме в ходе работы над «Волей к власти». Ницше читал «В чем моя вера» Толстого, «Бесы» Достоевского, а также работы Веллхаузена и Ренана. Именно работа Толстого подтолкнула Ницше к принципиальному различению Христа и Павла. В «Антихристе» вообще много толстовского. Так, Ницше пишет, что ни один Бог никогда не умирал за грехи людей — такая мысль могла зародиться только в дурной голове Павла. Терминология Достоевского также применяется в характеристиках Павла. Он считается антихристом, отрицающим то, чему учил Христос, бесом дизангелизма. Ницше пишет: «Павел воплощал в себе тип, противоположный „радостному вестнику“, — он гений ненависти...»¹⁷⁷ Во всяком случае, Павел остается для него великим человеком, а значит, интересным Ницше. Применительно к Иисусу Ницше считал адекватным понятие «идиот» Достоевского, а не понятия «герой», «гений» Ренана. Й. Салакварда указывает, что слово «идиот» употребляется в римском его значении: отдельное, приватное, неполитическое противопоставленное общему¹⁷⁸. Идиот — это просто индивидуалист. Нельзя не учитывать и русские оттенки значения этого слова. Вслед за Достоевским Ницше воспринимает святость как нечто идиотическое, поэтому пишет: Христос — это полная противоположность гению, так как он — идиот. Наоборот, Павел не идиот, а гений, отмечает Ницше, и именно он сделал Христа всемирно-исторической личностью¹⁷⁹. В заметках 1888 г. Ницше характеризует ап. Павла, вместе с Сократом, как мотор декадентской морали. Ницше жаждал славы, а слава все не шла, и от книги к книге он становился все нетерпеливее и злее. Выпадами против религии, которая и без того переживала состояние глубокого кризиса, он хотел привлечь внимание к собственным сочинениям. Несомненно, он искал свой путь, так как видел в рационалистической редакции Евангелия окончательную деградацию христианства. Чтение «Антихристианина» помогает понять, почему Ницше оставил начатые еще Гегелем попытки «улучшить» Евангелие и написал злобное проклятие. Он осознавал последствия научной критики и понимал,

что она способствует скорее укреплению, чем ослаблению религии. И это понимание также сильно затрудняет интерпретацию антирелигиозных сочинений Ницше.

Прежде всего необходимо ознакомиться со всем комплексом высказываний Ницше о сути, цели, задачах и функциях христианской религии. В своем «Проклятии христианству» Ницше задает авторскую позицию, представляя себя как человека «новой совести», почитающего самого себя, способного держать в узде «энергию вдохновения» и готового вести дело в «монументальном стиле». Он пишет о «честности и неподкупности» в делах духа, о мужестве в искании истины, о способности вступать в область запретного. К перечисленному добавляется требование трансформации слуха и зрения, для того чтобы услышать молчаливое и увидеть отдаленное. Такое обращение обусловлено самим жанром послания. Оно действует, если адресат доверяет адресанту. Перечисленные качества необходимы прежде всего читателю, который должен понять автора. Таким образом, книга обращена к «гиперборейцам» — тем, кто «переболел современностью», устал от худого мира и компромиссов и готов к суровой и беспощадной борьбе.

В постепенно обогащающейся от сочинения к сочинению риторике Ницше есть некоторые противоречия. Прежде всего, она построена на обращении к истине, «правдивости», которая уже была дезавуирована в «Веселой науке», но которая, поскольку воля к ней убила христианство, оказалась полезной. Такая непоследовательность не связана с неустойчивостью психики или неспособностью «держать речь», т. е. последовательно мыслить. Ницше принципиально не придерживался логических требований, а прибегал к той или иной аргументации в зависимости от своих целей. В сущности, истина и вредна и полезна (такая противоречивость характерна для всех высших понятий), поэтому непротиворечивая теория истины невозможна. Выход же состоит в том, чтобы не сталкивать противоречивые утверждения в рамках конкретного повествования, что Ницше вполне удавалось. Дело не в том, что он не помнил того ранее сказанного, чему противоречит более позднее

утверждение, а в том, что сами аргументы он понимал «агонально», т. е. как средства борьбы за победу над конкретным противником, а не как абсолютную истину.

В самом начале «Антихристианина» Ницше задает критерии «плохого» как идущего от слабости и бессилия и «хорошего» как способствующего возрастанию силы, воли к власти. Принятие этих критериев никак не аргументируется, а происходит на манер «обращения в веру». «Что вреднее любого порока? — вопрошал Ницше. И отвечал: Сострадать слабым и калекам — христианство»¹⁸⁰. Далее все-таки приводится пояснение: не следует полагаться на естественную эволюцию человека, которая, это уже очевидно, ведет к вырождению; необходимо сознательно взращивать новый тип человека. Христианство культивировало стадное, домашнее, в конечном счете больное животное, поэтому Ницше предлагает отказаться от морально-религиозной антропотехники христианства и обратиться к технологии воспитания сверхчеловека. «Жизнь для меня, — утверждал Ницше, — тождественна инстинкту роста, *власти*, накопления сил, упрямого существования; если *отсутствует* воля к власти, существо деградирует»¹⁸¹. Если этот инстинкт обращен против себя, он обретает форму страдания. «...Мы стоим здесь, — пишет Ницше, — перед некоей раздвоенностью, которая сама *волит* быть раздвоенной, которая сама *наслаждается* собою в этом страдании и даже делается все более уверенной в себе и торжествующей по мере *спада* самой предпосылки своего существования — физиологической жизнеспособности»¹⁸². Страдание — сложный психо-соматический феномен, который необъясним нехваткой чего-то необходимого для организма, например воды, воздуха или еды, и не сводим к боли, даже такой изощренной, как зубная (к голоду, лишениям и боли человек может привыкнуть). Страдание похоже, скорее, на намеренное посыпание раны солью. Оно вызвано утратой возможности чего-либо приятного, обидой, что кто-то лишил нас этого. Душевное страдание предполагает не просто ранимую, но и изощренную в удовольствиях душу. Грубая душа испытывает физиологический дискомфорт вследствие лишений и удовлетворе-

ние — благодаря сытости и покою. Наоборот, тонкая душа вечно несыта и всегда недовольна, ибо ориентируется на такие ценности и идеалы, которые вообще нереализуемы в жизни.

Возможно, вина священника и философа состоит в том, что они выдумали одну райскую, а другой теоретическую жизнь, где наши души, наподобие профессоров и прелатов, не испытывают вождлений и не знают страданий. Но не только грезы о райской жизни сами по себе порождают мечтательность, но не злопамятность. Ницше обвинял священника в переиначивании страдания в чувство вины, страха и наказания¹⁸³. Активный человек скрывает свои страдания, потому что не хочет, чтобы ими наслаждался победитель. Наслаждение страданиями другого кажется особенно грубым и отвратительным, и это является причиной неприятия этики Ницше. Однако Делёз считал наслаждение страданиями продуктом реактивного образа мысли, характерного для злопамятных людей. Он писал: «Смотреть на страдание или даже причинять страдание — это некая структура жизни, выступающей в качестве активной, активное проявление жизни»¹⁸⁴.

Стоит продумать, желаем ли мы возвращения жестокого наслаждения чужими страданиями. «Никакого празднества без жестокости...»¹⁸⁵ — утверждал Ницше. Разве можно веселиться, принося страдание другим? Мы осуждаем тезис Ницше и продолжаем воплощать его в жизнь, только наша стратегия гуманнее, тоньше и потому эффективнее. Так что Ницше был прав, обвиняя христианство, осуждающее жестокость по отношению к слабым, но при этом изобретающее новые формы наслаждения собственными страданиями.

Пользуясь биологическими аргументами, Ницше показывает, что сострадание действует угнетающе, парализует энергию борьбы за выживание. Страдающий и страдающий впадают в блаженную стагнацию. Поддерживая то, что созрело для гибели, религия препятствует селекции. Ницше писал о сострадании: «...этот депрессивный, заразный инстинкт парализует инстинкты, направленные на сохранение жизни, на повышение ее ценности...»¹⁸⁶

Отсюда выводится позиция, которую занял Ницше и которую он предлагает читателю: любить людей — это значит стать врачом со скальпелем в руке. Основная особенность христианского «мировоззрения», хотя это слово, полагает Ницше, не следует применять к вероучению, состоит в отрыве от действительности. Воображаемые причины: «бог», «душа», «дух»; воображаемые следствия: «грех», «искупление», «благодать»; воображаемое антропоморфное «естествознание»; воображаемая психология: сплошное непонимание самого себя; воображаемая телеология: «Царство Божие», «Страшный суд». Религиозные фикции хуже сновидения: «сновидение *отражает* действительность, а фикция ее фальсифицирует — обесценивает, отрицает»¹⁸⁷, — утверждает Ницше. Воображаемый мир христианства построен как отрицание природного и социального миров. По мнению Делёза, целесообразно различать два аспекта злопамятности: топологический (память о следах) и типологический (дух места). Именно в последнем случае происходит переоценка активных сил и создание фикций. В связи с этим возникает вопрос: кто является «художником», оформляющим физиологическую память о следах в тонкую психологию злопамятности? Особенность стратегии этого «художника» состоит в том, что он не противодействует активным силам, а уводит их из сферы действительности в вымышленный мир фикций.

Ницше формулирует диагноз: как греческая культура нуждалась в переизбытке здоровья, так христианство нуждается в болезни. О чем идет речь? Что является основанием сравнения верующих с невротиками и шизотиками? Если речь идет о фантазме абсолютной защищенности, на который указывал Л. Витгенштейн, то он есть у всех. Видимо, дело в том, как осуществляется переход за этот фантазм. Религия персонифицирует его в форме трансцендентного Бога, а наука советует полагаться на свои собственные силы. От «естественного» стремления к абсолютной защищенности следует отличать неверный способ его реализации. Религия, по мнению Ницше, предполагает слабого, больного человека, эпилептика или невротика.

Он пишет: «Никто не волен становиться христианином, никого нельзя „обратить“ в христианство — сначала надо сделаться достаточно больным для этого...»¹⁸⁸

Ницше отрицает расовую или национальную обусловленность христианства. По его мнению, аристократия античного мира не только не выродилась, а, наоборот, превратилась в ядро свободной цивилизации, ориентированной на процветание жизни. Великие и сильные умы были скептиками. Так же и великие страсти — основание и сила свободного духа. Они не дают церемониться при выборе средств достижения цели. Христианство — плод не только слабого, больного тела, но и порочной, лживой, нечистоплотной души, какая бывает у интернациональных отбросов общества, которые все увеличиваются числом и побеждают аристократов количественно.

Ницше буквально обрушивается на богословие и философию. Он пишет: «Пока признается существом *высшего* порядка жрец, этот клеветник, отрицатель и отравитель жизни *по долгу службы*, не будет ответа на вопрос: что есть истина?»¹⁸⁹ Ницше полагает, что объявление войны инстинкту теолога выступает условием постижения истины, ибо теолог — это не просто сторонник доктрины, это существо с «зажмуренными глазами», которое не способно видеть реальность. Его понимание «совести», «морали» обусловлено исключительно дефектами его зрения. «Злокачественные заблуждения» — так характеризует Ницше продукты богословской мысли: самое вредное для жизни называется богословами истинным, а самое полезное — ложным. Законы сохранения и роста требуют, чтобы каждый человек, каждый народ составлял собственное представление о добродетели и формулировал категорический императив. «Ничто так не разрушает,— полагает Ницше,— как „безличный долг“, как жертва молоху абстракции...»¹⁹⁰ Он убежден, что в жилах философа течет пасторская кровь, и делает вывод, что в основе философии лежит декадентский страх перед всем сильным и свободным. Как и религия, философия направлена на укрощение дикого зверя, живущего в человеке. Следовательно, философ — это не искаатель истины, а жрец, определяющий, что «истинно», а что

«неистинно». Постепенно фигура служителя культа становится центральной в ницшевской критике религии.

Ницше — не только критик, но и дитя Просвещения, борец за правду, какой бы суровой она ни была. Конечно, и в науке он видел недостатки. «Веселая наука» Ницше полна ироничных высказываний по поводу ее самодовольства. Но недостатки религии перевешивают недостатки науки, и в борьбе с нею Ницше опирается на «свет разума». Можно сказать еще так: недостатки науки и философии «вторичны», т. е. производны, от религии. Христианизация состоит не только в том, что разум используется для обоснования необходимости допущения творца мира. Проникновение морализма — вот что оказывается роковым как для познания, так и для ученых. Философия и наука в конце концов утрачивают реальность, занимаются исключительно миром трансцендентных сущностей. Так они оказываются оторванными от потребностей жизни, ведут не к совершенству, а к отчуждению человека. Ницше писал: «Человек веры, „верующий“ — во что бы он ни веровал, — это непременно зависимый человек, он не полагает себя как цель... „Верующий“ не принадлежит *сам себе*, он может быть лишь средством... <...> Любая вера выражает самоотречение, самоотчуждение...»¹⁹¹

Однако отношение науки и религии является противоречивым. Наука как исследование естественных причин и следствий уничтожает сцену, придуманную жрецом. Кроме того, она предполагает людей свободных и независимых как в экономико-социальном, так и в духовном смысле. Поэтому ученый становится противоположностью жреца, который живет невежеством и рабством людей. Ницше пишет: «Если естественные последствия поступка уже не признаются „естественными“, если считается, что их произвели суеверные призраки понятий — „бог“, „духи“, „души“, что они суть лишь моральные последствия поступка — награды, кары, знамения, средства назидания, — то тогда предпосылки познания уничтожены и это означает, что *совершено величайшее преступление перед человечеством...* Скажем еще раз: грех, форма самооскопления человека *rag excellence*, придуман для того, чтобы сделать не-

возможными науку, культуру, возвышение, благородство человека; выдумав грех, жрец *царит...*»¹⁹²

Иудейский священник. Пока народ верует в себя, у него есть свой бог. «Естественные» боги язычников были помощниками людей. Это боги, которые помогают только своим. Боги воплощают доблести и достоинства народа, который их придумал как идеальный образ самого себя. Естественная религия — это форма благодарения самого себя. Бог древних — свирепое и гневное, жадное и похотливое, а не «кастрированное» существо. Таким он становится у деградирующих аскетов. Бог, представлявший силу и жажду власти в душе народа, трансформирован христианством в «боженьку», похожего на резонирующих, ищущих личного спасения индивидов. Они же создают и образ дьявола. Так шаг за шагом бог превращается в спасительный якорь тонущих, становится богом больных, нищих и грешников. По Ницше, христианский Бог — самый низкий уровень деградации всех богов. Он стал противоречием жизни, клеветой на посюстороннее и ложью о потустороннем.

Главный тезис Ницше состоит в том, что в христианстве на первый план выходят инстинкты угнетенных и обездоленных. Здесь увлекаются казуистикой греха, самокритикой, инквизицией совести, а также презирают тело, культивируют жестокость к себе, вражду к благородному и гордому. Христианство зародилось как следствие деградации античной культуры, в ее низших угнетенных слоях. Ситуация стала иной, когда началась христианизация Европы. Там церковь столкнулась с сильными, враждующими, одичавшими народами. Такие народы нуждались в жертвоприношениях, для них характерна ненависть к достижениям цивилизации и духовности. Стремясь овладеть этими хищными зверями, христианство делает их больными, слабыми. Для этого изобретается дьявол — сильный, могучий противник, которого только и мог признать язычник, не склонный говорить о своих страданиях и несчастьях.

Ницше полагал, что хоть христианство и завоевало полмира, но его настоящей мировой империей является под-

земное царство. Картина эволюции религии не столь проста. Дело в том, что христианство, оторвавшись от «избранного народа», достигнув космополитического горизонта, распространилось по всей Земле. Христос вытеснил весь римский пантеон. Не отвергает ли этот успех ницшеанскую критику? Кроме негативной антропологии Ницше признает и положительные основания христианства. Его человечность состоит в ставке на любовь, надежду и веру. Сила иллюзии преобразует и украшает жизнь. Потребность любви удовлетворяется красивыми и молодыми святыми. Надежда дает способность переносить несчастья. К сожалению, Ницше не развил эти идеи. Между тем для реконструкции истории христианства они важны. Ошибка рациональной теологии состояла в изгнании, подавлении чувств, которые молодые монахи питали к Христу. Они создали культ Сердца Христова, и это помогало им жить. Бог теологов становился все более далеким, он превращался в бездушную и бессердечную теоретическую конструкцию, которая уже не согревала своим дыханием человека. Разговор души с Богом, возможность которого постулировал св. Августин, превращается в формальную исповедь и вырождается в форму инквизиции.

Коммуникация с Богом осуществляется по-разному. В древних религиях медиумами коммуникации выступали жертвы. В трансцендентных религиях всемогущий создатель мира, включая человека и все сущее, недоступен восприятию или разумению. Для общения с невидимым и непостижимым Богом необходим посредник. Таковым в христианстве является Христос. До него были другие посланники. Например, Адам был не только первым человеком, но и первым закодированным Посланием в мир. Изначально он задумывался как собеседник Бога и был создан по его образу и подобию, но оказался предателем и был отправлен в мир заботы, труда и смерти, видимо, в назидание людскому роду, который пошел от его семени. Адам — это носитель генетической информации, которая задана Богом как Послание и передается от первой пары людей. Но в таком случае каждый человек оказывается посланником: принял, поносил и передал дальше опреде-

ленный генетический код. В принципе религию можно понимать как институт, обеспечивающий бесперебойную и неискаженную передачу символического кода, заложенного в нас Богом. Эта информация постоянно трансформируется и искажается ненадежными носителями. Ницше утверждает, что жрец не лжет, ибо к оценке убеждений неприменимо понятие истинного или ложного. Вместе с тем ему явно не хватает терпения, чтобы разобраться со сложной природой убеждений. Он сводит их к верованиям, а последние объявляет ложными. Видимо, это вызвано тем, что форма памфлета не стимулирует рефлексии и аргументации. Позиция филолога-критика текстов только постулируется, на деле же Ницше совершает множество ошибок и противоречий, которые делают его критику весьма уязвимой. Ему не нравился бог-письмоноша, бог-посыльный. Ницше явно недооценил силу коммуникативных медиумов. Ему не нравится бог-предсказатель, исцелитель и защитник-судия. Напрасно! Церковь сыграла роль эффективной коммуникационной службы, при помощи которой Послание было распространено по всей Земле. Образ рая питал утопии и революции; модель чистилища развернулась в весьма серьезные институты буржуазного общества, а по образцу ада были построены тюрьмы и концлагеря.

Ницше показывает, что отделения науки от государства, отказа от поддержки веры в трансцендентное силами земной власти (т. е. доказательство ее огнем и мечом) совсем не достаточно для освобождения от религиозных пут. Религия предполагает веру. Если постулируется свобода убеждения, то она открывает свободу именно религиозным убеждениям. Разница же между, скажем, исламом, христианством или иудаизмом волнует Ницше гораздо меньше.

Ницше настаивал на родственности иудаизма и христианства, однако оставил в тени вопрос о том, почему христианство нетерпимо к представителям столь близкой религии. Христиане были равнодушны к буддизму¹⁹³, так как последний вообще не является религией, зато культивировали образ Иуды-предателя и этим оправдывали преследования евреев.

Исходный тезис Ницше: христианство — это не движение против иудейского инстинкта, а закономерное его развитие. Иудеи, — полагал Ницше, — самый примечательный народ во всемирной истории, ибо нашли самый невероятный способ выжить. Они обособились от естественных условий выживания и вывернули наизнанку господствующие ценности. Потерпев неудачу в конкуренции с другими сильными народами, иудеи вообще отказались от всего того, за что всегда боролись люди. Христиане преследовали иудеев только по недоразумению, ибо не понимали, что сами они есть не что иное, как конечный вывод иудаизма. Инстинкт ресентимента, сформировавшийся как результат постоянных поражений от более сильного противника, заставил иудейских священников выдумать представление об ином, трансцендентном, мире, с точки зрения которого естественные условия и ценности жизни оказались обесцененными. Ницше вопрошал: «...когда же, собственно, удалось бы им отпраздновать свой последний, пышный, утонченнейший триумф мести? Несомненно тогда, когда они уловчились бы *свалить на совесть* счастливым собственную свою безысходность вообще, так что эти последние стали бы однажды стыдиться своего счастья и, пожалуй, так переговариваться между собой: „это просто срам — быть счастливыми! *кругом так много безысходности!*“»¹⁹⁴

История Израиля стала для Ницше историей «денатурализации» ценностей. Первоначально еврейский бог также выражал сознание силы и радости, которые народ испытывал сам от себя. Народ представлял своего бога как хорошего воина и справедливого судью и благодарил его за преуспевание в скотоводстве и земледелии. Но надежды на богоизбранность не сбывались, и понятие бога подверглось трансформации на основе метафоры законодателя. Бог заключает новый договор с народом Израиля и превращается, как отмечал Ницше, в бога жрецов, которые трактуют удачу как вознаграждение, а несчастье как кару за непослушание Богу. Так, вместо естественной, утверждается неестественная причинность — абстрактный «нравственный миропорядок», оторванный от жизни. Теперь бог не помогает и не служит, а требует. Жрецы Израиля, утверждал

Ницше, предали свой народ, живую память которого они подменили в Библии историей религии, основанной на «тупом механизме спасения». «Нравственный миропорядок» основан на послушании богу, который навсегда предписывает человеку, что должно делать или что не должно. На деле такой миропорядок означает подчинение людей воле жрецов. Они интерпретировали великую историю Израиля как упадок, военное поражение. Вместо того чтобы питать волю к победе, люди смирились, оценивая поражение как наказание за непослушание воле жрецов.

Феномен Иисуса из Назарета Ницше трактует как отрицание последней реальности, а именно — самого жреца. Христианство отрицает церковь. Ницше трактует Христа как революционера против касты привилегий и порядка, сказавшего «нет» жреческому сословию. Здесь Ницше меняет свою оценку иерархии. Иерархия расценивается им как последняя опора народа. Ницше пишет: «Святой анархист, призывавший к протесту против господствующего порядка подлый люд, отверженных и „грешников“ (*чанда-лу* иудаизма), — этот анархист с его речами (если только верить евангелиям), за которые и сегодня упекут в Сибирь, был политическим преступником... Это и привело его на крест...»¹⁹⁵ Конечно, такая теория происхождения иудео-христианской религии выглядит упрощенной. Здесь осталась необъясненной трансформация жреца. Почему он, плоть от плоти народа, превратился в маргинальную фигуру? Кроме того, в схеме, предложенной Ницше, остается неясным происхождение трансцендентного. Если оно придумано жрецом в собственных корыстных интересах, то почему получило признание у народа? Если, наоборот, вера в потустороннее, высшее всегда присуща человеку, то возлагать ответственность за формирование трансцендентной религии на жрецов по меньшей мере несправедливо. Таким образом, социология религии Ницше нуждается в серьезном дополнении. Конечно, как всякая бюрократия, жреческое сословие склонно к автономии, и церковь, вероятно, не так уж сильно отличается от чиновников и менеджеров. Однако трансформация религии не исчерпывается превращением в форму идеологии. Скорее

всего, теологи, историки и все те, кто обслуживают механизмы рефлексии, которые, по мнению Н. Лумана, необходимы для развития дифференцированных социальных систем, не осознают последствий морализации религии или рационализации истории. Заменяя сказания (живую память народа) моральной или научной рефлексией о героических событиях прошлого, не способствуем ли мы деградации самого «народа»? А может быть, сам он и мы, как его часть, превращаемся из *Gemeinschaft* в *Gesellschaft*? Либеральное общество, состоящее из автономных индивидов, освобождается от давления традиций и заменяет религию научным изучением ее истории. Это создает проблему создания таких механизмов солидарности, которые обеспечивали бы жизнеспособность общества.

По Ницше, священник, первоначально иудейский священник, оказался гениальным создателем фикций, поставившим их на место реальности. Это он приучил любить негативное, это он сказал, что хороши слабые и убогие, а не здоровые и сильные. Так священник обеспечивает триумф реактивных сил, преследуя при этом собственные цели отрицания действительного мира. Ницше пишет: «...он добровольно, следуя глубочайшему благоразумию самосохранения, принял сторону всех инстинктов *décadence*'а — не инстинкты владели им, но он угадал в них силу, с помощью которой можно отстоять себя в борьбе с целым „миром“»¹⁹⁶.

Следует отметить несостоятельность расистской интерпретации высказываний Ницше об иудаизме. Ницше восхищался не только греческими мифами, но и Ветхим Заветом. Он считал величайшим грехом слияние этого величественного текста под одной обложкой с Новым Заветом. Ницше исследовал не расы, а типы человека, образующиеся в результате пересечения в единый комплекс физиологических, психологических, политических, исторических и социальных факторов. Иудейский священник — это особый тип, сформировавший не только фикции, но и оценивающую действительный мир с точки зрения вымышленного нечистую совесть. Такой человек обращает активные силы человека против самого себя. Страдающий человек

ищет причины своих мучений и обвиняет других. Это — злопамятность. «...Священник,— писал Ницше,— есть *не-реориентировщик* *ressentiment*»¹⁹⁷. Злопамятность трансформируется им в нечистую совесть. Ницше полагал, что «Павел был величайшим из апостолов мщения...»¹⁹⁸ Страдание опасно, ибо легко меняет направление и обращается на самого субъекта. Страдание истолковывается как наказание за прошлые грехи. Этот вирус христианства заражает все живое чувством виновности.

Христос и Павел. Ницше пытается определить психологический тип Христа. Хотя сам он иногда трактовал его как политического революционера, трактовка Христа Ренаном как «гения» и «героя» кажется ему совершенно неуместной. Видимо, это объясняется не только амбивалентным восприятием Ницше личности Христа, но и тем, что теперь он имеет дело с образом Христа, созданным евангелистами, не способными к сопротивлению, и эта неспособность становится моралью. Христос боится реальности, его тайну Ницше видит в обостренном чувстве осязания, когда прикосновение к твердому предмету вызывает содрогание. Он пишет: «...инстинктивная ненависть ко *всякой* реальности, бегство в „непостижимое“ и „неосязаемое“, неприятие любой формулы, любого понятия пространства и времени, всего, что стоит твердо,— государства, учреждений, церкви,— а тогда твое родное пристанище в таком мире, какого уж не коснется никакая реальность, в мире исключительно „внутреннем“, в мире „истинном“ и „вечном“... „Царство Божие *внутри вас* есть“...»¹⁹⁹ Отвращение к прикосновению, борьбе, труду, боли и страданию, неудовольствию, стремление к бездействию, непротивлению и удовольствию — вот особенности физиологии христианина, которую Ницше считает следствием «гедонизма на вполне прогнившей основе». Он пишет: «В странный нездоровый мир вводят нас евангелия — мир как в русском романе, где, будто сговорившись, встречаются отбросы общества, неврозы и „наивно-ребяческое“ идиотство...»²⁰⁰ В такой среде неизбежно искажение образа Христа: пророк, мессия, грядущий судия, учитель морали, чудотворец — таков непол-

ный список, который можно умножить на основе истории дальнейшего развития христианства.

Данная характеристика психологического типа Христа ближе всего к «подпольному человеку» Ф. М. Достоевского. Христос, конечно, не был мизантропом. Он стремился создать такую всемирную коммуну любящих и верующих, которая превзошла бы любые государственные объединения и была сильнее всех империй вместе взятых. Естественно, что такое сообщество должно было опираться не на временное и преходящее, а на вечное и неизменное. Но такого нет в той реальности, в которой протекает земная жизнь. Вера в трансцендентную реальность — вот главная особенность христианина. «Подполье», пустынь, монастырь и иные формы бегства от мира — временные состояния, необходимые для укрепления духа, способного нести высшую истину людям. Сходство ницшевского «Антихристианина» с «Легендой» Достоевского проявляется прежде всего в трактовке Инквизитора и апостола Павла. Ницше пишет: «Павел *понял*, что нужна ложь... позднее церковь поняла Павла...»²⁰¹ Различие, а может быть тоже сходство, проявляется в опоре на науку. Ницше прямо формулирует враждебность религии и науки, а Достоевский опирается на рациональную критику, хотя решающим основанием отрицания христианства у него выступает несоответствие чувству справедливости.

Тональность критики Ницше постоянно меняется: он представляет Христа то ребенком, задержавшимся в развитии, то «вольнодумцем», который признает лишь внутреннюю жизнь, а внешнюю считает ее знаком. Христос, отмечает Ницше, устраняет дистанцию между Богом и человеком, восстанавливает ту первоначальную близость, которая была характерна для Яхве и Адама. Исходным опытом христианской религии является блаженство такого интимного общения. Пребывая под властью фантазма симбиотического единства Отца и Сына, христианин прощает врага, он не знает различия между своим и чужим, не ходит в суды, не разводится с женой. Ницше пишет: «Жизнь испкупителя и была *лишь* таким практическим поведением... Ему не нужны были формулы и ритуалы общения с Богом — не

нужно было даже молиться. С иудейским учением о покаянии и примирении он свел счеты — ему известно, что лишь благодаря *практическому*, жизненному поведению можно чувствовать себя „божественным“, „блаженным“, „евангельским“ — во всякую минуту ощущать себя „сыном Божиим“»²⁰². Ницше подчеркивает психологическую убедительность образа Христа. Она базируется на том, что его отношения с Богом — это отношения отца и сына. Между ними не нужны формальности, ибо они понимают друг друга без слов. Отсюда «Сын человеческий» — это не конкретная личность, а извечный психологический символ.

Ницше прав, утверждая, что Христос упразднил церковь, которая является посредником отношений человека и Бога. Однако апостолы снова основали церковь. Ницше пишет: «...история христианства, начиная со смерти на кресте, — это история все более грубого непонимания *изначальной* символики»²⁰³. В соответствии с грубыми нравами эпохи вновь восстанавливается не только иудейская мораль греха и покаяния, не только вероучения и обряды подземных культов Римской империи, но и церковь. Извращение христианства Ницше отсчитывает от начала самостоятельной деятельности Павла. Он отмечает: «...в лице Павла вновь рвался к власти жрец...»²⁰⁴

Нельзя не признать, что нарисованный Ницше «психологический тип» точно отражает специфику людей, ищущих прибежища в религии. Неспособные достичь успеха в жизни, опустошенные и разочарованные они ищут абсолютного защитника, чтобы, во всем полагаясь на него, фанатично действовать от его имени. Несомненно, такая вера приводит к деформации образа Бога, и, скорее всего, позитивное значение ницшеанской критики состоит как раз в указании на эту опасность. Церковь весьма озабочена тем, чтобы Писание распространялось по всей Земле от поколения к поколению без искажений. Она постоянно борется с ересями. Но поскольку никто не обладает абсолютной истиной, церковь с целью сохранения иммунитета консервирует устаревшие догмы и мешает творчеству новых богов. Даже если отвлечься от конфессиональной проблемы и тем более от обсуждения вопроса о новых сектах, то не-

обходимость постоянного осмысления и обновления самого христианства вызывает такие затруднения, что сопротивление церкви становится вполне понятным. Не известно, что лучше: постоянная рефлексия и смена верований, предлагаемая Ницше, или попытка сделать ритуал живым напоминанием о подвиге Христа. Скорее всего, религия-память и религия-история должны достигнуть баланса. Ницше, конечно, имел основания упрекать христианскую религию в культивировании ресентимента, но его критика, как и кьеркегоровские возражения против морализации и рационализации христианства, относится к трансформированному эпохой Просвещения Евангелию. На самом деле, христианство является мужественной в личном плане и государственной в социальном аспекте религией. В ней был достигнут баланс аполлонического и дионисийского начал, который Ницше видел в эпоху расцвета греческой трагедии.

Наука и религия. Отношение Ницше к религии было и осталось неоднозначным. Хотя по мере своей интеллектуальной эволюции Ницше высказывался о религии, и особенно о христианской морали, все более резко, не следует видеть в нем безбожника, антихриста. Ницше положительно отзывался о Христе и разоблачал современников, которые, как он считал, либо заблуждались, либо притворялись, рассуждая о Боге. По убеждению Ницше, христианская вера в прошлом имела плодотворное значение, но сегодня, когда для большинства людей Бог умер, она стала препятствием развития.

В «Человеческом» Ницше раскрывает религию как «опиум для народа»: не устраняя причин, она наркотизирует человеческие бедствия²⁰⁵. Начало наступления на религию вполне соответствует у него духу просвещенного атеизма. Ницше пишет: «Как хорошо было бы, если бы ложные утверждения священнослужителей, будто существует Бог, который требует от нас добра, есть страж и свидетель каждого поступка, каждого мгновения, каждой мысли, который нас любит и через все несчастья ведет нас к лучшему,— если бы эти утверждения можно было заменить исти-

нами, которые были бы столь же целебны, успокоительны и утешительны, как подобные заблуждения! Но таких истин не существует...»²⁰⁶ Проблема в том, что истины не утешают, а огорчают, однако человечество по мере прогресса, как ни странно, нуждается именно в утешении, ибо становится все более изнеженным, раздражительным и чувствительным к страданию. Но, итожит Ницше, лучше романтизм и меланхолия, чем религия, так как с нею нельзя согласиться, не запятнав свою интеллектуальную совесть.

Что это такое «интеллектуальная совесть»? В «Человеческом» ссылка на нее является довольно частой. А может быть, это «правдивость», о которой Ницше заговорил в «К генеалогии морали», или «воля к истине», о которой упоминается в «Веселой науке»? Несомненно одно: «интеллектуальная совесть» основана на признании истины и правды. Религия же родилась из страха и нужды и вторглась в жизнь через заблуждения разума. Ницше подчеркивает: «...никогда еще никакая религия ни прямо, ни косвенно, ни догматически, ни аллегорически не содержала истины»²⁰⁷. Между наукой и религией не существовало ни дружбы, ни вражды, ибо они, по мнению Ницше, живут на разных планах.

Религия процветала в те времена, когда люди не имели понятия о естественной причинности и природа представлялась наделенной произвольной волей. Отсюда следует магическое отношение к окружающей действительности. Действия людей, живущих в мире случайности, определяются магией, которая есть не что иное, как попытка подчинить природу правилам и законам. Смысл религиозного культа Ницше видит в том, чтобы вынудить природу действовать ради выгоды и пользы человека. Поскольку современный человек признает лишь причинность и необходимость, постольку для него полностью закрыт доступ в сферу сакрального. Вместе с тем техническое покорение мира тоже вызвано желанием господства, и тогда наука и религия оказываются разными способами решения одной и той же задачи. Ницше пытался преодолеть контовский эволюционизм и писал о том, что религиозный культ предполагает симпатическое отношение к природе, договорные от-

ношения между людьми и богами. Христианство выродилось в религию личного спасения, когда возвышение человека через служение высшему стало постепенно уступать место учению о греховности. Ницше с уважением относился к религии греков, которые считали своих героев богоравными. Греческие боги в отличие от иудейского трансцендентного Бога не унижали, а возвышали человека. Преодоление религии Ницше видел на пути научного объяснения ее происхождения. Он писал: «...представление о Боге беспокоит и поработает нас до тех пор, пока мы в него верим, но как оно *возникло* — это при современном состоянии сравнительно-этнологической науки не возбуждает уже сомнений; и с уяснением этого возникновения отпадает и указанная вера»²⁰⁸. Но уже здесь Ницше ощущал недостаточность объективного анализа. То, что Бога нет, не является больше секретом, однако религия остается, причем не просто как социально необходимая форма сознания, но и как внутренняя вера людей. Для ее преодоления Ницше предлагает проект «психологии религии», который постепенно углубляется до «физиологии аскетов». Человек стремится к высшим ценностям, однако инстинкты толкают его к действиям, которые с точки зрения этих ценностей считаются дурными. Отсюда возникает глубокое душевное расстройство, для лечения которого необходим врач. Ницше пытается открыть некоторые эффективные «психотерапевтические» приемы для преодоления душевного разлада. Вместо того чтобы придумывать некоторое светлое неэгоистичное существо и на его фоне воспринимать себя как грешника, следует, полагает он, сравнивать свои действия с поступками других людей, и это будет действовать успокаивающе. Конечно, угрызения совести при этом остаются, но они уже не будут относиться к божеству и угрожать «вечному спасению». Угрызения развеются окончательно, если будет усвоено учение о безусловной необходимости поступков и безответственности человека. Верующие знают счастливые мгновения удовлетворения своими неэгоистичными поступками, но это не является проявлением благодати свыше. Это, пояснял Ницше, есть не что иное, как самопомилование и самоспасение.

Следуя Л. Фейербаху, Ницше писал, что Бог есть неудачное создание человека, который по природе своей является эгоистом и делает лишь то, что значимо для него. Более того, чтобы делать что-то для других, человек должен много делать для себя. Самопожертвование предполагает эгоистов, способных принять благодеяние: высшая нравственность, отмечал Ницше, требует для своего существования безнравственности. После неудачи проекта Просвещения он не мог не чувствовать недостаточности такого рода «разоблачений». Христианство — это не просто ложная доктрина, а ложная психология. Поэтому аргументация против религии в «Человеческом» включает в себя как научно-объективную, так и субъективно-психологическую критические стратегии. Например, феномен святости и аскетизма Ницше анализирует и как веру в чудо, и как форму властолюбия. Он утверждает: «...человек испытывает истинное сладострастие, насилая самого себя чрезмерными требованиями...»²⁰⁹ Стремясь вырваться из отупения и скуки повседневности, избавиться от подчинения чужой воле, сделать свою жизнь осмысленной и духовной, человек встает на путь аскетизма и начинает длительную борьбу с самим собой. Поскольку от воздержания разыгрывается прежде всего эротическая фантазия, то чувственные вожеления становятся главным врагом аскета. Это давно известно, и тем не менее почитание аскетов продолжается.

С одной стороны, современный культурный человек чрезвычайно утомлен и страдает от скуки, с другой стороны, он страшится смерти. Верующий обращает свой взор на ужас конечности индивидуального бытия и находит в нем особое сладострастие. Ницше пишет: «...это было последним удовольствием, которое нашла древность, после того как она стала нечувствительной даже к зрелищу борьбы людей и зверей»²¹⁰. Религия, делает вывод Ницше, — это смесь сладострастия и жестокости.

Злопамятность и нечистая совесть являются продуктами религии, которая обособилась от общества и стала работать на саму церковь, точнее, на ее функционеров. В изображении Ницше Христос — это не мизантроп, а послан-

ник радостной вести. Исказителем христианства стал апостол Павел. Ницше пишет: «Следом за „благой вестью“ — весть *наисквернейшая*, Павлова... Павел воплощал в себе тип, противоположный „радостному вестнику“, — он гений ненависти...»²¹¹ Именно апостол Павел «изобрел» смысл вины, истолковав смерть Христа как смерть за грехи людей. Христианство победило не потому, что нашло множество сторонников, а благодаря воле к власти людей, которые культивировали чувство греховности и использовали его в своих интересах.

Является совесть продуктом интернализации внешнего принуждения или чем-то принципиально другим? Как можно использовать для целей власти нарциссическую потребность в саморефлексии и даже в самонаказании? Христианство определяет страдание как вину. Хотя это чувство должно тормозить желания, тем не менее оно нуждается в них. Фрейд понимает это как либидинальную привязанность к запрету, цель которого — воспрепятствовать либидинальному удовлетворению: вытеснение поддерживается либидо, которое должно быть вытеснено. То, что либидо становится инструментом собственного подавления, у Фрейда описывается как либидинальная активность принуждения. Моральный запрет порождается той телесной спонтанностью, которую он стремится обуздать. У Ницше речь не идет о переносе или переводе внешнего принуждения во внутреннее. Наоборот, полагает он, социальные институты обусловлены внутренними мотивами. Не душа — изнанка общества, а общество — изнанка души. Таким образом, вряд ли дело обстоит так, что психическое конструируется исключительно социальной реальностью. Желания, действительно, есть продукт культуры и экономики. Например, общество потребления культивирует желания именно тех товаров, которые оно производит. Но нельзя забывать, что желание и воля по форме и содержанию формируются на досоциальном уровне, точнее, на уровне таких тесных межличностных связей, которые характеризуют отношения матери и ребенка, взаимодействие людей в рамках родственной коммуны. Способность желания ниоткуда не выводима, она присуща чело-

веку от рождения и, конечно, не только подавляется, но и используется культурой. Инстинкты дополняются желаниями. Человеческое существо испытывает любовь или ненависть. Фрейд раскрыл механизм первичных душевных реакций ребенка, но явно преувеличил роль современных форм жизни (это особенно чувствуется в абсолютизации эдипова комплекса). Между тем стоит акцентировать как раз следы архаического содержания психики, чтобы проследить, как оно влияет на социальное поведение человека. После Фрейда остается дилемма: считается, что, с одной стороны, психические переживания формируются еще на докультурном уровне, с другой стороны, они переносятся в общество и используются для стимуляции социальной активности.

Фрейдовский подход с его ориентацией на регрессию, позволяющий выявлять в культурных феноменах следы архаичных желаний, является продолжением попыток разоблачения сознания, начатых Марксом и Ницше. Классическим теориям культурного творчества, ориентированным на раскрытие роли высших ценностей, Маркс и Ницше противопоставили «социологический» и «генеалогический» методы редукции сознания к фундаментальным практикам труда и власти. Вместе с тем редукция не исключает проекции. Сила, овладевающая справедливостью в форме дискурса оправдания, трансформируется из чистого насилия, в право, которое, хотя и остается правом сильного, затормаживает и ограничивает проявление инстинкта агрессии. То же самое можно сказать и относительно морали. Ницше разоблачал ее как способ выживания слабых и завистливых людей, Фрейд видел в ней ограничитель исходных инстинктов эроса и танатоса и считал ее источником навязчивый невроз. Воля к власти угрожает существованию, для ее обуздания необходимо культивирование чувства виновности, но последнее делает индивида несчастным и неудовлетворенным. Так противоречие основных инстинктов переходит на высших фазах развития в другие конфликты, которые, в частности, и задают динамику культуры.

«Воля к власти»

...Пусть не ошибаются относительно смысла заглавия, приданного этому Евангелию будущего. «Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей» — в этой формуле выражено некое противоборствующее движение по отношению к принципу и задаче,— движение, которое когда-нибудь в будущем сменит вышесказанный совершенный нигилизм, но для которого он является предпосылкой, логической и психологической, которая может возникнуть исключительно после него и из него. Ибо почему появление нигилизма в данное время необходимо? Потому, что все вещи, бывшие до сих пор в ходу ценности сами находят в нем свой последний выход; потому, что нигилизм есть до конца продуманная логика наших великих ценностей и идеалов,— потому, что нам нужно сначала пережить нигилизм, чтобы убедиться в том, какова в сущности была ценность этих «ценностей»... Нам нужно когда-нибудь найти новые ценности...²¹²

Опус Ницше под магическим названием «Воля к власти» был опубликован в 1889–1901 гг. Воля к власти — не просто тема размышлений, а фундаментальный литературный проект. Анализ рукописного наследия Ницше показывает, что он накапливал материал, писал заметки, наброски все последующие годы. Важно отметить, что его планы все время менялись. Однако в августе 1888 г. Ницше оставил мысль о публикации произведения «Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей». Он писал П. Гасту, что потребуются не менее 10 лет для его завершения. Но получилось по-иному. Сначала в 1901, потом в окончательном виде в 1906 г. Петер Гаст и Элизабет Фёрстер-Ницше издали рабочие заметки Ницше, но при этом расположили их не по времени написания, а скомпоновав по рубрикам. Компильция Гаста— Фёрстер вошла в собра-

ние сочинений 1911 г. и считалась главным сочинением Ницше. В ней содержалось 1067 афоризмов (собственной рукой Ницше были пронумерованы лишь 372 афоризма), которые были составлены в произвольном порядке и даже подверглись текстуальному изменению. В комментариях к новому критическому изданию сочинений Ницше отмечается, что эта компиляция является мистификацией, что ее составители бесцеремонно обошлись с наследием Ницше и под его именем представили фактически собственные воззрения на волю к власти²¹³. Эта компиляция — продукт интерпретации составителей — оказала сильное воздействие на восприятие Ницше в XX столетии и способствовала искаженному его пониманию. Хайдеггер при подготовке своих лекций о Ницше (1936/37) пользовался 12-томным собранием под редакцией Альфреда Боймлера (1930), которое по существу не отличалось от предыдущего (1920—1929). И до сих пор в работе философских семинаров в Германии используется некритическое карманное издание Крёнера.

Планы и фрагменты, с которыми работала Э. Фёрстер. На русский язык переведено и опубликовано второе (1906) издание «Воли к власти», подготовленное сестрой философа Элизабет Фёрстер-Ницше. По сравнению с первым (1901) изданием в нем представлено на 570 афоризмов больше. Сестра Ницше полагает, что проект «Воли к власти» сложился у Ницше в 1883 г.— именно в это время брат сообщил о намерении после окончания «Заратустры» приступить к работе над своим главным теоретико-философским сочинением. В 1884 г., по свидетельству Э. Фёрстер, Ницше «еще колебался в вопросе, какую из главных своих мыслей выдвинуть на передний план и сделать средоточием этого произведения: вечное ли возвращение, или переоценку всех прежних высших ценностей, распорядок ли рангов вплоть до их вершины, сверхчеловека ли, или волю к власти как принцип жизни, роста и стремления к господству. Но с каждым годом он, по-видимому, все яснее сознавал, что необычайная сложность жизненной ткани лучше всего может найти свое выражение в „воле к власти“»²¹⁴.

Так, Фёрстер вспоминает рассказ брата о войне 1870 г. и о войске, движущемся по полю битвы. «...Когда все это шестствие вихрем пронеслось мимо него в битву, — быть может, навстречу смерти, — столь величественное в своей жизненной силе, в своем мужестве, рвущемся в бой, являя собой такое полное выражение расы, решившей победить, властвовать или погибнуть, — тогда я ясно почувствовал, сестра, — так закончил свой рассказ мой брат, что сильнейшая и высшая воля к жизни находит свое выражение не в жалкой борьбе за существование, но в воле к битве, к власти, к превосходству»²¹⁵.

Первое упоминание о том, что «воля к власти» становится средоточием главной теоретико-философской работы, Фёрстер нашла у Ницше в заметках конца лета 1885 г. (в это время Ницше завершал четвертую часть «Заратустры»). Первый набросок небольшого сочинения «Воля к власти. Опыт нового мироистолкования» относится к зиме 1885/86, а весной 1886 г. Ницше написал план десяти новых произведений. Работа «По ту сторону добра и зла» мыслилась им как подготовительная. Во время работы над нею Ницше свел воедино свои мысли и набросал план задуманного главного сочинения. Фёрстер полагала, что этот план менялся Ницше только в деталях.

«Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей». В четырех книгах.

Первая книга. Наивысшая опасность (изображение нигилизма как неизбежного следствия прежних оценок). Огромные силы освобождения от оков: но они находятся в противоречии друг к другу; раскованные силы взаимно уничтожают себя. В демократическом строе общества, где всякий специалист, нет места для «зачем?», «для кого?» Нет сословия, в существовании которого многообразные формы страдания и гибели всех отдельных (обращение их жизни в некоторую функцию) находили бы свой смысл.

Вторая книга. Критика ценностей (логика и т. д.). Везде выставить вид дисгармонии между идеалом и отдельными условиями (например, честность у христиан, постоянно принужденных прибегать ко лжи).

Третья книга. Проблема законодателя (в ней история одиночества). Раскованные силы надо вновь связать, дабы они не уничтожали друг друга; открыть глаза на действительное умножение силы!

Четвертая книга. Молот. Какие свойства должны иметь люди, устанавливающие обратные ценности? — Люди, которые обладают всеми свойствами современной души, но в то же время имеют достаточно сильны для возвращения этим свойствам полного здоровья; их средства для достижения этой задачи.

Лето, 1886. Сильс-Мария.

Известен также план 1887 г. По своему общему распорядку почти тождественный вышеприведенному, относящемуся к лету 1886 г., он оставался в силе до конца зимы 1888 г. В основу издания 1906 г. Фёрстер положила именно этот план, так как считала, что «он был единственным, дававшим довольно ясные указания относительно конструкции произведения»²¹⁶.

«Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей».

Первая книга. Европейский нигилизм.

Вторая книга. Критика существующих высших ценностей.

Третья книга. Принцип новой оценки.

Четвертая книга. Воспитание и дисциплина.

17 марта 1887, Ницца.

Настоящая причина того, почему именно этот план был взят Фёрстер за основу, раскрывается в следующем ее замечании: «...общие точки зрения, намеченные в рубриках плана, оставляют самый широкий простор для размещения, сообразно его смыслу, имеющегося богатого материала, относящегося к другим планам. Этот план оказался особенно удобным для настоящего нового издания (издание 1906 г.— *Б. М.*), благодаря ему многие главы связаны друг с другом совершенно последовательным ходом мыслей»²¹⁷. Фёрстер приводит также следующий фрагмент, написанный Ницше осенью 1887 г., относительно того, как должна быть написана книга.

Совершенная книга. Иметь в виду:

Форма, стиль.— Идеальный монолог. Все имеющее «ученый» характер скрыто в глубине.— Все акценты глубокой страсти, заботы, а также слабостей, смягчений; солнечные места,— короткое счастье, возвышенная веселость. Преодоление стремления доказывать; абсолютно лично. Никакого «я»... Род мемуаров; наиболее абстрактные вещи — все самой живой и жизненной, полной крови, форме.— Вся история, как лично пережитая, результат личных страданий (только так все будет правдой).— Как бы беседа духов; вызов, заклинание мертвых.— Возможно больше видимого, определенного, данного на примере; но остерегаться вопросов настоящего дня.— Избегать слов «аристократично, благородно» и вообще всех слов, могущих вызвать предположение, что автор выводит на сцену самого себя.— Не «описание»; все проблемы переведены на язык чувства, вплоть до страсти.

Коллекция выразительных слов. Предпочтение отдать словам военным. Слова, замещающие философские термины: по возможности немецкие и отчеканенные в формулу.— Изобразить все состояния наиболее духовных людей; так, чтобы охватить их ряд во всем произведении (состояния законодателя, искусителя, человека, принужденного к жертвоприношению, колеблющегося, великой ответственности, страдания я от непознаваемости, страдания от необходимости казаться не тем, что ты есть, страдания от необходимости причинять другому боль, сладострастие разрушения).

Построить все произведение с расчетом на конечную катастрофу²¹⁸.

Скорее всего, эти принципы были если не реализованы, то найдены Ницше в ходе работы над «Заратустрой». Очевидно, что они определяли стилистику последних его сочинений.

Издание К. Шлехты. Заслугой Карла Шлехты является подготовка критического издания полного собрания сочинений, в котором все рукописные материалы Ницше, в том числе и те, что использовались при составлении «Воли к власти», опубликованы в хронологическом порядке. После выхода издания Шлехты поднялась полемика. С резкой

критикой выступил К. Лёвит, незадолго до этого опубликовавший свою работу о вечном возвращении²¹⁹. Поскольку вечное возвращение и воля к власти уже прочно закрепились за именем Ницше, постольку издание Шлехты, дессиминирующее изречения Ницше, сделавшие его «учение» весьма неопределенным, вызвало столь сильное противодействие. Лёвит обвинил Шлехту в создании новой легенды. Речь шла о разоблачении «Воли к власти» и даже «Антихриста», который на самом деле оказался публикацией лишь одной из возможных и незавершенных версий. Таких планов и набросков у Ницше было немало, и все они — заготовки неизвестных нам сочинений. Какими они могли бы быть — этого, как в случае с «Волей к власти», не знал даже сам Ницше.

Издание Шлехты было первой попыткой преодоления сложившегося представления о Ницше как авторе «учения» о воле к власти. Шлехта показал, что оно было для Ницше весьма проблематичным и незаконченным. Однако, разрушив одну легенду, Шлехта создал другую: он представил Ницше как абсолютного нигилиста, хотя и признал, что нигилизм выступает у него как весьма неоднозначная стратегия. Работая над составлением индекса основных понятий философии Ницше, Шлехта понял, что об окончательном их определении не может быть и речи. Например, отметил он, «Сумерки идолов» в предисловии характеризуются Ницше как окончательная переоценка всех ценностей и, тем не менее, в подзаголовке «Антихриста» снова содержится «переоценка всех ценностей».

Именно эта неопределенность и давала повод Шлехте интерпретировать Ницше как нигилиста. В ответ на возражение Лёвита о том, гераклитовско-дионисийский мир — это «великий полдень», т. е. нечто завершенное и гармоничное, Шлехта писал: «...ницшевские Гераклит и Дионис — рафинированные нигилисты; нигилисты *par excellence*. Точно таким же нигилистом является и сверхчеловек»²²⁰. Естественно, с этой позиции какого-либо завершенного учения о воле к власти, или о вечном возвращении быть не может. Все эти «учения» — продукт неглубоких

компиляций и не более того. Ницше, по мнению Шлехты, был лишь критиком современной культуры.

Критический анализ текста «Воля к власти» М. Монтинари. Возможны два способа рассмотрения наследия Ницше. Один опирается на его собственноручную нумерацию фрагментов, невзирая на их последовательность в опубликованных сочинениях, другой — на опубликованные литературные планы, на нумерацию фрагментов в рукописном наследии. Что Ницше использовал из них, что отбросил и что отложил для дальнейшей работы, конечно, следует принимать во внимание, и поэтому оба подхода должны не исключать, а дополнять друг друга. Однако второй подход кажется более подходящим для критического анализа и лучше отвечает его целям. По мнению Маццино Монтинари, подготовка «Воли к власти» началась в 1880 г. в ходе размышлений Ницше о «чувстве власти». А уже во второй части «Заратустры» Ницше пишет:

Везде, где находил я живое, находил я и волю к власти... <...> Конечно, вы называете это волей к творению или стремлением к цели, к высшему, дальнему, более сложному — но все это образует единую тайну:

Лучше погибну я, чем отрекись от этого; и поистине, где есть закат и опадение листьев, там жизнь жертвует собою — из-за власти!

Мне надо быть борьбою, и становлением, и целью, и противоречием целей: ах, кто угадывает мою волю, угадывает также, какими *кривыми* путями она должна идти!

Что бы ни создавала я и как бы не любила я созданное — скоро должна я стать противницей ему и моей любви: так хочет моя воля.

И даже ты, познающий, ты только тропа и след моей воли: поистине, моя воля к власти ходит по следам твоей воли к истине!

Конечно, не попал в истину тот, кто запустил в нее словом о «воле к существованию»: такой воли — не существует! <...>

Только там, где есть жизнь, есть и воля; но это не воля к жизни, но — так учу я тебя — воля к власти!²²¹

Итак, на место воли к жизни Ницше ставит волю к власти. Сначала он презентует ее как волю быть господином, затем как форму жизни, но при этом считает ее не метафизическим принципом, а принципом развития и роста самой жизни, которым она преодолевает саму себя. Там, где есть воля быть господином, есть жертва и служение. Ницше пишет: «И как меньший отдает себя большему, чтобы тот радовался и власть имел над меньшим, — так приносит себя в жертву и больший и из-за власти ставит на доску — жизнь свою»²²². Далее Ницше истолковывает волю к истине как волю к власти и, наконец, завершает ее характеристику как переоценку старых и создание новых ценностей.

Так зарождался литературный проект, названный «Воля к власти». По Монтинари, как название это словосочетание начинает фигурировать не раньше 1885 г. Оно возникает как результат осмысления ранее написанных фрагментов, касающихся понимания познания и морали как процессов, направленных против жизни, а также углубления и конкретизации характеристики философии как «большой политики». Все эти темы Ницше разрабатывал с 1882 г., и его рукописное наследие представляет собой интеллектуальную разработку интуиций и планов, которые только отчасти реализовались им в опубликованных сочинениях²²³. Обращая внимание на различные вариации этих идей, не следует терять из виду их целостность.

В связи с этим важно напомнить о записи Ницше, которая относится к 1884 г., когда он работал над четвертой частью «Заратустры»: «*Философия вечного возвращения. Попытка переоценки всех ценностей*». Под этим названием в противоположность «морали равенства» Ницше набрасывает иерархию понятий и ценностей: художник, философ, законодатель, основатель религии, «высший человек» (Правитель земли, создатель будущего). Многие из написанных Ницше в последние годы страниц развивают проблематику воли к власти. Ницше определяет ее как функцию организма в отношении удовольствия и неудовольствия. Он набрасывает проект философии вечного возвращения, в котором комбинирует принципы возвращения того же самого, переоценки ценностей и воли к власти.

При этом «вечное возвращение» необходимо для понимания и выполнения переоценки ценностей. Переоценка ценностей ведет к отказу от истины и утверждению о пользе заблуждений, к отказу от причинно-следственного понимания мира в пользу творческого, к замене дарвинского приспособления к природе волей к власти. Но о переоценке ценностей Ницше стал писать довольно поздно. Предисловие к философии вечного возвращения трансформируется под другими названиями, например, такими как: «По ту сторону добра и зла», «Полдень и вечность. Философия вечного возвращения».

Завершение «Заратустры» — публикация в 1885 г. четвертой его части. Она была издана на средства автора в 40 экземплярах и послана только самым близким друзьям. Ницше безуспешно искал издателя. Между тем он мечтал опубликовать не только «Заратустру», но и собрание своих сочинений и даже перерабатывал некоторые тексты. В связи с этим возникали и новые темы. Например, в 1885 г. в ходе переработки текста «Человеческое, слишком человеческое» возникает тема «добротного европейца». Но, как считает Монтиари, было бы опрометчиво считать возникновение темы окончательным проектом. Планы Ницше менялись быстро, и ни один из них нельзя считать окончательным. Вместе с тем анализ его планов позволяет понять некую тенденцию, какую-то целостность замысла. За кажущейся хаотичностью пронумерованных в это время Ницше фрагментов обнаруживается движение мысли в лабиринте ее кругов. Определяющей идеей Ницше, по Монтиари, несомненно, является вечное возвращение. Летом 1885 г. Ницше пишет: «Заратустра может осчастливить только тем, что установит иерархию». Эту заметку Монтиари интерпретирует как связь вечного возвращения с переоценкой ценностей и новой иерархией духа. Во время переработки «Человеческого» Ницше писал, что вечное возвращение — философия Диониса. В это время он думал над книгой для свободных умов. Многочисленные афоризмы этого лета вошли в работу «По ту сторону добра и зла», особенно те, в которых речь идет о боге Дионисе. Из материала этого лета составлен последний афоризм (1067)

в компиляции Элизабет Фёрстер-Ницше и Генриха Кёзелица. В заметке этого лета (август 1885 г.) в список таких идей Ницше, как «вечное возвращение», «переоценка ценностей», впервые вклинивается идея «воля к власти».

В связи с этим можно говорить о переносе Ницше акцента на волю к власти как об основополагающем факте. Воля к истине также понимается им как форма воли к власти. То же самое относится и к воле к справедливости, воле к прекрасному, воле к помощи. К наброскам лета 1885 г. относятся также Предисловие и Введение к «Воле к власти». В Предисловии Ницше, в частности, замечает: как наивно вкладывать наши оценки, например, в законы природы! Нужно было бы сделать попытку совсем иного объяснения, которое раскрывало бы присутствие в так называемой науке моральных канонов (приоритет разума, закона, истины). Популярно выражаясь, Бога опровергли, а черта — нет: все божественные функции перешли к нему, переоценка не получилась! Во Введении Ницше подчеркивает: не пессимизм (как форма гедонизма) представляет собой опасность, но бессмысленность происходящего. Монтинари отмечает, что эти фрагменты не вошли в подборку Фёрстер. В следующих набросках мотив обесмысливания происходящего остается, а планы Ницше приобретают более систематический характер²²⁴:

«Воля к власти. Попытка переосмысления происходящего».

(Предисловие об угрожающей «бессмысленности». Проблема пессимизма.)

Логика.

Физика.

Мораль.

Искусство.

Политика.

Конечно, при оценке этого наброска надо иметь в виду зарождающийся у Ницше протест против пессимистической метафизики Шопенгауэра, все более резкое противопоставление воли к власти и воли к жизни. Также надо учитывать отрицательное отношение Ницше к дискредитации

мира явлений в работах Г. Тейхмюллера и А. Шпира, которые он в это время изучал. Он писал, что видимые явления — это и есть действительная и единственная реальность вещей, противостоящая воображаемому «миру истины». Хорошим названием этой реальности, полагал Ницше, было бы «воля к власти». И этот фрагмент отсутствует в компиляции Фёрстер.

Постепенно «Воля к власти» получает определения и при посредстве других метафор, например «полдень и вечность». Часто используется словосочетание «по ту сторону добра и зла», которое Ницше выбрал в качестве названия рукописи 1885–1886 г. Это свидетельствует о появлении параллельных планов. Так во время работы над «По ту сторону» появляется известный список из 10 книг:

1. «Мысли о древних греках».
2. «Воля к власти. Попытка нового истолкования мира».
3. «Художник. Мысли о физиологии».
4. «Мы безбожники».
5. «Полдень и вечность».
6. «По ту сторону добра и зла. Пример философии будущего».
7. «Gei Saber. Песни принца Фогельфрай».
8. «Музыка».
9. «Опыт учения о письме» (Schriftgelehrten).
10. «К истории современного вырождения» (упадка).

Тема декаданса, или вырождения, действительно, овладела Ницше, о чем свидетельствует ряд заметок, посвященных истории вырождения семьи, человека, искусства и др. Однако вряд ли можно считать эту тему главной.

Через несколько недель после публикации «По ту сторону добра и зла» у Ницше сложился новый план, датированный «Сильс-Мария, лето 1886 г.».

«Воля к власти». Попытка переоценки всех ценностей. В четырех книгах.

Первая книга: Опасность опасностей (представление нигилизма) (как неизбежного следствия прежних ценностей).

Вторая книга: Критика ценностей (логика и др.).

Третья книга: Проблема законодателя (история одиночества). Как люди способны переоценивать? Люди, которые наделены качествами современной души, но при этом могут выздороветь.

Четвертая книга: Молот как инструмент этой задачи.

Угроза опасности, что во всем нет никакого смысла, т. е. нигилизм, критика прежних ценностей и культуры, переоценка ценностей как проблема законодателя, наконец, вечное возвращение как молот, как учение о деградирующей в результате нарастания пессимизма жизни — эти четыре момента Ницше варьирует в многочисленных введениях. Нигилизм, критика ценностей, переоценка ценностей в смысле воли к власти, вечное возвращение — эти четыре идеи выкристаллизовываются из ранних заметок и развиваются в ходе дальнейшей рефлексии. С 1884 г. Ницше продумывал идею вечного возвращения. Именно этим годом можно датировать план «Воли к власти» в четырех книгах. В тексте «К генеалогии морали» (1887) есть указание, что уже «По ту сторону добра и зла» задумана как часть этого плана. Новые предисловия к прежним книгам, написанные с лета 1886 по февраль 1887 г., также свидетельствуют о разработке этого плана. Однако впоследствии возникает еще один план:

+++ всех ценностей

Первая книга. Европейский нигилизм.

Вторая книга. Критика высших ценностей.

Третья книга. Принцип новой системы ценностей.

Четвертая книга. Порода и дисциплина.

17 марта 1887, Ницца.

Этот план заслуживает внимания, так как именно он лежит в основании компиляции Г. Кёзелица и Э. Фёрстера. Более того, он не сильно отличается от плана 1886 г.

После того как Ницше завершил подготовку к изданию своих ранних сочинений, он с новыми силами с лета 1886 г. до весны 1887 г. продолжил работу над главным проектом — «Проблемой нигилизма», которой должен быть посвящен первый том. Его содержание сконцентрировано в Ленцер-Хайдевском наброске «Европейский нигилизм», датированном 10 июня 1887 г. Этот набросок был разрознен в издании Фёрстер-Ницше 1901 г. и восстановлен О. Вайсом в 1911 г. В нем речь идет о крушении христианской моральной правдивости в результате воли к истине

(правдивости) и о причине нигилизма, которую Ницше видел в осознании бессмысленности всего происходящего.

После публикации «К генеалогии морали» осенью 1887 г. Ницше снова концентрируется на «Воле к власти». В феврале 1888 г. он выбрал и пронумеровал 372 фрагмента. 300 из них были распределены на 4 тома.

Первый том. 1. Нигилизм. 2. Культура, цивилизация, двойственность современности.

Второй том. 3. Происхождение идеала. 4. Критика христианского идеала. 5. Как побеждает добродетель. 6. Инстинкт орды.

Третий том. 7. «Воля к истине». 8. Мораль как Цирцея философии. 9. Психология «Воли к власти» (наслаждение, воля, понятие).

Четвертый том. 10. «Вечное возвращение». 11. Большая политика. 12. Рецепт жизни.

В этом плане сохранены 4 главные темы: нигилизм, критика ценностей, переоценка ценностей, вечное возвращение.

Рубрикация фрагментов, осуществленная Ницше, легла в основу издания «Воли к власти». Однако и Г. Кёзелиц, и Э. Фёрстер, и Р. Штайнер сочли возможным дополнить и исправить Ницшеву рубрикацию. Сопоставив «Волю к власти» с планами и выделенными самим Ницше фрагментами, М. Монтинари пришел к выводу:

1) из 374 фрагментов, помеченных Ницше, 104 не были использованы компиляторами, а 84 вообще не опубликованы;

2) в оставшихся 270 фрагментах были допущены произвольные замены:

а) 49 были исправлены О. Вайсом, но не включены в издание А. Боймлера;

б) только 36 из них можно считать исправленными, да и то не всегда адекватно;

3) 300 фрагментов Ницше сам распределил по 4 книгам. Но не всегда (в 64 случаях) его указания соблюдались компиляторами.

Ницше был неудовлетворен своей рубрикацией. 13 февраля 1888 г. он писал Г. Кёзелицу, что не готов осуществить свой план, ибо для его выполнения потребуется 10 лет. Он интенсивно читал Толстого («Моя вера»), братьев Гонкуров, Б. Константа, Достоевского («Идиот»), Э. Ренана („Жизнь Иисуса“). Влияние перечисленных авторов прослеживается в работах Ницше 1888 г. Естественно, что с учетом их произведений он переработал план своей главной книги. Ницше начал новую тетрадь. Первая запись в ней помечена 25 марта, Ницца. В ней на первый план поставлены метафизические вопросы и предпринята попытка развить проблему о соотношении искусства и науки в «Рождении трагедии». Эти заметки были обеднены компиляторами, так что совершенно пропала важная для Ницше тема различия «истинного» и «видимого» миров. Именно в этом аспекте Ницше намеревался писать «Волю к власти», первую главу которой он назвал «Истинный и видимый мир».

Примечателен тот факт, что, интенсивно размышляя о структуре своей главной работы, Ницше вместо 4 томов пришел к проекту однотомного труда, содержащего следующие 11 глав:

1. Истинный и видимый миры.
2. Философ как тип декадента.
3. Религиозный человек как тип декадента.
4. Добрый человек как тип декадента.
5. Противоположное движение: искусство. Проблема трагического.
6. Языческое в религии.
7. Наука против философии.
8. Политика.
9. Критика современности.
10. Нигилизм и его противоположность: возвращение.
11. Воля к власти.

После составления списка перечисленных глав Ницше с 25 марта 1888 г. начал новую подготовительную работу. В частности, он обозначил движения, направленные против нигилизма, и набросал подробный план 5-й главы. Эти планы, не учтенные компиляторами, кажутся более важ-

ными, чем прежние. В Турине Ницше записал две тетради, где также содержатся новые указания относительно переработки старых планов. Некоторые из этих заметок вошли в «Казус Вагнер».

В Сильс-Мария Ницше начисто переписал свои прежние заметки, но и этим результатом остался недоволен. В письмах он жалуется на трудности, возникшие в ходе работы. В частности, он не мог найти стилистику для своего сочинения. Последние планы «Воли к власти» и «переоценки всех ценностей» относятся к августу 1888 г.

Наброски плана к: «Воля к власти. Попытка переоценки всех ценностей».

Последнее воскресенье августа 1888 г. Сильс-Мария.

Мы гиперборейцы — основополагающая проблема.

Первая книга: Что есть истина?

Первая глава. Психология заблуждения.

Вторая глава. Ценность истины и заблуждения.

Третья глава. Воля к истине (оправдание ценности жизни).

Вторая книга: Происхождение ценности.

Первая глава. Метафизики.

Вторая глава. Религиозный человек.

Третья глава. Добрые и лучшие.

Третья книга: Борьба ценностей.

Первая глава. Мысли о христианстве.

Вторая глава. Психология искусства.

Третья глава. История европейского нигилизма.

Четвертая книга: Великий полдень.

Первая глава. Принцип жизни. Порядок рангов.

Вторая глава. Два пути.

Третья глава. Вечное возвращение.

В этом плане истина становится темой первой книги. Критика ценностей в историческом аспекте, как и раньше, остается проблемой второй книги. Третья книга посвящается анализу борьбы ценностей и соответствует прежнему плану критики христианства и разработки физиологии искусства, а также рассмотрения истории европейского ни-

гилизма. Завершает все это, как и раньше, вечное возвращение.

Этот последний план «Воли к власти» составлен 26 августа. Фактически он стал началом долгой и трудной работы. С середины августа 1888 г. Ницше интенсивно просматривал свои заметки и делал рабочие пометки. В его наследии сохранился лист, на титуле которого стоит название «Переоценка всех ценностей» и под ним ряд заголовков:

Мысли для послезавтра.
Выжимки из моей философии.
Мудрость для послезавтра.
Моя философия вкратце.
Magnun in Parvo.
Философия в выжимке.

Но еще интереснее перечисленные Ницше на этом же листе главы:

1. Гиперборейцы.
2. Проблема Сократа.
3. Разум в философии.
4. Как истинный мир окончательно превратился в басню.
5. Противоестественность морали.
6. Четыре крупных заблуждения.
7. Для нас — против нас.
8. Понятие декадентской религии.
9. Буддизм и христианство.
10. Из моей эстетики.
11. Среди художников и писателей.
12. Изречения и стрелы.

Можно заметить, что номера 2, 3, 4, 5, 6, 12 соответствуют названиям глав «Сумерки идолов». Номер 11 — первоначальное название главы «Побеги несвоевременного». Номера 1, 7, 8, 9 соответствуют названиям глав в первой машинописи «Антихриста». Учитывая, что Ницше из своего плана издания четырех книг решил начать с «Антихриста», Монтинари реконструировал ход его мысли с 26 августа по 3 сентября.

1. Ницше отступил от своих прежних набросков запланированной «Воли к власти».

2. Сначала он решил издать начисто переписанные тексты под названием «Переоценка всех ценностей».

3. Но потом он решил все же использовать этот материал для изложения «экстракта» своей философии.

4. Сначала он назвал эту часть «Бездействие психологов» (позже «Сумерки идолов»).

5. Одновременно он удалил из выжимки главы «Мы гиперборейцы», «За нас — против нас», «Понятие декадентской религии», «Буддизм и христианство и включил их в «Антихриста».

6. Главное сочинение, запланированное в 4 книгах, переименовано в «Переоценка всех ценностей» и быстро готовилась первая часть «Антихриста».

7. 3 сентября Ницше написал предисловие для «Переоценки». «Бездействие психологов» было задумано как краткое резюме изложения «философской гетеродоксии», — так Ницше называл в последние годы свою философскую программу. Ее разделы составлены из рубрик «Воли к власти». Однако задуманная «Переоценка всех ценностей» в 4 книгах на деле оказалась совершенно новой рабочей программой. Первая из этой серии работа, названная «Антихрист», включала в себя добрую половину собранного материала, переработанного в духе новой стилистики. Монтинари полагает, что первые 7 разделов написаны на основе новых заметок, а разделы 8—23 представляют собой старый переработанный материал о христианстве.

В своих сентябрьских письмах Ницше сообщает о том, что он полон сил и интенсивно готовит первую книгу («Антихрист») из 4-томной серии, названной «Переоценка всех ценностей». Монтинари выявил 6 версий нового литературного проекта Ницше.

1

Первая книга: Антихрист. Попытка критики христианства.

Вторая книга: Свободный дух. Критика философии как нигилистического движения.

Третья книга: Имморалист. Критика моральных заблуждений.

Четвертая книга: Дионис. Философия вечного возвращения.

2

Книга 1: Антихрист.

Книга 2: Мизософ.

Книга 3: Имморалист.

Книга 4: Дионис.

3

Антихрист. Попытка критики христианства.

Имморалист. Критика моральных заблуждений.

Мы утверждающие. Критика философии как нигилистического движения.

Дионис. Философия вечного возвращения.

4

I. Избавление от христианства: Антихрист.

II. от морали: Имморалист.

III. от истины: Свободный дух.

IV. от нигилизма:

5

IV. Дионисово законодательство.

6

Свободный дух. Критика философии как нигилистического движения.

Имморалист. Критика моральных предрассудков.

Дионисийский философ.

Последний, шестой, план, вероятно, был записан после окончания «Антихриста». Можно заметить некоторое изменение последовательности в структурах второй и третьей книг: критика философии на втором месте, а критика морали — на третьем; раньше было наоборот. Но в целом прежний порядок сохраняется: после критики христианства, морали и философии следует изложение собственной философии вечного возвращения.

Этим история «Воли к власти» как литературного проекта и закончилась. В ноябре 1888 г. Ницше расценил «Антихриста» как «Переоценку», о чем свидетельствует подзаголовок его труда. Но в декабре он поменял название — вме-

сто «Переоценка всех ценностей» надписал: «Проклятие христианству». Все это вместе с «Ессе Номо», «Дионисовыми дифирамбами», «Ницше против Вагнера» и политической прокламацией против Германии, отправленной кайзеру Вильгельму II, представляет собой запутанное завершение интеллектуальной эволюции Ницше.

После выхода критического издания Коли и Монтинари любой внимательный читатель может убедиться, что компиляция, составленная Гастом и Фёрстер-Ницше, является грубым искажением замыслов Ницше. Произведение, опубликованное под названием «Воля к власти», не является его созданием. Отсутствие читателей его собственных сочинений, на которое жаловался Ницше, и популярность компиляции поднимают вопрос о том, кого же на самом деле мы читали. Кроме изданных работ осталось обширное рукописное наследие. В своей последовательности оно представляет собой род целостности, и недопустимо произвольно выбирать из него то, что нравится или не нравится. После филологического анализа заметок 1885–1888 гг. разговор об оценке пресловутой компиляции «Воли к власти» становится беспредметным. Исследователь может опираться только на рукописные фрагменты. Прочтение сочинений Ницше в том порядке, в каком они появлялись, избавляет от одиозной интерпретации. Однако возникает вопрос о том, насколько хронологический подход приближает нас к раскрытию хода мысли Ницше в отношении воли к власти. После филологов решающее слово должны сказать философы.

Глава 3

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ НИЦШЕ В ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

Понимание развития современной философии немыслимо без учета идей Ницше. Однако их интерпретация во многом определяется духом времени. Если Ницше оценивал символическую культуру как иммунную систему общества, то современные философские дискурсы имеют отчетливо выраженный деструктивный характер. После М. Хайдеггера источником философии вместо удивления оказался ужас. И он нарастает, так как человек продолжает мыслить в условиях чрезвычайной ситуации. Два события — взрыв атомной бомбы и клонирование человека наиболее ярко обнаруживают несостоятельность классического определения человека. Однако монструозная сущность человека оформилась изначально, ибо он — дитя техники. При этом именно идея Бога-творца стала выражением глубинного стремления к власти над природой. Евро-американская цивилизация начала процесс против античного гуманизма и ввела в игру новую идею человека. Это не теоретические дебаты, так как наиболее убедительные лекции о природе человека читают не философы-гуманисты, а атомные технологии. Хайдеггер осознавал, что дух уже лишен своего статуса,— откровение делает техника. Он не сравнивал истину с солнечным светом. После взрыва атомной бомбы это было уже невозможно. Хайдеггер охарактеризовал мир Нового времени как постолимпийский порядок, где главную роль играют внечеловеческие силы. То, что человек собирает мир, не означает, что под его именем инкогнито действует Бог. Его позиция монструозна потому, что его способность к истине отсылает к технике. Благодаря этому

метафизика Хайдеггера оказалась современной и стала языком нашего времени¹.

Очеловечивание человека перестало определяться постижением истины бытия, которое Хайдеггер назвал «жительствованием» человека в мире. Сегодня «дом бытия» окончательно погребен грудой мусора, производимого техногенной цивилизацией, — никто уже не знает, как он выглядел. Техническая культура породила такое агрегатное состояние языка и письма, которое имеет мало общего с традиционной религией, гуманизмом и метафизикой. С их помощью уже невозможно артикулировать способ бытия современности. Традиционные понятия и различия уже не позволяют понять такие культурные феномены, как инструментарий, знаки, произведения искусства, законы, нравы, книги, машины и другие искусственные «вещи», которые невозможно распределить по таким оппозициям, как дух и материя, душа и тело, субъект и объект. Попытка рассуждать об этих сложных феноменах в рамках однозначной онтологии и двужначной логики приводит к деструктивным последствиям. В нашу апокалиптическую эпоху вопрос о человеке должен ставиться иначе, чем во времена Хайдеггера. Конечно, и его время было ужасным. Но именно сегодня, когда нет споров относительно пути прогресса и все выбирают благоденствие, проявляется несовместимость человека как продукта технологии с его гуманистическим проектом. Но так ли они несовместимы?

Именно техника выводит человека из нечеловеческого состояния в человеческое. Техника не производит отчуждения, как не служит причиной перверсий. Вместе с тем эти явления сопровождают технический прогресс. Определение человека как субъекта низводит технику до простого средства материальной реализации проектов духа. Если старая техника погружала материю и природу в состояние онтологического рабства, то новые технологии стремятся дать вещам возможность быть самими собой. Понимание этого во многом способствует корректировке современных интерпретаций философского процесса от Ницше к Хайдеггеру. Однако процесс деконструкции понятий в постмодернизме приводит к новым трудностям. Б. Паскаль утверждал, что

человек должен превзойти самого себя. В его эпоху считали, что человека еще нет, им еще нужно стать. В современную эпоху, наоборот, бесконечно предлагается образ человека, идет соревнование предложений. Но как можно выбирать жизнь в эпоху, когда антитеза жизни и смерти деконструирована? Как мыслить благо, которое преодолевает простое различие добра и зла? Для ответа на эти вопросы полезно посмотреть на наследие Ницше глазами философов XX в.

Ясперс и Ницше

Книга К. Ясперса «Ницше. Введение в понимание его философствования» была написана еще до войны. В том, что Ясперс написал такую книгу, нет ничего удивительного. Влияние Ницше на немецкую философию начала XX в. невозможно переоценить. Его идеи стимулировали творчество не только Хайдеггера, но и М. Вебера, М. Шелера, К. Лёвита, К. Мангейма, Ф. Тённиса. Хотя они, за исключением Ясперса и Лёвита, не оставили специальных историко-философских исследований о Ницше, тем не менее во всех их сочинениях читается ответ на поднятые им проблемы. Естественно, Ясперс видел в Ницше предшественника экзистенциальной философии и, не вступая в прямую полемику с другими интерпретациями, пытался осмыслить его тексты как отражение опыта пограничного существования, в котором и происходит встреча человека с бытием. Он полемизировал прежде всего с хайдеггеровской интерпретацией Ницше, которая в связи с приходом к власти фашистов казалась ему особенно опасной, может быть даже более опасной, чем незатейливые попытки ангажировать Ницше идеологами третьего Рейха.

Отношения Хайдеггера и Ясперса были драматическими и не укладывались в простую схему «учитель — ученик». В письмах друг к другу они называли себя «боевыми товарищами», поэтому, когда их взгляды постепенно разошлись, каждый из них расценил это ни больше ни меньше как предательство другого. Хайдеггер все более решительно отмежевывался не только от «психологизма», но также

от «гуманизма» и «экзистенциализма». Ясперс, наоборот, отказывался от попыток «опросить» и «услышать» бытие. Не удивительно, что их подход к интерпретации Ницше оказался диаметрально противоположным.

Ницше отзывался чуть ли не на все вопросы жизни. В его книгах можно найти яркие суждения о природе, человеке, о болезни и здоровье, семье, народе, о мужчинах и женщинах, о государстве, религии, морали, науке и искусстве. Понимание высказываний Ницше возможно и как отрицание общепринятых мнений по этим вопросам, и как поиск позитивных ответов. Ясперс отмечал, что переход от негативного к позитивному оставался проблемой до самого конца творческого пути Ницше. Сам Ницше характеризует свое философствование то как «опрокидывание идолов», то как «рисование на стене новых идеалов». Такова ситуация после «смерти Бога»: отрицать старое и создавать новое. Ясперс писал: «Мышление Ницше иногда может показаться пустым, а иногда — достигающим подлинных глубин. Оно пусто, когда тот, кто обращается к нему, хочет обладать тем, что действительно и существует; в нем есть полнота, когда он принимает участие в движении»². В отличие от великих философов прошлого, у которых преобладает утверждение, Ницше добивается большей истинности благодаря отрицанию. Он расчищает пространство движения вперед, но при этом не устанавливает границ критики. И в этом его опасность.

Человек и Бог. Человек — не понятие и не идея. Как основоположник экзистенциальной философии Ясперс хорошо понимал это и опирался в своих рассуждениях на идею свободы. Он писал: «Вопрос „что *есть* человек?“ соотношен с вопросом, что и с какой целью он хочет из себя самого себя *создать*»³. Ясперс различает две позиции. Первая состоит в *изучении* человеком себя как некоего вот-бытия, чем занимается антропология и психология. Вторая — формулирует *требования*, которые человек предъявляет к самому себе и, таким образом, приводит себя к становлению. Антропология исследует реальные условия, а философия открывает духовные возможности человеческого

бытия. Такая позиция представляет собой результат конвенционального соглашения между наукой и культурой, согласно которому одна занимается абстрактными математическими объектами, а другая — жизненным миром людей. Вместе с тем различия экзистенции и трансценденции оказывается явно недостаточно для понимания той трудности в признании другого человека, к которой Ницше оказался столь чувствителен. Ясперс со знанием дела реконструирует необычную психологию Ницше. Используя терминологию психоанализа, он открывает возможность прочтения Ницше как философствующего психолога, как продолжателя старинного искусства души. Предметом интереса Ницше, отмечает Ясперс, выступают не физиологические процессы, но и не духовные акты переживания идей и ценностей. Философия человека Ницше представляет собой разновидность «трансцендентальной прагматики», в которой тело трактуется как «большой разум». Дилемму духовного и телесного Ницше преодолевает на основе «перспективизма», который направлен против абсолютизации христианской морали. Ценностные характеристики человека он ставит в зависимость от места, занимаемого им в социальном пространстве. Взаимное признание и согласование различных позиций происходит у Ницше по модели рынка, как свободная игра сил.

Ясперс скептически относится к Ницшевой критике морали. Знание происхождения и условий морали, отмечает он, еще не касается ее ценности. Нападки на мораль претендуют на высшие моральные оценки и, таким образом, не подрывают значимости морали вообще. В частности, Ясперс отмечает непоследовательность Ницше в критике христианской морали. Иисус, по Ницше, был первым и единственным христианином. Все остальное фальшиво.

Ясперс считает оправданной Ницшеву критику способов поведения, которые выдают себя за «моральные», но утверждает, что она не затрагивает корней того, что является безусловным. Ясперс видит непоследовательность Ницше в том, что его «генеалогия» обнаруживает земные корни любой морали, в том числе и христианской. Если христианство вытеснило этос Рима, то оно оказалось более эф-

фективной формой власти. Стало быть, любая мораль «естественна». В допущении Ницше о том, что нравственность происходит из безнравственности, Ясперс усматривает двойной круг. Генеалогия морали из неморального кажется ему неубедительной. Она раскрывает происхождение, исторические обстоятельства становления, а не само существо и ценность морали. В этом, утверждает Ясперс, состоит самый спорный пункт Ницшевой критики морали. Конечно, абсолютизация морали имеет разрушительные последствия для других институтов общества. Но и отказ от нее не менее ужасен. Более того, Ясперс высказал серьезное сомнение в том, что такой отказ возможен. Абсолютный моральный нигилизм приводит к «метафизическому самоубийству» морального скептика — он сам себя исключает из человеческого сообщества. Понимал ли это Ницше, и какой выход из этой трудности он видел?

По Ясперсу, свободу Ницше заменил творчеством. Но нельзя забывать, что он отрицал трансцендентальную свободу, связанную с необходимостью морали и рассудка, как критиковал свободу воли и веру в нравственный миропорядок. Свобода, по Ницше, связана с отречением от повседневных норм и созданием себя заново (тут сходство скорее с Декартом, чем со Спинозой). Позитивность свободы раскрывает вопрос «для чего?» Она имеет своей границей нечто иное, чем мораль. Ницше полагал, что свободный человек будет ограничивать самого себя исходя из собственного истока. Тут есть некое сходство с позицией Канта, который говорил об автономности человека, но в качестве самоограничения принимал моральный закон. Ницше считал, что если люди слишком слабы, чтобы самим себе давать законы, то за них это делает тиран. Но, признавая фактическое неравенство людей, он видел выход в воспитании чувства меры — как меры господства, так и меры подчинения. Именно таким способом примиряются воля к власти и этика. То, что Ясперс называет апелляцией к «экзистенциальному истоку», у Ницше есть лишь утверждение естественной фактичности, природности человека, ибо, полагает он, нельзя мыслить моральную деградацию отдельно от физиологической. Биология, психология, со-

циология — это и есть «экзистенциальная» основа человека. Он медиум этих систем. И в признании этого состоит его свобода. Но чем тогда позиция Ницше отличается от позиции Маркса? Ясперс старательно разводит биологию и физиологию от экзистенции. Бытие, которым я должен стать (экзистенция), означает совокупность возможностей, которых я не знаю и которых не содержит в себе ни природа, ни общество. Отсюда следует, что человеческое бытие является свободным и рискующим.

Место трансценденции у Ницше, отмечал Ясперс, занимает необходимость и судьба, понятые как «воля случая». Поэтому границей свободы оказывается не трансценденция, а то, что Ясперс называет «завершением», когда свободный индивид обожествляется, — Ницше называет себя то Иисусом, то Дионисом. Но есть и другая граница: свободный человек доходит до крайностей, до ничто. Не есть ли опыт трансгрессии, экстаза, на который указывали Ж. Батай и М. Фуко, более адекватным ответом на вызов Ницше? Снятие моральных табу приводит к необходимости стать выше, чем человек. Но какова граница «сверхчеловека», остается ли он, если не разумным, то все же конечным существом?

По Ясперсу, тем, что тянет стать выше самого себя, является образ не Бога, а человека. Образ человека — набросок его возможностей. Ницше устроил великолепную презентацию разнообразных типов и образов человека. Это и социологические, и психологические, и философские типы: торговец, политик, священник, ученый, аскет, жрец, актер, политик. Образ человека предполагает позитивный и негативный фон. Критика человеческого, слишком человеческого у Ницше — это борьба за новый образ человека. Его формирование проходит в эволюции Ницше несколько ступеней. Высший человек, образ которого первоначально предлагал Ницше, способен сбросить оковы, освободиться от тяжелых заблуждений морального, религиозного и метафизического характера. Опасность для таких людей таит в себе повседневность. Она идет от зависти других. Гибель высших людей — закон западной цивилизации, и от него она погибнет сама⁴. Образ высшего человека ус-

тупает место сверхчеловеку. Высшее осуществляется, если покидает высокое. Задачей является «творить превыше себя» — человек не удался, «Бог умер: теперь хотим *мы*, чтобы жил сверхчеловек»⁵.

Чистое бытие и Бог сходны в том, что их существование проблематично. Что такое Бог и душа, этого не знает никто. В Ницшевом безбожестве есть что-то демоническое. Правдивость заставляла Ницше не только отрицать Бога, но также учитывать последствия этого. Ясперс указывает прежде всего на экзистенциальные последствия «смерти Бога». Они состоят в том, что каждый сам должен решить, может он или нет жить без Бога, и, поскольку существование Бога нельзя ни доказать, ни опровергнуть, отважиться на риск веры или неверия. Философия не является абсолютным знанием, она осознает свои возможности и границы в соотношении с религией откровения. В отличие от атеизма философия не отрицает религию, а ставит ее и себя под вопрос, она обращается к разуму людей, которые сами должны решить, как им жить и во что верить. Философия, по Ясперсу, существует как форма коммуникации религии откровения и атеизма, выявляющая их пропасти и возможности.

Как же осознавал Ницше последствия безбожия? Смерть Бога означает, что любое истолкование мира — иллюзия. Ничто не истинно, а все позволено. Не существует никаких наперед заданных ограничений, порядок возникает как результат соотношения сил, вступающих в борьбу. Ясперс был одним из немногих, кто увидел в воле к власти не анархию, против которой выступал Ницше, а основу закона. Его устанавливает победитель, а побежденный подчиняется установленному порядку. Поскольку слабые, ссылаясь на общение с внемировыми силами, стараются нечестным путем навязать выгодный для себя порядок, постольку предлагаемый Ницше способ достижения жизни кажется более честным и справедливым. Ясперс называет принципиально новый стиль философствования Ницше волей к чистой посясторонности. Его исходная позиция состояла в том, что религия принизила роль человека. Однако постепенно она менялась, ибо «смерть Бога», как побочный результат критики религии, оказалась по своим последствиям просто ка-

тастрофической. Осознав это, Ницше уже не мог последовать по пути «критической критики», проложенному левыми гегельянцами. По мнению Ясперса, его мысль была направлена на спасение человека, который, освободившись от веры и неверия, должен заново обрести себя. Ницше не просто атеист, который оказывается вывернутым наизнанку верующим, провозглашающим взамен веры в Бога веру в человека. Его образ напоминает Ясперсу карикатурную копию бога философов и моралистов. Поэтому, разобравшись с Ницшевой критикой религии, он предпринимает анализ его философской антропологии.

Ницше считал веру в Бога клеветой на действительность, точнее бегством от нее. Но это только поверхность его возражений. Допущение богов представляет собой величайший соблазн для самого человека. Ницше пишет: «Если бы существовали боги, как удержался бы я, чтобы не быть богом!»⁶ Эту мысль стоит обдумать. Многие считают религию полезной с, так сказать, культурной, или цивилизационной, точки зрения. Бог — это просто идеальный образ человека, масштаб для оценки его практических деяний. Как и М. Шелер, отстаивавший этот тезис в своем проекте теонормной антропологии, Ясперс не учел, что многие земные институты построены по образцу «Божьего града». Прежде всего, верховные правители отождествляют себя с богами и смело карают или милуют своих сограждан. Судя по совпадению надписей на воротах Ада и Освенцима, модели католической теологии использовались для создания самых страшных созданий человека — концентрационных лагерей.

Но почему последствия реализации на Земле религиозных проектов так ужасны? Виной тому восставшее против реальности, взбесившееся мышление, которое создает для существования своих идеальных объектов специальное «внеземное» пространство. Бог философов и теологов — это холодный ужасный монстр. Он мыслится как абсолютный защитник, однако выброшенный за пределы Универсума, — он никого ни от чего не защищает. Осознавая это, теологи и вынуждены были использовать веру в существование Ада. Их модель превосходила все возможные пред-

ставления о наказании. Ад — это бесконечный эксцесс боли и страданий. Именно в этом контексте можно понять мысль Ницше о том, что «Бог был величайшей опасностью» и должен был умереть⁷.

Отрицание христианской религии обусловлено ужасными последствиями конструирования над земной действительностью особого трансцендентного мира, где хранятся эталоны оценки реальных событий. Однако в силу своей приверженности философии трансценденции Ясперс пытается доказать, что и Ницше придерживался этого проекта. Именно необходимостью его спасения и вызвана мало-вразумительная стратегия чтения им Ницше. Ясперс считал, что человек является человеком благодаря тому, что живет в связи с трансценденцией. Сила философствования Ницше в бесстрашии. Он ничего не боится и готов пройти свой путь до конца. Ясперс видит в этом бесстрашии форму трансцендирования. Он пишет: «Ницше осуществляет философствование на границе, которое, если воспринимать его в таких содержаниях, тотчас превращается в нефилософию (попадает под власть биологических, натуралистических и целевых содержаний в мире). Такое превращение и затем возврат к философствованию постоянно происходит в его мышлении: это опыт действительности безбожия, в то же время не нужного самому себе»⁸.

Трансценденция. Никто не станет отрицать, что человек — это вечно недовольное и вместе с тем экстатическое, как говорил М. Шелер, «перехлестывающее через себя самого» существо. Открытость и незавершенность заставляет его искать общения с другими. Даже в удовольствии он оказывает аскетом, так как получает его, разделяя с другим.

Есть трансценденция и «трансценденция». Человек может посвятить свою жизнь поискам истины, служению богу, жертвовать собой ради родины или своих близких. Ницше считает веру в бога самообманом, а принесение в жертву действительной жизни ради призрачного существования в сомнительном архитектурном проекте теологов весьма вредным и опасным мероприятием. Но поскольку человек всегда выходит за пределы самого себя, т. е. транс-

цендирует, то, полагал Ясперс, на место христианского Бога Ницше должен был поставить что-то другое. Может быть, отсутствие «бога-друга» заставило Ницше создать Заратустру. Тогда на место холодного христианского Бога теологов и философов должны прийти иные, стимулирующие героическую жажду жизни вожди.

Ясперс постулирует радикальное безбожие Ницше. Место Бога занято у него бытием чистой посюсторонности — волей к власти и вечным возвращением. Бытие у Ницше имманентно, а не трансцендентно. Он не верит в существование высшего потустороннего мира, где хранятся эталоны истины, добра и красоты. Если ценности — это формы утверждения жизни, имеющие исключительно служебный характер, то было бы глупо увековечивать их и жертвовать собою ради их сохранения. Все значимо здесь и сейчас. Думать о вечном, откладывать реализацию себя на будущее значит проиграть без борьбы. Бытие является чистой сингулярностью и имманентностью — нет ничего вне жизни.

Ясперс считает, что если есть имманентное, то допускается и трансцендентное. Воля к власти как таковая выполняет функции старого бога философов. Кто живет своей жизнью, участвует в свободной игре сил, тот выступает агентом воли власти. Спрашивается, что же изменилось в положении человека? Из рук одной власти он попадает в руки другой, и еще не известно, какие руки мягче. Разумеется, Ясперс прав, что воля к власти, понимаемая как абсолютизированная имманентность, выполняет функции трансценденции. Попытаемся разобраться, чего хотят Ницше, Ясперс и, наконец, мы, читатели того и другого. Ницше хотел поставить на место богов, требующих принести в жертву жизнь, волю к власти, которая, как он полагал, способствует расцвету жизни. Осмыслял он последствия своего переворота в терминах имманентного и трансцендентного или нет, не так уж важно. Когда Ницше критикует трансцендентного Бога христианской теологии, он имеет в виду его изоляцию от действительного мира и предлагает радикальный отказ от него даже без попыток ревизии христианства. Но на деле это приводит к созданию нового евангелия. Что касается перечисленных оттенков

смысла «трансценденции», то, думается, Ницше вовсе не отрицал стремления человека стать выше самого себя и способности жертвовать своей жизнью ради другого. Но именно ради живого, а не мертвого. За спором: признавал или не признавал Ницше трансценденцию, в тени остался ответ на вопрос, что же поставил Ницше на место христианского Бога? Его занял сверхчеловек, понимающий бытие как волю к власти на основе «вечного возвращения», «перспективизма» и «переоценки ценностей».

Если осуществить «инвентаризацию», так сказать, логически возможных претендентов на место Бога, то их окажется не так уж много. Им мог быть человек. Но теоретически такую возможность использовал Л. Фейербах. Кроме того, весь проект Просвещения был, по сути дела, если не атеистическим, то антропологическим. Уже давно на капризного и жестокого ветхозаветного Бога была наброшена узда рациональности и моральности, он уже давно приручен и одомашнен, как и человек. Выдрессированные цивилизацией люди, гуманизированный моралистами Бог стали обнаруживать явственные признаки деградации. Осознание этого обстоятельства и заставило Ницше искать новые возможности спасения. Его Заратустра вопрошал: «Могли бы вы *создать* Бога? — Так не говорите же мне о всяких богах! Но вы, несомненно, могли бы создать сверхчеловека»⁹. Тут возникает вопрос: как мыслил Ницше реализацию проекта Заратустры. Подразумевает ли он создание новой идеи человека, которая могла бы увлечь людей стать лучше и культивировать не Небо, а Землю? Вряд ли. Идеи живут как раз на небесах, они совершенствуют сферу трансценденции, но, к сожалению, плохо влияют на действительность, более того, заставляют ее презирать или преобразовывать в соответствии с миром идей.

Сверхчеловека Ницше часто считают продуктом евгенических, теперь говорят — генетических, практик. Так происходит возврат к проекту позднего Платона, разочаровавшегося в эффективности философского диалога. Лекции, отсылающие к истине, слабо цивилизуют людей. Гораздо эффективнее процедуры селекции, в ходе которых для производства потомства, наделенного усиленными государствен-

ными добродетелями, подбираются родители, обладающие соответствующими качествами. Забота о стаде домашних животных позволяет без долгих и часто бесполезных разговоров путем подбора родителей вывести, сильных и дисциплинированных, или, как мечтал Платон, «мужественных и рассудительных», индивидов, необходимых для сильного государства. Несмотря на впечатляющие успехи генетики, обещающей сделать то, что философия безуспешно пыталась осуществить гуманистическими практиками, ее проект вряд ли привлек бы внимание Ницше. Вопрос в том, кто будет определять нормальность генома. Думается, Ницше хватило бы проницательности, чтобы догадаться, что место Бога в этом проекте занимает генетик, берущийся решать, какие качества людей являются полезными, а какие нет.

Ясперс также считал, что даже если Бог существует, человек не способен понять его цели. Поэтому Бог относится к сфере воображаемого, а не трансценденции. Постановка невозможных задач заставляет человека забыть о своей конечности. Когда Ницше советовал: «Умри вовремя», — то считал, что человек способен не только пожертвовать своей жизнью ради другого, но и, оценив свою жизнь в целом, решить, когда ему следует умереть. Все это, по мнению Ясперса, свидетельствует о том, что Ницше не освободился от постулатов трансцендентальной религии, а лишь поставил на место Бога сверхчеловека. Причина этого видится в непонимании Ницше природы трансценденции, отрицание которой приводит к биологизму или социологизму.

Ясперс особенно непримирим к «позитивизму» Ницше. Полезные и функциональные вещи как последняя суть бытия кажутся ему пустой имманентностью. Ощущение пустоты после чтения Ницше он объясняет желанием Ницше остаться на почве ценностей, имманентных жизни, и одновременно неспособностью ограничиться тем, что можно знать. Ясперс верно ощутил и выразил противоречивые чувства, охватывающие читателя Ницше. Они возникают оттого, что Ницше говорит «нет» всему возвышенному, или трансцендентному. Это отрицание высказывается им с таким воодушевлением, что поневоле ожидаешь, что на смену ложных кумиров будут поставлены истинные ценности.

Такие ожидания более всего подогревает критика христианского Бога. Ясперс не был глух к тому, что таилось в тональности Ницшева письма. В нем было нечто большее, чем сухая констатация смерти Бога, а именно — ожидание лучшего будущего для человека.

О чем говорит нам страстная, напряженная тональность текстов Ницше, отрицающего прежние ценности. Тон его письма не разоблачительно-изобличающий, но и не научно-просветительский. Он настолько страстен, что кажется безрассудным. Ницше писал так, что, казалось, он вообще не принимает во внимание чувства других людей, его не заботит их мнение, он не думает о приличиях. В этом, по мнению Ясперса, и состоит трансцендирование Ницше, которое осуществляется как нигилизм. Ясперс писал: «Импульс отрицания, возникающий из неудовлетворенности, исполнен такой страсти и жертвенности, что кажется, исходит из того же самого истока, что питал великих религиозных деятелей и пророков»¹⁰.

Трансцендирующим нигилизмом является активный нигилизм силы, в котором, полагает Ясперс, должно обнаруживаться бытие. Однако он не видит иной цели, кроме вечного отрицания. Ясперс критикует позицию вечного отрицания всего, в том числе и самого отрицания, указывая на вечную муку отречения от всего, что дорого человеку. У Ницше не было ни Бога, ни друзей. По Ясперсу, неудовлетворенный наличным бытием Ницше трансцендировал не прямо, в форме утверждения высших ценностей, а косвенно, в форме вечных сомнений. С одной стороны, он заявлял: мне представляется важным избавиться от вселенной, от единства, от чего-то безусловного. С другой стороны, он вопрошал: быть может, целое состоит из одних только неудовлетворенных частей?¹¹ Таким образом, по Ясперсу, у Ницше нет ни трансценденции, ни коммуникации, но есть их желание.

Поскольку речь идет о неудовлетворенных желаниях, право вынести вердикт о сочинениях Ницше передается по ведомству психоанализа. Но не следует переоценивать инфантилизм Ницше. Даже взрослые мужчины остаются в глубине души младенцами и тоскуют по утраченному

единству с матерью. Но насколько эти желания определяют их жизнь — это спорный вопрос. Если уж у философии есть пределы, то тем более они должны быть у психоанализа. Ницше временами бывал весьма разумен и критиковал человеческие заблуждения вовсе не из чувства рессентимента. И в ранних, и в поздних сочинениях он придерживался и, более того, страстно защищал позитивные ценности. Конечно, если искать у него трансцендирование, то можно и разочароваться. Но нельзя не замечать при этом указания на другие важнейшие условия человеческого бытия, нарушение которых обрекает общество на деградацию. Ясперс оказался глух как к критике трансценденции, так и к позитивным ценностям, предлагаемым Ницше, у которого не было проблем с «просветом бытия». Бытие всегда перед нами, и с ним приходится вступать в борьбу, чтобы утвердить себя.

Ницше экзистенциалист? Ясперс ставит задачу охватить истину Ницше в целом его экзистенции. Это вечная задача, решаемая каждым поколением заново. Трудность в том, что присущая Ницше критическая диалектика делает эту задачу неопределенной. Но если искать четкое определение позиций и взглядов, то она станет более узкой, чем была у Ницше. Следуя его разрушительной диалектике, вдумчивый читатель не разочаровывается из-за отсутствия четких определений, а, наоборот, испытывает расположение, когда смущение, вызываемое резкими и часто грубыми суждениями, проходит. Ницше часто изрекает зло. Однако тональность его дискурса (кроме, может быть, тех случаев, когда он впадает в критический разрушительный пафос, как в «Антихристе») такова, что читатель догадывается о душевной доброте автора. Ясперс прежде всего пытался преодолеть хайдеггеровскую оценку философии Ницше как выражение кризиса эпохи: Ницше — это событие. Его исток, как все великое, не выводим из чего-либо другого. Тайна начала — это «вдруг», которое возникает спонтанно и случайно, но затем становится истоком длинной цепи событий. Факт его «вот-бытия» становится нашим историческим основанием, той исторической «необходимостью», которая определяет наше мыш-

ление. Тут возникает проблема, на которую не обратил внимания Ясперс. Почему творчество Ницше стало нашим духовным наследием? В отличие от материального наследства, которое выбирает нас, а потом приковывает к себе, духовных отцов мы выбираем сами. Что заставляет нас всерьез читать Ницше, что препятствует расценивать его книги как бред сумасшедшего? Не является ли имя Ницше продуктом комментаторов, которые превратили его в брэнд и использовали для инвестиций собственного культурного капитала?

Жизнь философа, полагал Ясперс, — это нечто принципиально иное, чем повседневная борьба за существование. Жизнь как способ обнаружения истины — это жертва. Философа-аскета мало волнует забота о хлебе насущном — его взор устремлен к истокам бытия. Однако приписывать Ницше откровенно метафизическую позицию неосмотрительно. Во-первых, он критиковал ориентацию на мир трансцендентных истин и буквально заклинал мыслителей оставаться верными Земле. Во-вторых, он видел в аскетизме не только страх или отвращение к жизни, но и такую форму воли к власти, которая на поверхности выглядит как отказ от господства, а на деле оказывается насилием над собой и другими людьми. Приговор аскетизму Ницше выносит языком тела, которое оказывается извращенным неестественными желаниями. Что такое жизнь — биологическая или духовная витальность, а может быть, их единство, нечто вроде *elan vital* А. Бергсона? Под жизнью как почвой философии Ясперс понимает самосознание или самопонимание. Главное, что его беспокоит, — это отличие самосознания от методологизма, культивируемого наукой. Самопонимание он определяет как самопроверку, основанную на понимании себя самого исходя из меры возможной экзистенции мыслящего. В таком определении соотношение философии с жизнью выглядит весьма неопределенно. Самопонимание — это не сама жизнь; а опыт постижения ее сути не сводится к рефлексии, ибо замкнуто на экзистенцию. «Самопонимание» не поддается прямому определению, а задается Ясперсом, «апофатически», через отрицание. Он указывал на негативное отношение Ницше как к психологическому самонаблюдению, интроспекции,

так и к саморефлексии. Чтобы дистанцироваться от метафизики, Ницше иногда называл себя психологом и даже физиологом. Однако при этом уничижительно отзывался о научной психологии. При пояснении, что же, собственно, предлагал Ницше в качестве способа постижения истины самой жизнью, Ясперс исходит из собственного различения интроспекции психолога и проясняющей экзистенции философа.

Экзистенциальное постижение самого себя является самонаблюдением, но в отличие от эмпирического самоописания, «кружения вокруг собственной фактичности», ориентировано на постижение сути человеческого бытия. Не очень ясно, в чем специфика того, что называли психологизаторством Ницше. Что он хотел сказать, когда сообщал и просил учитывать при чтении своих текстов обстоятельства их создания, и не только внутреннее душевное состояние или физическое самочувствие, но и физико-географические условия: климат, место, его высоту над уровнем моря. Можно ли считать, что идеи не являются продуктом исключительно мысли, а обусловлены сложным комплексом антропологических и геофизических факторов?

Сколько бы не спорили, до конца не ясно, как осуществляется философия. Тезис К. Маркса состоял в том, что прежняя философия только объясняла мир, в то время как задача новой философии — изменить его. Страх перед последствиями революций сковывает современных философов. Например, Л. Витгенштейн, настаивая на эффективности своего описания мира, тем не менее говорил, что философия ничего не меняет и все остается на своих местах. Изменяется только понимание действительности. Такая расстановка сил, конечно, не удовлетворительна с точки зрения амбиций философии, которая всегда стремилась управлять. Присущая ей воля к власти и была отмечена Ницше. Но он понимал ее иначе, чем Маркс. Переориентация на культурную политику вызвана разочарованием в военной политике Бисмарка. В какой-то мере его мысль о революционном значении переоценки всех ценностей напоминает идею Витгенштейна о новом переописании мира. Важным достоинством их концепции интерпрета-

ции является то, что она не ограничивается чисто семантическим определением. Как переоценка ценностей Ницше, так и языковая игра Витгенштейна — это формы жизни. Хотя этого философы или нет, их необычное описание мира меняет жизнь, и не только их собственную. Впрочем, правота данного утверждения определяется в зависимости от того, включаются или отделяются символические акты, такие как понимание, от жизненных практик. Понимание языка как формы жизни делает переописание мира столь же революционным, сколь революционно восстание. Но почему же Витгенштейн утверждал, что философия ничего не меняет в мире? Столь же неопределенными по критериям нашей «решительной» логики остаются и высказывания Ницше. Пещерное мышление тех, кто попытался на деле реализовать принципы «большой политики», несомненно с перспективизмом.

В Ницшевом письме соединяются две исключаящие друг друга риторики. Одна — «силовая», в чем-то похожая на риторику Марксова «Манифеста», — ориентирована на использование «молота». Другая — несколько меланхолическая фразеология в духе вечного возвращения того же самого — напротив, нейтрализует решительность, необходимую для поступка. Оказывается необычайно трудным однозначно определить позицию Ницше, которая разворачивается не столько в дискурсивной, сколько в эстетической форме. Например, вместо прямого обличения религии, философии или науки Ницше обращается к выявлению «физиологических» качеств, необходимых для того, чтобы быть теоретиком. Так возникает то, что называют «философским театром» в прозе Ницше, — оказывается, что он часто либо заблуждался, либо сознательно вводил в заблуждение относительно самых важных и, возможно, подлинных мотивов собственного творчества. Сообщая о себе как авторе, Ницше подчеркивал значимость своей родословной (польские аристократические корни, скорее всего, вымышлены) и истории болезни. Однако о некоторых травмах, и не только детских, он умалчивал. Например, Заратустра написан Ницше после его разрыва с Лу Саломе. Возможно, в этом случае необходима психоаналити-

ческая техника, раскрывающая механизм вытеснения и переноса.

Учет всего того комплекса жизненных практик, которые Ницше стремился вписать в процесс философствования, Ясперс называет «экзистенциальным освещением». Такое понимание является для своего времени весьма «продвинутым». Несмотря на девальвацию этого понятия, нельзя забывать, что именно увлеченность романтической экзистенциальной философией стала основой более пластичного понимания соотношения когнитивных и практических актов. Ясперс определяет ее как нечто находящееся между такими противоположностями, как психологическое эмпирическое самонаблюдение и отстраненная философская рефлексия.

Именно природа экзистенции, а не собственно ницшеанское понимание жизни как формы включенности в вечное становление, осуществляющееся в форме свободной игры сил, больше всего занимает внимание Ясперса. Он приписывает Ницше протест против обычного психологизма и обращает внимание на то, что Ницшево обращение к климату и самочувствию обусловлено исключительно поиском истины. Ницше действительно считал, что не только чистое мышление, но также психические и телесные состояния могут служить постижению правды о человеческой жизни. Сведение человека к познающему субъекту привело к тому, что он забыл о своей конечности, отождествился с нейтральным наблюдателем вселенной и даже стал мыслить себя богом. Вопрос Ницше состоял в том, можно ли избежать той несладкой доли, которая дана человеку благодаря знанию объективной истины? Древние греки знали, что тот, кому довелось родиться, должен как можно скорее умереть. И христианство признавало, что как несчастные дети Адама мы мучаемся и умираем и никто не в силах освободить нас от этой ужасной участи. Но несмотря ни на что, греческие мудрецы верили в спасение на основе познания — как будто знание своей участи помогает ее избежать. В христианстве также сохраняется возможность спасения, но уже не путем познания истины бытия и рационального образа жизни, а благодаря личной

вере в Бога как абсолютного защитника. Эта вера, по Ницше, хуже всего, так как она окончательно лишает человека не только воли к истине, но и вообще воли к борьбе.

Считая экзистенциальное, т. е. подлинное, самосознание формой саморазрушения, благодаря которому осуществляется отказ от своей фиксированности и ориентации на безграничные возможности, Ясперс, действительно, оказывается ближе к пониманию Ницше, чем Хайдеггер. Определение экзистенции как способа самопреодоления привязанности к этой действительности и открытости новым возможностям ближе к «становлению» Ницше, чем интерпретация его как завершения метафизики в форме воли к власти. С одной стороны, Ницше часто характеризует самого себя исключительно как инструмент, орудие познания, и поэтому центрация внимания на самом себе кажется ему помехой точного познания. С другой стороны, он каждый день поражался тому, что не знает самого себя, и в качестве причины называл рефлексию.

Экзистенциальная трактовка самонаблюдения выражается в том, что оно признается лишь как обретение ясности в «общих делах». Ясперс резюмировал: «Самопонимание в то же время есть покрывающее собой все особенные содержания и отсылающее ко всему собственному философствованию Ницше прояснение в целом, которое, однако, не достигает своей цели. Потому что либо он понимает себя как что-то всеобщее, т. е. как представитель человечества, и тогда не доводит свое самопонимание до систематической цельности некоего знания, ибо все всеобщее для него тоже становится сомнительным. Либо он понимает себя как исключение и необходимым образом не может сделать эту исключительность самопонятной»¹².

Коммуникация. Уделом Ницше оказалось одиночество. Хотя у него были преданные друзья и заботливые родственники, он постоянно жаловался на непонимание. Философ не был индивидуалистом, а жаждал общения и мечтал о дружеской коммуне. Характеризуя себя как «самого уединившегося среди уединившихся», Ницше тем не менее не чуждался болтовни и охотно общался с торговками на базаре. В

«Заратустре» он писал: «Как приятно, что есть слова и звуки: не есть ли слова и звуки радуга и призрачные мосты, перекинутые через все, что разъединено навеки? <...> Говорить — это прекрасное безумие»¹³. Причина невозможности коммуникации, по Ясперсу, состоит в том, что истина невыразима и все попытки ее высказать — это всего лишь истолкования. Поскольку истина это непрерывное становление, а всякое сообщение должно быть определенным, постольку возникает задача создания такого языка, который был бы адекватен становлению. Но возможно ли радикально изменить язык, как об этом мечтали некоторые философы и поэты? Ницше не претендовал на создание идеального языка. Наоборот, он опровергал самого себя и проверял на прочность свои позитивные принципы, включая волю к власти и вечное возвращение. Ужас бесконечного становления в том, что меняется не только бытие, но и его понимание. Мы обречены на бесконечные интерпретации.

Ницше страдал из-за непонимания публикой своих сочинений. Последние вообще не находили спроса, и он вынужден был издавать их за свой счет. Конечно, можно согласиться с Ясперсом и другими авторами, что Ницше пытался сказать о чем-то невыразимом и в связи с этим использовал технику «косвенного сообщения». Однако правда более прозаична, хотя от этого и не менее трагична: Ницше понимали, но не принимали. Можно сказать и так, что его не принимали, потому что не понимали. Но и в этом случае речь идет не столько о непонятной сложности сообщений, сколько об их неприятии. Ницше писал: «Один всегда неправ: но с двоих начинается истина»¹⁴. Этим он раскрыл причину неприятия своих мыслей. Поскольку истина рождается в противоречии и споре, Ницше взял на себя неблагодарный труд отстаивать позицию, отрицаемую большинством людей. Подобно критикуемому им Сократу, он испытывал на прочность основные ценности европейской культуры. Такова весьма трагичная позиция Ницше в публичном дискурсе. Как человек он не был оратором и публицистом, а хранил детскую мечту о возможности близкого, сокровенного общения. В письме П. Гасту Ницше писал, что человек, пребывающий со свои-

ми мыслями наедине, слывет чудачком, с двоих же начинается «мудрость», уверенность, храбрость, духовное здоровье. Понимая бесконечность интерпретативного процесса, Ницше уже не мог с апломбом отстаивать свои убеждения. Догматизм, по сути дела, отрицает коммуникацию. С этой трудностью снова попытался справиться Г. Г. Гадамер, который согласовывал открытый диалог с авторитетом традиции, без признания которого также невозможно ни о чем договориться. Наоборот, Ницше, настаивающий на праве сильных утверждать свою волю к власти, в соревновании интерпретаций считал неприемлемой догматическую убежденность. Как же все-таки обстоит дело по части согласования воли к власти и свободы интерпретаций?

Думается, что воля к истине — это нечто иное, чем воля к власти. Более того, последняя понимается как свободная игра сил, предполагающая исходное равенство тех, кто вступает в борьбу. Воля к власти отличается от банального принуждения тем, что реализуется как честное соревнование, исход которого определяется исключительно способностями участников, без привлечения каких-либо внешних, тем более мифических или мистических, сил.

Ницше не принимал языка фанатизма и поэтому использовал косвенное сообщение. В частности, «Человеческое» написано таким образом, что в нем вместо автора слово дается тому или иному персонажу. Так открывается «философский театр» Ницше, благодаря стилистике которого он получает возможность говорить от имени своих персонажей. Ясперс считает, что Ницше продумывал, но не осуществил идею говорить, скрываясь под псевдонимами. В отличие о Лу Саломе Ясперс полагает, что Ницше, который писал сестре: «Не верь, что мой сын Заратустра высказывает мои мнения», — в конце концов брал слово сам. Попытку говорить под псевдонимами последовательно осуществлял С. Кьеркегор. Для Ницше это было, скорее, случайным приемом. Действительно, Ницше и Кьеркегор принадлежат к разным психологическим типам. Их «детские травмы» различны. Возможно, оба они относятся к типу «подпольных людей». Однако у одного можно найти следы комплекса величия как продукт аристократических

амбиций, воспитанных бабкой со стороны отца, у другого, наоборот, следы христианского смирения. Если Кьеркегор прятался под псевдонимами, то Ницше любил надевать на себя маски. Но можно ли утверждать, что вся его онтология становления, релятивистская эпистемология, теория переоценки ценностей — это не что иное, как легитимация видимости, маски, которая и есть феномен. Не следует преувеличивать скрытность Ницше. Вряд ли правомерно допустить, что он, как шпион, вел двойную жизнь (одну в Сильс-Мария, другую в Ницше) и скрывал свои мысли под маской Диониса.

Маска не обязательно обманывает, она не только скрывает, но и сообщает истину, которая не показывается в «голом виде». Ницше писал: «Всякий глубокий ум нуждается в маске, — более того, вокруг всякого глубокого ума постепенно вырастает маска, благодаря всегда фальшивому, именно *плоскому* толкованию каждого его слова, каждого шага, каждого подаваемого им признака жизни»¹⁵. Здесь говорится о маске, которую накладывают на нас другие. Своими ложными интерпретациями они нейтрализуют высказанную нами истину. Но есть маски, которые мы надеваем, чтобы легче пережить страдания. Это прежде всего маска насмешливой веселости, благодаря которой мы преодолеваем ужас бытия.

Столь же скептично следует относиться и к гипотезе актерства. Сам Ницше терпимо и даже с надеждой (это следует из его объяснения названия книги «Веселая наука») расценивал положительный смысл буффонады, дурачества и даже глупости (например, в вопросе о женщинах и актерах). Он писал: «Нам следует время от времени отдыхать от самих себя... смеясь *над* собою или плача *над* собою: мы должны открыть того *героя* и вместе того *дурня*, который притаился в нашей страсти к познанию...»¹⁶ Речь идет не просто о ценной способности человека валять дурака и избегать жестокой серьезности, а об онтологической амбивалентности Бога и сатира. Двойником и конкурентом Заратустры, который хочет преодолеть человека, оказывается у Ницше скоморох, который перепрыгивает через него. Особенно часто Ницше прикладывал эпитет шута к Сократу.

Он писал, например: «Сократ был шутком, *возбудившим серьезное отношение к себе*»¹⁷.

В поздних сочинениях Ницше становится циничен. Насколько тесно при этом соединены правда и поза, сказать трудно. Конечно, нельзя сбрасывать со счетов усталость и гнев, однако определение себя как «скомороха новой вечности», характеристика своих книг как «высшего проявления цинизма» свидетельствуют об окончательном мнении Ницше, что серьезность в постановке и решении «первых и последних вопросов» не только не эффективна, но и опасна. Даже если бы кто-то действительно знал, а не просто думал, что знает, ответы на эти вопросы, он бы не правил миром как абсолютный диктатор. Обобщая неоднозначное отношение Ницше к маске, шутовству, можно сказать, что он, с одной стороны, не позволял себе увлечься и обмануться ими, а с другой стороны, искал в них защиту от отчаяния. Ему было присуще «уважение к маске»¹⁸. Под маской оказывается не только сам Ницше, но и его произведения. Философ — это отшельник, точнее, человек, попавший в лабиринт, из которого нет выхода. Философ не имеет никаких окончательных истин, за каждым его основанием открывается пропасть. Ницше замечал: «Всякая философия есть философия авансены...»¹⁹ Определяя наивысшую форму духовности Европы как «гениальную буффонаду», Ницше не только фиксировал ее несубстанциальность, но и положительно оценивал все то, что сегодня называют «виртуализацией» культуры. Не только смерть Бога, а вслед за ней и человека, но и кризис высших ценностей, пропажу стиля он считал освобождением от единообразия и приветствовал плюрализм. Но не следует забывать и об опасности маски. В конце концов она прилипает к лицу. После туринской катастрофы Ницше отождествился с любимым персонажем, и даже его безумие имело литературный характер.

Философия Ницше создает настроения, а не открывает истину. Ясперс писал в заключительных страницах своей книги: «Ницше утверждает ложь, волю к власти, безбожие, естественность (каждый раз его формулы пригодны для того, чтобы обеспечить спокойную совесть фактической лжи в мире, грубой властной воле и фактам насилия, дви-

жению безбожия, примитивного опьянения). Но Ницше хочет обратного: лжи, которая была бы собственно истинной, то есть чем-то большим, чем общераспространенная мнимая истина; бытия, которое лишено ценности без власти, или власти, которая имеет ранг благодаря ценности своего одержания; безбожия, которое должно быть более правдивым, трезвым, творческим, моральным, чем вера в Бога; природы, которая в силу полноты своей экзистенции и строгости своей дисциплины точно так же является господином всякой природы, как и далека от неестественных стремлений, желаний, лживости»²⁰.

Хайдеггер и Ницше

Хотя М. Хайдеггер начал изучать Ницше еще в 1910 г., к систематической работе над ним он приступил позже. Он получил книгу Ясперса в мае 1936 г., а лекцию о Ницше читал в зимнем семестре 1936/37 г. В этой лекции Хайдеггер сформулировал свои возражения: Ясперс не понял важности учения Ницше о вечном возвращении и воле к власти и не связал его с вопросом о бытии²¹. В лекции 1940 г. «Ницше. Европейский нигилизм» Хайдеггер еще более резко оценил недостатки книги Ясперса, отметив: отсутствие понимания исторических этапов духовной эволюции Ницше; попытку связать в единое целое фрагменты произведений, написанных в разное время; стремление трактовать воззрения Ницше как частные мнения, обусловленные экзистенцией и не связанные с судьбой Запада²².

Перипетии пути Хайдеггера к Ницше весьма хорошо изучены²³. Отношение Хайдеггера к философии Ницше определяется позицией в вопросе о нигилизме. С одной стороны, Хайдеггер сильно преувеличил его силу, а с другой стороны, представил в более слабом варианте, нежели Ницше. К числу слабостей хайдеггеровского понимания нигилизма относится, во-первых, пренебрежение философским контекстом, в котором развивалось мышление Ницше (биологизм, психологизм, философия жизни и философия ценностей); во-вторых, постепенное усиление вопроса о бытии.

Следует иметь в виду, что в 1910–1914 гг. Хайдеггер напряженно работал с «Волей к власти», скомпилированной сестрой Ницше и П. Гастом. Когда позднее, в 1935 г., Хайдеггер приступил к систематическому изучению рукописного наследия Ницше, он понял, что эта «роковая книга» не аутентична мышлению Ницше, но все же не изменил своего мнения о нем как последнем представителе метафизики в форме воли к власти. Хайдеггер полемизировал, с одной стороны, с Ясперсом, настаивавшим на многообразии позиций и взглядов Ницше, а с другой стороны, с А. Боймлером, который представил Ницше систематиком и отбросил его учение о вечном возвращении как субъективное. Наконец, он полемизировал и со своим бывшим учеником К. Лёвитом, который посвятил этому учению целую монографию.

Хайдеггер сопоставлял Ницше с великими философами, для того чтобы проиллюстрировать свой тезис о забвении бытия. На его восприятие тезиса о воле к власти повлияла ангажированность национал-социализмом. В своей ректорской речи Хайдеггер говорил о необходимости того, чтобы фюрер усиленно опирался на волю к власти. В лекции о Шеллинге (1935) он приписывал Муссолини и Гитлеру попытку спасения от нигилизма путем политического оформления нации, но при этом, конечно, не призывал использовать идеи Ницше на практике. После крушения третьего рейха Хайдеггер представлял свои лекции как «духовный протест» против национал-социализма, который стал для него теперь символом нигилизма. Он считал, что Ницше не имел ничего общего с национал-социализмом, так как критиковал антисемитизм и положительно относился к России.

Вопрос о смысле бытия был решающим для хайдеггеровской фундаментальной онтологии. Он привел к Ницше, и он же способствовал выходу и окончательному отказу от него. Хайдеггер квалифицировал философию Ницше как метафизику воли к власти, предавшую бытие ради сущего и ценностей. Он цитировал следующую запись Ницше: «Сообщать становлению характер сущего — это есть *высшая воля к власти...* Что все возвращается, это крайняя

степень *приближения мира становления к миру бытия — вершина созерцания*»²⁴. Хайдеггер толковал эту запись как приписывание становлению статуса бытия, как свидетельство того, что Ницше был и остался по преимуществу метафизиком. Между тем Ницше работал в это время над «Веселой наукой», где писал: «По отношению ко всем эстетическим ценностям пользуюсь я теперь следующим основным различием: я спрашиваю в каждом отдельном случае: „Стал ли тут творческим голод или избыток?“ Казалось бы, поначалу можно было в большей степени рекомендовать другое различие — оно гораздо очевиднее, — именно, является ли причиной творчества стремление к фиксации, увековечению, к *бытию* или же, напротив, стремление к разрушению, к изменению, к новому, к будущему, к *становлению*»²⁵.

В силу двузначности мотивов, о которой говорил Ницше, двузначными оказываются все высшие ценности, в том числе бытие и становление. Хайдеггер же понимает эту двузначность как признак фальши, а волю к власти определяет как волю к фальши. Для того чтобы ввести обратно мышление Ницше в европейскую метафизику, от которой он сам старательно дистанцировался, Хайдеггер интерпретировал его учение о воле к власти на основе противоположностей: количество и качество, сущность и существование, «дюнамис» и «энергейя» и т. п. Тем самым нейтрализовалась радикальность Ницше. Трактовка Ницше как мыслителя, забывшего бытие, не позволила Хайдеггеру понять своеобразие его критики метафизики.

Однако начиная с 1936 г. Хайдеггер понимает Ницше иначе и интерпретирует его философию как другой подход к бытию как бытию²⁶. Отсюда вытекает двойственное толкование Ницше: с одной стороны, он трактуется как завершитель метафизики, которую преодолел; с другой стороны, он понимается как родоначальник перехода в новую, совершенно чуждую ему сферу. В лекциях 1943/44 г. Хайдеггер упрекал Ницше в развале метафизики и глубоком непонимании Гераклита. Ницше писал в «Сумерках богов», что, согласно Гераклиту, бытие — пустая фикция. Причиной непонимания, точнее, неприятия Ницше Хай-

деггером является расхождение в вопросе о приоритете бытия и становления.

В 50-е годы оценка Хайдеггером Ницше становится позитивной и вместе с тем весьма странной и причудливой. На передний план выдвигается тема сверхчеловека, поднятая в «Заратустре», а также тема запустения Земли. При этом сверхчеловек отождествляется с техникой, уничтожающей Землю, по которой мечется «последний человек». Ницше писал о духе мести, который должен был преодолевать Заратустра. Дух мести завершается в учении о вечном возвращении того же самого: желать вечного возвращения значит противоречить времени. Вечное возвращение — это принцип современной техники, вечного вращения ее моторов.

Нигилизм, переоценка всех прежних ценностей, воля к власти, вечное возвращение того же самого, сверхчеловек — вот, по мнению Хайдеггера, пять главных рубрик метафизики Ницше, показывающих ее целое в том или ином аспекте. Такая рубрикация настолько глубоко утвердилась в современном ницшеведении, что кажется естественной, т. е. соответствующей замыслу самого Ницше. Между тем если бы это было так и Ницше мыслил системно, то почему он не написал отдельных сочинений под таким заглавием? Как известно, задуманное им «главное сочинение» так и не было завершено, а название его менялось²⁷. Помимо того, что под вопрос поставлена сама рубрикация, следует внимательно присмотреться к интерпретациям той или иной темы, которые дает Хайдеггер. Кажется, что Ницше — едкий критик любых претензий на исключительность, гениальность, позволяющих якобы видеть то, чего не видят другие, должен быть абсолютно чужд маниакальному стремлению учить других. Но это уже не в его власти. Каждый, кто взялся писать книги, тем самым становится претендентом на то, чтобы учить. И, может быть, нейтрализация дискурса должна осуществляться не писателем, а читателем. Именно читатели Ницше и Хайдеггера должны сохранять дистанцию и удерживаться от слепого следования тому, что написано и сказано. Понимание текста определяется исторической ситуацией. Чем больше контекстов задействовано при чтении текста, тем многомернее он представляется читателю.

Онтология и герменевтика. Ницше смущал Хайдеггера релятивизмом и волей к власти, мотивом которой было если не простое господство одних людей над другими, то порыв, идущий от «почвы и крови». Например, говоря о самобытности первых греческих философов, Ницше указывал на их укорененность в почву народной жизни, на расу. После опыта фашизма это отпугивало интеллектуалов. Между тем Ницше не был метафизиком идей или почвы. Трансцендентализм он критиковал за отрыв от земли; за то, что мораль и разум оказались направленными против жизни, запрещающими все необходимое для ее расцвета. Но и онтологический проект, как разновидность фундаментализма, тоже вряд ли удовлетворял Ницше. Ведь, в сущности, не ясно, являются «раса», «народ», «природа» и даже сама «жизнь» понятиями, мифами или реальностью. Скорее всего, это тоже знаки. В таком случае они вступают в игру с другими знаками, например с идеями или моральными нормами. Все это — ценности, имеющие инструментальный характер, одинаково полезные, если они способствуют росту жизни, и одинаково вредные, если ведут к деградации людей. Кажется, именно это и уловил Хайдеггер. Его критика Ницше не всегда адекватна, ибо мотивирована чутьем. Отсюда сложное отношение Хайдеггера к Ницше. Их «внутреннее сродство» проявляется в критике науки и трансцендентальной метафизики. Возможно, столь же скептично, как и Ницше, Хайдеггер относился если не к религии, то к теологии. Однако протест против них у Хайдеггера не выходил за рамки, так сказать, «семейного спора»: критично относясь к возможностям спекулятивного мышления, он искал иные формы контакта с бытием. Ницше, наоборот, ни за что не согласился бы слушать голос бытия. Для него центром сил оставался человек, вступающий в игру с другими силами. Быть медиумом Бога или бытия — это значит потерять себя, не быть господином над самим собой. Водораздел между антропологией и онтологией определяет отношение Хайдеггера к Ницше. Хайдеггера отличает экзистенциальная серьезность в поиске пути к бытию. Ницше же иронически относился ко всем своим «главным идеям» и оставался «перспективистом» в оценке

самого себя и своих сочинений. Даже если они нравились ему самому, он не призывал следовать его путями. Ницше полагал, что каждый должен решать сам, как стать «сверх-человеком». Другой, не менее сложный, вопрос состоит в том, как осуществить свой проект. Здесь в игру вступают иные силы, люди и институты. У Хайдеггера общение с бытием имеет, так сказать, интимный характер, оно протекает в молчании, тишине. Тропинкой к бытию является язык. Надо дать ему волю. Мы вообще слишком много думаем, т. е. придумываем, вкладываем в слова все новый смысл, а это не нужно. Пусть говорит сам язык — он «умнее» нас, и не надо нагружать его своими переживаниями и идеями. Мы стремимся подчинить язык мысли, забывая, что он подчинен бытию.

Если спросить, на каком основании мы должны доверять языку, а не мысли, то, вероятно, Хайдеггер ответил бы: язык завязан на интересубъективный опыт бытия в мире, а мысль является продуктом головной работы отрешенных от жизни философов. Преимущество языка состоит в укорененности его в бытии, а не в интересубъективности; разум и наука не просто коллективны, они эпохальны. Над ними трудились и трудятся поколения людей. Сегодня уже видно, что односторонняя ставка на науку и технику оказалась не просто ошибочной, а смертельно опасной. Наша эпоха расценивалась Хайдеггером как господство разума над всеми остальными формами человеческого бытия в мире. Но это эпоха сравнительно недавняя. За ней — традиционная культура, идеалом которой для Ницше и Хайдеггера была Древняя Греция.

Что их объединяло — так это, пожалуй, отношение к языку. Странное дело, кажется, что языковой проект Хайдеггера должен был сформулировать и реализовать Ницше, начинавший с изучения классической филологии. Ницше пришел к задаче увидеть за толкованием слов поступки и переживания людей и поэтому обратился к «жизнеописаниям» философов. Хайдеггер, наоборот, от экзистенции шел к языку. Но как жизнь у Ницше стала сводиться к игре знаков, так и язык у Хайдеггера становился все более необычным, чем-то напоминающим «вещную живопись». В нем опреде-

ляющим становится не мысль, а бытие. Как бы то ни было, язык того и другого резко отличается от ставшего общепринятым информационного сообщения, которое расценивается как истинное или ложное. По Ницше, истин нет — есть только интерпретации. Стало быть, сообщение внутри себя должно содержать условия доверия к нему. Так возник язык «Заратустры», где используется евангелическая риторика: доверие к тексту определяется доверием к личности написавшего. Хайдеггер полагает, что истина существует, — она отрывается в языке, а не пристегивается сверху как «значение» к знаку. Поэтому Хайдеггер также использует внутренние ресурсы языка.

Проблема человека у Хайдеггера и Ницше. Тезис Протагора звучит: «Человек есть мера всех вещей, сущих — что они существуют, несущих — что они не существуют». Хайдеггер отмечает в таком переводе влияние установок Нового времени и, чтобы избежать «обертонов новоевропейской мысли», дает следующее толкование этого изречения: «Для всех „вещей“ (т. е. всего того, что человек имеет в пользовании, употреблении и постоянном обиходе) человек (каждый конкретный) является мерой, для вещей присутствующих — что они присутствуют *так*, как они присутствуют, а для тех, которым не дано присутствовать, — что они не присутствуют»²⁸.

При переводе и интерпретации текстов древнегреческих философов Хайдеггер опирается на свою «онтологическую дифференциацию» бытия и сущего. Он ставит вопрос: что значит человек, которого окружает сущее? Ответ на него извлекается им из платоновского текста, где «человек» в изречении Протагора определяется так: «каким каждый раз все кажется мне, такого вида оно для меня (также) и есть, а каким тебе, таково оно опять и для тебя. Человек же — это ты, равно как и я. „Человек“ здесь, соответственно, — „каждый“ (я и ты и он и она)»²⁹, определяющий меру сущего через свое «его». К такому пониманию человека как меры всего сущего близок Ницше. Однако Хайдеггер видит истоки такого определения в установках Декарта. Это и настораживает. Не может быть, чтобы греческие философы пред-

ставляли человека так же, как и мы. Для того чтобы выявить различия, Хайдеггер предложил 4 критерия сравнения: во-первых, способ, каким человек в качестве человека является самим собой, зная при этом самого себя; во-вторых, проекцию сущего на бытие; в-третьих, ограничение существа истины сущего; в-четвертых, то, откуда человек каждый раз берет и каким образом он задает «меру» истине сущего. Итак, самость человека, концепция бытия, существо истины и способ задания ее меры определяют метафизическую позицию и превращают ее в строй самого сущего.

Главное отличие греческой метафизики Хайдеггер видит в способе отнесенности сущего к Я, который резко отличается от модели субъекта. Для греческих философов, отмечает Хайдеггер, «человек воспринимает то, что присутствует в круге его восприятия. Это присутствующее держится как таковое с самого начала в области доступного, ибо круг этот есть область непотаенного. Восприятие того, что присутствует, опирается на его пребывание в круге непотаенности»³⁰. Мы же воображаем, что нам как субъектам сущее доступно в качестве объекта. Но для этого пространство сущего должно раскрыться соответствующим образом. Благодаря пребыванию в круге непотаенности человек принадлежит среде присутствующего. Самость человека становится тем или иным Я через ограничение окружающим непотаенным. Хайдеггер пишет: «Ограниченная принадлежность к кругу непотаенного составляет, среди прочего, человеческую самость. Человек превращается в эго через ограничение, а не через *такое* снятие границ, когда самопредставляющее Я само сперва раздувается до меры и средоточия всего представимого. „Я“ для греков — имя *того* человека, который *себя* встраивает в это ограничение и так *есть* при себе самом *он* сам»³¹. Человек как мера сущего у греков это не тот, кто диктует масштаб и оценку всему сущему. Наоборот, он сам меряет себя сущим. Этим ограничением предполагается, что сущим правит непотаенность, которая поднята до уровня знания и выступает как основополагающая черта сущего. «Человек,— пишет Хайдеггер,— каждый раз оказывается мерой присутствия и непотаенности сущего через соразмерение и ограничение тем, что ему ближайшим образом от-

крыто, без отрицания отдаленнейшего Закрытого и без самонадеянного решения о его присутствии и отсутствии»³². Нигде у греков мы не найдем понимания Я как субъекта, по которому равняется все сущее, как судьбы бытия, выносящего абсолютный приговор о его истине.

Далее Хайдеггер выясняет позицию Ницше относительно Декарта и делает вывод о том, что между ними имеет место нечто вроде семейного спора, когда общих установок больше, чем различий. В этом он прав, так как чаще всего распри возникают как раз между близкими родственниками, соседями и друзьями. Абсолютно другой находится по ту сторону всяких границ и не вызывает никаких реакций. Но все-таки его вывод о том, что Ницше завершил то, что начал Декарт, т. е. метафизику Нового времени, нельзя признать вполне обоснованным. С одной стороны, воля к власти и переоценка всех ценностей обобщают и расширяют возможности представления мира как картины и установки на преобразование природы. С другой стороны, Ницше отрицательно относился к субъективизму и особенно индивидуализму, провозглашенным в Новое время. Он, как и Хайдеггер, опирался в своей критике новоевропейской цивилизации на идеалы греческой культуры. Это обстоятельство замалчивается Хайдеггером, оно не согласуется с его оценкой Ницше и становится «слепым пятном», существенно ограничивающим исследование. Больше того, восприятие греков у этих мыслителей оказывается принципиально разным, и Хайдеггер, считая свое понимание адекватным, исключал любой намек на возможные разночтения и тем более другие интерпретации. Здесь мы сталкиваемся с видением греческой культуры через призму бытия, которое раскрывается как упорядоченное, организованное целое, доступное восприятию, и через призму понятия становления, которое выступает как безмерная и даже ужасная игра сил, где у человека почти нет шансов выиграть. Именно это различие в ориентациях и определило неприятие Ницше Хайдеггером.

Итак, на примере тезиса Протагора Хайдеггер указывает на то, что для греков бытие распахивалось как место жизни, упорядоченная сфера, в которой соседствовали люди,

боги и животные, которая тщательно обустроивалась и наполнялась вещами, произведениями, орудиями и утварью. Человек располагался в центре своей «ойкумены», был соразмерен ей и пытался своими деяниями поддерживать гармонию космоса. Под благом, отмечает Хайдеггер, греческие мыслители понимали прежде всего меру сущего и поэтому воспринимали его как красоту. Это свидетельствует о визуальном характере их культуры. Поэтому феноменологическая установка раскрывает центральную роль видения, зрения в постижении греками бытия, которое «кажет» себя, и необходимо увидеть его таким, какое оно есть. Хотя феноменология — это современная философская программа, однако она учитывает не только развитие, но и некий регресс восприятия. Наука Нового времени, выдвинувшая человека в качестве наблюдателя, наделила его рациональными способностями селекции и интерпретации явлений, которые, по сути, превратили мир не просто в картину, но и в продукт его творчества. Узурпировав роль субъекта, человек низвел объекты к нечеловеческому. Сферическая коммуна, двуединство человека и космоса распалось, и человек, взяв на себя выполнение демиургической функции, теперь сам диктует миру свои законы. Феноменологию можно рассматривать как попытку реанимации утраченного единства прежде всего за счет указания на активную роль самих феноменов. Они являются не конструкциями субъектов, а вполне объективными данностями, через которые истина показывает себя человеку. Акты сознания — это не активная деятельность, как учили неокантианские философы, а «пассивные синтезы», основанные на допредикативном опыте данности сущностей. Этот «апофантический» аспект феноменологии был усилен Хайдеггером, причем настолько, что привел к отступлению от некоторых ее идей в пользу того, что Хайдеггер называл «герменевтикой фактичности». Если у Э. Гуссерля речь шла о явлении сущностей в сознании, то у Хайдеггера — о явлении самого бытия.

Визуальное восприятие бытия как рационально устроенного космоса, воспитание себя как умеренного, дисциплинированного, физически развитого, способного управлять

своими аффектами существа Ницше называл аполлонизмом. Он видел опасности такой односторонней ориентации на рационализацию жизни и предположил, что причиной жизнестойкости греческой культуры было признание «ужасных», неупорядоченных и неорганизованных и поэтому неконтролируемых разумом условий бытия, а также наличие практик, позволяющих активно противодействовать опасностям становления. Гераклит, Демокрит, Эмпедокл — почти все так называемые «натурфилософы» воспринимали мир не как упорядоченное бытие, а как становление, в котором имеет место игра сил и борьба противоположностей. Хайдеггер же интерпретировал их как философов бытия.

Метафизика. Несовпадение позиций Ницше и Хайдеггера определяется прежде всего различным пониманием философии. Хайдеггер воспринимал проект Ницше как «антропологический» и уничтожал его указанием на то, что постановка человека в центр сущего, подобно утверждению о «смерти Бога», завершится тезисом о смерти человека. Между тем совершенно непоследовательно приписывать Ницше, критиковавшему ценности морализма и гуманизма, попытку основать метафизику на «слишком человеческом». Скорее, хайдеггеровское *Dasein* (существование, здесь-бытие) напоминает о человеческом основании философии. Вопрос в том, как понимается «человеческое».

Хайдеггер известен как критик гуманистического проекта в философии. Он считал, что бытие и жизнь не ограничиваются общепринятой моралью, однако в своей интерпретации существенно обеднил ницшевское понимание жизни, утверждая, что для философа она состоит в том, чтобы мыслить и писать книги. Считая жизнь философским экспериментом, Хайдеггер квалифицировал Ницше как завершителя европейской метафизики в ее последней стадии воли к власти. Между тем Ницше трансформировал метафизику гораздо радикальнее, чем Хайдеггер. Он уничтожительно оценивал эпистемологический идеал метафизики познать предмет «сам по себе», как тождественный самому себе, как *субстанцию*: «подслеповатые, кротовьи глаза» первых организмов сначала видели одно и то же, затем, ко-

гда ощущения дифференцировались, стали различаться разные субстанции, наделенные одним атрибутом, выражающим единственное отношение такого организма к предмету. Ницше писал: «Нас, органических существ, первоначально интересует в каждой вещи только ее отношение к нам в смысле удовольствия и страдания»³³. При этом сначала мы далеки от представлений о причинности и верим в свободу воли, ибо всякое внутреннее ощущение и изменение в мире кажется бессвязным и случайным. Как же возникает такое первоначальное заблуждение, как вера в безусловные субстанции?

Как, например, человек приходит к вопросу о сущности *числа*, неразрешимость которого так мучила философов. Ницше выводит генеалогию понятия числа из «заблуждений» низших организмов, воспринимавших вещи исключительно в аспекте полезности для себя, «съедобности» и не видевших их уникальности. Не следует думать, что первоначально измышлялись сущности, которых нет на самом деле. Это наши представления о пространстве и времени ложны, примитивные же люди, не отягощенные метафизической заботой познать вещи «как они есть сами по себе», изобрели счет не для метафизического, а для своего, человеческого, мира.

Метафизика не сводится к гуманизации или морализации, она «инспирирует», «пневматизирует» мир. Аллегоризация, символизация, инкарнация — все это сохранилось в метафизике, в ее конструкциях высшей истины и смысла. Не является ли Франкенштейн продуктом метафизики? Не будучи инспирированным, он остался бы просто роботом. Метафизический мир — одухотворенный универсум смыслов, значений. Ницше отмечает: «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?»³⁴ Ницше понимает, что это невозможно. Науке нужно постичь мир, как он существует вне «головы», но отрезать ее — значит перекрыть доступ к миру. Метафизика преодолевает это затруднение конструкцией «чистого разума»: якобы есть такие «большие» или «ясные» головы, которые

представляют собой идеальное зеркало для природы. Ницше возражает на это: человеческая голова — это, скорее, сборище страстей, предрассудков и подозрительных желаний. Страсть, заблуждение, самообман — вот что движет познающими субъектами. Итак, мир науки и метафизики — это человеческий мир. То, о чем мечтает метафизика, напоминает апофатическое определение Бога — это нечто наделенное исключительно отрицательными качествами.

Как можно расценить «такую генеалогию». Она отличается от хайдеггеровской «деструкции метафизики» тем, что не претендует на исправление: да, метафизика опирается на примитивные желания, но исток всего возвышенного — низкое. Трудно удержаться от иронического замечания по поводу гадамеровского заключения о том, что взгляды Хайдеггера формировались под воздействием Ницше. Действительно, Хайдеггер шел за Ницше до «последней черты», но не дальше, так как испугался «воли к власти», возможно идентифицируя ее с теми, под властью кого жил. Он не понимал «вольной воли», о которой поется в песнях, не понимал власти, которая волит саму себя, не признавал бытие как своенравную игру сил и, действительно, стремился нейтрализовать ее онтологическим «диспозитивом». «Организмы» Ницше, в отличие от *Dasein* Хайдеггера, не знают ни голоса совести, ни заботы, ни ответственности, они даже не боятся смерти, но они привязаны к миру наслаждением и страданием. Они возвышенно свободны и одновременно примитивно и низко зависимы от жизни.

Прорывом в интеллектуальной эволюции человечества можно считать преодоление примитивной веры в «наивных ангелочков». Достигнув ее, люди способны освободиться не только от религии, но и от метафизики. Но генеалогический подход Ницше не уничтожает религию и метафизику, а переориентирует их на сохранение и расцвет жизни. Благодаря генеалогическим изысканиям становится понятным, что христианская мораль и метафизика никак не соприкасаются с миром самим по себе. Вопрос о критерии оценки метафизических и моральных представлений Ницше предлагает решить средствами философской «физиологии» и «психологии» организмов и понятий. При разобла-

чении трансцендентальной философии Ницше предлагает весьма странный подход. Мы привыкли к трактовке ее как «языковой болезни» или «обоснованию настоящего», наконец как «воли к власти». Ницше связывает интерес к трансцендентальной философии с состоянием наших внутренних органов. Он использует для описания нашего к ней отношения термины «притягивает — отталкивает». Сначала, «на заре туманной юности», нам нравится метафизика. Она тянет к ней. Но почему именно в юности, а не в старости, как обычно полагают, она нас притягивает? Ницше объясняет это обостренной чувствительностью молодых: есть вещи, которые неприятны, но их легче переносить, если мы узнаем о них нечто значительное. То же самое имеет место в случае недовольства собой, которое уменьшается, если мы мыслим себя как игрушку в руках судьбы. Ницше итожит: «Чувствовать себя самого менее ответственным и вместе с тем находить вещи более интересными — есть для него двойное благодеяние, которым он обязан метафизике»³⁵. Этот вывод отдает психоанализом. Метафизика трактуется в понятиях вытеснения и переноса. Однако вот в чем вопрос: как описать и объяснить первоначальное чувство дискомфорта, которое заставляет нас сублимировать метафизику? Может быть, следует допустить, как это предполагали все великие мыслители, некую изначальную потребность в трансцендировании. Человек — существо безмерное, перехлестывающее через самого себя. Он никогда не удовлетворен собой. В этом достоинство и недостаток человека. Неудовлетворенность собою делает его героем и толкает на подвиг. Все великие деяния человечества необъяснимы чисто утилитарными мотивами и напоминают строительство пирамид. Трансцендирование, таким образом, проявляется не только в актах мысли, но и в иных формах. Таким экстатическим опытом для Ницше сначала была музыка — в юности происхождение философии виделось ему в синтезе слова и мелодии. Хайдеггер же пришел к этому убеждению в старости. Возможно, в этот период он дал бы иную интерпретацию Ницше, чем в 40-е годы.

Преодоление метафизики Ницше мыслит иначе, чем Р. Карнап или Хайдеггер. Последний в конце жизни, прав-

да, устал с нею бороться и советовал «предоставить ее самой себе». Ницше предлагает более конструктивный подход: необходимо сделать «обратное движение» — понять историческую, а также психологическую правомерность метафизических заблуждений. Метафизика — это полезное заблуждение, преодоление которого приведет к плохим последствиям. Если мы откажемся от метафизической перспективы, то какими глазами будем смотреть на мир? Если предположить, что в отношении метафизических проблем люди постепенно станут скептиками, то что тогда станет с человеческим обществом? Первое негативное последствие нигилизма в отношении метафизики состоит в переоценке индивидуальной жизни — человек не захочет сажать деревья, плодов которых ему не удастся вкусить. Метафизика вырывает человека из кокона переживаний внутреннего тела и распаивает перед ним широкий горизонт героических деяний. Имея перспективу приобщения к вечному, человек уже не трясется за собственную жизнь, а мужественно жертвует собою ради истины. Поэтому на скепсис в отношении научных открытий люди должны ответить созданием более убедительной метафизики.

Хайдеггер видел в метафизике воли к власти ее завершение. Он резко возражал на предложение М. Шелера превратить антропологический проект в лидирующую форму современного философствования. Суть протеста Хайдеггера сводилась к тому, что человеческое — это не только спасение от отчуждения, но и его источник. Мир слишком очеловечен, но очеловечен каким-то бесчеловечным способом. Покорив природу, построив для себя искусственную среду обитания, люди в условиях комфорта и безопасности не просто утратили смысл существования, но стали деградировать. Ницше заявил, что след за смертью Бога должен быть преодолен и человек. Вопрос о том, *кто* мы, остается без ответа. Он отсутствует не по лености философов, а оттого, что человек по своей природе несубстанциален, не имеет сущности и не может получить определения. Может быть, как советовал Хайдеггер, вместо этого необходимо спрашивать, *где* мы, т. е. спрашивать о времени и месте человека в бытии.

Если можно дать определение человеку, то его необходимо соотнести с чем-то высшим, а он не признает никого и ничего выше себя. Автономный и независимый субъект сам диктует миру законы, не обращая внимания на свою конечность. Так он утратил бытие во времени. По Хайдеггеру, человек находит определение только в смерти: заменимый во всем, он сам выполняет только работу умирания. Но и до этого радикального определения своей конечности человек должен прислушиваться к бытию в заботе и тревоге, в голосе совести и ответственности. Преодолением «человеческого, слишком человеческого» у Хайдеггера становится *Dasein*, или «бытие-понимание». Феноменология уступает место «герменевтике фактичности». Речь идет не столько о человеческом понимании, т. е. принятии во внимание того, что схоласты называли «аргументом от человека», указывающим на его природные недостатки и слабости, сколько о понимании себя на основе раскрытия времени и места в бытии.

Философскую герменевтику можно рассматривать как сущностную науку о человеке, открытом другому. Понимание свершается в языке, в разговоре. Чудо устной речи состоит в том, что она цивилизует, очеловечивает человека, приобщая его к порядку бытия. Слова действуют не как угрозы или приказания, а исключительно своим значением. Язык — это, строго говоря, не человеческая, а бытийственная способность. Бытие посылает нам знаки. Прислушиваясь к ним, мы вырываемся из круга собственных переживаний и становимся открытыми другому. К сожалению, стремление к покорению природы и господству над людьми извратило язык общения. Он уже не является медиумом бытия. Сегодня все коммуницируют, но никто никого не слушает. Циркулируя в коммуникативных сетях современности, люди получают информацию и передают ее дальше. Знаки перестали соотноситься с чем-то потусторонним и отсылают к другим знакам, а не к «реальности», «идеям» или «смыслам». Это и определило наступление эры нигилизма, превозмогать которую учили Ницше и Хайдеггер.

Переоценка ценностей. Нигилизм как историческое свершение своей эпохи Ницше вкладывает в слоган «Бог

мертв». И это не личное мнение атеиста и не бред сумасшедшего, а, как справедливо полагал Хайдеггер, метафизическое выражение сути исторического свершения Запада. Впервые слова «Бог мертв» были напечатаны в 1882 г. в «Веселой науке», однако мысль об этом высказывалась еще в «Рождении трагедии». Что значат эти слова? Ведь то, что Бога нет, не являлось большим секретом. Как известно, уже постгегельянские мыслители не оставили камня на камне от христианской легенды. В отличие от представителей школы научной критики религии Ницше утверждал, что Бог — именование сферы идеалов, потустороннего высшего мира, царства моральных ценностей, т. е. синоним метафизического мира. Поскольку Бог как создатель и гарант сверхчувственного мира мертв, то нет смысла больше верить в те сущности и ценности, которые составляют содержание этого мира. Неверие в существование потустороннего мира, стремление к которому составляло цель человеческого существования, выступало оправданием всех его страданий и составляет существо нигилизма. Жизнь утратила свой смысл — таково мироощущение нигилиста. Речь идет не только о девальвации религии. Христианство для Ницше — феномен социально-исторический. Падение авторитета церкви, устранение богословия из науки и философии, светский характер государства еще не означают утраты веры в идеалы. На смену авторитету Бога приходят наука и разум, бизнес и гешефт. Как считал Хайдеггер, событие нигилизма разворачивается в метафизическом плане. «Метафизика, — писал он, — это пространство исторического свершения, пространство, в котором судьбою становится то, что сверхчувственный мир, идеи, Бог, нравственный закон, авторитет разума, прогресс, счастье большинства, культура, цивилизация утрачивают присущую им силу созидания и начинают ничтожествовать»³⁶.

С осознания того, что Бог мертв, начинается радикальная переоценка всех ценностей. Теперь на место Бога приходит человек и взамен прежних ценностей, препятствующих реализации его желаний, предлагает новые ценности жизни. На место нигилиста приходит сверхчеловек, волящий самого себя как безусловную волю к власти. Под

сверхчеловеком, разъяснял Хайдеггер, Ницше вовсе не мыслит некоего атлета тела и духа, наделенного преувеличенными человеческими способностями. «Слово „сверхчеловек“ наименоывает сущность человечества, которое, будучи человечеством нового времени, начинает входить в завершение сущности его эпохи. „Сверхчеловек“ — это человек, который есть на основе действительности, определенной волей к власти и для нее»³⁷. Наша эпоха поставила человека господином над всем сущим, и Ницше спрашивал: готов ли к этому человек, способен ли он ответить на этот вызов бытия? Вместо этого человек прячется за спину старых авторитетов, поклоняется прежним кумирам. Хотя время требует, чтобы человек поднялся над прежним человеком и ответил на вызов бытия, властно правил над всем сущим, прежний человек отказывается от своей исторической миссии и пребывает в ничтожестве нигилизма.

Хайдеггер писал: «Легко возмущаться идеей и образом сверхчеловека, которые сами же подготовили свое собственное неуразумение, легко выдавать свое возмущение за опровержение — легко и безответственно. Трудно вступить в ту высокую ответственность, изнутри которой Ницше продумывал сущность того человечества, что в бытийной судьбе воли к власти определяется к перенятию господства над землей,— трудно, но неизбежно для грядущей мысли. Сущность человека — это не охранная грамота для буйствующего произвола. Это основанный в самом же бытии закон длинной цепи величайших самопреодолений, в продолжение которых человек постепенно созревает для такого сущего, которое как сущее всецело принадлежит бытию — бытию, что выявляет свою сущность воления как воля к власти, бытию, что своим выявлением творит целую эпоху, а именно последнюю эпоху метафизики»³⁸. Итак, покоряющийся природе человек осознает, что сверхчувственный мир идеалов и прежних ценностей уже не несет в себе жизни, он мертв. Правящая в этом мире воля к власти выбирается как собственное воление, и человек, таким образом, волит себя как волю к власти. Вот в чем видит Хайдеггер смысл метафизически продумываемых слов Ницше «Бог мертв».

Хайдеггеровская интерпретация тех или иных философских текстов производит двойственное впечатление. Достоинство его подхода — это следование «путеводной нити языка» и открытие нового смысла, которое Хайдеггер подает как давно забытое старое. Вместе с тем, критикуя «осовременивающее восприятие прошлого» как искажение истории на основе новых понятий, Хайдеггер и сам подчас произвольно толкует смысл современных авторов, каким является Ницше, на основе реконструированных им понятий античной философии. Аналогично деструкции онтологии, он привносит в определение нигилизма как переоценки всех высших ценностей собственное понимание его как формы забвения ничто, ухода от «необходимости осмысливать как раз то, что составляет его существо: nihil, ничто — как завесу истины бытия сущего»³⁹.

Хайдеггер формулирует три критерия интерпретации ницшевских фрагментов о нигилизме: во-первых, фрагмент должен датироваться 1887 и 1888 гг., которые Хайдеггер считает периодом «яснейшей ясности»; во-вторых, фрагмент должен по возможности содержать сущностное ядро нигилизма; в-третьих, фрагмент должен быть пригоден для того, чтобы поставить на соответствующую почву размежевание с ницшевским пониманием нигилизма. Эти три условия Хайдеггер считает не произвольными, а отвечающими существу принципиальной метафизической позиции Ницше. Таким условиям, по его мнению, удовлетворяют всего лишь три фрагмента. В обоснование своего методологического подхода к реконструкции высказываний Ницше Хайдеггер писал, что не стремился к полной цитации и анализу всех относящихся к теме нигилизма высказываний Ницше. Он подчеркивал: «Нам хотелось бы понять интимнейшее существо нашей охарактеризованной именем нигилизма истории, чтобы приблизиться так к бытию того, что есть»⁴⁰.

Итак, главная мысль, которая, по мнению Хайдеггера, проясняет существо европейского нигилизма, — это то, что он является частью нашей истории, нашей судьбой, которую мы должны с достоинством и по-человечески претерпеть. «Осмысливать „нигилизм“, — писал Хайдеггер, — не

значит поэтому носить в голове «обобщающие мысли» о нем и в качестве наблюдателей уклоняться от действительного»⁴¹. В соответствии с пониманием «мыслящего знания» как поведения, где ведущим является не то или иное сущее, но само бытие, Хайдеггер выбрал для анализа фрагменты 12, 14 и 15 из «Воли к власти». Исходным пунктом анализа, вопреки намерению привлечь только три фрагмента, Хайдеггер выбрал еще и фрагмент 2: «Что означает нигилизм? — *Что верховные ценности обесцениваются.* Пропала цель; пропал ответ на вопрос „зачем?“»⁴² Хайдеггер поясняет его следующим образом: сущность нигилизма — обесценивание высших ценностей, а главное, утрата высшей цели существования. Вопрос «зачем» трактуется как вопрос об основании. Выяснение связи между ценностью, целью и основанием является, по Хайдеггеру, важнейшим этапом прояснения сущности нигилизма.

Ценно то, что значимо, а значимость — это род бытия. Стремление оценивать, даже если оно субъективно, так или иначе включает в себя цель «считаться с». То, с чем приходится считаться, есть основание. Проблема в том, становится что-то основанием, потому что считается ценностью, или достигает значимости ценности, потому что оказывается основанием? Известно, что Хайдеггер отрицательно относился к понятию ценности, которое играло в мышлении Ницше центральную роль. Ценностное понимание мира выдвинуто во второй половине XIX столетия. Именно с этих пор стало весьма модным среди историков и философов вести разговоры о культурных ценностях. Между тем ни античность, ни средневековье не знали ничего подобного «духу», «культуре», «ценностям». Это не значит, что названные эпохи были варварскими, нецивилизованными, но с помощью этих понятий мы не сможем уловить историческое своеобразие прошлых эпох. Хайдеггер выводит смысл нигилизма из понятия ничто (nihil). Если в слове «ничтожное» звучит ценностный тон, то «ничто» говорит об отсутствии определенного сущего. Согласно ходу мысли Хайдеггера, «ничто» — не просто отрицание, от него нельзя отделаться ссылкой на то, что его нет. Если нигилизм связан с «ничто», а последнего нет и быть

не может, то и разговоры о нигилизме — простое сотрясение воздуха. «Возможно,— указывал Хайдеггер,— существо нигилизма заключено в том, что люди *не* принимают всерьез вопрос о Ничто»⁴³. Тогда нигилизм — это исключение самой возможности размышлять о Ничто. Ницше в восприятии Хайдеггера оказывается внутри «законченного нигилизма», ибо он осознает нигилизм как этап развития истории Запада, но не в состоянии думать о существовании Ничто. Не умея спросить о нем, Ницше вынужден стать классическим нигилистом, дающим слово свершающейся через него истории.

С целью прояснения определения нигилизма как процесса обесценивания высших ценностей Хайдеггер анализирует 12-й фрагмент «Воли к власти». В нем приводятся три причины наступления эры нигилизма. Это, во-первых, осознание бессмысленности существования, во-вторых, утрата чувства связи с целым, высшим, в-третьих, невозможность знать истину о бытии. Ницше писал: «Категории „цели“, „единства“, „бытия“, посредством которых мы сообщили миру ценность, снова *изъемятся* нами — и мир кажется обесцененным»⁴⁴.

Анализируя заголовок фрагмента «Крушение космологических ценностей», Хайдеггер отмечает, что речь идет не о классе особенных ценностей, охватывающих понимание космоса, а о верховных ценностях, крушение которых и выражает существо нигилизма. Далее он вдумывается в ницшевское определение нигилизма как «психического состояния» и ставит вопрос о понимании психологии. Хайдеггер полагал, что Ницше не сводил психологию к науке о душе или антропологии. Ведь «„психология“ спрашивает о „психическом“, т. е. живом в смысле той жизни, которая определяет собою все становление в смысле „воли к власти“», и в таком статусе равнозначна «метафизике». «Психология,— писал Хайдеггер,— есть обозначение для той метафизики, которая выставляет человека, т. е. человечество как таковое, а не просто отдельное „Я“, в качестве *subiectum*, в качестве меры и средоточия, основания и цели всего сущего»⁴⁵. В таком случае нигилизм, понятый в аспекте воли к власти, следует понимать как процесс, в кото-

ром происходит историческое бытие человека, способ, каким он ставит себя в отношение к сущему как таковому.

Каковы же условия возникновения нигилизма? По Ницше, он предопределен ошибочной ориентацией на поиски смысла всего происходящего. Поскольку поиски смысла завершаются разочарованием, то следует спросить о том, на каком основании и ради чего человек ищет «смысл». Хайдеггер понимает «смысл» как веру в направленность к какому-то концу, как «цель». Это может быть вера в «нравственный миропорядок», в рост гармонии и счастья или в регресс к Ничто, как у Шопенгауэра. Человеческая воля требует цели, она может скорее воливать Ничто, чем ничего не воливать. «Смысл», «цель», «назначение» суть то, что позволяет воле быть волей. Однако в эпоху Ницше стали осознавать, что безусловные «цели» в человеческой истории не достижимы. Все начинания, процессы ни к чему не ведут, ничего не достигают. Ожидания оказываются обманутыми.

Второе условие нигилизма — вера в единство, системность и целостность происходящего. Она также оказывается несостоятельной. Анализируя данное допущение, Хайдеггер отмечал, что его необходимость вызвана оправданием смысла человеческого существования, которое мыслилось как часть мирового процесса. Поскольку в жизни нет желаемого трогательного единства, постольку над ужасным миром становления, в котором имеет место смерть, вводится потусторонний «истинный» мир. Третья предпосылка нигилизма состоит в неверии в существование трансцендентной реальности.

Эти логические предпосылки, своеобразные априорные условия возможности нигилизма, Хайдеггер переводит в плоскость истории. Он указывает, что обесценивание высших ценностей не означает конца истории. С миром ничего не происходит, переоценке подлежат ценности, вложенные в мир человеком. Новое поколение меняет накопленные предками ценности. Это делается, отмечал Хайдеггер, для того чтобы обеспечить развертывание человеческого существа из полноты своей собственной ценности.

Нигилизм проходит три этапа. Первый — это вкладывание ценностей, второй — изъятие их, а третий — полагание

новых ценностей. Однако первое условие нигилизма имеет априорно-всеобщий характер: всякий, кто будет вкладывать свои ценности в мир, будет неизбежно разочарован. Почему же Ницше, констатировавший, что *нельзя больше истолковывать*, снова предлагает вкладывать новые ценности? «Воля к власти» — вот что заставляет нас это делать. Но где гарантия, что новые ценности лучше старых? Выход видится в том, чтобы быть расчетливыми нигилистами. Хайдеггер интерпретировал проект Ницше следующим образом: «Новое полагание ценностей уже не может происходить так, чтобы на *то же*, пусть тем временем опустевшее место прежних верховных ценностей взамен них просто ставились новые»⁴⁶. Суть предложения Ницше Хайдеггер видит в том, что ценности вкладываются в другое место: не в потустороннюю, а в реальную действительность. Выражение «переоценка ценностей» содержит «бухгалтерский» смысл. Ницше предлагает подсчитывать полезность ценностей с точки зрения перспектив возрастания человеческого господства. Хайдеггер интерпретирует это как отказ Ницше не от ценностей, а от вынесения их в некую особую идеальную сферу бытия, где они ведут автономное существование, а люди видят смысл своей жизни в том, чтобы подчас во вред себе реализовать их на Земле.

Европейский нигилизм приобретает у Хайдеггера не только историческую определенность, но и метафизический статус. Он пишет: «Нигилизм, как его мыслит Ницше, есть история обесценки прежних верховных ценностей как переход к переоценке всех прежних ценностей, состоящей в отыскании принципа нового полагания ценностей, каковой принцип Ницше видит в воле к власти»⁴⁷. Исходя из трактовки нигилизма как истории Запада, Хайдеггер видит в нем проявление логики развития, историчность истории Запада. Он определяет метафизику Ницше как завершение западной метафизики. Это не некая «объективная» оценка. Речь идет о решении, которое история требует от нас. Хайдеггер возражал против понимания нигилизма из идеи ценности, так как видел в нем мысль о бытии. Происхождение ценностного мышления, которое сформировалось в неокантианской философии в форме «философии

ценностей», Хайдеггер видел в воле к власти. Он писал: «...ценности и их изменение, т. е. полагание ценностей — будь то обесценка или переоценка, или новое полагание ценностей, — обусловлены каждый раз тем или иным видом воли к власти, которая со своей стороны обуславливает полагающего ценности, т. е. человека, в способе его человеческого бытия»⁴⁸. Хайдеггер уяснил, но не принял, существенную новацию, которую Ницше ввел в понятие ценности: ценности — это точки зрения условий сохранения и возрастания воли к власти внутри становления. Точка зрения есть некоторая перспектива, намеченность, расчет, соотнесенность со шкалой и мерой. Ценность определена не как данность сама по себе, а как значимость, как центр перспективы. Саму власть Хайдеггер сначала субстанциально определил как «нечто», или «вещь», чье сохранение или возрастание обусловлено ценностями. Однако далее он заметил имманентную связь власти и ценности в форме воли к власти, которая всегда находится в состоянии самопреодоления и полагает ценности как условия возрастания. Хайдеггер писал: «Воля к власти есть тем самым *в себе*: разметка возрастания власти; пред-усмотрение есть принадлежащая к воле к власти траектория *обзора и просмотра*: пер-спектива»⁴⁹. Ценности как результаты определенных перспектив — это своеобразные ориентиры воли к власти. Сущее воспринимается всегда в той или иной перспективе, и только через ценности можно помыслить это сущее. Не только человек, а любой силовой центр меряет, оценивает окружающий мир. При этом ценности являются формой и условием роста власти. Польза ценности определяется степенью ее поддержки. Само становление, действительное в целом, комментировал Хайдеггер, не имеет никакой ценности. Ибо вне сущего в целом нет уже ничего, что было бы условием для него. Сущее в целом бес-ценно, оно находится вне оценки. Только внутри становления, как кванты воли к власти, возникают определенные ценности. Сложная природа ценностей, по Ницше, состоит в том, что, будучи условиями власти, они сами обусловлены ею; они, как определял их Хайдеггер, есть «обусловленные условия».

Ницше определил задачу будущей метафизики как переоценку всех ценностей, как новое самосознание в форме воли к власти. Хайдеггер увидел эту «переоценку» не в том, что на место одних ценностей ставятся другие, а в том, что категории «бытие», «цель», «истина» понимаются как ценности. «...Благодаря ницшевскому истолкованию метафизики из идеи ценности, — писал Хайдеггер, — прежняя метафизика оказывается понятой „лучше“, чем она сама себя понимала или когда-либо могла понять, поскольку это истолкование впервые только и дарит ей нужное слово, чтобы сказать то, что она всегда хотела, но еще не могла сказать»⁵⁰.

Хайдеггер, хотя и предостерег от интерпретации «воли к власти» как господства человека над человеком, как классово, этнически или расистски понимаемого превосходства одних групп людей над другими, все-таки интерпретировал ее субстанциалистски, а значит метафизически. Воля к власти понималась Ницше как главная сила того, что он называл становлением. Хайдеггер же мыслил в терминах бытия и сущего и, соответственно, на основе этих понятий интерпретировал высказывания Ницше. Между тем бытие и становление — это разные интерпретации мирового целого (если, конечно, не ставить пока под вопрос осмысленность и этого словосочетания). Если бытие мыслится как нечто законосообразное и упорядоченное, то становление — это «хронический» процесс либо вечного возвращения одного и того же, либо беспорядочного хаотического изменения. Ницше известен как сторонник «вечного возвращения». Правда, осталось не известным, а что, собственно, возвращается? Конечно, идея повторения, как она была интерпретирована Ж. Делёзом, вызывает симпатию, однако она принадлежит скорее С. Кьеркегору, чем Ницше. Делёз понимает повторение как закон культуры, согласно которому каждый человек должен по-своему исполнить свое предназначение. Ницше тоже признавал судьбу, но как сознательную покорность законам бытия, которых он, как ни странно, не только не отрицал, но, напротив, признавал и уважал. Собственно, это и обнаруживает непригодность простой схемы, согласно которой есть философы бытия и философы становления. Тот

же Хайдеггер, например, различал онтическое и онтологическое определения бытия; суть этого различия состоит в том, чтобы преодолеть гносеологическое определение бытия на основе принципов разума и выйти на «экзистенциальное» его понимание. Как и Ницше, Хайдеггер считал бытие силой. Однако власть бытия он понимал односторонне: человек должен прислушиваться к знакам бытия и исполнять его послания. Напротив, воля к власти определяется Ницше как универсальная характеристика становления, и человек вступает в ее игру как равная природе сила. Важно отметить, что власть определяется Ницше не как сущность или субстанция, а как стратегия. Воля к власти волит саму себя, но она никогда не равна самой себе, а старается превзойти себя. В ней не может быть закона и повторения — как игра сил она спонтанна и сингулярна, изменчива и непостоянна. Таким образом, она не только не является основным понятием метафизики, но подрывает само ее существование. Поэтому неправомерно квалифицировать Ницше как метафизика даже если речь идет о ее конце.

Выражение «воля к власти» постепенно проникало в дискурс Ницше и существенно трансформировалось в нем. В «Рождении трагедии» власть понимается Ницше как власть художника, который творит новые смыслы, задающие образ жизни целой эпохи. Затем не без влияния собственного многим современникам Ницше культа великих людей возникает эстетика гения. Ницше даже считает, что существование множества обывателей оправдывается исключительно тем, что они своими усилиями создают и поддерживают условия творчества нескольких гениальных личностей. Не остался Ницше безучастным и относительно успехов науки. В «Веселой науке» он трактует знание не как отражение, а как волю к власти, как моделирование и конструирование такой картины мира, которая затем воплощается в науке и технике. Отсюда критика им субстанциализма и перспективистский проект — знание как инструмент власти помогает организовать и упорядочить реальность, использовать ее ресурсы как сырье для производства необходимых вещей.

Точно так же Ницше распространил волю к власти и на саму жизнь. В каком-то смысле его тезис о жизни как воле к власти противостоит тезису Ч. Дарвина о борьбе за существование. Смысл жизни лежит вне ее, и главное в ней не самосохранение, а господство. Агональный характер бытия обеспечивает развитие и при этом предполагает признание негативных сторон борьбы за господство. Уравнительная справедливость пытается избавиться от господства и подчинения, однако это приводит к стагнации культуры. Свободная игра сил, полагал Ницше, открывает больше возможностей для ее развития и обеспечивает более высокий уровень справедливости, когда правят сильные, а не слабые.

Это снимает многие парадоксы ницшеанской теории воли к власти. Ницше рассматривает метафизику, религию и мораль как формы воли к власти и полагает, что между ними, наукой и «эстетиками существования» в принципе нет разницы. Однако различие власти сильных и власти слабых раскрывает то, почему одни формы власти — например, христианскую мораль — Ницше расценивает как негативные, а другие — науку, искусство, жизнь — как позитивные. Он понимает волю к власти как становление — вечную игру множества сил в природе, в которой где убывает одна сила, прибывает другая. В эту чудовищную игру вовлечен и человек, ставящий свою жизнь на карту, едва появившись на свет. В ней нет ни добра, ни зла. Именно открытое и честное признание жизни как воли к власти и свободной игры многообразных сил может стать основой воспитания. Моральные же запреты, ограничивающие поведение человека, делают его слабым, нежизнеспособным и нечестным. Власть Ницше понимает не как сущность, а как отношение. Причина стремления к ней коренится не в природе человека. Ницше противник человеческих, «слишком человеческих» форм власти. Высшую ее форму он видел в становлении, которое есть не что иное, как игра стихийных сил бытия. Они играют и человеком; если же ему удастся закрыться от их воздействия, то он застывает в безжизненной стагнации.

Что значит воля к власти, если нет никакой воли и никакого Я? Во второй части «Заратустры» Ницше впервые на-

писал: «Жизнь — это воля к власти». Но воля к власти не-сводима ни к механическому, ни к органическому процессу. Она не присуща и волящему Я. Ницше писал о том, что воля к власти дополняет как механическое, так и теологическое понятие силы. Воля к власти как «последний факт»⁵¹ есть эссенция мира, пронизывающая различные виды человеческой деятельности, в том числе и философию.

Шелер и Ницше о нации

Влияние Ницше на М. Шелера не вызывает сомнений. Даже в возражениях Шелера Ницше чувствуется влияние последнего. Пожалуй, нигде столь ярко и совпадения, и противоположности не обнаруживаются, как в работе Шелера «Ресентимент в структуре моралей». Эта работа — кажется, единственная среди книг, посвященных Ницше, — совмещает привязанность к христианству с пониманием необходимости свободной борьбы сил для развития жизни и процветания культуры. Сомнительно называть Шелера «христианским ницшеанцем». Однако такая постановка вопроса вовсе не является плохой шуткой. Думается, никто другой не был внутренне так близок Ницше, как Шелер. Но при этом ему удалось удержаться от разрушения христианской этики и сохранить позитивные культурные ценности, которых Ницше уже не видел в европейской культуре. Да, Шелера беспокоил ресентимент, почему-то набирающий силу именно в демократическую эпоху, пронизанную духом если не братства, то равенства. Но если люди, «равные и свободные по природе», социально и имущественно не равны, то незачем далеко ходить в поисках причин ресентимента. Ницше указывал на то, что рабство никуда не девалось и мы по-прежнему живем эксплуатацией чужого труда. Дети долго «висят на шее у родителей», а потом старые нуждаются в помощи молодых. Это противоречие снимается далеко не просто. Даже если отвлечься от экономической эксплуатации, то можно указать большое число взаимосвязей и взаимозависимостей, сковывающих человека.

Ресентимент, по мнению Ницше, является таким базисным чувством, на основе которого сложилось и благодаря которому живет христианство. Подвергая анализу базисные ценности религии, Ницше видит в них разнообразные проявления ресентимента. Прежде всего, отмечает он, сам иудейский народ в силу исторических трудностей существования оказался преисполнен чувства мести, которая не находила прямого выхода. Оказавшись слабым и бессильным перед мощью Рима, он изобрел бога мести.

Рассматривая тезис Ницше о том, что христианство заложило в европейскую культуру патогенный вирус ресентимента, Шелер решительно не соглашался с тем, что этот вирус является порождением религии. Он заявлял, что чувство мстительности и ненависти присуще не Христу, а Антихристу. Бог — это любовь. Христианская любовь направлена против ненависти и ни в коем случае не является ее порождением. Шелер писал: «Христианская любовь, как надприродная духовная интенция, прерывает и гасит все закономерности естественно-инстинктивной жизни, например ненависть к врагам, месть и желание расквитаться, и переносит человека в совершенно новое жизненное состояние»⁵².

Шелер сравнивает античное и христианское представления о любви и показывает превосходство последнего. При всей значимости Эроса, его роль ограничивается исключительно служебными функциями. В силу особенностей своего устройства человек не может непосредственно созерцать идеи и нуждается в принудительной силе, которая через посредство созерцания красивых тел и лиц, через посредство желаний и потребности в обладании привела бы его к миру идей. Любовь понимается чрезвычайно широко, как стремление низшего к высшему, как движение от несовершенного к совершенному, от незнания к знанию. Все отношения людей, а не только семейно-брачные, понимаются как отношение любящего и любимого. При этом тот, кого любят, всегда выше, благороднее, мудрее, совершеннее того, кто любит. Любовь понимается греками как «приманка», как порыв, который все приводит в движение и заставляет людей совершенствоваться. Она самым непосред-

ственным образом связана с агоном (соревновательностью). Согласно своеобразной динамике Аристотеля, не только люди, но и вещи участвуют в космическом состязании за приближение к божественному порядку. Шелер пишет: «Все мироздание, все вещи — от бытия „prima material“ до человека — суть не что иное, как великая цепь динамических духовных единств, в которой низшее стремится к высшему, а оно, в свою очередь, вновь стремится к тому, что выше его самого, и так до вершины — божества, которое само уже больше не любит, являя собой вечно покоящуюся цель всего многообразия любовных устремлений»⁵³. «Любящий бог» для греков — невозможное словосочетание, подобное «деревянному железу».

Любовь человека и бога у греческих философов — это однонаправленное, одностороннее чувство: люди любят богов, а они, будучи совершенными и бесстрастными, ни в чем не испытывают нужды и не знают любви. В отличие от такого инструментального понимания любви христианская любовь превосходит по ценности рациональность. Выше ее нет ничего, нет никакого «закона», «справедливости», которые бы управляли ею. Друзья и враги, добрые и злые, герои и преступники — все достойны любви. Более того, христианин разделяет вину с другими, даже совершившими злодеяние, людьми. Он спрашивает себя: достаточно ли я любил человека, чтобы он не стал злым? Шелер указывает также на переворот, совершенный христианством в понимании любви человека и Бога как двустороннего отношения. Любовь понимается не только как восхождение, но и как нисхождение — требуется, чтобы благородный, мудрый, совершенный, сильный, здоровый снизошел до неблагородного, слабого, больного, не потеряв себя, однако, а обретя нечто более высокое, чем сам. Именно это понимание любви, по мнению Шелера, лежит в основе трансформации идеи Бога. Бог перестает быть целью, образцом совершенства, далеким и недостижимым, как звезда в небе, он нисходит до человека, ведет жизнь бедняка и заканчивает свою жизнь на позорном кресте.

По мнению Шелера, христианский переворот в понимании любви состоит в том, что акцент переносится с пред-

мета на духовное чувство. Ценностью наделяется не предмет любви, а сама любовь, понимаемая не как стремление к обладанию, потребность, желание, а как сверхчувственный акт духа.

Типичным образцом рецепции ницшеанского дискурса о национальном была серия статей Шелера, написанная накануне Первой мировой войны⁵⁴. Характерно, что нации определены там не как политические или социальные объединения, а как культурные феномены. Ставшее общепринятым политическое понятие нации как продукта буржуазных революций, полагает Шелер, вызывает серьезные сомнения. Если рабочий не имеет отечества, то буржуазия и интеллигенция еще более космополитичны, ибо капитал и информация не признают национальных границ, и подтверждением тому служит процесс глобализации. Скорее всего, классы могут использовать в своих интересах национальное движение, а интеллигентская «прослойка» — служить «народу», однако то, как поведет себя тот или иной социальный слой зависит от множества обстоятельств и факторов, среди которых национальное самосознание занимает отнюдь не главное место. Но фактом является и то, что не только рабочие, но даже христиане могут стать националистами. Поскольку национальное как политический феномен изменчиво, Шелер предлагает в качестве его сущностного основания мировоззрение. Нация как исторический субъект обладает «духом», или мировоззрением, которое вырабатывается выдающимися деятелями культуры. Самосознание нации и, тем более, национальное политическое движение не всегда соответствуют этому духу.

Шелер ставит вопрос: состоит нация из различных классов, социальных и профессиональных групп, сословий, которые имеют свое собственное мировоззрение, или же можно говорить о национальной идее, которая «перекрывает» социально-классовые интересы, разьединяющие людей?

Это интересовало и французских интеллектуалов того времени. В частности, в докладе Э. Бутру, тогдашнего президента Французской Академии, был поставлен аналогичный вопрос⁵⁵. Можно утверждать, что в период между мировыми войнами политики и интеллектуалы были озабоче-

ны тем, как собрать воедино разрозненное по социальным, экономическим, политическим, религиозным интересам общество. Для либералов разнородность общества — это, конечно, благо. Пусть внутри его будет множество «национальных идей», ибо мобилизованные одной идеей люди могут представлять большую опасность в зависимости от того, для каких целей будет использована их энергия.

Немецкие разговоры о национальном всегда настораживали остальные европейские страны. Германия, сохранившая имперские амбиции, запоздала с национальным объединением. Этому противодействовали не только другие страны, видевшие угрозу для себя в существовании сильной единой Германии, но и внутривнутриполитические силы, направленные в разные стороны. Германия — это «запаздывающая нация».

Немецкие философы исходили из неравноценности нации и государства. Нация — это «естественное образование», а государство — продукт культуры. По Канту, именно государство представляет собой высочайшее социальное благо, а по Гегелю, его существование венчает «объективный нравственный разум». Эти философы выражали государственную идеологию Пруссии. В России Бог, царь и отечество составляли триаду главных ценностей. После революции народ получил нового наставника — партию. В Германии на первом месте также стояло государство, а не нация. Поэтому нет ничего удивительного в том, что политизация национального сознания во времена Наполеона свелась в конце концов усилиями Бисмарка к созданию рейха. У немцев государство — это не просто форма организации, но и сила, мощь, власть; не просто благо, а субъект действия. Миссия немцев как нации — создание государства, причем не просто национального, а некоего мирового порядка. Труд, власть и мировой порядок — вот, что несет миру немецкая нация. При этом удивляет тот факт, что именно во Франции, где было сильное абсолютистское государство, культивировалась модель гражданского общества, которое мыслилось как нация. Может быть, действительно, мечты о Риме в России и о рейхе в Германии означали отсутствие сильного государства? Но если такое предпо-

ложение «проходит» относительно Германии, то кажется непригодным для России — крупнейшей империи мира.

Первые и классические нации — это Франция и Италия, которые мыслили себя империями, но в которых нация ценилась выше государства. Нация понималась как ассоциация свободных людей, единство которых не зависело от расы, национальности, языка и культуры, а определялось исключительно политически. Точно так же союз с другими государствами французы видели как политическое единство с другими свободными нациями. Недаром они первые поддержали независимость Америки. Наоборот, в Германии нация понималась как культурное единство, задаваемое родным языком, ландшафтом, произведениями искусства.

В споре с Бутру, который определял нацию как «общую личность», состоящую из независимых ее частей — индивидов, Шелер видел противоречие в допущении о том, что независимые автономные индивиды могут образовать прочное государство. Нация объединяет индивидов чем-то бóльшим, нежели «свободное волеизъявление». По мнению Шелера, воля к образованию политического сообщества это и есть воля к образованию государства. Действительно, кажется проблематичным обоснование нации при помощи государства. Наоборот, его образованию предшествует культурное единство нации, национальное мировоззрение, национальная идея, ради которой люди несут на своих плечах тяжесть строительства государства. Невозможно объяснить политическими или экономическими мотивами трансцендентное стремление к расширению границ государства. Прежде всего оно есть такая духовная общность, которая присутствует во всех ее частях, институтах семьи, общины, народа в целом. Единство нации, ее защита — это то, что составляет смысл существования индивида. Конечно, Шелер отдает дань античному полису, единство граждан которого поражает воображение, — он хотел бы всем привить государственные добродетели греков, готовых отдать за родной полис жизнь. Шелер мыслит немецкую солидарность прежде всего как моральную и духовную, пронизывающую политику и право. Важным условием единства нации он считает единство переживания,

определяемое территорией. Напротив, по Бутру, в самоопределении французской нации на первом месте стоит население, а территория — на втором.

Точно так же немцы и французы отличаются отношением к языку. Французы сумели ради единства отказаться от национальной самобытности и даже создали единый искусственный язык. Немцы, напротив, всегда дорожили своими диалектами и теми формами культуры, которые еще не трансформировались в ходе наступления всеобщего образования. Действительно, во Франции не только язык, но и система образования, даже библиотеки и музеи, называемые национальными, не оставались «этнографическими музеями», а строились как места производства и хранения «классических образцов», определяющих государственное единство. Наоборот, в Германии тщательно сохранялось своеобразие языков, обычаев, манер, характерных для той или иной земли, потому что индивиды, составляющие нацию, должны быть изначально солидарными. Их общность не просто декларируется и воспитывается в рамках школы или казармы, а формируется как тесное эндогенное единство на уровне маленьких кланов и общин. Может быть, именно этим «земельным патриотизмом» и объясняется тот факт, что мечта немцев о едином государстве оказывалась несбыточной. Франция, воспринимаемая как идеал автономного национального государства, не могла служить моделью для Германии, которая пошла по пути поиска адекватной формы федерального государства.

Кроме внутренней миссии у нации есть еще и амбиция стать «всемирной». Если Англия претендует на мировое господство, то, по утверждению Бутру, Франция стремится к образованию человечества на основах свободы и равенства, и это исключает какой-либо аристократизм или веру в избранность. Шелер утверждал, что немцы несут с собой мировой порядок и трудолюбие и при этом признают право каждого народа на национально-культурное своеобразие. Русский «народ-богоносец», согласно В. С. Соловьеву, берет на себя всемирно-историческую миссию служить другим народам. Конечно, современные представители упомянутых народов, скорее всего, отказались бы нести

эти миссии. Но остатки прежних дискурсов в какой-то форме дремлют в сознании каждого.

Рассуждая о внешней миссии нации, Шелер видел своеобразие «французского духа» в распространении на весь мир науки и образования, которые способствуют развитию демократии и реализации прав человека. Как свидетельствует деятельность Наполеона, Франция силой насаждала свое понимание равенства и свободы, не ограничиваясь просвещением. Иначе определяют свою миссию англичане. Они считают себя избранным народом и распространяют кальвинистско-пуританское представление о богоизбранности индивидов на нацию. Если Франция хотела быть воспитателем и учителем человечества, то Англия, пренебрегая непосредственной пропагандой превосходства своей культуры, весьма большие усилия прилагала к достижению экономического господства. Избранная культура не может претендовать на всеобщность, поэтому англичане ограничивались тем, что заставляли служить колонизованные народы интересам Англии. Для нее характерен дуализм внешней и внутренней политики, и это отличает ее от Франции, где внешняя политика менялась со сменой правящего режима. Считая себя избранной, Англия, как и Франция, не видела различий между нациями — не удивительно, что они столь остро конкурировали между собой в деле колонизации малых народов. При этом Англия не вела «освободительных войн», а ограничивалась экономической эксплуатацией природных ресурсов и рабочей силы.

Совсем по-другому видится Шелеру миссия России. Ее формула — это не равенство и свобода наций, как у французов, не аристократическая вера в избранность, как у англичан, а чувство братства всех религиозно и церковно расколотых народов. По достижению «всеединства» сама проблематика наций должна исчезнуть сама собой. Таким образом, национальность приносится в жертву космополитизму. Как и Англия, Россия верит в свою избранность, как и Франция, она считает нации равными, но все это вытекает из совершенно чуждых Европе убеждений об универсальности славянского братства и православной веры. Хотя

Россия не стремится ни к господству, ни к просвещению других народов, а хочет лишь служить другим народам, эта служба кажется Шелеру опасной и страшной. Россия берет на себя функцию кровавого жреца, готового принести в жертву как свою, так и чужую национальную принадлежность. Шелер квалифицирует ее как самую агрессивную и фанатичную державу. Принцип движения России к «всеединству» он формулирует такими словами: «если ты не станешь моим братом, я проломлю тебе голову».

Миссия Германии видится Шелеру, наоборот, в розовом свете: ей чужда вера в свою избранность, она не претендует на роли вождя или господина других народов. Подтверждением тому Шелер считает, например, метафизику власти Ницше. Национальная идея Германии — это власть ради власти, порядок ради порядка. Германия, по Шелеру, признает право наций на самобытность, ей чужды русская жертвенность, французский демократизм и английская аристократичность. Германия не верит ни в равенство, ни в избранность наций, ибо считает каждую из них индивидуальной, отличающейся от остальных. Немецкая справедливость («каждому — свое») преодолевает формальное равенство и обеспечивает право каждой нации на свое вероисповедание и самобытную культуру.

Столь извращенное понимание миссий великих наций вовсе не глупым человеком настораживает. Не имеем ли мы здесь дела с предрассудками, свойственными эпохе. Ведь примерно такие же речи вели у себя самые выдающиеся представители других наций. Не это ли стало одной из причин войны? Ведь самое удивительное, что накануне как Первой, так и Второй мировой войны пацифизм резко пошел на убыль и все народы были охвачены националистическим угаром. Тот факт, что репрезентированный дискурс о национальном с ужасающей силой воспроизводится в критические периоды европейской истории, заставляет отнестись к нему с подобающей серьезностью.

Не только школьные учителя, но и другие слои общества определяют сохранение памяти нации. Важную роль в ее накоплении и сохранении играла не только буржуазия, осуществившая революцию, но и дворянство. Поэтому

воспоминания о «старом порядке» оживают тогда, когда либеральное общество попадает в кризисную полосу своего развития. В Германии демократическая интеллигенция недолюбливает аристократов. Еще Гегель в диалектике господина и раба доказывал культурно-историческое превосходство того, кто своим трудом и изобретательностью обеспечивает средства производства продуктов потребления. Э. Юнгер ответил на омассовление человеческого существования не аристократическими мечтаниями о суверенном человеке-господине, рискующем жизнью ради свободы, а проектом восстановления экзистенциального достоинства рабочего человека, тем самым сближая его с рыцарем. Для человека, ранее воспевавшего героизму войны, рисовавшего разрушения и смерть как самые ужасные и одновременно самые прекрасные события, ориентация на рабочего весьма необычна. Основной упрек Юнгера буржуазному порядку состоит в том, что оно нивелирует не только аристократию, но также рабочих и крестьян. Превращая землю и труд в простой предмет купли и продажи, буржуазное общество отрывается от связей с почвой, становится все более искусственным образованием, в котором сущностные субстанциальные качества людей заменяются функциональными. Жизнь становится спектаклем, где люди больше не живут, а только исполняют роли. Юнгер противопоставляет философии разума антропологию «крови и почвы» и призывает к эпохе, которая изобиловала «великими сердцами» и «высокими умами», которая была богата битвами, где лилась кровь, а не произносились речи. В слове «порядок», отмечает он, давно уже слышится одновременно «немецкий» и «бюргерский». Юнгер разводит эти предикаты: буржуазному порядку разума, экономики и обмена он противопоставляет немецкий порядок как «отражение свободы в зеркале стали». «Общество» как форма порядка представляется Юнгеру вялой и аморфной, оно являет собой картину деградации и власти, и людей. Это проявляется в интерпретации рабочего как «сословия», в то время как он сохраняет связи с почвой, стихийными силами бытия; поэтому его протест — это борьба не за формальную, а за реальную свободу, за свободу владеть

землей и орудиями труда. Считая буржуазную демократию исторически обреченной, Юнгер предпринимает попытку переописания мира как основу нового способа жить и начинает ее с интерпретации рабочего. Он критикует бюргерское понимание рабочего через призму договорных отношений как несостоятельное, а также разоблачает социалистическую поэтизацию рабочего как идеального образа человечества. Поэтизация рабочего лишь прикрывает тот факт, что с «помощью рабочего бюргеру удалось обеспечить себе такую степень распорядительной власти, которая не выпадала ему на долю на протяжении всего XIX столетия»⁵⁶. Некогда романтизированный Марксом образ рабочего, который, освободив себя, освободит весь мир, сменился по-буржуазному умеренным представлением социалистов. Именно против него и восстает Юнгер. Он предвидит ситуацию прозрения рабочего и пытается канализировать могучий выброс энергии, направляя его на разрушение гражданского общества и созидание государства. Юнгер пишет: «Наша вера в том, что восход рабочего равнозначен новому восходу Германии»⁵⁷. Свобода и порядок, по Юнгеру, соотносятся не с обществом, а с государством, и образцом всякой организации является организация войска, а не общественный договор. Во время восстания единственный человек — служащий — превращается в воина, масса превращается в войско, а отдача и выполнение приказов заменяет общественный договор. Так рабочий выводится из сферы эксплуатации или сострадания в сферу войны, и вместо адвокатов у него будут вожди.

Собственно, этот сценарий и был реализован в немецкой истории. Читая работу Юнгера, мы видим трансформацию марксизма как идеологии рабочего Интернационала в национал-социализм. На место рабочего, который не имеет отечества, был поставлен немецкий рабочий, призванный господствовать в мире.

Сегодня, когда большинство теоретиков склоняется к мнению, что единственным классом истории остается буржуазия, вопрос: «кто такой рабочий?» — уже не кажется актуальным. Мы все работаем, но все меньше этим гордимся. Да и большие деньги сегодня уже не зарабатываются тяже-

лым трудом. Что мы — жители мегаполисов, оторванные от земли и родовых связей, знаем об ответственности перед почвой и кровью? Мы не только освободились от тяжелого труда, национальной принадлежности, но можем изменить уже лицо и даже пол. Отсюда кризис национального государства, семьи, системы образования, «смерть человека». Все это напоминает кризис буржуазной демократии в период между мировыми войнами. И если мы не хотим повторения ужасного прошлого, нам придется найти ответ на проблемы, которые поставили Ницше и Юнгер.

Лёвит: между Ницше и Хайдеггером

В 1930 г. в письме к М. Хайдеггеру К. Лёвит писал о проблематичности применения к философии понятий учитель и ученик — отношения между ними слишком напоминают отношение отца и сына. Во Фрейбурге Лёвит интенсивно посещал семинары Хайдеггера, имевшие вначале большой успех — учитель казался слушателям судьбоносной фигурой. Лёвит считал Хайдеггера больше чем учителем и в своей диссертации о Ницше высказывал в основном его идеи. Однако пиетет к Хайдеггеру не помешал возникновению полемики с ним. Полемика постепенно сделала отношения ученика и учителя амбивалентными и к 1933 г. свела их на нет.

Диссертация Лёвита называлась «Анализ самоинтерпретации Ницше и интерпретации Ницше». Он защитил ее в 1923 г., а спустя три года название диссертации даже ему самому казалось не вполне ясным. Как бы то ни было, Ницше был второй фигурой, определившей мировоззрение Лёвита. В благодарственном письме Хайдеггеру Лёвит выражает несогласие с пониманием свободы как бытия к смерти и говорит, что это вызвано его южным происхождением и тем, что материнским молоком для его души стала философия Ницше. Диссертацию Лёвита можно считать первой попыткой герменевтического прочтения. Лёвит считал, что Ницше раскрыл феномены жизни в их конкретном значении. Опрашивание экзистенции и герменевтический мотив интерпретации неразрывны в философии

Ницше. В работе «Ницшева философия вечного возвращения» (1935) Лёвит ставит новую проблему, но при этом по-прежнему пользуется критериями, сложившимися еще во Фрейбурге, и опирается на «герменевтику фактичности». Большая часть работы посвящена выявлению конфликта в мышлении Ницше, который, по мнению Лёвита, выражался в соединении нигилизма с выявлением смысла феномена жизни. Этот конфликт кристаллизовался в учении о вечном возвращении. Лёвит пытался объяснить его неадекватностью цели и понятийных средств. Естественнонаучные ссылки и математические выкладки не аутентичны мысли Ницше. Лёвит доказывает это на основе критики понятия интерпретации. Ницше определял логическое мышление как некое событие в себе, совершенно чуждое подлинно духовной жизни. Посредством интерпретации он стремился преодолеть разрыв между бытием и значением. Ницше понимал, что интерпретация — это истолкование мира, а не описание «вещи в себе». Отделив смысл от бытия, он не смог их снова соединить. Если предметом интерпретации является сама жизнь как «вещь в себе», то ее продуктом является смысл, по отношению к которому чистый опыт о предмете оказывается фикцией.

Критикуя «гносеологизм» Ницше, Лёвит опирается на Хайдеггера, который определил значение не как предикат мышления, а как ядро опыта мира. Затем Лёвит постепенно подходит к главному предмету своего интереса: кто такой я сам? Он пишет, что автор «Заратустры» не мыслит себя как неизменного и абсолютного картезианского субъекта, а постоянно дает пояснения о том, кто он, в какой ситуации пишет, т. е. постоянно фиксирует то, что молодой Хайдеггер называл фактической жизнью. Таким образом, Лёвит интересуется не столько общими рассуждениями Ницше о сущности жизни, сколько его конкретными попытками понять самого себя. Он отмечает, что в сочинениях 1886–1887 гг. Ницше часто дает отчет о самом себе и называет это «конкретной логикой» временности собственного опыта жизни, выражением судьбы, которая не связана с одним мышлением, а вбирает в себя всю совокупность человеческих факторов. Когда тенденции и мотивы факти-

ческой жизни достигли зрелости, когда цели жизни стали более определенными и близкими, Ницше предпринял самую радикальную самокритику, нашедшую отражение не только в «Антихристе», где самопознание остается реактивным, но и в фигуре юного трагического философа Диониса — бога вечного возвращения. Лёвит предпринял анализ категорий, в которых реконструируется ницшевская самоинтерпретация. Прежде всего это понятие *Selbsterfahrung*, которое Лёвит отличает от понятия саморефлексии, опирающейся на мыслящее Я, и от так называемой *Parenthesen-Reflexion*, свойственной героям Достоевского. В рефлексивной модели действует теоретическое, т. е. эгоистическое, Я. В подлинном опыте самости, в отличие от любых форм рефлексии, реализуется конкретность целостного феномена. В нем жизнь и переживается, и интерпретируется, причем не на основе внешних критериев, а как нечто жизненное. В переживании, как призывал В. Дильтей, жизнь постигается самою жизнью. Лёвит отмечал непродуктивность поисков идеальных условий интерпретации, которая опирается на смыслы, существующие «в себе». Критерием осмысленной интерпретации жизни, по существу, является сама жизнь. Но она действует не как теоретический критерий истины, а как своеобразно действующая мотивация, требующая герменевтического анализа повседневности. Эта мотивация доступна опыту, который воспринимает своеобразие своего предмета; но она не является психическим фактом, подлежащим теоретическому описанию и анализу. Опыт самости принципиально временной, он представляет собой процесс переживаний во времени. Объективистские категории, которыми пользовался Ницше, не постигают «грамматики обыденной жизни». Поэтому главная проблема у него не решалась, а все время повторялась в форме разных антитез. Это и отражает теория вечного возвращения.

В отличие от Лу Саломе, Г. Зиммеля, Т. Лессинга Лёвит не считал причиной раскола мышления Ницше несоединимость учений о вечном возвращении и о сверхчеловеке. Дело в том, что бессмысленно пытаться оценивать учение о вечном возвращении с точки зрения научных фактов. Пре-

одоление раскола в понимании мышления Ницше Лёвит связывал с необходимостью связи теоретического содержания с «живым» значением, с инкарнацией его в фактическую жизнь. Таким образом, основа теоретической противоречивости — противоречивость жизни. Главный конфликт Лёвит видел в поисках смысла и перспективистского, интерпретативистского характера получаемых ответов. Притязание так интерпретировать бытие, чтобы оно стало уже принципиально не интерпретируемым, было, по Ницше, причиной нигилизма. Если нет фактов, а есть только интерпретации, то мы не постигаем фактов «в себе», а занимаемся истолкованием. Это утверждение Ницше является вполне герменевтическим. Оно указывает на примат значимости, хотя сам Ницше редуцировал проблему интерпретации к историчности мнений — нет никаких «вещей в себе». Лёвит перефразировал Ницше: нет ничего «в себе», но не потому, что ничего нет. Негация смысла привела к учению о вечном возвращении, которое является манифестацией современной теодицеи. Суть его состоит в интерпретации проблемы интерпретации. Нигилизм и учение о вечном возвращении тесно связаны между собою. Оба являются следствиями антагонистической объективно теоретической постановки вопроса о смысле. По мнению Лёвита, Ницше не ценил того, что познавал, а то, что ценил, не считал познанием. Из банкротства мышления Ницше Лёвит вывел некоторые принципы истолкования «жизненных категорий».

Первым шагом на этом пути стала диссертационная работа «Индивидуум в роли сочеловека», в которой даются некоторые указания для понимания лекций Хайдеггера. Эта работа проясняет прежде всего некоторые важные моменты феноменологической традиции, которые, будучи религиозно инспирированными, породили так называемую «философию встречи». В 20-е годы Лёвит еще вряд ли читал работы М. Бубера и Ф. Розенцвейга. Таким образом, поиски «сочеловека» не являются монополией философии встречи, но имплицитно присутствуют у многих авторов того времени. Лёвитовская диссертация — это прежде всего критика Хайдеггера. Зная мотивы, которые руководили Лёвитом, ее можно интерпретировать даже более ради-

кально, чем позволяет текст. Лёвит критикует не только Хайдеггерово определение отношения к другому (*Mitsein* в терминологии «Бытия времени»), но и саму онтологию Хайдеггера. Эта критика отражена и в письме Лёвита к Хайдеггеру (1927), где свою позицию в отношении учителя Лёвит сравнивает с критической позицией молодого Хайдеггера в отношении феноменологии Э. Гуссерля. В диссертации Лёвита эта личная критика получила более теоретическое выражение. Прежде всего Лёвит возражал против хайдеггеровской стратегии обоснования и ее антиантропологической направленности. Он заявлял, что Хайдеггер пожертвовал «герменевтикой фактичности» в пользу онтологического анализа *Dasein*. Этот переход вызвал утрату существенных моментов феноменологии — «Бытие и время» Хайдеггера стало возвратом к поискам онтологических априори. За формальной онтической нейтральностью Лёвит усмотрел определенные фактические предпосылки. Притязание Хайдеггера на универсальные экзистенциальные структуры *Dasein* компрометировалось скрытым произволом в выборе принципов.

Другое возражение касается «экзистенции» как ее определил Хайдеггер. Это понятие не охватывает онтологически две конституирующие человека сферы — экзистенцию и жизнь, дух и природу. Столь же ограниченным оказалось, по мнению Лёвита, и определение «подлинности» *Dasein* как *Jemeinigkeit*. Понимание личности как Я означает возвращение к философии сознания, которая связывает доступ к миру с изучением предметов. В ответ на это сам Лёвит предпринял попытку интерпретации человека не как единичного существа, а как соучастника, включенного в отношения с другими людьми. Многосторонние отношения людей легли в основу его концепции сочеловека, которую он понимал как «разидеализацию» хайдеггеровской позиции. И речь идет не только о теоретической позиции Хайдеггера. Это станет ясным в 30-е годы из статей Лёвита по феноменологии и теологии⁵⁸. Если раньше Лёвит высказывал прямую критику в письмах к Хайдеггеру, то теперь он вступил в прямую полемику с учителем и сформулировал собственную программу «антропологической фи-

лософии», которую разработал в годы доцентства в Марбурге (1928–1933).

Постепенно Лёвит сблизился с позицией М. Шелера и Г. Плесснера и выдвинул против Хайдеггера следующие аргументы.

Во-первых, он заявлял, что считает невозможным сохранение философии в форме онтологии и примыкает к сторонникам антропологического проекта. При этом речь идет не о возврате к онтическому обоснованию, а о связи теоретических моделей и конструкций с человеческой жизнью. Если некоторые страницы «Сочеловека» Лёвита и напоминают иллюстрации к хайдеггеровским схемам, то в целом Лёвит не следует слепо хайдеггеровскому проекту. Можно провести параллель между его критикой онтологии и критикой молодого Маркса в адрес «Философии права» Гегеля. Лёвит писал о необходимости перевернуть философию Хайдеггера с головы на ноги и настаивал на важности как онтической, так онтологической сторон в человеческом существовании. Он ссылаясь на Ницше, который стремился к проверке философии человеческой жизнью.

Во-вторых, Лёвит подчеркивал, что с точки зрения философской антропологии экзистенциалы интерпретируемы как формализация определенных идеалов существования. Хайдеггеровская аналитика *Dasein* закрывает возможность ее применения, хотя несомненно, что она является определенным истолкованием человеческой жизни. В связи с этим поднимается главный вопрос антропологической философии: может ли она быть нейтральной интерпретацией человеческой жизни?

Наконец, в-третьих, Лёвит указывал на первый и последний критический вопрос об истинности и очевидности экзистенциального идеала, соразмерного человеческой жизни, истолкованию ее. По Лёвиту, он является продуктом естественной интерпретации: жизнь — это не теория, а практика. Нейтральная позиция — это скептицизм. На исследование автора и его страстей, согласно Лёвиту, должно быть наложено феноменологическое и филологическое «эпохе», которое является проявлением жизненной мудрости, не сводящейся к признанию бытия к смерти, а

проявляющейся в возможности жить, что и должна обеспечивать философская экзистенция.

Лёвит акцентирует скептический смысл эпохе и этим отличается от Гуссерля. Он не сводит его к методической редукции человека к трансцендентальному субъекту, а жизни к абсолютно очевидному фундаменту знания. «Эпохе» для него — своеобразный экзорцизм самого мыслителя. Э. Финк писал Э. Гуссерлю, что Лёвит понимает «эпохе» как форму человеческого поведения, как позицию, возможно, чреватую агностицизмом. Действительно, филологический скептицизм, который культивировал Ницше, был для Лёвита непревзойденным образцом. Способность дойти до фактов через ложные интерпретации — это величайшее искусство, которым Лёвит стремился овладеть. Простота этого искусства показывает, что антропологическая философия, в конце концов в противоположность Ницше, нацелена не на «смысл в себе» человеческой жизни, а на нейтральное измерение посюстороннего бытия, в котором и проясняется естественное значение человеческой жизни. Ницше видит его только в дионисийском «да» вечному возвращению всех вещей. Для Лёвита же это такая философская программа, которая далека как от Ницше, так и от Хайдеггера, хотя он и хранил при этом верность Хайдеггеру. В 1927 г. в письмах к нему Лёвит сообщает, что не может больше участвовать в его семинарах, а также желает ему такого партнера, который мог бы возражать. Лёвит сообщает учителю о приверженности антропологии, к которой пришел от онтологии и герменевтики фактичности.

Своей книгой Лёвит хотел ответить на вопрос о кризисе Европы, причины которого так по-разному понимали Хайдеггер и Гуссерль. Ход его рассуждений определяется той же мыслью, что присутствует (или стоит за скобками) у других авторов, — кризис Европы вызван неким внутренним распадом людей, их «дегуманизацией», которая не пришла откуда то извне, а явилась следствием внутренних установок европейской культуры. Религия, вера в человека, разум, государство, труд — все эти ценности обесценились в результате беспрепятственного распространения «нигилизма». «Лекарство» от него, которое прописал Ницше, — преодо-

леть нигилизм тем, что пройти этот путь до конца и тем самым изжить его, — было, как показала последующая история Европы, чрезвычайно опасным и неэффективным.

Нынешнее поколение уже не помнит об ужасах войны и снова видит выход из тупиков бесконечного переговорного процесса в опоре на решительные действия. В связи с угрозой восточного фундаментализма в Европе и Америке усилилось внимание к силам, поддерживающим жизнеспособность государства. Вновь обострились споры между либералами и республиканцами, в ходе которых проявился интерес к солидарности и другим государственным добродетелям граждан, способным любить и защищать отечество. Ницше, как известно, временами грезил о «сильной руке» и написал яркие страницы о справедливости свободной игры сил. Он противопоставил демократическому процессу соревновательность — агональный дух, заставляющий людей ставить на карту собственную жизнь ради победы. Ослабление «боевого духа» у членов демократического общества, в котором необходимые решительные действия вязнут в бесконечном переговорном процессе, заставляет прислушаться к мнению Ницше о том, что настоящую силу государства составляют не рынок и демократия, а люди, чувствующие ответственность за его судьбу. Но такие игры с Ницше чрезвычайно опасны. На это, кроме Лёвита, указывал и Т. Манн, который в статье «Германия и немцы» упрекал не только политиков, но и интеллектуалов за увлечение ницшеанством. Немецкий писатель разоблачал непоследовательность их рецептов спасения Европы, отмечая, что они скрыто тяготеют к тому, что сами считают причиной разрушения Европы. Действительно, послевоенные десятилетия показали, что государства традиционного типа, где солидарность поддерживалась исключительно административными средствами, распались и деградировали, в то время как либеральные — интенсивно развивались. Очевидно, что избежать в рассуждениях крена в сторону нацизма, расизма и мужского шовинизма можно только преодолев натуралистическую интерпретацию высказываний Ницше о воле к власти. Именно в этом состоит важное значение работ Лёвита.

Спасти Ницше от Хайдеггера (Мюллер-Лаутер)

В лекциях 1936–1940 гг. (они были опубликованы в 60-е годы) М. Хайдеггер читал Ницше через волю к власти, понимаемую как метафизический принцип. Напротив, В. Мюллер-Лаутер читал Ницше через волю к власти, понимаемую как многообразие ее форм, как опровержение метафизики. Таким образом он освободил Ницше от обвинений в завершении метафизики. Мюллер-Лаутер в течение 25 лет был главой интернациональных Ницше-исследований («Ницше-штудиен»), много времени отдал изданию сочинений и писем Ницше и после смерти М. Монтинари в 1986 г. продолжил его дело. Результаты работы Мюллера-Лаутера обобщены в трехтомном исследовании⁵⁹. Это издание включает в себя как новые, так и старые, начатые более тридцати лет назад, работы. Они отличаются от спекулятивных интерпретаций серьезностью и тщательной филологической точностью. Мюллер-Лаутер критикует глобализм таких видных исследователей Ницше, как Э. Бертрам, А. Боймлер, К. Лёвит, М. Хайдеггер, В. Кауфман, Ж. Дёлез и др. Он не делает спекулятивных предположений, а старается опираться на то, что писал сам Ницше, и при этом пытается выявить смысл осциллирующих понятий его философии.

Мюллер-Лаутер дистанцировался от одиозных политических интерпретаций наследия Ницше. Он занимался проблемой нигилизма, которая затрагивала его поколение (он родился в 1924 г. в Веймаре). Через чтение Ж.-П. Сартра, господствовавшего после войны на философской сцене, Мюллер-Лаутер пришел к Хайдеггеру, который исследовал нигилизм как философское явление. Но его не убедила хайдеггеровская критика нигилизма. Он снова вернулся к Ницше и, опираясь на него, предпринял методическую критику Хайдеггера. Таким образом, Мюллер-Лаутер заново проинтерпретировал волю к власти. Ядром его исследований было явление нигилизма — он дискутировал как с Ницше, так и с Хайдеггером в вопросе о его будущем.

Нигилизм у Ницше и Хайдеггера. «Нигилизм» — это Ницшев диагноз эпохи, проявляющийся в закате культуры в

новой немецкой империи и в декадансе в Европе. В 80-е годы XIX в. Ницше призывал к переоценке ценностей, которые Европа культивировала в течение тысячелетий и которые, будучи направленными против жизни, сделались причиной ее болезни. Нигилизм своей эпохи Ницше воспринимал как сумерки старого нигилизма — растущего осознания, что за ценностями ничего не стоит. Секулярное разволшебствование мира спустя столетие обернулось широким проявлением нигилизма во всех сферах жизни. Своей агрессивной генеалогией Ницше пытался указать на опасность ресентимента. Прежде всего он обратил внимание на Сократа как родоначальника нигилистических ценностей, который отражал стремление к поискам абстрактной, оторванной от жизни теоретической истины. Другим источником нигилизма стал церковный ресентимент ап. Павла, акцентировавшего рабскую мораль христианства как религии слабых и униженных. Оба они — и Сократ, и ап. Павел — говорили о ценности истины и совершенстве человека вообще, но при этом забывали жизнь с ее бедами и страданиями.

Вопрос стоял так: как жить без веры в эти ценности? Как будет жить индивид в своем замкнутом одиночестве, без поддержки и защиты со стороны высших сил, таких как разум или Бог? Ему остается конкуренция с другими автономными индивидами на поле воли к власти. Итак, сверхиндивидуальное отбрасывается, и остается опора только на индивидуальное. Но индивидуум не является безусловным единством, он проявляется в отношениях с другими квантами власти. Нигилизм, как его понимает Ницше, — это другое мышление отдельного в его отношениях с отдельным, это новое понимание, основанное не на репрезентации, а на коммуникации. Мир как феномен, отмечал Ницше, — это мнение, объект — это гипотеза субъекта, его мodus и результат действия одного субъекта на другого.

Хайдеггер видел проблему нигилизма иначе. Для него нигилизм есть не новое положительное мышление, в котором главным становится отношение одного индивида к другому, а иное мышление бытия в отношении к сущему. Его мысль движется не в рамках коммуникации, а в рамках

репрезентации: бытие как предмет мышления всегда остается сущим, и, таким образом, сохраняется метафизика представления. Хайдеггер не доводит дело до коммуникации. Бытие у него не является предметом субъективного опыта, а мыслится как существующее до всякого индивидуального опыта вообще. Забвение бытия и ориентация на сущее — вот в чем состоит источник нигилизма по Хайдеггеру. Именно забвение бытия является источником нигилизма, на который указывал Ницше⁶⁰. Воля к власти остается для Хайдеггера предметным сущим и осознается как межиндивидуальное противоборство.

Мюллер-Лаутер пытается оправдать и связать друг с другом два понятия нигилизма. Оба они являются проявлением истории Запада. При этом, считая Ницшево понимание нигилизма нигилистическим, Хайдеггер оценивает его как метафизическое. Правда, он признает, что благодаря этому Ницше превратил проблему нигилизма из социальной в философскую.

Э. Левинас и Ж. Деррида пытались осмыслить Ницше как родоначальника мышления, которое свойственно эпохе индивидуализма, а Хайдеггера как родоначальника мышления бытия в отношении к сущему. Мюллер-Лаутер считает этот вопрос открытым. Он критикует также попытки Дж. Ваттимо гармонизировать позиции Ницше и Хайдеггера на основе герменевтики⁶¹.

Воля к власти у Хайдеггера и Ницше. Тщательная и всесторонняя интерпретация Ницше разрушает метафизическую схему, которую навязал Хайдеггер. Мюллер-Лаутер высказал идею о возможности противоположного прочтения Ницше. Он отметил, что «воля к власти» у Ницше есть нечто совершенно противоположное тому, что обычно понимают под этим словосочетанием. Воля к власти — это борьба противоположностей. Всякая противоположность предполагает единства, которые вступают в борьбу, а единства предполагают границы и противостояния. Законом образования таких единств становится антизакон: всякая власть вступает в борьбу с другой властью и тем самым сохраняет и усиливает саму себя. Чтобы не вступать в споры со старой ло-

гикой, Ницше называет вступающие в борьбу противоположностей единства «аффектами», «влечениями», «динамическими квантами» или «волей к власти». Он отмечал, что «воля» — это нечто более сложное, чем «единство». Нет воли самой по себе, и выражения «сильная воля» или «слабая воля» ведут к заблуждению. Однако если отказаться от абсолютизации застывшего становления, то эти выражения обретают смысл. «Слабая» и «сильная» воля характеризуют не сущность, а координацию становления. В своем исследовании о воле к власти Мюллер-Лаутер показал, что оно должно расцениваться не как последняя основа порядка сущего, а как основа сомнения в существовании такого рода окончательного и завершенного порядка. Философия Ницше как раз и ставит под вопрос существование такого порядка, предполагаемого метафизикой.

В свершении воли к власти как различии свершения проявляется и различие мышления. Почему мышление мыслит различиями, остается скрытым, а на поверхности проявляются лишь логическая последовательность и связь. Но именно благодаря производству различий мышление оказывается «живым» и связанным с целым, которое проявляет себя не непосредственно, а как противоположность частей. Отсюда возникает проблема ориентирования, которая определяется игрой сил власти. Мюллер-Лаутер всесторонне рассмотрел важнейшую тему философии Ницше под рубрикой «Философия становления как философия процесса власти». Важным вопросом является то, как становление определяется становлением. По Аристотелю, ответ состоит в различии меняющихся качеств и постоянных субстанций. Такой ответ обрекал метафизику на апории временного и вневременного. Мюллер-Лаутер показал, что Ницше стремился избавить мышление от допущения вневременных форм бытия и сознания и этим заложил основу принципа системности, в которой самореференция, или удвоение, играет ведущую роль. Неограниченное и радикальное становление у Ницше включает в себя бытие. Осознанные чувства есть чувствуемые чувства, равно как сознательные суждения — это обсуждаемые суждения. Интеллект — это удвоение. Удвоение рождает память. Осозна-

вать — значит различать. При этом нечто осознается, если осознается его отличие от чего-то другого, от неизвестного, «данного», «бытия». Различать — значит и разрешать: первоначально нечто становится тем или этим без какой-либо бытийственной основы. Вначале имеется вера в то, что нечто есть истина — это род суждения в модусе «да», т. е. признание другого. Сказать «да» — это одновременно признать нечто как «хорошее». Всякое видение, резюмировал Ницше, содержит в себе оценку. Возможность оценки связана с тем, что человек верит тому, что видит, и не верит тому, чего не видит. Шаг за шагом Ницше показывает, как постепенно из этого нерасчлененного способа восприятия мира дифференцируются «атомы», «монады», связанные с чувствами, инстинктами, потребностями, которые затем получают сокращенное выражение в знаках и схемах рассудка. Высшая возможность говорить «да» или «нет» выражается у Ницше в дионисийстве как идеале ориентирования. В последних работах понятие дионисийского у Ницше существенно обогащается.

Позиция перспективизма значима и для интерпретации идеи Ницше о вечном возвращении. Понимаемая космологически эта идея кажется Ницше бессмысленной и бесполезной — он использовал космологическую аргументацию как предварительную для доказательства правдоподобности своей идеи. Космологическая интерпретация не посылка, а следствие его веры в возвращение того же самого. По мнению Мюллера-Лаутера, Ницше понимал бесполезность теоретического обоснования жизненно важной и исторически действенной веры. Теория навязывает интерпретацию с точки зрения частей, а Ницше видел свою задачу в том, чтобы интерпретировать отдельное с точки зрения целого. В мировом целом, которое кажется хаосом, можно только ориентироваться — это единственное, что остается человеку в ситуации заброшенности, покинутости высшими силами. Возможность ориентироваться помогает обрести уверенность в ситуации оставленности, позволяет сказать «да» случайным различиям, вечное «да» перед лицом вечного становления — это основная идея учения о вечном возвращении того же самого. Ориентирование в хаосе опи-

рается на понимание жизни как экономии, как кругообразной смены кризисов и подъемов. Это — основа учения о воле, которая центрирует мышление. Ницше описывает волю к власти как насилие, оставляя открытой возможность его сакрализации. Мюллер-Лаутер считает, что поскольку мы не понимаем учение Ницше о вечном возвращении того же самого, то мы не можем решить и вопрос о нигилизме. Это задачи современной философии.

Ницше: адвокат Бога или черта? (Штегмайер)

XX век стал веком морали, возвышением которой Европа отвечала и на мировые войны, и на новые современные угрозы, такие как атомная война или глобальное истощение ресурсов Земли. Массовыми гуманистическими движениями моралисты пытаются спасти мир. Даже национал-социалисты исходили из моральных соображений, когда хотели улучшить человеческую породу. Точно так же массовые движения протеста, терроризм, фундаментализм, новый национализм, призывают принести себя в жертву ради лучшего будущего. Моральное осуждение этих движений не дает успеха, а подразумевает, будто наша мораль является лучшей. Любая мораль считает себя самой лучшей и предполагает борьбу за ее утверждение и защиту. В ходе крушения тоталитарных идеологий происходит разочарование — вера в превосходство своей морали осознается как слепая. При этом потребность морального самоутверждения не исчезает, происходит смена мест: то, что казалось добром, оказалось злом. Но само зло лишь убеждает, что добро есть. Аналогичная вера питает современные моральные движения за эмансипацию, за экологию в Америке и Европе. Их приверженцы слепо верят в превосходство своей морали.

По мнению В. Штегмайера, Ницше был мужественным критиком морали и мышления, ибо осознавал, что мораль кладет предел его мышлению. Мы нуждаемся в морали, когда действуем. Она ограничивает произвол, цивилизует поступки. Но если мораль оправдывает поступок, то сама она уже ничем не оправдывается. Попытка ее оправдания

снова приводит к морали. Тот, кто действует на ее основе, слеп. В этом, утверждает Штегмайер, проявляется опасность морали. Мораль тем выше, чем чаще мы привлекаем ее для оправдания действия. Если мы мыслим, то мыслим морально. Мораль определяет наше мышление и кажется нам очевидной, но эта очевидность — порождение нашей морали для нас.

Начиная с Сократа философия занимается анализом границ нашего мышления. Кант называл это критикой чистого разума. Он хотел ограничить мышление самим мышлением. Сократ и Кант видели в мышлении окончательную инстанцию для проверки и обоснования поступка. Само различие добра и зла в конце концов выводилось из различия истины и заблуждения. По Сократу, мы действуем, если сознаем свою правоту. После Ницшевой критики морали мышление также утрачивает свою очевидность. Поэтому, считает Штегмайер, вера мышления в то, что оно выступает последним основанием поступка,— великая опасность для него. Оно может стать врагом жизни, предписывая ей свои принципы как безусловные. Поэтому мышление нуждается в морали, которая ограничивает его необходимостью жизни. Благодаря морали мы способны ориентироваться⁶².

Ницше, по мнению Штегмайера, вовсе не хотел ликвидировать мораль, так как хорошо понимал, что это невозможно. Его целью была проблематизация безусловной ценности морали для жизни. Ницше писал: «...все этики были до сих пор настолько глупы и противоестественны, что от каждой из них человечество сгнуло бы, овладей они человечеством...»⁶³ Ницше не был противником просвещения, предпринятого Сократом и Кантом, хотел идти дальше их и развенчать самоочевидность морали и мышления. Он покусился на прежние жизненные устои; и это считали опасным. Для приверженцев старых принципов критика Ницше кажется фривольной. Но следует учитывать, что критика — это только средство его философии. Ницше искал новый образ этики, которая уже не претендует на обоснование морали, а является этикой рефлексии собственной морали в морали других. Кто осознает мораль как гра-

ницу своего мышления, тот уже не ждет, что его мораль будут признавать другие. Не мораль определяет взаимодействие людей, наоборот, чтобы взаимодействие стало возможно, все должны рефлексировать свою мораль относительно моралей других. Речь идет не о господстве, а о признании собственных границ. Ницше, считает Штегмайер, стремился укрепить и усилить индивида, призывая его жить на основании собственной морали. В этом есть опасность, но и преимущество, состоящее в том, что другие также могут жить по своей морали. Следует воздерживаться от того, чтобы судить других. Критика морали Ницше направлена не только на защиту индивидуальной морали, но и на признание права других на свою мораль. Рефлексия своей морали с позиции морали других открывает возможность этики свободной индивидуальности.

Подводя итоги анализа аскетического идеала, Ницше указал, что его настоящим врагом-вредителем являются комедианты этого идеала. Он писал: «Безусловный порядочный атеизм... *не* пребывает поэтому в противоречии с этим идеалом, как могло бы показаться; скорее, он представляет собою лишь одну из последних фаз его развития, одну из заключительных форм его во внутренней логике становления — он есть импозантная *катастрофа* двухтысячелетней муштры к истине, которая под конец возбраняет себе *ложь в вере в Бога*»⁶⁴. Сегодня Ницшева критика морали кажется еще более ужасной, чем раньше. Его современники остались к ней безучастными. Их собственная мораль казалась им незыблемой. Сам же Ницше воспринимался как аутсайдер. Действительно, профессор на пенсии, печатавший на свою небольшую пенсию книги, которые читались немногими, больной человек, постепенно впадающий в безумие. Только во время мировых войн и социальных революций, в эпоху крушения старого порядка Ницше обрел славу демонического гения. А после 60-х годов XX в. он стал предметом научных исследований и превратился в «классика». В какой-то степени это возвысило Ницше и одновременно удалило от людей, для которых он писал, — поскольку за него взялись ученые, постольку он оказался нейтрализован от масс. Возможно, время адек-

ватного восприятия Ницше еще не наступило, так как мы все еще живем в той трагедии, которую он предрекал.

В статье «Новое понимание философии у Ницше» Штегмайер раскрывает своеобразие ницшеанского философского проекта⁶⁵. Он реконструирует духовную ситуацию времени и выявляет предпосылки столь необычного предложения, что оно до сих пор еще не было понято. 1870 г., когда Ницше писал «Рождение трагедии», отмечен вспышкой борьбы вокруг понимания гегелевского наследия. Политические и хозяйственные преобразования в Германии стимулировали развитие науки и философии, появление большого числа школ и направлений. Основными понятиями стали «логика», «теория познания», «система», «мировоззрение». Штегмайер отмечает, что в противоположность этому Ницше поставил вопрос о ценности философии. Он вернулся к философской традиции, чтобы показать актуальность философии для своего времени. Ее ценность определяется полезностью для жизни, способностью управлять культурой.

Мысль о необходимости управлять культурой кажется сегодня неприемлемой. Однако Ницше имел в виду не политику, а достижение единства художественного стиля во всех формах жизни. Гердеровскому определению культуры как искусства он противопоставил римское понимание ее как воспитания и образования индивида. При этом Цицеронова *cultura animi* совпадает с философией. Ф. Шиллер и Г. Лессинг тоже мечтали о культурном воспитании человеческого рода. Однако Ницше противопоставил их эстетизму «органо-логический» подход, подхваченный впоследствии О. Шпенглером. Он говорил о расцвете культуры, не ограничиваясь развитием искусства и науки, и предполагал также рост политического, военного и экономического потенциала. При этом Ницше учитывал не только расцвет, но и упадок культуры. В частности, он одним из первых заговорил о болезни европейской культуры. Управление культурой — это и есть управление жизнью. Основой любых достижений является рост культуры. Культура — это не приспособление к природе, а ее изменение, создание новой искусственной среды обитания.

Вопрос о роли философии особенно остро встал для Ницше тогда, когда он осознал глубокую болезнь европейской культуры. Ставка на философию была характерной для мыслителей XIX в., так как никто не сомневался в ее возможностях. По мнению Штегмайера, своеобразие проекта Ницше состояло в том, что понимание философии как управления культурой он противопоставил тенденциям ее политизации или академизации. Гегель определял философию как время, схваченное мыслью. Наоборот, Ницше поставил под вопрос само отношение времени и философии. Философия не вневременна, наоборот, она сама является условием того, каким будет будущее. Это важное нововведение определило понимание философии в XX столетии.

Молодой Гегель оценивал ситуацию в философии точно так же, как молодой Ницше. Он осуждал академическую дифференциацию философских дисциплин и призывал вернуться к проблемам жизни. В «Энциклопедии» Гегель понимает задачу философии по-другому и прежде всего выражает несогласие с утверждением о несоединимости науки и религии. Отсюда центральным понятием его философии становится не разум, а дух. По Гегелю, почвой философии является религия.

Ницше осознал беспочвенность самой религии. Как и Гегель, он не считал, что новой почвой философии стала наука, и не сводил ее к учению о методе или к теории познания. В отличие от науки, которая помогает ориентироваться в объективном мире, философия — это искусство жизненного ориентирования. По мнению Штегмайера, на место догматизированной религии Ницше ставит саму жизнь. Ее понятие оказывается у него центральным для философии. Жизнь как целое иррациональна, и превращение ее в центральное философское понятие создает угрозу иррационализма. В отличие от философии жизни, которая склонялась к иррационализму, Ницше определял рациональность философии как меру и устойчивость жизни. Мера — это единство, ограничивающее многообразие внутри многообразия. Это понятие характеризует не физическое, а историческое время. Оно также характеризует не

универсально-всеобщее, а границу индивидуальности. Если наука унифицирует объекты, то философия позволяет ориентироваться в многообразии индивидуального.

Сегодняшнее восхищение перед наукой не позволяет понять пафос Ницше. Его своеобразие видят в стремлении поставить науку на службу обществу. Но Ницше делал ставку не на науку, а на управление культурой. При этом он вовсе не призывал к уничтожению науки. Ницше полагал, что наука должна опираться на собственные принципы, а не прибегать к ссылкам на внешние авторитеты. Он говорил об управлении наукой на основании философии и искусства. Единство философии и искусства проявляется в оценке науки не как познания, а как формы жизни.

Штегмайер поднимает вопрос об отношении Ницше к религии⁶⁶. Он полагает, что в тезисе Ницше о смерти Бога речь идет не об отрицании религии, а об утрате очевидности. Действительно, Ницше говорит не только о смерти Бога, но и о том, что мы его убили. Раньше боги убивали людей, в христианстве люди убивают Бога. Можно убить лишь такого Бога, который является созданием людей. Ницше говорит о тени мертвого Бога, которой поклоняются люди. Он пишет: «Бог мертв: но такова природа людей, что еще тысячелетиями, возможно, будут существовать пещеры, в которых показывают его тень. И мы — мы должны победить еще и его тень!»⁶⁷ Летом 1882 г. Ницше интенсивно размышлял о Боге и христианстве, что нашло отражение в его «Утренней заре». Он пережил разрыв с Саломе и о беседах с ней вспоминал: «Если бы кто-то услышал нас, то подумал бы, что разговаривают два черта»⁶⁸. Отсюда Штегмайер формулирует свой тезис: говорить о Боге и «теологии» у Ницше, значит привлекать черта в качестве защитника Бога. Таким парадоксальным способом Ницше хотел защитить религию от плоской морали «добра и справедливости». Он писал, что является противоположностью религиозной натуры, так как знает черта и его перспективу для Бога⁶⁹. Религиозный тип человека характеризуется, по Ницше, тесной связью с Богом и столь же сильным сомнением. Эти сомнения, полагает Штегмайер, проявлялись в том, что Ницше не признавал Бога подобным человеку. Как

«вещь в себе» Бог не может стать предметом исследования. Его перспектива не является божественной. В теологии это перспектива черта. Только он знает и видит Бога как Бога. Человеку же это не дано. В «По ту сторону добра и зла» Ницше писал: «У черта открываются на Бога самые широкие перспективы; оттого он и держится подальше от него — черт ведь и есть закадычный друг познания»⁷⁰.

Итак, Штегмайер заостряет внимание на том, что Бог предполагает для своего наблюдения черта, мудрого змия познания. Именно наблюдение и познание Бога таит в себе опасность зла. Бог, который есть добро, рассматривается философией в перспективе различия добра и зла, т. е. в перспективе морали. При этом если отказаться от одной стороны, то исчезает другая. Чтобы быть мыслимым, Бог должен быть не только добр, но и зол. Ясно, что добро и зло — это всего лишь предрассудки самого человека. Согласно Библии, именно за различие добра и зла человек был изгнан из рая. Бог сам хотел их различать и запрещал это человеку. Ницше считал заблуждением не только человеческое, но и божественное различие добра и зла. Если черт — это зло, если он познает Бога на основании противоположности добра и зла, то само это различие можно расценивать как зло. Зло состоит еще и в том, что человек не только на Бога, но и на другого человека смотрит через призму этого различия.

Ницше жил во время пика критики религии, и его «К генеалогии морали» можно считать завершением этой критики. Если прежде критика сводилась к опровержению религии и утверждению морали, то Ницше ставит своей задачей «ниспровержение морального Бога»⁷¹. Если А. Шопенгауэр и Л. Фейербах минимизировали религию и возвышали мораль, то Ницше наоборот критиковал замену религии моралью. Он писал: «Религия сама по себе не имеет с моралью ничего общего, они соединяются вместе только в иудейской религии»⁷². Новое понимание религии Ницше связывал с новым пониманием морали. Он писал: «Новое представление о Боге и черте; чтобы морально жить, необходимо освободиться от морали»⁷³. Итак, боги, которые представляются людьми и народами, — это боги их морали. Следовательно, боги морализируются, а мораль обожеств-

ляется. По мнению Штегмайера, позиция Ницше, в отличие от позиции предшественников, у которых критерием оценки религии является мораль, состоит в критике морализации богов и обожествлении моралей. Религия и мораль рассматриваются не по отдельности, а вместе, ибо одна без другой не существует.

Проанализировав записи Ницше, датированные летом 1882 г., Штегмайер выделил следующие четыре тезиса, раскрывающие перспективу Бога, веры и справедливости:

- 1) свободный дух — религиозный человек, который есть сейчас;
- 2) Бог убивает Бога;
- 3) мораль умирает от моральности;
- 4) верующий человек — противоположность религиозного человека.

В «теологии» Ницше речь идет о Боге не морали и религии, а о Боге самого мышления. Эту новую теологию можно назвать философской, а Бога Ницше — богом философов. Сам Бог, по Ницше, должен быть философом. Его образ является результатом мысли человека, который мыслит, чтобы жить. Он — полная противоположность иудео-христианскому Богу, который является богом морали. Ницше называл его Дионисом, противопоставляя Распятому. По мнению Штегмайера, Дионис — это антипонятие Бога, освобождающее от лживой морали. Речь идет не о замене истинными понятиями ложных, как в науке, а о замене абстрактных теоретических понятий прагматическими, вызывающими движения других понятий. Для этого Ницше предпринял попытку пересмотра базисных представлений о Боге, вере и справедливости. Введенные им «противопонятия» не претендуют на абсолютную истину, но порывают с иудео-христианской традицией. Их назначение состоит в том, чтобы:

- 1) привести к свободе, к морали в обход морали;
- 2) принять хаос как свойство мирового целого;
- 3) представить жизнь, включая мораль, как форму власти;
- 4) сделать понятия морали, жизни и Бога из догматических живыми, подвижными.

Итак, свободный дух отвергает все, что противодействует жизни, но не отвергает мораль, а исполняет ее. Ницше понимал жизнь как постоянную переоценку ценностей. Мораль, обусловленная жизненными обстоятельствами, становится множественной. Что является общим в разных моралях, так это не различие добра и зла, а благородство, уважительность к высшему. Штегмайер раскрывает мораль Ницше не как «аристократическую», а как «демократическую» — добро состоит не в том, чтобы подчинять другого своей морали, а в признании моральных ценностей другого, если они способствуют его усилению.

Ницше во Франции

В. Декомб следующим образом описал ситуацию во французской философии: «В 1945 г. был лишь один субъект, один суверен; впрочем, его верховная власть уже тогда пошатнулась. Субъект царил подобно абсолютному монарху, со всеми прерогативами, проистекающими из „Я—Я“... После 1960 г. суверенный субъект предстает не столько „преодоленным“... сколько умноженным»⁷⁴. Так, поколение 60-х годов приходит к перспективизму. Французские ницшеанцы порывают с единством субъекта, а не самим субъектом, и приносят в жертву бытие. Идея абсолютного субъекта связана с борьбой за соперничество. Чуть ли не каждый воображал себя центром мира. Перспективизм словно говорит: нет ни мира, ни центра. Перспективизм органично соединяется с феноменологией, которая есть не что иное, как описание перспектив. Смысл, по Э. Гуссерлю, это — порядок перспектив, инвариант вариатного, тождество различного.

Распространение перспективизма связано с реабилитацией мифа. М. Мерло-Понти писал, что все мифы истинны, коль скоро они могут быть помещены в феноменологию духа, указывающую их функцию в осознании мира. Но французские ницшеанцы стремятся осмыслить перспективизм по-иному: не для того чтобы подчинить разнообразие порядку, а для того чтобы превратить порядок в один из

ликов многообразия. Претендуя тем самым на окончательное устранение субъекта, они лишь уничтожают объект. Например, историческое повествование не соотносится с каким-либо событием, внешним по отношению к повествованию. Интерпретация не направлена ни на один факт, который можно отличить от интерпретации, точки зрения не выходят ни на один мир, который был бы общим для всех перспектив. Декомб отмечает: «Таким образом были повержены и единственный Центр, и первый Принцип, и суверенное Тожество»⁷⁵.

Революционер воображает, что его борьба против существующего порядка вещей основана на истине; он располагает революционной теорией, преподносящей ему как установленную истину, что современный способ производства, а вместе с ним и вся надстройка обречены благодаря внутренне присущему им противоречию. В конце концов революционер вынужден осознать два следствия:

- 1) революционные ценности аналогичны религиозным, ибо основаны не на истине, а на моральных предпочтениях;
- 2) социализм, как разновидность религиозного устройства консервативнее капитализма, который циничен и ни во что не верит.

Основа революции не истина, а ее нехватка и желание. Чем является крах всех верований: освобождением или катастрофой? Эффективным способом упразднения циничного и жестокого капитализма, Ж.-Ф. Лиотар считает содействие его усилению. Его программа активного нигилизма сводится к тому, что все является святым и благородным по наивности и перестает быть таковым, когда действует расчет. После атеизма вера становится циничной, так как в основе ее поддержки кроется надежда, что религия сохранит мораль. Лиотар не верит в вечное возвращение. По словам П. Клоссовски, эта гипотеза означает, что никогда не было ни первого, ни последнего раза, т. е. ни начала, ни конца. Клоссовски развивает этот тезис в разных направлениях: например, рассматривает допущение, что не было ни оригинала, ни копии, ни фактов, ни теорий, ни смысла, ни метафоры, а только интерпретации. Отрицая тождество, он указывал на его симуляцию. Смелость ницшеанской

гипотезы состоит в том, утверждает Клоссовски, что она противопоставляет принципу тождества видимость принципа. Теория вечного возвращения есть лишь пародия теории, это — философия мистификации. Клоссовски последовательно развивает подозрительность и критику, непоследовательность же видит в том, что критика не критикует саму себя. Вечное возвращение, по его мнению, выводит нас за пределы истории в лоно мифа.

Иерархическое общество (Токвиль и Дюмон). А. Токвиль, книгу которого «Демократия в Америке» (1835—1840) часто предлагают в качестве учебного пособия, напоминает о том риске, которому подвергает себя либеральное общество. Как дворянин он оказался весьма проникательным критиком. Согласно Токвилю, феодализм соединял сословия в длинную цепь, которая поднималась от крестьянина к королю; демократия разрывает эту цепь и раскладывает ее звенья по отдельности. Демократия отрывает человека от предков и скрывает от него потомков, она возвращает его к самому себе и угрожает затворить в полном одиночестве. Задаваясь вопросом о реализации демократического идеала, Токвиль размышлял над тем, почему во Франции не удалось осуществить демократический идеал, в то время как в Америке он развивался надлежащим образом. Вывод его выглядит для теоретиков демократии шокирующим: человек не может вынести одновременно полную религиозную и политическую свободу; если у него нет веры, надо, чтобы он служил, а если он свободен, надо чтобы верил.

Работа Токвиля в чем-то напоминает бердяевскую «Философию неравенств», в которой также подчеркивается онтологическая природа государства. Н. А. Бердяев писал о негативных нравственных последствиях демократии. Отвлеченная, ничем не ограниченная демократия легко вступает во вражду с духовностью, требующей не формального равенства и независимости, а внутренней работы, направленной на перевоспитание личности. Власть, полагал Бердяев, не может принадлежать всем: тяжелая и ответственная обязанность управлять обществом должна быть возложена на лучших, избранных личностей. Но, в отличие от

Токвиля, Бердяев предлагал не возрождение классовых или сословных привилегий, а опору на личность и народ. Он писал: «Идее демократии нужно противопоставить идею самоуправляющейся нации»⁷⁶.

Если ограничивающие индивидуальный произвол нормы не требуют ссылок на бытие или Бога, а формируются в рамках имманентности, то что заставит меня отказаться от личной выгоды, от самосохранения и самоутверждения за счет других? Очевидно, что другой не беззащитен, и вовсе не моя добрая воля, а его грубая сила или символическая власть заставляют меня быть сдержанным в своих притязаниях. Можно сказать, что насилие и сила имеют две стороны, условно говоря, плохую и хорошую. Плохая — понятна, а в отношении хорошей следует объясниться. Тот, кто сталкивается с силой, агрессией или сопротивлением другого, вынужден признать его инаковость. Отсюда неинтеллигентный опыт бытия с другим кажется многим современным философам гораздо надежнее моральных заповедей. Заповеди — это сентенции, аккумулирующие горький опыт жизни, поэтому они признаются истинными, как правило, задним числом, когда накопится личный опыт борьбы за признание. Если мораль манифестирует то, каким должен быть человек, то повседневная жизнь формирует привычки и правила поведения.

На европейцев большое впечатление произвела работа Л. Дюмона «Homo Hierarchicus», в которой он описал кастовое общество с некоей перевернутой позиции⁷⁷. И раньше писали об иерархических обществах, но всегда оценивали их с позиций демократии. Дюмон же, видя болезни последней, поставил вопрос о том, а не является ли иерархическое общество более эффективным в смысле сохранения целостности государства? Он разделяет две идеологии, соответствующие демократическому и кастовому обществам. Холистическая идеология придает значение тотальности и подчиняет части целому. Индивидуалистическая же идеология, наоборот, придает значение автономному индивиду и пренебрегает социальной тканью: в либерализме индивид объявлен высшей ценностью, он не подчиняется никому, кроме самого себя. Дюмон настаивает на принци-

пиальной непримиримости этих идеологий и поэтому расценивает попытки реанимации патерналистических отношений в рамках европейских обществ как фальшивые. Действительно, под лозунгами национального, идеологического, морального, религиозного единства происходит деградация целостного социального пространства. Призывы к единству чаще всего оборачиваются политическим террором или расизмом.

Генеалогия современности Дюмона представляет собой обратное и симметричное отражение хайдеггеровской деструкции. Если Хайдеггер истолковал историю современности как историю субъективности, то Дюмон положил во главу угла генеалогию индивидуальности. В том и другом случае предполагается однородность современности. Сходство проявляется и в описании некоторых попыток противодействия триумфу субъективности и индивидуальности. У Хайдеггера — это Кант, Ницше и Гуссерль. У Дюмона — Гердер, Фихте, Гегель и Маркс. Даже у либеральных реформаторов появляется своеобразная ностальгия по утраченной целостности, которая приводит к реанимации «природы», «воли», «симпатии» и других форм сохранения социального единства. Например, в «Общественном договоре» Руссо проповедуется отказ от партикулярной воли в пользу народа, право которого вскоре заявит о себе в революционных трибуналах. Тоталитаризм оказывается последней надеждой воссоздать социальный организм посредством силы — в качестве противодействия индивидуализму предлагается чересчур сильнодействующее «лекарство». В свете этой мрачной дилеммы стоит поискать другой выход. Необходимо восстановить историю современности и остановиться в той точке, в которой произошла индивидуалистская радикализация субъективности: между холизмом и индивидуализмом мог бы и должен располагаться гуманизм; между целым и индивидом — субъект. Дюмоновский субъект определяется как автономное, независимое и, следовательно, несоциальное существо. Дюмон прав в том, что логика индивидуализации ведет к снятию барьеров и замыканию в себе. Самодостаточность — вот еще одно слово, выражающее суть изменений в понима-

нии человека. Трудность состоит в том, что индивидуализм не привносится откуда-то снаружи, а зарождается внутри идеологии холистического общества. И поскольку они непримиримы, Дюмон высказывает предположение о существовании переходного звена — такого элемента культуры, внутри которого оказалась возможной радикальная переинтерпретация иерархической идеологии в эгалитарно-индивидуалистическую. На примере анализа индийского общества Дюмон раскрывает тесную зависимость людей, материализованную в системе каст, которая навязывает коллективные обязательства. Принудительные отношения исключают там существование «независимых» индивидов. Однако именно в таком обществе возникает институт «отрешения от мира», в котором центральной фигурой выступает аскет, представляющий собой не что иное, как модель «свободного индивида». Точно так же фигура философа-аполлонийца, дистанцирующегося от традиций полиса и пытающегося реконструировать первоначальное единство на основе разума, казалась Ницше весьма разрушительной. В сердцевине традиционного общества зарождается сначала философия (Сократ), потом религия (Христос) индивидуального спасения.

Не удивительно, что западную аналогию аскета Дюмон находит в раннем христианстве, отрицавшем социальные ценности и переподчинявшем человека Богу, который превосходит любые социальные институты. Однако христианская версия «индивида-вне-мира» отличается от индийской универсалистской версии перспективой, тем, что обеспечивает новое единство во Христе и равенство перед Богом. Вирус равенства постепенно проник в социальный мир. Это понятие стало миной замедленного действия, которая взорвалась в современности в виде революций и движений протеста. По мнению Дюмона, наиболее опасными действиями, ставшими катализаторами ускоренного развития этих микробов, были признание Константином христианства в качестве государственной религии и кальвинизм, приведший к уничтожению института церкви, превративший ее в общину индивидов, связанных посещением церкви и чтением Евангелия. Возвращение Дюмона к

онтологическим основаниям, характерным для архаических мировоззрений, вызвано отождествлением автономности и независимости, которые понимаются как отказ от любого внешнего упорядочивания индивидуального поведения. Между тем речь должна идти об исправлении индивидуалистической трактовки субъекта, и тогда «преодоление метафизики» должно осуществляться как критика монологии.

Фашистский социализм (Ла Рошель). Магия имени Ницше была столь велика, что им воспользовались фашисты, которые работали на поле массовой культуры. Ясно, что коллективистские идеи фашистов не согласовывались с индивидуалистским проектом Ницше и были подвергнуты редакторским ножницам сначала сестры философа — Э. Фёрстер-Ницше, а потом и идеологов Третьего Рейха. Важно понять, что с процедурной точки зрения фашизм есть не что иное, как вторжение поп- и китч-культуры в политику. Речь идет о копировании чужого и получении дивидендов от распространения этих копий. Но суть гитлеровского фашизма состояла в соединении поп- и китч-культуры с милитаризмом. Радиоинсценировки и военизированные литургии под открытым небом играли решающую роль в сборке коллективного тела. Хотя фашизм довольствуется копиями, в энергетическом отношении он подпитывается воинственным чувством ресентимента, который конвертируется как в левом, так и в правом проявлении. Масса возникает тогда, когда общественностью овладевает ресентимент.

Сегодня коммунисты и фашисты считаются ягодами одного поля. Но так ли это. Во-первых, коммунисты опираются на идеологию и рациональность. Если главными становятся медиумы, то фашизм — порождение новых радио-кинемедиумов. Тогда Голливуд ближе к Гитлеру, чем СССР. Если сталинское кино напоминает американские фильмы, если те и другие являются фашистскими, то тогда о фашизме как политической партии нет смысла говорить. Как и индивидуализм, фашизм — один из ведущих проектов Модерна.

Работа «Фашистский социализм»⁷⁸ Дрифо Ла Рошеля — французского писателя и публициста — была написана в 30-е годы. Судя по количеству напечатанных экземпляров, она не заинтересовала современников, а после победы над фашизмом вообще была забыта. Но сегодня, когда фашистское движение вновь консолидируется, знакомство с нею представляется полезным. Дело в том, что Ла Рошель предложил весьма необычную концепцию истории, согласно которой главным капиталом общества являются не деньги и товары, не демократия и ее институты, не идеи и техника, не классы и их идеологии и даже не армии и оружие, а люди. Если они деградируют, если их сердца и души становятся равнодушными, неспособными к жертвенному подвигу и состраданию, если их тела размягчаются и утрачивают способность контроля и меры, то никакие «общественные законы» и «права человека» не сделают государство крепким и справедливым. Фашизм, по мнению Ла Рошеля, является стихийной реакцией на утрату душевного и телесного единства людей. Другое дело, что эта реакция может быть использована по-разному. Опасность современного фашизма состоит в том, что его лидеры вновь повторяют архаичные телесные практики инициации для сборки ищущих контактов индивидов в железный кулак. Если фашизм реализует желание власти причем не только у «фюреров», но и у массы, то не понятно, как можно избежать его повторения.

Пацифизм — лишь одна из форм отстирывания одежды современной демократии; он опасен тем, что делает людей беспечными относительно новых форм насилия. Сегодня фашизм, расизм, терроризм и другие воплощения зла не только никуда не исчезли, но, наоборот, окрепли в новых мутациях. Не следует видеть в них аналог вирусов, пролежавших десятилетия в спячке и неожиданно проснувшихся; более уместно рассматривать их как патогенные микробы современного общества. Именно поэтому такие темы, как нетерпимость, насилие, фашизм, должны стать предметом самого пристального внимания современных гуманитариев. Односторонний гуманизм и морализм, направленные на запрещение и осуждение всего отрицательного в

обществе, оставляют людей совершенно беспомощными перед актами насилия, с которыми они сталкиваются едва выйдя за стены храма или школы, где учитель морали возвещает прекрасные и высокие истины. Накануне Второй мировой войны появилось множество работ, в которых подвергался критике «кисло-молочный» гуманизм и предлагалось мировоззрение, основанное на интенсивной воле и решительности. Конечно, многие авторы такого рода работ оказались ангажированными в самом вульгарном смысле этого слова, но были и такие, кто предложил идею насилия еще до Гитлера и Муссолини. Если немецкие философы разрабатывали философскую антропологию, которая каким-то боком сказала и на фашизме, опиравшемся на расовые теории, то во Франции грезил чистым насилием и видели опасность в односторонней ставке демократического общества на позитивные ценности.

Ла Рошель ощущал застойность прежде пассионарной французской нации, которая сформировалась и закалилась в ходе войн и революций. Инициативу перехватили Россия, Германия и Италия, которые пришли в движение и сумели мобилизовать массы на социальные преобразования. На первый взгляд, отмечал Ла Рошель, в демократических обществах политическая жизнь бьет ключом, в тоталитарных же государствах не происходит ярких событий. Вожди, разбудившие энтузиазм масс, превращаются в пожизненных диктаторов. Однако демократия создает лишь видимость свободы. Борющиеся партии предполагают друг друга — их борьба похожа на игру, так как лидеры не представляют реальных интересов людей. Партии мертвы, утверждал Ла Рошель, и они могут сохраниться только в процессе циркуляции. Инсценируя различие, партии симулируют активность, которая становится все более интенсивной и все более оторванной от реальной жизни. Использование современных коммуникативных технологий приводит к тому, что революционные движения современности запутываются в политических играх, бюрократизируются и впадают в стагнацию.

Аналогичные настроения зрели и в иной среде. Например, известный немецкий писатель и философ Э. Юнгер,

участвовавший в двух мировых войнах и прославляющий воинский этос, также считал демократию чрезвычайно вредной и опасной для крепкого государства. Основным упрек Юнгера буржуазному обществу состоит в том, что оно нивелирует не только аристократию, но также рабочих и крестьян. Превращая землю и труд в предмет купли и продажи, буржуазное общество отрывается от связей с почвой, становится все более искусственным образованием, в котором сущностные субстанциальные качества людей заменяются функциональными. Жизнь становится спектаклем, где люди больше не живут, а только исполняют роли, играют и обозначают. Юнгер противопоставляет антропологии разума единство «крови и духа» и вызывает к эпохе, которая изобиловала «великими сердцами» и «высокими умами», которая была богата битвами, где лилась кровь, а не произносились речи.

Демократическое общество как форма порядка представляется Юнгеру вялой и аморфной, оно являет собой картину деградации как власти, так и людей. Считая буржуазную демократию исторически обреченной, Юнгер предпринимает попытку переописания мира как основу нового способа жить и начинает ее с интерпретации рабочего. Он критикует его бюргерское понимание через призму договорных отношений как несостоятельное, а также разоблачает его социалистическую поэтизацию. Последняя лишь прикрывает тот факт, что с «помощью рабочего бюргеру удалось обеспечить себе такую степень распорядительной власти, какая не выпадала ему на долю на протяжении всего XIX столетия»⁷⁹. Некогда романтизированный К. Марксом образ пролетариата, который, освободив себя, освободит весь мир, сменился по-буржуазному умеренным представлением партийных функционеров. Юнгер предвидит ситуацию прозрения рабочего и пытается канализировать могучий выброс энергии, направляя его на разрушение гражданского общества и созидание государства: восход рабочего равнозначен новому восходу Германии.

Молодой Ницше, наблюдая измельчание и даже вырождение людей в буржуазном обществе, грезил о расе господ, о художественном синтезе Цезаря и Наполеона, т. е. о

сильной, справедливой и честной власти, которая не скрывает насилия, а применяет его там, где нужно, и настолько, насколько может. Однако вскоре Ницше разочаровался в эстетическом подходе к истории и стал описывать своего «сверхчеловека» как самое умеренное существо. Ницшеанские идеи, подхваченные будь то фашистами, будь то радикально настроенными интеллектуалами типа Ж. Батая, В. Беньямина, Э. Юнгера и Д. Ла Рошеля, имели компенсаторный характер, и интерес к ним, в сущности, означал, что эпоха сильной и открытой власти миновала.

Сегодня буржуазия и даже ее элита вовсе не ощущают себя господами. Институт советников и экспертов исключает вождей, которые могут принимать решения в условиях, когда никто не знает, что делать. Рациональная теория решений обнаруживает, что формой власти становится знание. Это снижает пафос интеллектуалов, которые считали своим долгом разоблачение и критику власти. Между тем сегодня именно они производят власть и диктуют выбор людей, определяя его наличными экономическими и техническими возможностями. Теперь не наука и техника служат нам, как во времена пионеров науки, а мы им. Сложившиеся социальные машины и технологии требуют от человека соответствующих качеств, прежде всего экономического расчета и самодисциплины. Господствующий класс, включая как капиталистов, так и управленцев, уже невозможно представлять как фигуры с большим животом на плакатах времен революции. Они сами являются теперь функционерами, обеспечивающими циркуляцию капитала. Если в классических обществах резко разделялись рабы и свободные, то сегодня нет человека, который не был бы оплетен со всех сторон сетью зависимостей. И все же, по мнению П. Бурдьё, настоящим и единственным классом остается буржуазия, и попытки найти какой-то иной прогрессивный в культурно-историческом отношении класс безрезультатны.

Фашизм и коммунизм — две формы реакции на недостатки буржуазного общества, которые на практике могут оказаться в чем-то похожими. Показательна их судьба. Романтический период формирования фашистской идеоло-

гии сменился периодом альянса с буржуазией и завершился ужасной войной. Пострадал от обуржуазивания и коммунизм, пик популярности которого пришелся на послевоенные годы и сменился застоем, а потом без какого-либо военного поражения и вовсе распадом. Не следует стирать различие между фашизмом и коммунизмом, которое стало причиной войны. Хотя вполне можно допустить, что война возникла как раз в связи с какой-то их близостью — недаром вражда между соседями имеет самый непримиримый характер, превышающий даже ненависть к чужим. Впрочем, необходимо отметить, что эта близость исключает сходство идей, принципов и целей.

Прежде всего следует упомянуть разное понимание коммунистами и фашистами интернационализма и национализма. Согласно коммунистической модели социального прогресса нации, как и классы, в будущем должны раствориться. Точно так же коммунисты не признают расовой дискриминации. В этом они похожи на христиан; их различает, пожалуй, лишь неспособность простить буржуазию и прочие «отмирающие классы». Но и христиане любят и прощают своих, но боятся и ненавидят чужих. Не сложно найти призраки Христа в учении Маркса. Фашисты же тяготеют к древним культам и мифам. Тем не менее и фашисты, и коммунисты отрицательно относятся к церкви. Но это опять же сочетается с инстинктивной тягой к средневековым формам и техникам управления церковью своею паствой. Поэтому на практике сильное государство всегда сотрудничает с церковью. Всякое новое содержит следы того, что отрицается и критикуется. Более того, сами революционеры часто используют «дух предков» для усиления своих идей. Например, архитекторы буржуазных революций драпировались в «римскую тогу». Но не следует видеть в этом воспроизведение прошлого. Сегодня в погоне за мелочами нередко забывают принципиальные вещи, отсюда и проистекает отождествление фашизма и коммунизма. Между тем сходство некоторых их «приемов и технологий» может быть обусловлено не идейным сходством, а просто общностью эпохи. Резня армян, ГУЛАГ и Освенцим — это не продукты идеологии, а выражение некоего «здорового

смысла» эпохи, согласно которому даже самые жестокие меры совершенно естественны и необходимы.

Знакомство с работами А. Токвиля, Н. Бердяева, Э. Юнгера и Д. Ла Рошеля заставляет искать нестандартный путь реализации демократического идеала. Нельзя смотреть на историю исключительно сквозь розовые очки и очищать ее, подобно школьным учителям, от всего кажущегося жестоким и неприличным.

Дисциплинарное общество (Фуко). Спасение от индивидуализма многие философы видят в признании трансцендентных ценностей, которые избавят современную культуру от абсурдной «заботы о себе». В этом проявляется их протест против известной программы М. Фуко как крайнего выражения индивидуализма. Между тем, как и Ницше, Фуко остался непонятым своими современниками. Его творчество направлено на преодоление отчуждения, и об этом свидетельствует то, что в своих последних работах поверхностным социальным связям он противопоставил дружбу как основу глубокой и сильной интеграции людей. И в ранних работах Фуко понимал проблематику индивидуальности иначе, чем либерально настроенные мыслители. Если историки гуманитарных наук относят рождение индивида к началу Нового времени, дух которого выразила метафизика субъективности с ее учениями о свободе и автономии личности, то Фуко связывает это событие с развитием дисциплинарных практик в эпоху Просвещения. Согласно Фуко, наше общество — это общество надзора, который реализуется в разнообразных формах внешнего наблюдения и медицинских осмотров, психологических тестов и экзаменов.

Где и когда, при каких обстоятельствах и по каким причинам произошло рождение индивида? Древность ни в теории, ни на практике не признавала независимого индивида, способного противопоставить себя давлению обязанностей, традиций, с которыми он себя отождествлял. Разве что первые философы демонстрировали собой образец свободной индивидуальности, смело выносившей на основе познания истины приговор устаревшим традициям

и закостеневшим предрассудкам. Ницше в своем противопоставлении аполлонического и дионисийского прямо говорит о появившейся вместе с греческой трагедией и философией тенденции индивидуации общества.

Если рассматривать культуры на уровне повседневных практик, отмечает Фуко, то древние цивилизации действительно были ориентированы на построение и укрепление общественного тела. Открытость, зрелищность, ритуальность и даже спектакулярность празднеств, строительство храмов, форумов, театров, цирков и общественных бань предполагали не только жизнь на виду, но и доступность великолепных и дорогостоящих сооружений. Современное же общество состоит из индивидов, разделенных стенами жилища, которые государство стремится сделать «прозрачными». Причины перестройки традиционных обществ многообразны. Старая власть, персонифицированная харизматической личностью — предводителем, батюшкой-царем, самодержцем, использовавшими солярные знаки власти, — была расхлябанной и неэффективной. Эпохи сильной власти, как полагал Ницше, были либеральными и не доходили до мелочного надзора. В них проявлялись как равнодушие к целому ряду нарушений, так и милость к покаявшимся преступникам. Власть правила массами, а не индивидами, используя при этом демонстративные техники презентации и ограничиваясь в экономическом отношении сбором налогов и податей. Новое время связано с усложнением экономики и хозяйства. Возникает необходимость целесообразного использования ресурсов, техники, человеческих сил. Дифференциация и рационализация общественного пространства приводит к борьбе с бродяжничеством — каждое место должно быть закреплено за индивидом. Дифференциация пространств (появление тюрем, больниц, домов призрения, казарм, школ, фабрик и заводов), внутренняя сегментация этих государственных учреждений (классы внутри школы, группы внутри классов) требуют деления и иерархизации людей. Люди извлекаются из натуральных условий обитания и подлежат преобразованию в казармах, школах, рабочих домах или больницах. Складываются многообразные ортопедические

техники, направленные на формирование новой анатомии, нового тела, способного эффективно и бесперебойно выполнять те или иные общественные обязанности.

Так создается новая технология власти, направленная на индивида, а не на массу. Вероятно, ее началом является казарма, так как преобразование рыцарей в солдат регулярной армии было сопряжено с муштрой и дрессурой. В этом Фуко видит начало омассовления и деиндивидуализации — в процессе муштры стирается представление об уникальности и автономности. Если солдат будет думать о самооценности личности, то как он пойдет в атаку? Но на эту дрессуру можно посмотреть и по-другому. Сообщество рыцарей было организовано по образу греческой фаланги гоплитов, воевавшей по принципу «один за всех, все за одного». В регулярной армии телесная дружба уже не является обязательной. Представление о воинском братстве остается как символ в мирной жизни, но поведение на войне определяется уже иными стратегиями. Воспитание солдат регулярной армии делает ставку на дрессировку послушных, выполняющих команды начальника индивидов (один сержант муштрует десяток солдат). Конечно, это не тот индивид, о котором мечтали философы и рассуждали авторы общественного договора. Но удивительное соответствие теории демократии с дисциплинарными практиками говорит о какой-то их дополнительной. Не случайно, эпоха Просвещения, открывшая свободу, изобрела дисциплину. При этом дисциплина становится технологией производства индивидов.

С развитием общества происходит изменение преступлений, отмечает Фуко. Если раньше преступник по социальному положению, уровню интеллекта и культуры, наконец, по внешнему виду резко отличался от тех, кто его судил, то в цивилизованном обществе те, кто сидит на скамье подсудимых, мало отличаются от тех, кто восседает в креслах судей. Именно это обстоятельство приводит к осуждению тюрьмы и постепенному ее реформированию в пенитенциарное учреждение.

Во времена, когда преступник был груб и неотесан, малокультурен и неинтеллектуален, приговоры суда не дохо-

дили до его сознания, и естественным способом наказания оказывалась тюрьма. Постепенно из места изоляции она превращается в пространство исправления и перевоспитания. Тюрьма была направлена на преодоление «противозаконности», которая была названа делинквентностью. Именно ее захватывает и отчасти формирует система карцера. Это обстоятельство, по мнению Фуко, и является причиной сохранения тюрьмы даже после того, как сами юристы стали воспринимать ее не только как неэффективное, но и несправедливое наказание⁸⁰.

Как пенитенциарное учреждение тюрьма становится местом формирования клинического знания о заключенных. Заключенного помещают под постоянный надзор, и всякое сообщение о нем записывается и обобщается. Тюрьма — это не только дисциплина в камне (И. Бентам), но и место исправления, лечения особых не проходящих по ведомству медицины недугов и сбора знания о природе и характере самих болезней. Так возникает понятие делинквента. Делинквент отличается от правонарушителя, с которым имеет дело суд. В тюрьму попадает осужденный, но в ней он становится объектом исправительной технологии. Наблюдение за делинквентом охватывает обстоятельства и причины содеянного преступления, его пристрастия, вредные привычки, пагубные наклонности. Эта «биографическая справка» вместе с личным делом приходит в тюрьму. Кроме биографического используется метод типологии: культурные и интеллектуальные, но испорченные субъекты подлежат наказанию изоляцией и молчанием; порочные, но недалекие и тупые подлежат воспитанию: одиночество ночью, совместная работа и коллективное чтение днем; осужденные бездарные и неспособные живут сообща небольшими группами под строгим надзором.

Рождение индивида, полагал Фуко, следует искать не столько в теориях автономии личности, сколько в детальных записях разнообразных осмотров и экзаменов⁸¹. Они делают индивидов «видимыми», благодаря чему их можно дифференцировать, поощрять и наказывать. Как церемония экзамен соединяет власть, применение силы, установ-

ление истины. Связь знания и власти проявляется в экзамене во всем своем блеске. На примере эволюции наказаний Фуко показал переход от бесконечного разрушения тела преступника к бесконечному дознанию, направленному на выявление отклонений от норм. В этих технологиях происходит нечто странное: индивидуальное превращается в отклонение, аномалию, случайную особенность. Быть индивидом означает быть чуточку инфантильным или старомодным, чудаковатым или со странностями. Сегодня наиболее распространенным инструментом все еще сохраняющейся дисциплинарной технологии остается экзамен и разнообразные его формы: опросы, тесты, осмотры.

Школа превращается в аппарат непрерывного экзамена, дублирующего весь процесс обучения. Он постепенно перестает быть интеллектуальным агоном и все больше становится способом сравнения. Экзамен превращает ученика в область познания. Школа становится местом педагогических исследований. Она соединяет техники надзирающей иерархии и нормализующей санкции, а также формирует индивида и вводит его в документальное поле: располагая детей в поле надзора, она охватывает их еще и сетью записей. На основе анализа документов «педагогика» делает выводы об общих явлениях и разносит знания по графам и столбцам. Так индивиды вводятся в поле познания.

Перечитывая Фуко в свете философии Ницше, можно говорить о своеобразной переключке идей. Молодой Ницше грезил армией и считал воинский устав лучшей формой организации социального порядка. Но разочарованный политикой Бисмарка он на место «гения войны» поставил «свободный ум». Наоборот, молодой Фуко считал, что распространение форм дисциплинарной власти составляет теневую сторону демократии. Ж. Бодрийар упрекал Фуко в том, что он неправомерно перенес модель дисциплинарного общества на современность, доказывая, что для нее характерно «общество контроля». В дисциплинарном обществе «автономный индивид» остается агентом общественной системы. Поздний Фуко вернулся к идеям, которые

развивал ранний Ницше, однако открыл в античности не строгую иерархию и дисциплину, а индивидуальную «заботу о себе».

Общество контроля (Делёз). Уже в том, что Ж. Делёз понимал под событием, сингулярностью, становлением и историей, чувствуется воздействие Ницше. В какой-то мере оно было опосредовано влиянием М. Фуко, центральные концепции которого прямо или косвенно продолжали программные сочинения Ницше. Это касается прежде всего понятия власти. Думается, что при всем скепсисе относительно французских интерпретаций Ницше именно немецкие философы способствовали пересмотру не только вульгарных, но и более обстоятельных, например Хайдеггеровых и Ясперсовых, трактовок воли к власти. То же касается и переоценки ценностей, понятия субъекта, а также отношения к метафизике.

В своей книге «Фуко» Делёз настолько усиливает взгляды своего единомышленника, что иногда его упрекают в произволе. Между тем в интерпретации Делёза более ярко и отчетливо проступает ницшеанское начало в творчестве Фуко. Прежде всего это касается трактовки власти как «складки», а субъекта как силы, способной сгибать и перенаправлять воздействие власти. Под именем субъективности Делёз сохраняет то позитивное, что было в классическом понятии субъекта, который Хайдеггер подверг радикальной деструкции.

Возможно, самым главным Фуко и Делёз обязаны Ницше, который стимулировал их интерес к «микроанализу» общества. Если последняя книга Фуко перекликается с первой книгой Ницше, то работы Делёза об обществе контроля напоминают «Веселую науку». Но есть и принципиальные различия. С одной стороны, осмысление новых форм власти позволило современным мыслителям перешагнуть границы вульгарного прочтения понятий воли к власти и сверхчеловека. С другой стороны, хотя и трансформированная, но все же не преодоленная «критико-идеологическая» установка современной философии определила неполноту рецепции Ницше.

Забывать Фуко (Бодрийар). Ж. Бодрийар обратил внимание на то, что дискурс Фуко чересчур красив, излишне соблазнитель и «магнетичен». Зачем это нужно, если речь идет о критике, о разоблачении власти? Только ложная идеология, проповедь, наконец, миф могут и должны быть красивыми. Неистина способна увлечь людей, соблазняя их красотой, обещая исполнение желаний. Бодрийар делает вывод, что сама теория власти Фуко есть не что иное, как эффект дискурса. Он пишет: «Письмо Фуко совершенно, поскольку само движение текста великолепно демонстрирует то, что этот текст предлагает: генеративную спираль власти — уже не деспотичное построение, но непрерывное разветвление, свертывание, строфу, развертывающуюся все шире и строже, без истока (и катастрофы); а с другой стороны, все заполняющую текучесть власти, пропитывающую пористую ткань социального, ментального и телесного, едва осязаемую модуляцию технологий власти (где безнадежно перепутаны отношения силы и соблазна)»⁸². Сама по себе величественная и завершенная картина власти как любое эпическое произведение возможна тогда, когда описываемое событие уже свершилось и отошло в прошлое. Такая картина становится символической реальностью. «Память-история» оказывается более живой, чем сама история. Это стало понятно и нам, подобно потомкам основателей бывших европейских империй. СССР распался, но мы не хотим расставаться с ушедшим прошлым — храним и вызываем его подобно «духу предков».

Стоит внимательно проанализировать предположение Бодрийара, который писал: «А что, если все красноречие Фуко в отношении власти (причем не надо забывать, что он использует *реальные* объективные термины, разнообразные множества, которые не ставят под сомнение объективную точку зрения, принимаемую исходя из них), власти бечконечно малой и распыленной, *принцип реальности* которой тем не менее не подвергается сомнению), возможно лишь потому, что власть мертва»⁸³. «Симулятивной» модели присуща скрытая трудность: с одной стороны, власть и сексуальность — искусственные, симво-

лические образования. С другой стороны, как бы много не говорили об отсутствии или растворении Реального, которое они обозначают, сохраняется сомнение в том, что за разговорами о политике и сексе ничего не стоит. Собственно, Бодрийар сказал чуть больше, чем Фуко. Власть — технология производства искусственных пространств и отношений, в которых формируются тела и души людей. В каком-то смысле все мы симулякры и не имеем природно заданной идентичности. Даже родовой человек — продукт первичных антропотехник. Его жилище, пища, одежда обретают в процессе цивилизации символическое значение. Можно сказать, что существуют две формы власти: одна реальная, объективная, необходимая (нечто вроде воли к власти как жизненной силы); другая искусственная по форме (символическое) и содержанию (желание). Например, секс и голод — реальные потребности, но власть проникает в эти сферы и насаждает выгодный ей порядок. Так она обслуживает и регулирует режим либидо, а также задает потребности, необходимые для развития общества.

Суверенный индивид (Батай). Сравнивая классику и современность, нельзя не заметить распада абсолютных ценностей и легитимации множественности разнообразных форм жизни. Ведущими структурами организации повседневного, а вместе с этим и культурного порядка современности уже давно выступают экономия и обмен. Это обстоятельство вскрылось при анализе триадических схем гегелевской диалектики, в которых познание предстало в категориях присвоения и обмена. О чем бы Гегель ни говорил после так называемого Иенского периода своей эволюции, все было отмечено печатью экономии, которую он оценил гораздо выше любви, связанной с даром и жертвой, прощением и покаянием, а также другими феноменами, с которыми он связывал большие надежды в своем раннем творчестве.

Это обстоятельство было отмечено разными мыслителями. Среди них — Д. Лукач, Т. Адорно, а также А. Кожев, знаменитые семинары которого по «Феноменологии духа»

Гегеля посещали весьма многие из тех, кого причисляют сегодня к основоположникам постмодернистского движения. Наиболее сильное влияние эти семинары оказали на Ж. Батая, который, по мнению Ж. Деррида, «воспринял Гегеля всерьез», осмыслив его идею в тотальности и не нарушая последовательности и строгости ее движения⁸⁴.

Сутью господства у Гегеля выступает решимость оплатить его ценой собственной жизни. Рискуя жизнью, господин может выиграть наслаждение или погибнуть. Но истина господина заключена в рабе. Будучи опосредованным рабским признанием, господин обретает собственное самосознание. Суть же рабского сознания, по Гегелю, заключается в его опосредованности «вещью», которую он, однако, может «отрицать» не потреблением и наслаждением, а трудом и обработкой, тем самым табуируя наслаждение и откладывая потребление. И если марксистская критика сосредоточивала свое внимание на господстве рабского сознания, вызванного тем, что именно раб производит то, что потребляет господин, то Батай высмеивает «экономическое» отношение раба к жизни. Раб дорожит и бережет то, что господин делает ставкой в игре. Если Ницше и не читал Гегеля, то в своей «генеалогии» до этого момента он как бы повторил написанное Гегелем в «Феноменологии духа». Однако и далее, несмотря на расхождение в оценке случившегося, рассуждения Гегеля, Ницше и Батай остаются аналогичными. Гегель показывает «диалектическую» необходимость господства раба, состоящую в том, что победивший господин «признает» правду рабского сознания: он пользуется продуктами рабского труда и бережет свою жизнь. Ницше в поисках «истока» современной морали приходит к тайной победе слабых над сильными и открытию зависти (*ressentiment*) в качестве источника христианской религии. Батай видит причину экономически-расчетливого отношения к жизни в уловке разума, который побеждает исходное и подлинное отношение к жизни как воле к власти. Благодаря хитрости разума жизнь перестает быть биологической, природной — она становится работой снятия влечений и образования смыслов. Это экономическое отношение обескровливает и обесмысливает жизнь,

сводя ее к самосохранению, к круговому обращению, самовоспроизведению и цепочкам обмена. Подчиненная разуму жизнь утрачивает смысл, оказывается принесенной в жертву, по сути, растроченной впустую. Поскольку господство оказывается мнимым и приводит к господству над самим собой, постольку Батай в поисках изначального опыта свободы ставит на абсолютную суверенность, противопоставляя ее господству, подчиненному рациональной экономике. Он полагает, что суверенный человек «делает то, что ему нравится, что доставляет ему удовольствие»⁸⁵. Но такое бытие суверенности не может получить выражения в означающем дискурсе, который открывает смысл исключительно в полезности и целерациональности. «Человек, — отмечает Батай, — всегда ищет подлинную суверенность. По всей видимости, он имел ее изначально, но, вне всякого сомнения, это было с ним не сознательно, так что в некотором смысле он и не имел ее, она уклонилась от него. И мы увидим, что он по-разному преследовал то, что уклонялось от него. Ибо главное заключается в том, что ее нельзя постигнуть сознательно, нельзя настичь ее в поисках, так как искания удаляют от нее. Однако я склонен думать, что ничто не дается нам без этой двусмысленности»⁸⁶.

Насколько оправданны надежды на спонтанность? Они созревали по мере обнаружения ограниченности и даже опасности классического проекта рациональности. Разум понимался то как объективный, то как субъективный, но во всех своих вариантах он утверждал постоянство и законосообразность, порядок и структуру, подчинял время и жизнь, свободу и экзистенцию понятию. Ницше подготовил переход и немало сделал для того, чтобы заменить рефлексивную философию, ориентированную на реконструкцию чистых идей, исследованием истории телесности. Он показал, что у каждого духа есть свое тело и что основой европейского духа является больное, перверсивное тело. С этим нельзя не согласиться. Даже мы, упрекающие себя в изнеженности и излишествах, очевидно, превосходим по части аскезы христианских святых, закапывавшихся в землю или проживающих на вершинах скалы, питающихся

хлебом и водой. Кто из них, имевших, по крайней мере, греховные желания, смог бы так усердно сидеть за письменным столом, стоять у конвейера или так бессмысленно проводить время в пивной? Но работа над телом не сводится к ограничениям и выступает как производство новых желаний и органов.

Между индивидуализмом и субъективизмом (Рено). В своем происхождении значение понятия «индивидуализм» ориентировано политически. Впервые оно встречается у критиков буржуазного общества, в частности в дискурсе Сен-Симона, призывающего к глубокому реформированию общества, основанного на эгоизме автономных индивидов. И в дальнейшем это понятие используется для пренебрежительной оценки современности. Например, у Хайдеггера под именем субъективности критикуется именно индивидуализм. Между тем субъективизм и индивидуализм вовсе не тождественны. Индивидуализм является наиболее радикальным вариантом субъективизма, только его вирусы по-настоящему опасны для органической социальной ткани. Как и Ю. Хабермас, А. Рено считает, что в преодолении нуждается не философия модерна в целом, а только ее индивидуалистский проект⁸⁷. Осознание этого обстоятельства ставит под сомнение предложение Хайдеггера и других почвенников использовать в качестве радикального лекарства для лечения этой смертельной болезни возврат к архаичным практикам солидарности.

Остается поставить и решить главный вопрос: «что делать?» Можем ли мы предложить нашим современникам такие радикальные лекарства, как отказ от индивидуальной автономности и независимости и возврат к архаичским практикам сборки коллективного единства? Предложить, конечно, можно, но очевидно, что это предложение не будет принято. Вместо этого необходимо вернуть проблематику субъективности и корректно ее сформулировать с учетом понятий современных общественных дисциплин и прежде всего антропологии. Принимая участие в совместных поисках выхода из тупиков индивидуализма, философия не навязывает свое видение мира, а

оценивает новые стратегии, указывая на степень их риска, на основе старых традиций. Контекст рефлексии о субъекте сегодня изменился не только в ходе философских споров, но и в результате развития обществоведческих дисциплин и прежде всего культурной антропологии. Рено указывает на две ведущие программы исследования субъективности:

а) генеалогия или археология гуманитарных наук, исследующая субъект как историческое существо, в дискурсе которого выражается дух эпохи;

б) методологический индивидуализм или методологический гуманизм, преодолевающий психоаналитические и функционалистские концепции субъекта, доказывающий сознательность и ответственность действующего в истории субъекта.

Таким образом, философия после «смерти человека» должна не заниматься искусственными конструкциями такой субъективности, которая обладала бы максимальной свободой и при этом не была разрушительной и опасной для самой себя, а внимательно анализировать исследуемые различными науками формы автономизации и гетерономизации человеческого. Философам следует перестать говорить о смерти субъекта и осмыслить проблему через призму достижений современных общественных наук.

Индивидуальность чаще всего определяют как независимость, а субъективность — как автономию. У древних свобода человека определялась степенью его участия в общественных делах и, по сути, была не индивидуальной, а коллективной, так как предполагала полное совпадение гражданина и полиса. Поскольку древние не допускали автономии, то они не знали и индивидуальности. Афинская свобода с современной точки зрения кажется противоречивой и странной. Перикл, говоря о духе Афин, слагает два противоречивых достоинства: невмешательство в дела соседей (т. е. тихая радость частной независимости) и приоритет полиса над гражданином. Однако древние законодатели не считали источником общих принципов и норм субъективность, ибо выводили их из порядка космоса. От-

сюда стремление не столько к демократическому популизму, сколько к аристократии: лучшие служат не себе и народу, а государству. Идеальное государство Платона, в котором свобода и справедливость состоят в том, что каждый делает свое дело и у каждого есть свой начальник, настолько поразило К. Поппера, что он причислил Платона к основоположникам тоталитаризма⁸⁸.

Если классическая философия считала, что индивиды смогут договориться и мирно сосуществовать друг с другом на основе разума, то современные философы в связи с дискредитацией универсалистских представлений о разуме и поисками новой концепции гибкой, изменчивой рациональности в конце концов вынуждены искать какие-то вне- или докогнитивные основания единства. В таких делах, какими являются отношения к другому и, тем более, к чужому, рациональных аргументов недостаточно. Не абсолютизируем ли мы в своих моделях «признания», или «включения», другого университетскую модель коммуникации?

Выход из тупиков индивидуализма видится в восстановлении первоначального смысла автономии, из которого вытекает индивидуальность,— пределы индивидуальной свободы налагаются индивидом на самого себя, а не определяются внешним давлением. Автономия является условием свободной индивидуальности, которая должна подчиняться не произвольной воле, а только сознательно принятым законам. Понятие автономии допускает подчинение закону, если он принят на договорной основе. Наоборот, стремление к независимости не принимает этого ограничения и стремится к утверждению Я как высшей ценности. Отсюда следует «забота о себе» и, как следствие ее, противоречие между ценностью личного счастья и существованием общественных норм. Наша проблема состоит в отчуждении индивида от общественного пространства. В процессе развития гуманизма происходит подмена субъективности индивидуализмом, который содержится в понятии субъекта и постепенно вытесняет автономность независимостью. Гуманизму угрожает то, что из него произошло. Как реакция на это в современной философии разрабатываются теории

интерсубъективности, в которых способом защиты человека от самого себя становится признание другого с позиции общечеловеческих ценностей.

Для того чтобы избавиться от дилеммы индивидуализма и космополитизма, Рено предлагает различать субъективное и индивидуальное, а с целью спасения гуманизма от его индивидуалистической интерпретации опираться на «неметафизический гуманизм». Рено опасается отождествления гуманизма с метафизикой субъективности, которое критикует Хайдеггер. Именно метафизический гуманизм чаще всего рискует оказаться крайним выражением индивидуализма. Напротив, задача неметафизического гуманизма состоит в защите идеи субъекта и поисках ограниченный индивидуального произвола.

Все это самым тесным образом связано с критикой гуманизма. Поскольку она не отмечает его индивидуалистического отклонения, постольку оказывается слишком грубой. Однако нет никакой принудительной связи между рациональностью, гуманизмом и репрессивной в отношении другого техно-наукой современности. Постмодернистский призыв к архаике вызван огульной критикой субъективности и ее культурной манифестации — гуманизма, не замечающей гетерогенности культурных процессов, которые включают в себя как усиление индивидуализма, так и попытки найти новые формы коммуникации людей. Гуманизм выражает стремление человека к автономии, что предполагает как авторство, так и ответственность за поступки. Человек сам учреждает закон, а не получает его от Бога или природы. Естественное право и общественный договор понимаются в Новое время как установления человеческого разума. Он не является индивидуальным — философы настаивали на его трансцендентальности и допускали, как например Кант, не только свой, но и чужой разум.

Вопрос о трансцендентном в имманентности — это вопросы об истине, благе и красоте. После Канта они ставятся как вопросы об условиях их возможности, т. е. *критически*. Благодаря этому удается избежать наивного онтологизма в отношении не только объекта, но и субъекта.

В частности, монадологизм Лейбница перестает быть необходимым следствием принципа субъективности. Но это не снимает проблематичность кантианской философии и поднимает вопрос о причинах распада критической теории субъекта и воцарения абсолютного индивидуализма. Наиболее ярким представителем последнего Рено считает Ницше и видит выход в критике гегельянства как «апогея метафизики» и хайдеггеровского иррационализма.

По мнению Рено, на пути своего завершения современная метафизика склоняется к монадологии и при этом существенно деформирует принцип автономии. Свобода современного человека — это независимость в отношении других созданий. По мнению Хайдеггера, автономная воля Канта, которая не детерминирована никакими предшествующими представлениями о добре и зле, сама претендует на учреждение закона и, таким образом, оказывается началом процесса развертывания воли, воплощающейся в эре техники. Однако субъект, сам себе предписывающий закон, вовсе не является независимым. На это обратил внимание маркиз де Сад, который после революции и казни короля призывал не принимать новых законов, а продолжать террор как состояние абсолютной свободы.

Преодолеть такое понимание и показать возможность мыслить трансцендентность на основе автономии довольно непросто. Исправление сложившихся стереотипов должно начинаться с переосмысления радиальной конечности субъекта. Традиционные доктрины воспринимают конечность на фоне бесконечного могущества Бога или природы и расценивают ее как ограниченность, недостаточность, несостоятельность человека. Наоборот, Кант не соотносит его с абсолютным, а трактует как радикальную конечность: человек всего лишь идея, а не «вещь в себе».

Рено считает хайдеггеровскую интерпретацию Канта неадекватной и указывает на развитие идеи автономии как активности самообоснования, полагающего закон своих действий благодаря открытости человечеству. Радикальная конечность человека проявляется в том, что он не может

вывести существование из собственных понятий и мыслей. Тем не менее как автономный субъект он может учреждать закон и на практике реализует себя как абсолютный онтологический субъект.

Разрыв имманентности (Левинас). В традиционном обществе аскет, философ, художник, человек, имеющий право на индивидуальный выбор, является маргинальной фигурой и живет в своего рода гетто, будь то лесная хижина, монастырь или «башня из слоновой кости». Рождение современного индивидуализма обусловлено появлением возможности жить на основе собственных стандартов поведения. При этом желания не подавляются, а, наоборот, стимулируются и используются как мотор развития экономики. Человек мыслит себя как независимого индивида, печется исключительно о себе. Но это парадоксальным образом связывает его крепкими узами обмена и кооперации с другими. Эти связи являются чисто внешними, институциональными, а не душевными. Монадологическая концепция субъекта погружает человека в мир имманентности, и выход из нее предполагает поиск коммуникативной индивидуальности, которая открыта внешнему, другому, трансцендентному. Отказавшись от иллюзии метафизического абсолютного самодостаточно Я, философия могла бы преодолеть извращенное понимание гуманизма и сохранить как высочайшую ценность автономию субъекта. В связи с этим возникает вопрос о том, как на руинах индивидуализма мыслить автономию субъекта и основанный на ней гуманизм?

Гипериндивидуализм современности преодолевается попыткой помыслить: «как внутри имманентности в себе, определяющей субъективность, можно мыслить еще и трансцендентность нормативности, способную ограничить индивидуальность?»⁸⁹ Речь идет о совмещении принципа автономии, понимаемого как независимость в отношении всякого иного, с требованием интерсубъективности, предполагающим признание общих норм. В терминах феноменологии Э. Гуссерля, это вопрос о возможности мыслить трансцендентность внутри имманентности. Сто-

ит заметить, что хотя различие трансцендентного и трансцендентального перестало рассматриваться как принципиальное, тем не менее в случае с Гуссерлем оно еще действует: когда при решении проблемы интерсубъективности он вводит понятие жизненного мира, то речь идет об «аналогизирующей апперцепции», посредством которой Я ставит себя на место другого. Другой является не трансценденцией, а конструкцией Я.

Испытывая сомнения в классическом проекте, но не примиряясь с растворением человека в цепях циркуляции капитала, либидо или информации, Э. Левинас снова пытается поставить вопрос о гуманизме. Прежде всего он отмечает противоречие в лозунге о «смерти человека», которое состоит в том, что антигуманизм опирается на то, против чего направлен, а именно на индивидуалистическое определение человека. В сетях современности человек явно утрачивает свою самостоятельность и самоидентичность (это отражается в теоретических работах представителей главных научных направлений). Однако как социальная реальность, так и социальные теории, «стирая» субъект, «требуют» его сопротивления. Если под гуманизмом понимается свобода и независимость индивидуального самоидентичного Я, которое замкнуто в монаду и воспроизводит трансцендентное в имманентном, то разрыв этой замкнутости в сознании Я, произведенный современными гуманитарными науками, как раз и разрушает индивидуалистическую иллюзию самодостаточности индивидуального Я. Порывая с иллюзией имманентности, гуманитарные науки ставят вопрос о нередуцируемости другого к конструкции субъекта. «Я — это другой» означает не конец, а начало открытия субъекта. Так называемая «метафизика субъективности» страдала от забвения не столько бытия, сколько субъекта. Отсюда Левинас предпринимает попытку мыслить открытость, позволяющую субъекту выходить за пределы самого себя к трансцендентному: главная задача — мыслить другое-во-мне, не мысля при этом другое как некоторое другое меня. Указание на способность мыслить трансцендентность в имманентности Левинас находит в теории интенциональности Гуссер-

ля: под взглядом другого Я пробуждается от своих эгологических грез. Действительно, в своих последних работах Гуссерль прибегал к монадологической терминологии и, пытаясь выйти из тупика самоимманентности, разрабатывал тему интересубъективности, которую трактовал как некую гармонию монад, достигаемую в опыте признания другого. Развивая эти идеи, Левинас разоблачает иллюзорность монадологического понимания человека и настаивает на существовании «желания другого». В своей феноменологии Эроса он исходит из принципиальной открытости субъекта, которую находит не столько в мысли, сколько в чувстве.

Примером реализации «гуманизма другого» Левинас выбрал ласку⁹⁰. Сегодня эротическое прикосновение расценивается как сексуальное домогательство, как некий род насилия, во всяком случае нарушения дистанции между своим и чужим. Со времен Платона чистый Эрос ограничивается взглядом, направленным на созерцание красоты. Кроме того, ласка трактуется сегодня как реализация чувственного удовольствия. Необычность левинасовской «эротологии» состоит в том, что любовь в ней предстает как некая жертва, имеющая трансцендентный источник. Ее трудно объяснить с позиций монологического субъекта. Скорее всего, любовь является действительно самым ярким выражением желания быть с другим, «чистым движением трансцендентности», направленным не к миру идей и смыслов, не к чему-то «возвышенному», как у Платона, а к сверхчувственному, находящемуся рядом с нами. Эрос определен в «Пире» Платона как нужда, как следствие нехватки, восполняемой обладанием, хотя бы зрительным. Левинас противопоставляет нужде, которая направлена на присвоение другого в качестве объекта, желание как интенциональное отношение к другому. Ласка не является осуществлением воли к наслаждению или обладанию. Она направлена на что-то несуществующее, на реализацию того, чего еще нет. Согласно Левинасу, ласка — это желание еще-не-обладаемого тела другого, желание некоей онтологической девственности.

Это дает повод для шуток. Например, Ж. Деррида иронизировал по поводу «фаллоцентризма» теории эроса Левинаса, видя в ней типичный продукт мужского дискурса, в котором «женщина» и «истина» совпадают. Между тем понятия женственности и девственности у Левинаса имеют мало общего с «*tabula rasa*» или «неоскверняемой собственностью». Они направлены против сартровской интерпретации любви как подчинения, которая сама определена философией тождества и присвоения. Ласка трактуется Сартром как форма подготовки чужого тела для захвата. Левинас же видит в ней свидетельство желания индивида быть рядом и вместе с другими. Ласка вообще не связана с объектом — тело, одухотворенное нежностью, утрачивает статус бытия. «Вечная женственность», формирующаяся в процессе мужской ласки, — это и есть абсолютная инаковость, трансцендентность, ускользающая от схватывания, разрывающая тождественность сознания самому себе.

Возможность сознания предполагает не только существование вещей и их грубое вторжение, но и само «имеющееся» как таковое. Тождество сознания опирается на тождество объекта, о котором заботится сознание. Способность забывать «имеющееся» проявляется во сне. Однако неумолкаемый анонимный «шелест существования», шевелящийся над бездной хаоса дает о себе знать во время бессонницы. По аналогии с хайдеггерской заботой Левинас трактует бессонницу как наблюдение того, что не имеет смысла, когда мы отделены от содержания и остается лишь осознание присутствия имеющегося. Бессонница, как и забота, подрывает субъективность существования, атрофирует волю и в противоположность ей не собирает, а рассеивает Я. Мысли, приходящие во время бессонницы, подвешены на ничто, и в ней работает скорее имеющееся, чем Я. Бытие оказывается субъектом анонимной мысли. Бессонница порывает с имманентностью сознания, разрушает его замкнутость на самого себя, разрушает иллюзию самодостаточности. Этот бессонный разрыв с имманентностью осуществляется как растворение субъективности в чистом Dasein.

В противоположность ночи бессонницы ночь любви является бытием субъекта, который через Эрос направлен на трансцендентное, непостижимое. Феноменология Эроса, по замыслу Левинаса, разрывает волю к ассимиляции или интеграции другого в имманентности своего сознания, манифестирует опыт трансцендентности. «Воля к нежности» направляет на поиск инаковости в женщине и при этом не требует деперсонализации Я. В отличие от Платона Левинас не сводит Эрос к слиянию с телом, душой и красотой Другого. В любви каждый остается иным и вместе с тем зависимым друг от друга. Трансценденция дается через близость, которая есть не что иное, как ответственность за другого.

Ласка, раскрывающая слабость и незащищенность женщины, открывает сферу долга и этики. Субъект рождается в опыте не автономности, а зависимости. Он ответствен еще до интенциональности и свободы, ибо она возникает вместе с приближением другого существа. Никто не может оставаться в себе самом: человечность человека — это предельная уязвимость. Чтобы стать человеком, необходима близость с другим человеком. Бытие-с-другим, ответственность за него конституируют самого субъекта.

Опасность левинасовской этики видится в отказе от критической активности в пользу некритической пассивности субъекта. «Слуга», «заложник» — таковы эпитеты, используемые Левинасом для характеристики человека. Отказ от автономной этики в пользу гетерономной наталкивается на две трудности. Первая вызвана ложным пониманием классического гуманизма, когда кантовское определение практического субъекта как автономии воли сводится к монадической индивидуальности. Между тем автономия не исключает, а предполагает открытость другому. Субъект, сам себе полагающий закон, возвышается над своей индивидуальностью и открывается инаковости человеческого рода. Автономия является трансцендентностью в имманентности. Вторая трудность видится в трактовке ответственности как зависимости. Тот, кто подчинен, не свободен и, следовательно, не может быть ответственным. Необходимо сохранить самождественность субъекта и в ней искать условие открытости другому. Автономия — это

не независимая от других индивидуальность, а intersубъективность, в которой достигается отождествление себя с сообществом людей, с человечеством. Различая два момента этического (идею долга, которая связана с зависимостью от закона, и идею автономности, которая необходима для конституирования субъекта в качестве ответственного за другого), следует предпринять попытку сбалансировать их в рамках новой программы.

Ницше и деконструкция (Деррида). В чем можно упрекнуть и Ницше, и Хайдеггера, так это в некритическом восприятии винкельмановской античности, т. е. в явной идеализации Древней Греции, выступающей эталоном оценки настоящего. Конечно, эти мыслители пытались противостоять современным рецепциям прошлого. Ницше с этой целью предлагал генеалогический метод, а Хайдеггер — деструкцию, в основе которой также лежала своеобразно понятая им генеалогия. Но влияние феноменологии оказалось весьма значительным. Автор «Бытия и времени» отправился в прошлое за поисками смысла, ибо не смог отказаться от привычной телеологии истории. Такая ориентация на смысл бытия была преодолена Ницше. Его история — это не утрата и не исполнение «смысла». Время истории не имеет ничего общего с временем сознания, где достигается синтез прошлого, настоящего и будущего и где история напоминает замечательную мелодию, соединяющую набор звуков в прекрасное звучащее целое. У Ницше история — это становление, где нет никакого заданного наперед порядка, цели и смысла, где все складывается из сингулярных «вдруг», которые приходят как случайности, но, свершившись, становятся необходимостью. Г. Г. Гадамер осознает — в противоположность французским «продолжателям», — что его попытки интерпретации Ницше и «перевода» Хайдеггера указывают на собственные пределы и в особенности на то, насколько сильно он сам укоренен в романтической традиции наук о духе и гуманитарном наследии. Дать представление о радикальности Хайдеггера мог бы, пожалуй, тот факт, что критика феноменологического неокантианства

гуссерлевского толка привела его к мысли, что Ницше завершает то, что он называл историей забвения бытия. Но Гадамера не устраивает и французская интерпретация Ницше, так как она придает значение наиболее экспериментальному, пробному в мышлении Ницше. Только так удастся доказать, что опыт бытия, который Хайдеггер стремился открыть по ту сторону метафизики, уступает в радикализме экстремизму Ницше. В образе Ницше, созданном Хайдеггером, проявляется глубокая двусмысленность, неоднозначность, поскольку Хайдеггер следовал за ним до последней черты и как раз там увидел всю бессодержательность метафизики в действии, поскольку и в ценности, и отказе признать ценностью любую ценность само бытие фактически становится у Ницше ценностным понятием на службе у «воли к власти». В попытке продумать бытие Хайдеггер идет дальше подобного упразднения метафизики в ценностном мышлении, точнее, он возвращается назад по ту сторону всякой метафизики, не удовлетворившись экстремизмом ее самоупразднения, как Ницше.

Ж. Деррида пытается восстановить имя и подпись — следы изгнанной из метафизики жизни и личности. Это может показаться парадоксом, так как общепризнанно, что герменевтика противостоит научной рационализации, будто бы изгоняющей все человеческое, душевное, личностно-уникальное, а, наоборот, постструктурализм говорит о смерти автора, субъекта и, заодно, литературы, философии и истории. Но в ходе полемики выясняется, что уже в фундаментальной онтологии Хайдеггера, а затем и в герменевтике Гадамера предпринимается критика идеи субъективности. Речь идет сначала о приобщении, а затем и растворении «человеческого, слишком человеческого» в разговоре о смысле бытия. По мнению Хайдеггера, критиковавшего, не без влияния Ницше, гуманизм, наша культура и ее детище — техника и без того излишне субъективны и человечны. Нет оснований говорить о дегуманизации, ибо везде и всюду господствует человек, выступающий как «волящая субъективность». Другое дело, что сам он как «интенциональное» существо всегда кому-то или чему-то служит, и именно по-

этому нет смысла делать его, как философская антропология, центральной фигурой в метафизике. Если у Хайдеггера человеческое сначала освобождается от техники и оказывается в подчинении у «пойэзиса», раскрывающего «смысл бытия», то у Гадамера человек подчиняется «общей сути дела», раскрывающейся в разговоре. В докладе «Текст и интерпретация», прочитанном в Париже, Гадамер делает основной упор на текст, который оказывается выше не только понимающего читателя, но и пишущего индивида — автора.

Все это и стало поводом для Деррида развернуть критику окончательного подчинения мира и человека метафизическому «смыслу». В конце концов его можно понять. Гуманитарные науки продолжают старую христианскую политику изъятия человека из рук земной власти и передачи его в руки другой, не менее жесткой, духовной власти. Допустим, человек служит богатству, власти, славе. При этом он теряет себя, становится «как всякий» т. е. не уникальным, а заменимым. По Хайдеггеру, только в опыте бытия к смерти мы обретаем индивидуальность. Для верного романтическим идеалам Гадамера этот опыт казался слишком брутальным. Он писал об опыте понимания, объединяющего людей в диалоге, где нравственное признание достигается приобщением к сути дела. Но единство на основе приобщения к смыслу ничуть не лучше социального принуждения; оно разве что кажется более мягким, ибо связано с внутренним признанием. Это принуждение не так очевидно, как телесное. Между тем если насильник как-то ограничивается страданиями жертвы осуждением окружающих, наконец юридическими законами, то духовный учитель — вне подозрения: ведь он приобщает людей к истине. Однако вдумаясь в последствия. Под руководством учителя люди приучаются искать смысл вещи, события, самих себя. Но когда они научаются это делать, жизнь и действительность окончательно ускользают от них.

Имя «Ницше», утверждает Деррида, внушает страх, и даже ужас, прежде всего горькой участью, выпавшей его носителю. Этот человек болел и страдал в течение всей своей жизни, впал в безумие и провел в стагнации еще 10

лет. Все сказанное им приобрело особое значение именно потому, что было скреплено страданием — со времен распятия Христа страдание считается священным. Но имя «Ницше» создано еще и теми событиями — войнами и революциями, — которые сотрясали XX век. Пророчества, подписанные и скрепленные именем Ницше, непосредственно использовались, как он и мечтал, в большой политике. Не являются ли его сочинения чем-то вроде смеси отравы и наркотика, которая принимается отчасти для возбуждения пафоса, необходимого для участия в политических действиях, а отчасти для успокоения страха перед теми последствиями, к которым эти акции привели? По Деррида, получается, что Ницше — это Монтень для фашистов. Имя любого автора, и особенно такого, как Ницше, является искусственным, символическим образованием. Но кто автор имени автора, какими средствами, для какой цели оно создается? Рациональная сторона магии имени состоит в том, что оно выступает мощным аттрактором, заставляющим человека идти туда, куда оно зовет. Говорят, в древности человек хранил свое имя в тайне. Но при переходе к высокой культуре имя стало символизировать социальное назначение человека. Имя, как зов бытия у Хайдеггера, самой своей тональностью воздействует подобно героической песне, вырывающей человека из капсулы замкнутого существования и зовущей на путь подвига.

Проблематизация биографии философа должна мобилизовать новые ресурсы и, как минимум, новый анализ имени собственного и подписи⁹¹. Деррида называет кромку пересечения текста и тела *динамис*. Жизнь не сталкивается лицом к лицу с чем-либо противоположным, будь-то смерть или рефлексия. Науки о жизни так или иначе делают свой предмет мертвым. Поэтому «живой» субъект всегда оказывается частью символического поля со всеми задействованными в этом поле силами. Ницше был одним из немногих, кто говорил о философии и жизни под своим именем и от своего имени.

Деррида явно преувеличивает автономность имени автора. Не все слышат, а главное, не все могут исполнить

свой призыв. Человека долго лепят родители, воспитывают педагоги — конечно же, он не является, как думал Ницше, спонсором самого себя. Может быть, человек — менеджер самого себя? Деррида трактует это так: «Пустить в ход свое имя (со всем, что к нему примешано и что не сводится к Я), инсценировать подписи, сделать из всего, что было написано о жизни и смерти, один огромный биографический росчерк, вот что хотел бы он сделать»⁹². Кажется, это описание годится для современных вундеркиндов, которых мамочки стремятся сделать звездами первой величины в той или иной области шоу-бизнеса. Отчасти вундеркинды готовятся сами, отчасти используют государственные или частные учебные заведения, спортивные или музыкальные школы. Этот механизм работает и в других случаях. И все-таки, признавая роль внешних инстанций, нельзя не учитывать, что успех любого имени зависит не столько от символического капитала, сколько от того, что раньше называли гениальностью, одаренностью и характером. Автор действительно становится индивидом-вне-мира (так Л. Дюмон назвал древних стоиков и религиозных аскетов), и его слава идет от вечности, т. е. имя является инвариантом мнения нескольких поколений. Парадокс гения состоит в том, что, будучи не от мира сего, он хочет признания при жизни. Но жизнь и признание связаны как жизнь и смерть. «Имя, которое не есть носитель, — пишет Деррида, — всегда и априори есть имя мертвого»⁹³. Признание достается мертвому, и пока человек жив, он сопротивляется признанию и пытается доказать, что он не такой, как о нем думают. Даже те, кто отдают долг признания имени, не приносят пользы его живому носителю, отравляя его ядом славы.

Для обоснования своей концепции имени автора Деррида опирается на «Ессе Номо». Он считает, что Ницше пытался прикрыть свое Я разными масками, которые используются с целью получения прибавочной выгоды. «Проигрышная уловка, — резюмирует Деррида, — коли прибавочная стоимость возвращается не обратно к живому, а к имени имен и сообщности масок»⁹⁴. Он приводит первые строки «Ессе Номо»: «В предвидении, что не далек тот день, ко-

гда я должен буду подвергнуть человечество испытанию более тяжкому, чем все те, каким оно подвергалось когда-либо, я считаю необходимым сказать, *кто я*». Деррида трактует эти строки в терминах подписи.

Надо сказать, что подход Деррида к проблеме имени «Ницше» сквозь призму вопроса о том, чья подпись стоит под текстом конституции, не является плодотворным. То, что годится для описания Президента США Джефферсона и его народа, вряд ли применимо для понимания ситуации Ницше. Джефферсон как шеф государства нашел время отредактировать послание не только народа, но и Бога. Если сравнить джефферсоновскую Библию с Декларацией, то окажется, что они отредактированы с одинаковой рационалистической позиции, которая, ничтоже сумняшеся, навязывается как Богу, так и народу. Вопрос о том, чья же подпись стоит под конституцией, действительно непростой: поскольку конституция выражает волю народа, можно признать, что она написана от его имени, но вряд ли стоит сбрасывать со счетов и то, что сам «народ» является продуктом просвещающего воздействия Декларации, авторство которой неоспоримо принадлежит Джефферсону.

Наконец, следует спросить, насколько правомерным и эффективным является «экономический» подход к интерпретации как Ницше, так и Джефферсона. С одной стороны, он кажется неприменимым к авторам, которые мало озабочены повышением своего материального благополучия и играют в большую политику. С другой стороны, описание авторства в терминах «вклад», «кредит», «процент» хорошо оттеняет собственное отношение Ницше к экономике творчества. В противоположность экономике шоу-бизнеса Ницше предложил политику дара. Автор не нуждается в спонсоре или инвесторе, ибо тот и другой получают свой «профит». Если инвестор получает прямой доход от издания сочинений автора, то выгода спонсора не всегда очевидна, но часто чревата нежелательными последствиями для доброго имени автора, которое использовано для реализации целей спонсора. Важное различие имени и его носителя позволяет понять суть спонсорства, а также инве-

стиций и кредитования применительно к философскому творчеству. Все эти операции осуществляются с именем; оно отчуждается от автора и становится «брэндом» предприятия, в котором заинтересованы спонсор, инвестор и иные вкладчики.

Возможно, эти уточнения позволят лучше понять как Ницше, так и Деррида. Например, Ницше начинает рассказ о самом себе. Он говорит, что его имя никому не известно, что он живет на собственный счет. Деррида с целью обоснования своего подхода усиливает выражение: «я живу на свой собственный кредит» — следующим дополнением: «я проживаю на свой собственный кредит, который сам себе открываю и предоставляю». Не следует торопиться и буквально понимать метафору «кредита». В значительной мере она обусловлена ситуацией самого Деррида, который действовал в условиях символического производства и обмена и вложил в них собственную жизнь с целью извлечения прибыли. Это не означает «продажности» мыслителя: ему удалось продать то, что он сам придумал. Деррида не шел навстречу дурным вкусам публики, а создавал ее потребности. Вот чем интересно столкновение Ницше и Деррида: один живет вне мира, а другой — в миру, но при этом первый ангажирован миром гораздо сильнее, чем второй. Хайдеггер сводил жизнь философа к философствованию и тем самым отрицал влияние некоторых обстоятельств своей биографии на логику мышления. Упрекая его за забвение имени Ницше, Деррида в своей интерпретации также озабочен оправданием самого себя. Он пишет: «Свою собственную личность, достоверность которой он намеревался провозгласить и которая не имеет никакого отношения, столь она ему несоразмерна, к тому, что современники знали под этим именем или, скорее, омонимом „Фридрих Ницше“, личность, подлинность которой он отстаивает, он обрел не по контракту, не по договору с современниками. Он получил ее по неслыханному контракту, который заключил с самим собой. Он влез в долги к самому себе и, упрекая за забвение имени Ницше, вовлек в это нас тем, что случилось с его текстом посредством подписи»⁹⁵.

Итак, невыплаченный современниками кредит, который открыл Ницше на собственный счет, перешел на нас. Возможно, если бы современники адекватно и эффективно использовали этот кредит и вернули с процентами, то он не был бы переприсвоен и использован фашистами. Деррида предостерегает: «Связанная с темными делишками контракта, долга и кредита псевдонимия подстрекает нас всячески остерегаться, когда мы считаем, что читаем подпись, автограф или росчерк Ницше, каждый раз, когда он провозглашает: я, нижеподписавшийся, Ф. Н.»⁹⁶

Заметим, Ницше не взял, а открыл кредит, открыл современникам, а они его не взяли. Тем не менее, страшный символический капитал, наработанный Ницше, не пропал. Использование его таило серьезную угрозу, и современники не желали рисковать. Однако каждый раз, когда жизнь припирает нас к стенке, мы вынуждены считаться с предложением Ницше и откликаться на него. Это сулит новые риски. Предстоит череда обвалов, пророчествовал Ницше.

Следует задуматься, зачем он написал «Ессе Номо». По Деррида, Ницше хотел, чтобы его жизнь стала капиталом, на основе которого мог быть подготовлен сверхчеловек. Между тем Ницше не был чужд заботы о поиске инвестора для публикации своих сочинений и даже высказывался, что наиболее выгодным вложением еврейского капитала могло бы стать издание «Заратустры» в миллионах экземпляров, которые распространились бы по всей Земле.

Возможно, Ницше был озабочен своим «брендом». Деррида считает, что при этом Ницше скрывал свою подлинную сущность под масками, — жизнь есть скрытность. По Деррида, получается, что только дурак может отдавать в кредит свое подлинное Я. Поэтому Ницше дурачил всех, как это делает современная реклама.

Но ситуацию Ницше едва ли можно толковать прямолинейно экономически. Обычно автор начинает писать автобиографию в старости. Случай Ницше другой. Дело в том, что его послание до боли напоминает послание Бога: оно

непроверяемо. Как всякому обещанию, ему можно доверять, если доверяют говорящему. Отсюда необходимость говорить о самом себе. Тексты Ницше — это новое Евангелие, где послание сопровождается славословием в адрес Христа, евангелистов и добрых христиан. Деррида и сам постепенно теряет пафос в развитии своего подхода к имени автора. Следуя логике Ницше, он вынужден разбираться с «великим полднем» и автором-солнцем, рука которого покрыта мозолями от непрерывного дарения. Такое понимание автора разрушает концепцию имени-кредита. Ницше не открывал кредит в надежде на высокий процент прибыли. В конце концов он, вероятно, понимал, что не может обещать больше, чем религия (заложи свое смертное тело — и спасешь свою душу!). Но Ницше не был адвокатом дьявола и не просил в залог души. Понятие дара превосходит любую кредитную систему. С этим Деррида столкнулся, когда вдумался в Ницшев анализ трансформации образа женщины в истории культуры. Ницше обратил внимание на то, что в христианстве женщина понимается как идея, как истина; и это оказывается истоком человеческих конфликтов. Вся литература XIX и XX столетий — это кошмар любовных переживаний, вызванных противоречием между идеалом и реалиями совместной жизни мужчин и женщин.

Ницше моделирует три позиции: 1) женщина осуждена, принижена как фигура лжи; истина — это мужчина, предъявляющий фаллос в качестве доказательства; 2) женщина осуждена и принижена в качестве фигуры истины; в возвышенно-романтическом дискурсе она также вписана в экономию фаллоцентризма; 3) женщина признана по ту сторону этого двойного отрицания как лицедейка, вакханка, притворщица и тем самым как утвердительная сила. Ницше пытается комбинировать эти стили, но не для того, чтобы соорудить «ловушку для схватывания и исследования женскости». Нет, он описывает освоение женщины, сообразное его истории, ибо нет никакой «женщины в себе», «вечной женственности». По Ницше, женщина как женщина, а не мужской фантом, отстраняется от истины, хотя и выдает себя за нее, соглашаясь с мужским видением

женщины как истины. Истина — это только поверхность, которая становится глубиной, тайной, предметом желания лишь в результате «стереоскопического эффекта» — одежд.

Отношения между мужчинами и женщинами — это не просто особый род неинтеллигибельного опыта, например экзистенциального (странно то, что Хайдеггер его совершенно игнорировал). Любые попытки вывести загадку женщины из ее онтологии безуспешны, так как она не имеет ни глубины, ни высоты и вообще не является истинной. Конечно, мужчины моделируют женщину, пытаются придать смысл бессмысленному, и вершина их воображения — идея «вечной женственности», наиболее ярко представленная в России В. Соловьевым. Начиная с христианства женщина представляется как идея, как истина и обретает новое символическое содержание. Она принимает это как игру и выдает себя за истину. Мужчина-христианин «оскопляет» себя, но женщина не верит в оскопление. В результате стратегии соблазна она научается извлекать пользу из отождествления ее с идеей. Как символ женственности она воспринимается на расстоянии, становится для мужчины предметом поклонения, но неуловимым, как само расстояние. Как реальное плотское существо она непереносима мужчиной с близкого расстояния. Разлад в семье, описанный в романах А. Чехова и Э. Хемингуэя, во многом и вызван тем, что, воспринимая друг друга через призму идей, люди не обладают терпением и толерантностью, необходимыми для совместной жизни.

Специфический тип опыта мужского и женского Деррида называет освоением. Он считает его важнее размышлений о смысле и истине женщины. Именно этот опыт организует целостность языкового процесса, включая онтологические высказывания. Правила языковой игры определяются топосом встречи мужского и женского. Взаимообмен, взаимонехватка, дарение-хранение — вот суть освоения. Именно сюда вписан онтологический вопрос. Герменевтика наталкивается на непроходимую границу в том случае, если правила языковой игры определяются не

открывающейся в разговоре «сутью дела», а экономикой, сексуальностью, властью. Это граница не региональная, это граница самого бытия. Освоение, вопрос о свойстве не выводим из сути бытия, ибо заранее нельзя определить освоение и свойство, обмен и дар. Наоборот, хайдеггеровский вопрос о бытии подчинен вопросу о свойстве, освоении и присвоении, ибо экзистенциальная аналитика организована главной оппозицией собственного и несобственного. Подобно тому, как женщина, будучи поверхностью, отражает лишь мужские у-дары, но выдает себя за глубину, деконструкция вписывает истину бытия в процесс освоения.

Дар — существенный предикат женщины, суть которой в колебании отдавания/выдавания, дарения/принятия. Это такой дар, который содержит отраву, и поэтому женщина — яд и лекарство одновременно.

Этому загадочному действию бездонного дара Хайдеггер подчиняет вопрос о бытии. В «Бытии и времени» он показывает, что дарение и дарование, составляющие процесс освоения и присвоения, уже не могут мыслиться в горизонте истины или смысла бытия. Как нет сущности истины и пола, так нет сущности дара бытия, исходя из которой может быть постигнут конкретный дар, пока женщина не станет моим собственным предметом или субъектом. Самое трудное — деконструкция онтологической теории истины Хайдеггера. Собственно, на это и направлена работа Деррида. Он пытается обнаружить скрытое, и этим скрытым в теории Хайдеггера является прежде всего сама дифференциация сокрытого и несокрытого. В своем стремлении к истоку Хайдеггер добрался до главного предмета. Но как у З. Фрейда в статье «О фетишизме» взор больного прикован не к самому причинному месту, а к тому, что его скрывает, так и взор Хайдеггера ослеплен и отведен от главного. Этим главным, по мнению Деррида, является то, что метафизический дискурс об истине оказывается замещением и вытеснением дискурса о женщине. Непрочитанность Хайдеггером вопроса о женщине в текстах Ницше привела к тезису о забвении бытия.

Рецепции Ницше в Америке

В Америке — стране эмигрантов и маргиналов — к Ницше, кажется, не должны испытывать предубеждения. И действительно, именно там был благосклонно встречен «французский Ницше», которому Старый Свет отказал в «легитимации». Американское прочтение, сфокусированное на философии политики, немислимо без учета европейской истории вокруг «дела Ницше». Философ, риторика которого использовалась национал-социалистической идеологией, долгое время расценивался исключительно негативно. В большинстве американских работ Ницше характеризуется как противник демократии. Однако во второй половине XX в. в Америке стали появляться исследования его философии, свободные от ярлыков антидемократизма, более того, раскрывающие плодотворность его наследия для разработки новых перспективных политических доктрин, развивающих принципы демократии в условиях нового многополярного мира. К числу наиболее ярких работ такого рода относится книга А. Данто «Ницше как философ» (1965). Автор попытался спасти Ницше от идеологических оценок тем, что перенес центр тяжести с политики на проблематику языка и, таким образом, заложил литературно-филологическую рецепцию Ницше в Америке. Данто сравнил философию Ницше с лабиринтом Минотавра и попробовал техниками аналитической философии дополнить постструктуралистские стратегии нейтрализации натуралистического истолкования его идей. Американские дискуссии вращаются вокруг главного вопроса: является Ницше противником демократии или же ее сторонником, который, критикуя недостатки, стремился к освобождению людей от фальшивых кумиров. Новым в этих дискуссиях является то, что борьба ведется не против, а за Ницше. При этом обсуждаются точки зрения европейских как ницшеанцев, так и антиницшеанцев, дискуссии Делёза с гегельянцами, постструктуралистов с академическими ортодоксами, а также французских «новых философов» с их немецкими оппонентами — Ю. Хабермасом и М. Франком. Эта от-

крытость делает американские дискуссии весьма интересными и плодотворными. Если раньше наследие Ницше оценивалось сквозь призму расизма, сексизма и элитаризма, то теперь чаще обращают внимание на критику национализма, догматизма, идентичности, на аргументы в пользу плюрализма. Особое внимание американцев привлекает агональный мотив, который кажется им важным для стимулирования демократии.

В американских дискуссиях прослеживается тенденция разделения наследия Ницше на две части: если его философские идеи представляются весьма актуальными в условиях современности, то его политические убеждения — устаревшими и консервативными. Трудно удержаться от критической оценки механистического разделения философских и политических взглядов. Можно ли считать политические убеждения Ницше прамодернистскими, а его философские взгляды — постмодернистскими? Такие «ботанические» эксперименты не учитывают органики философствования. Хотя, несомненно, есть противоречие между политической и эпистемологической философией Ницше, все-таки не трудно показать, что именно благодаря критике науки, метафизики и теологии Ницше развивал свои политические идеи. Проблема состоит в том, что он критиковал социальные институты с точки зрения своей концепции индивидуальной «воли к власти». Понимание же структуры власти как субъективности, перенос ее на политические и социальные институты общества осуществил М. Фуко. Фуко был, конечно, многим обязан Ницше, но было бы ошибкой отождествлять их взгляды.

Не менее спорными, хотя и интересными, кажутся попытки оправдать с современной точки зрения именно политические воззрения Ницше. Если определить позицию Ницше как «аристократический радикализм», то он окажется своеобразным защитником либеральных ценностей от опасных тенденций маргинализации общества. Ницше критиковал сторонников равенства и призывал к «сильной власти», суть которой видел в свободной борьбе сил. Такой «агональный» подход импонирует американцам, которые, отстаивая «общечеловеческие ценности», одновременно

ищут наиболее эффективные способы самореализации индивида.

Кроме антидемократизма, другим нервным пунктом американских дискуссий о Ницше является антиморализм. И тут тоже возникает заманчивая перспектива — превратить Ницше из критика морали и религии в их защитника. Такую перспективу указал Р. Рорти, который, следуя примеру Ницше, пытался показать, что эстетическая позиция предпочтительнее этической, ибо моралисты чаще всего служат осуждению зла, а не его искоренению, в то время как художники и поэты, описывая страдания людей, делают нас чувствительными к чужой боли.

Трактовка философии Ницше как своего рода «литературной жизни» становится весьма популярной. Ницше строил свою жизнь как произведение искусства, а свою философию моделировал по литературным канонам. Отсюда его отношение к миру — это интерпретация. Все то, что принимается как призывы к практическим и политическим акциям или указание на некие реальные предметы или процессы, такие как «нигилизм» или «воля к власти», есть не более чем знаки или риторические приемы. Способом избежать объектных фиксаций для Ницше стало многообразие стилей. Меняя их, он, собственно, и оставался не таким, как о нем думали другие. Подобный подход снимает трудности целостной, систематической реконструкции наследия Ницше и вообще всякие претензии на аутентичное прочтение. «Воля к власти», «генеалогия», «вечное возвращение» — это не какие-то положительные, космологические или моральные, а критические понятия, способствующие преодолению собственных односторонних взглядов. Философия Ницше направлена не столько на мир, сколько на самого себя, на интеграцию собственного характера.

Либеральный проект (Хайек и Рорти). Либеральный проект выглядит вполне симпатично не только на бумаге, но и там, где его придерживаются, — в Англии и Америке. Симпатию вызывает прежде всего расширение сферы личной свободы и ограничение государства функцией поддержки

самых общих формальных законов. Ф. Хайек дает следующее определение права как науки о свободе: «Право есть правило, четко фиксирующее линию, ограничивающую сферу, внутри которой жизнь и деятельность любого индивида свободна от каких бы то ни было посягательств»⁹⁷. Очевидно, что либеральное государство обеспечивает своим гражданам не только защиту личных прав и свобод, но и более высокий уровень жизни.

Хайек писал: «Цель социалистов — равное распределение доходов — неизбежно ведет к замене естественного порядка жесткой организацией. В свободном обществе никто не занимается распределением, ибо никто не может предвидеть результаты труда. Справедливость можно лишь толковать как комплекс норм корректного индивидуального поведения»⁹⁸. Ошибка идеологов либерализма в том, что они ставят телегу перед лошадью, т. е. принимают идею за основу, в то время как за ней стоит создание целой системы институтов, обеспечивающих социальный порядок, и рынок является только одним из них. В зависимости от той или иной общины складывается экономия, пронизанная общими целями. Рынок — это место встречи разных экономических подсистем, он не управляется какими-либо внешними целями. Хайек отмечает: «Множество связанных между собой экономик в отсутствии единой шкалы сознательных целей образует суть рыночного порядка»⁹⁹. Это не недостаток анархии, а важнейшее достоинство, которое состоит в том, что каждый сам выбирает себе цель, но руководствуется при этом самыми общими и потому абстрактными нормами поведения. Рынок, благодаря торговому обмену, обеспечивает мирное сосуществование различных групп людей. Он предполагает реализацию индивидуальных целей и применение общих средств. Хайек подчеркивает: «Именно факт увязки средств, а не целей сделал реальностью спонтанный порядок рынка»¹⁰⁰. Хайек пишет также: «Теперь мы понимаем, что именно унифицированные ценности — главное препятствие для достижения любых целей. Открытое общество не имеет ничего общего с солидарностью, понимаемой в духе единства общепризнанных целей»¹⁰¹. Аргументы и примеры в защиту ли-

берального проекта сводятся к тому, что современная экономика позволяет обеспечивать благосостояние граждан и без сильной власти, которая была необходима в эпоху нужды, порождавшей как насилие, так и протест. Возникновение свободного рынка делает ненужным регулирование в сфере экономики — рынок все расставляет на свои места. Он, во-первых, как указывал А. Смит, не разъединяет, а объединяет людей, ибо связывает их разделением труда и обменом, а во-вторых, решает проблему справедливости по формуле «как ты мне, так и я тебе».

Сильным тезисом либерализма является критика христианской морали, которая на деле оборачивается подавлением свободы. В этом либералы не оригинальны. Еще Ницше разоблачил христианскую мораль как форму власти слабых над сильными и показал ее вырождение в отвратительное чувство зависти и мести. Не ясно, в чем расходятся ницшеанцы и либералы? Ницше не любил анархистов и увлекался идеей сильного государства. Однако Р. Рорти расценивает Ницше как предтечу современного либерализма. Он пишет: «Потерпеть неудачу как поэт — тем самым, согласно Ницше, как человек — значит принять чужое описание самого себя, исполнять предварительно заданную программу»¹⁰².

С точки зрения морали, либерализм представляет собой абсолютно бессердечное, прагматическое мировоззрение, лишенное сострадания, нравственной солидарности и поэтому обрекающее общество на деградацию. Сильные государства, обеспечивающие выживание, развитие как людей, так и создаваемой ими культуры, опирались не только на военную силу, но и на символическую — религиозную, моральную, национальную, идеологическую — мобилизацию. Государство не оставалось идеей, а строилось как система эффективных институтов и специфических дисциплинарных пространств, в которых осуществлялось формирование государственного тела. Поэтому снижение его роли до функции надзирателя за соблюдением прав человека кажется слишком опасным.

Спорный тезис либерализма — ссылка на теорию эволюции Дарвина. Либералы считают рыночные законы «ес-

тественными», а сам рынок представляют наподобие клапана Дж. Уатта или системы обратной связи, обеспечивающей саморегулирование системы. Сходство рынка и эволюции либералы видят в том, что согласно их законам развитие осуществляется на основе конкуренции, благодаря которой выживают наиболее приспособленные. Между тем теория эволюции сама возникла в результате использования мальтузианской модели, которая построена как отражение модели совершенно определенного общества. Получается, что для его обоснования она и применяется, но уже под видом «естественной». Другая неясность состоит в понимании рынка. «Свободный рынок», независимые товаропроизводители, свободная конкуренция — это весьма сильные идеализации, привлекаемые из механики И. Ньютона, согласно которой абсолютно одинаковые частица взаимодействуют в пустоте и поэтому не имеют преимуществ друг перед другом.

Еще одна проблема, также связанная с неопределенностью «естественного», состоит в опоре на «жизнь» и в отказе от социального конструирования, планирования и регулирования. Как социалистам, которые исходят из «справедливости», «равенства» и иных предпосылок, так и консерваторам, которые опираются на традицию и почву, либерал противопоставляет рыночную стихию. «Моральность поведения — со стороны не только предпринимателей, но и тех, кто работает на себя, — писал Хайек, — заключается в ведении честного соревнования. Правила игры допускают ориентацию только на ценовые абстрактные показатели, в ней нет места симпатиям или антипатиям, субъективным оценкам заслуг своих конкурентов. В противном случае мы имеем случай личного поражения под маской диктата»¹⁰³. Следуя требованиям развития мирового рынка, который не терпит границ, либералы провозгласили приоритет конкуренции над солидарностью на почве этических или национальных чувств, моральных ценностей, философских или научных идей. «Открытое общество», утверждает Хайек, является прозрачным, и только то получает право на существование, что находит признание на рынке. «Простое признание, что разные

люди могут по-разному использовать одни и те же вещи, при этом к взаимной пользе один отдает часть своей собственности в обмен на нечто, принадлежащее другому, — в этом заключается основание разумного согласия»¹⁰⁴.

Обратимся к теме признания. Она зазвучала у Гегеля как некий протест против узкого рационализма. Гегель не был либералом, но его не следует понимать и как идеолога прусского государства. В ранних работах он противопоставил формальному праву опыт христианской любви и прощения, которые способны восстанавливать солидарность людей даже в том случае, если они испытывают со стороны другого насилие, несправедливость и обиду. В «Феноменологии духа» Гегель рассматривает такой неинтеллектуальный опыт признания, как господство и рабство. Позднее он опирается на отношения собственности и права. Но и в самой последней работе — «Философии права», которую он переписывал несколько раз, — Гегель пытается дополнить государственное единство, достигаемое институциональными способами, некими духовными, человеческими формами солидарности и ищет способ одухотворения государства. Возможно, это — утопия, как была утопией попытка построить в СССР «социализм с человеческим лицом». Хайек писал: «Господствующая ныне моральная традиция, в основном укорененная в племенном обществе с унифицированными целями, расценивает безличный порядок открытого общества как недостаток нравственности, от чего следует искать лекарство»¹⁰⁵. Характеризуя единство как племенной инстинкт, либералы признают, что он полезен в минуты опасности, но не нужен и даже вреден в открытом обществе. Либеральная позиция исходит из того, что благодаря рынку люди работают ради реализации чужих целей, не ведая, разделяют они их или нет. Пока сотрудничество предполагает наличие общих целей, люди с разными системами ценностей будут считать себя врагами в борьбе за обладание средствами. Только рыночный обмен делает возможной взаимную пользу без того, чтобы до бесконечности оспаривать и согласовывать конечные цели.

Рынок и торговля взламывают жесткие национально-этнические и государственные границы. Чужие проникают

на территорию государства, если везут нужные товары или выполняют работу, которую не хотят или не умеют делать свои. Рынок характеризуется либералами как глобальный тип порядка, который превосходит любую форму сознательной организации, ибо позволяет людям — эгоистам и альтруистам — адаптироваться к неизвестным целям множества незнакомых существ. Главная цель рыночного общества абсолютно инструментальна — она гарантирует абстрактный порядок, дающий возможность каждому преследовать свои цели.

Опора на рынок приводит либералов к космополитизму. Но в этом многие видят их недостаток. Сначала консерваторы, а сегодня противники глобализации выступают против уничтожения национальных границ. Дело даже не в том, что процесс глобализации приводит к уничтожению местной культуры. Мировой рынок и особенно мировая биржа отрываются от реальной экономики. Это приводит к тому, что деньги уже не являются эквивалентом труда, природных запасов той или иной страны. Какое все это имеет отношение к этике? Дело в том, что моральные ценности так или иначе связаны с материальным или утилитарным «добром» и «благом». Даже противники утилитаризма, настаивающие на приоритете духовных ценностей, во-первых, имеют в виду ценности христианина-европейца, а во-вторых, «бескорыстие», «честность», «справедливость» и другие добродетели соотносят с честным трудом, справедливым воздаянием, правдой, законами и т. п. Христианская мораль, по сравнению с первобытной моралью, основанной на жертве и даре, все-таки является экономией.

Проблема современного либерализма состоит в том, что идеологию, формировавшуюся в эпоху расцвета капитализма, для которого национально-государственные перегородки во всех формах — от таможенных пошлин до регулирования рынка — стали препятствием, он переносит на современность. Глобализация обнаружила несостоятельность универсалистских претензий либерального проекта. Из средства критики фундаментализма и тоталитаризма он превратился в их защитника. Либералы видят источник подавления индивидуальной свободы в национальном го-

сударстве и выступают против усиления его роли. Но сегодня стало очевидным, что тоталитаризм изменился, — он перешагнул границы национального государства и осуществляется в транснациональной, трансполитической и даже транссексуальной форме.

Собственно, Хайек, хотя и писал уверенно, понимал, что создает утопию. Так, он перечисляет причины, препятствующие реализации глобального либерализма. Среди них есть и моральные препятствия. Сам Хайек, скорее всего, не смог бы с легкостью через них перешагнуть. Он писал: «Признание права граждан на определенный минимальный стандарт жизни, продиктованный уровнем благосостояния страны в целом, подразумевает признание своего рода коллективной собственности на ресурсы страны, что несовместимо с идеей Открытого общества, ибо создает для него большие проблемы. Даже в перспективе далекого будущего не станет возможным везде обеспечить одинаковый минимальный уровень жизни абсолютно всем»¹⁰⁶.

Добродетели государственной службы, христианской солидарности, родовой чести, семейной связи были нелегкими, и автономные индивиды еще в XIX в. устремились в поисках свободы и независимости в большие города, где традиционные нормы уже не действовали. Но нельзя забывать, что, добившись независимости, люди оказались «одинокими в толпе» и ощутили жажду контакта. Либеральная этика, легитимирующая отказ индивида от жесткой привязанности к почве, государству, семье, — ко всему тому, что раньше называли долей или судьбой человека, — сослужила неважную службу. Не удивительно, что нынешние молодые люди тяготеют к архаичным формам жизни и даже пытаются возродить некие ритуальные практики.

Р. Рорти предпринимает попытку спасти либеральный проект, отказавшись от эпистемологического обоснования и дополнив его эстетическими практиками, которые обычно противопоставлялись этическим. Прежде всего он переводит моральную проблему в плоскость языка. Различные моральные позиции оказываются у него различными способами описания мира. Нравственность понимается не как система общих принципов или свод правил, а как род-

ной язык. Рорти пишет: «Мы можем сохранить термин „мораль“, прекратив считать ее голосом божественной половины внутри нас, а вместо этого считать ее нашим собственным голосом, как членов сообщества, которые говорят на одном языке... Важность этого сдвига состоит в том, что уже невозможно спросить „Являемся ли мы нравственным обществом?“... Этот сдвиг соответствует обществу, рассматриваемому как группа эксцентричных людей, сотрудничающих ради взаимной защиты, а не как собрание родственных душ, объединенных общей целью»¹⁰⁷.

Рорти полагает, что, критикуя христианскую мораль, Ницше вернулся к «Никомаховой этике» Аристотеля. А. Макинтайр же считает, что «Ницше должен был приравнять аристотелевскую трактовку этики и политики ко всем этим дегенеративным прикрытия воли к власти, которые последовали из-за ложного поворота, осуществленного Сократом»¹⁰⁸. Но именно при сопоставлении с моральной философией Платона—Сократа совершенно отчетливо обнаруживается близость позиций Ницше и Аристотеля. Скорее, эпоха Просвещения знаменует отказ от аристотелевской этики. Поэтому критика кантовской морали должна была в какой-то степени приводить обратно к Аристотелю. Этика Аристотеля базируется на нормах традиционного иерархического общества и заслужила признание у мусульман и евреев, христиан и язычников. Она действительно не согласуется с нормами демократии и поэтому отвергнута в эпоху Просвещения. Какого рода личностью должен стать человек — вот, по мнению Макинтайра, вопрос, который был упущен моралистами эпохи Просвещения. Поскольку Ницше углядел в морали черты ресентимента, он положил во главу угла не абстрактные ценности, а волю к власти.

Заслугой Рорти можно считать преодоление натуралистического понимания воли к власти. Она раскрывается им как игра знаков, как конкуренция тех или иных описаний мира. Мораль понимается как одно из таких описаний. Ницше не отбрасывал мораль, а критиковал попытку сделать ее супердискурсом. Продолжая перспективизм Ницше, Рорти предложил решить конфликт между различ-

ными описаниям мира не с рационалистических, моралистических или идеологических, а с эстетических позиций. Если логик, моралист или политик настаивают на безусловной истинности своих ценностей, то эстет рассматривает их как продукты творчества, которые не отличаются от произведений искусства. Ценности, полагает эстет, следует расценивать с позиций не истины, а красоты.

Эстетическое раскрывается у Рорти в двух аспектах. Во-первых, как стилистика жизни, искусство существования, подобное тому, как оно было раскрыто в последних работах М. Фуко. Это серьезный вызов морали, сторонники приоритета которой как-то примирялись с наукой, видя в ее лучших представителях аскетических творцов общего блага, но никогда не принимали чисто эстетической установки, если она не подчинялась этике. Л. Толстой в этом был вовсе не одинок. Между тем, по мнению Рорти, проявление индивидуальности в этой сфере открывает возможность спасения либерального проекта, который претерпел инфляцию вместе с наукой и рационализмом, с которыми он был прочно связан в эпоху Просвещения. Во-вторых, поскольку искусство занимает место познания, постольку акцентируется как форма самореализации. Если наука и метафизика пытаются систематизировать жизнь, то искусство раскрывает разрывы и даже пропасти бытия, оно стремится найти новые формы существования и тем самым преодолеть старые различия. В результате этого поиска происходит смягчение противоречий, в жизни становится меньше боли и страдания. Этический аспект эстетического раскрывается в том, что оно учит состраданию. Этическое, таким образом, находит свое выражение не в моральной проповеди, а в искусстве.

Возникает вопрос, что остается от либерального проекта, если он строится на чувстве сострадания другому человеку. Не означает ли это отказа от него в пользу христианских практик покаяния и прощения, против которых он был изначально направлен? Пострадает либеральный проект и в том случае, если опереться, как предлагает Макинтайр, на социальный контекст. В споре с Ю. Хабермасом Рорти находит и точки соприкосновения. «Свободную от принуждения ком-

муникацию» он расценивает как «новую хорошую формулировку традиционного либерального положения». Рорти утверждает, «что есть только один способ избежать непрерывной жестокости внутри социальных институтов: максимальное улучшение качества преподавания, максимализация свободы печати, возможности образования, возможности осуществлять влияние на политику и тому подобное»¹⁰⁹. Под этим подпишутся все моральные философы. Вопрос лишь в том, как избежать злоупотреблений, которые наступают тотчас же, как только государство ослабляет свой контроль. Очевидно, что надеяться на сочувствие к боли других людей, читающих художественную литературу, было бы неосмотрительно. Судя по тому, что век книги вообще заканчивается и на ее место приходят другие медиумы, которые скорее бесчеловечизируют, чем гуманизируют человека, либеральный проект как был, так и продолжает оставаться красивой утопией. Впрочем, богатые и сильные во все времена могли позволить себе такую идеологию. Правда, и они не всегда следовали ей, причем не только в экстремальных условиях войны, голода или заключения, но и в более мирных условиях семейной жизни. Либеральные ироники нередко ведут себя так, как в обстановке, приближенной к боевой.

Нечистая совесть (Батлер). В «К генеалогии морали» Ницше различал того, кто обещает, и того, кто чувствует себя должником. Последний является носителем нечистой совести. Можно сравнить это понятие с гегелевским понятием «несчастное сознание». В «Феноменологии духа» Гегель выводит фигуры господина и раба как продукты борьбы за признание и различает эти два типа по отношению к свободе: господин — тот, кто ради свободы готов рискнуть жизнью, а раб — тот, кто выбрал самосохранение ценой свободы. Но вмешательство рефлексии в процесс борьбы за признание привело к переворачиванию обычной иерархии. Как представитель среднего сословия Гегель своим диалектическим методом показал, что в культуре господствует рабское сознание.

Ницше хотел отстоять превосходство господина. Он рисует портрет сильной, свободолюбивой личности, способ-

ной давать обещание и держать слово. Так возникает этика, которую Ницше отличает от морали, характерной для рабского сознания. Обещание — форма воли к власти, характеризующая смелых и честных. Вина и долг — удел тех, кто не смог выполнить обещаний, кто живет с нечистой совестью. Здесь логика Ницше отличается от диалектики Гегеля. Согласно ей, должник, которого считают бесчестным человеком, переживает моральное чувство вины и, таким образом, поддерживает эффективный порядок общества, основанный на самопринуждении. Однако Ницше отказывается признать положительное значение рабского труда и сознания. Он считает мораль опасной для общества.

Вопрос о нечистой совести неожиданно и по-новому ставит Ю. Батлер в статье «Круги нечистой совести. Ницше и Фрейд». Развивая свой «перформативный» подход относительно совести, она предлагает специфическую точку зрения на ментальные и моральные феномены. Как известно, Ницше выводил совесть из памяти о наказании. Батлер считает, что сила совести питается агрессией сдерживания. Введение понятия совести через фигуру «животного, смеющего обещать», представляется ей неясным¹¹⁰. Действительно, смеет обещать суверенный человек, который к тому же сдерживает обещания. Этот тип человека кажется уступающим тому, который Ницше обозначил как «забывающее животное». Ведь память скорее вредна, чем полезна — она мешает новым начинаниям. Тем не менее золотой век человека Ницше видит в возможности обещания и воле к его исполнению. «Память воли» Ницше противопоставил забывчивости. Это такое впечатление, которое не забывается, потому что поддерживается желанием. Ответственное обещание дается суверенным человеком, способным реализовать свое воление. Он становится фактором постоянства и порядка в мире случайных обстоятельств и становления. Смеющий обещать человек устанавливает связь между утверждением и действием, он утверждает собственную власть над временем.

Эта протяженная воля, сохраняющая самоидентичность во времени, формирует человека совести. Батлер видит последовательность Ницше в том, что концепция обеща-

ния противоречит его собственной концепции знакового процесса как переоценки ценностей. Действительно, сообразно месту и обстоятельствам, человек может изменить перспективу и отказаться от принятых обязательств. Но, возможно, воля к власти как раз и балансирует спонтанность. Тогда совесть выступает ее важнейшей формой. Другое дело, когда речь идет о «нечистой совести». Она является предпосылкой ресентимента.

Если Ницше настаивал на принципиальной разнице совести и нечистой совести, то Батлер поставила их различие под вопрос. Нечистая совесть есть не что иное, как сознание вины. Вина вытекает из другого процесса, связанного не с обещанием, а с долгом. Вина, согласно генеалогии Ницше, первоначально означала невыплаченный долг. Затем она трансформируется в моральную ответственность, реализацией которой является чувство вины. Культивирование этого чувства Ницше связывает с займодавцем, который получает удовольствие сначала от наказания должника, а затем, с развитием цивилизации, от переживания вины, которое испытывает тот, кто не вернул долг. Чувство вины культивируется как рационализация желания займодавца наказать должника. Наказание предполагает нарушение договора, невыполненного обещания. Но наказание не объяснимо чисто экономически. Хотя не ясно, почему займодавец наслаждается ущербом, наносимым должнику, почему общество культивирует чувства вины, совести, ответственности, тем не менее наказание не выводимо из необходимости возмещения нанесенного ущерба. История наказаний свидетельствует о замене или дополнении компенсации материального убытка чувством вины и моральной ответственности. Этот перевод социальной, экономической механики в морально-психологическую сферу и является предметом интереса Ницше.

Батлер считает, что обещание и кредит — это не чисто экономические понятия. Поскольку к ним примешано удовольствие, то они являются приманкой жизни¹¹¹. Задержка, торможение инстинкта предполагает его интернализацию, т. е. душевную жизнь. Производство души обществом связано с фабрикацией идеала. Проблему генеало-

гии морали Ницше Батлер видит в том, что противопоставление двух типов — *суверенного* человека, дающего и выполняющего обещания, и *морального* человека с нечистой совестью — несостоятельно. Сам Ницше писал, что обещание создает устойчивое, протяженное во времени Я. Обещание, собственно, задает и Я, и время. Нечистая совесть фабрикуется как перенос невыполненного обещания. Однако, полагает Батлер, обещание можно считать продуктом культивирования внутренней жизни нашего Я. Поэтому смеющийся обещать наделен ответственностью и, следовательно, нечистой совестью¹¹². Действительно, выведение нечистой совести из подавления инстинкта свободы, трактовка ее как саморепрессии является упрощенной. Перевод внешнего насилия во внутреннее самопринуждение невозможно добиться, если не учитывать желание и наслаждение. Исток нечистой совести — удовольствие от причинения боли, удовольствие весьма специфическое, так как оно возникает при нанесении боли самому себе во имя морали. Собственно, Я и рождается в таком самоистязании. «Наказание не только производит „Я“, но сама продуктивность наказания является зоной свободы и удовольствия воли, ее творческой активности»¹¹³. По Ницше, не разряжаемая в действии воля реализуется как сознание. Но вряд ли так можно описать происхождение нечистой совести. Существование ее и, значит, души является условием возможности обещания. По Ницше, душа — продукт производства самого себя как господина собственного обещания, т. е. данного слова. Это победа воли над волей, выражением которой становится форма воли, т. е. душа. Но душу Ницше определял как конструирование нечистой совести и фабрикацию идеалов. Поэтому любая попытка генеалогии морали приводит к нечистой совести. Она и есть «нулевой пункт» всех феноменов сознания или души. Тогда саму «К генеалогии морали» Ницше можно трактовать как способ избежать пытки нечистой совести, которая является одновременно предпосылкой письма. Батлер итожит: «Репрессия подтверждает или гарантирует как смеющегося обещать, так и пишущего фикцию»¹¹⁴. Аргументация Батлер построена на допущении, что критическое письмо,

а стало быть, и сам генеалогический метод есть не что иное, как «сублимация» наказания. Едва ли такая посылка безупречна. Ницше начинал с забвения, которое необходимо в жизни. Репрессия, собственно, направлена против забвения. Стало быть, генеалогическим «началом» является не наказание, а забвение.

Попытаемся еще раз вникнуть в проблему соотношения души и общества. Человек рождается с набором потребностей, обеспечивающих самосохранение. Строго говоря, они не антисоциальны, так как общество состоит из индивидов, и, стало быть, забота о себе необходима для существования общества. Тем не менее между социальными нормами и «естественными потребностями» возникает конфликт, который решается не полным запретом (это привело бы к смерти индивидов), а культивированием этикета, созданием моральных и иных ограничений, которые касаются форм и способов еды, секса и др. Таким, в общем-то простым, образом решается проблема социального контроля биологической жизнедеятельности. Управление потребностями превращается в формы власти, а этикет и правила поведения — в диспозитивы. Поэтому Ницше разоблачает душевные и моральные чувства как формы самопринуждения, а М. Фуко, считая душу сценой господства, вообще не желает о ней говорить.

Но чисто теоретически возможен и иной ход для объяснения странного союза общества и индивидуальной души. Если власть, как допускал Ницше, первоначально принадлежала сильным, то что мешало им институализировать ее таким образом, чтобы она способствовала реализации самых необузданных желаний. Но даже при чтении Г. Т. Светония не возникает впечатления, что имперская машина служила удовлетворению ужасных желаний власть имущих. Не являются ли необузданные желания искусственно созданными, и не специально ли позиционируют себя властители необузданно желающими? Потребности и желания человека социально обусловлены. Удовлетворение гастрономических, сексуальных и прочих потребностей возможно в общении с другими, следовательно, эти потребности являются формами коммуникации. Человек странное

существо. С одной стороны, как показывают подвиги святых подвижников, он долгое время может обходиться без еды, питья и женщин. Разного рода минимумы и рекомендации — это социальный миф. С другой стороны, именно человек способен к таким эксцессам по части еды и секса, что с ним не сравнится ни одно животное. Естественно, «люфт» между аскетом и обжорой используется обществом. Старое выражение «любовь и голод правят миром» не потеряло своего значения. Очевидно, чувство голода, как и остальные потребности, искусственно стимулируются. Человек может жить на хлебе и воде, но «прогибается» из-за бутерброда: приученный к «нормальному питанию» и удовлетворению «естественных потребностей» он становится марионеткой власти, которая, «смоделировав» «потребительскую корзину», манипулирует его поведением.

Ницше в России

Одной из причин неослабевающего интереса к наследию Ницше в России является выдвинутое еще при первом знакомстве с его сочинениями предположение, что он является «самым русским» философом на Западе. Интенсивное переиздание сочинений Ницше, как ни странно, не снимает, а лишь усугубляет трудности изучения его наследия — это объясняется тем, что переводы Ницше изобилуют устаревшими интерпретациями. Российская общественность все еще воспринимает философию Ницше в понятиях «сверхчеловек», «воля к власти» и «вечное возвращение». Между тем давно пора сменить эти установки и осмыслить ее сквозь призму понятий «перспективизм», «интерпретация», «знаки», «справедливость» и др. Для того чтобы заявить «русского Ницше», т. е. творчески продолжить так удачно начатую в России в XX в. интерпретацию, необходимо ознакомиться с основными подходами и оценками ведущих ницшеведов. Некоторые, особенно французские (Ж. Делёз, Ж. Деррида), интерпретации известны в России и оказывают влияние на вновь начавшиеся дискуссии о Ницше. Вместе с тем они далеко не одно-

значны и могут восприниматься лишь на фоне критических исследований, выполненных такими признанными философами, как М. Хайдеггер, К. Ясперс, Э. Финк, К. Лёвит и др. Вопрос о том, насколько радикально повлиял Ницше на формирование философии в России в XX в., является спорным. Одни продолжают утверждать, что Ницше воспринимался как «самый русский» и одновременно подлинно христианский среди западных мыслителей¹¹⁵. Другие столь же категорично это отрицают¹¹⁶. Подобная постановка вопроса о влиянии Ницше на развитие философии не только в России, но и в других странах Восточной и Западной Европы, Америки и Азии является весьма распространенной¹¹⁷.

Столь резкое различие в подходах может иметь определенное эвристическое значение в начальной фазе исследований рецепции Ницше в той или иной культуре, однако оно скорее препятствует, чем способствует выявлению следов его влияния на того или иного конкретного философа. «Прививка» наследия Ницше не является одноразовой, ибо прочтение его современными продуктивными мыслителями отличается от рецепций начала XX в. Если труды Канта и Гегеля изучали в университетах и актуализировали лекционные курсы любительскими дискуссиями, то написанные в открытой, почти художественной, форме сочинения Ницше сразу стали популярными среди самого широкого круга российских читателей. Но их доступность была кажущейся. Не случайно, не только восторженная толпа почитателей Ницше, нашедших в нем кумира, но и профессиональные философы, причем такие крупные мыслители, как В. С. Соловьев, С. Л. Франк, Н. А. Бердяев, Л. Шестов, В. В. Розанов, как правило, ограничивались лишь тем, что выхватывали из его текстов нечто знакомое и близкое.

Одна из задач современного российского ницшеведения состоит в том, чтобы, на волне новой популярности Ницше, не допустить очередного «заказного» прочтения. Такие понятия, как «дух времени», «судьба», «ситуация», «назревшая потребность», часто манифестируют эгоистические интересы политической, финансовой или военной элиты, старающейся представить их как всеобщие и на-

сущные нужды. Поскольку сегодня философы уже не настаивают на том, что чистый разум является самой авторитетной инстанцией принятия решений, постольку стоит стараться сохранять некоторую возможную дистанцию философии от перечисленных форм «веления времени». Ведь бывает, что время «сходит со своих кругов», и тогда кто-то должен на это указать. Новое часто воспринимается через призму старого. Поэтому весьма распространенным является прочтение Ницше через Достоевского. Это характерно как для начала, так и для конца XX в. В. В. Розанов писал: «Впервые в истории западноевропейский властитель дум и прославленный философ во весь голос повторял то, что уже было добыто русской мыслью в лице Достоевского»¹¹⁸. Примерно так же думает и один из современных талантливых переводчиков и комментаторов Ницше К. А. Свасьян. Он пишет: «Впечатление нередко таково, что в последних произведениях Ницше философствуют разные герои Достоевского»¹¹⁹. Удивительно, что имморализм не принимался всерьез и прощался Ницше как творческому и к тому же пораженному неизлечимой болезнью человеку.

Хотя многие современные авторы считают, что созвучность идей Ницше и Достоевского служит чуть ли не главным доказательством близости отечественного и европейского типов ментальности¹²⁰, тем не менее изучение первых работ о Ницше показывает, что большинство пишущих ошибочно трактовали и во многом произвольно использовали его высказывания. Парадоксально, что своих самых горячих почитателей в России Ницше нашел преимущественно из-за некорректного понимания его философии. Возможно, самое поразительное состоит в том, что идеи Ницше положительно воспринимались именно представителями русской религиозной философии. У многих философов и теологов назрело убеждение, что современному поколению подобает иной образ Бога, нежели тот, что создан приходскими священниками для утешения старушек и устрашения слишком игривых мужчин и ветреных женщин. Л. Толстой отказывался принимать причастие, ибо не верил в то, что можно вкушать Кровь и Плоть Хри-

стовы. Как и Ницше, он осознал извращение Евангелия церковью и предпринял попытку переписать его. В России заговорили даже о «Третьем завете» и о новом приходе Спасителя. Отсюда понимание «Сверхчеловека» как нового Христа. Русская общественность восприняла философию Ницше как новую религию. Но этим было нейтрализована возможность ее фашистского прочтения в России.

Философская истина в России воспринималась как ответ на вызов жизни, как то, за что страдает и умирает человек. Страдание как бы создает нимб святости вокруг головы мученика. И сегодня пишущие о Ницше не могут удержаться — одни в качестве оправдания, другие в качестве последнего критического аргумента — от того, чтобы не сказать, что он заплатил свою жизнь за великие или грешные мысли. «Ницше, — писал В. Соловьев, — искупительная жертва за грехи новых времен»¹²¹. Современный автор Т. А. Кузьмина начала критиковать Ницше, опираясь на статью М. Хайдеггера «Слова Ницше „Бог мертв“», и пришла к выводу, что и сам Ницше, и наше поколение, судьбу которого он пророчески предвидел, — это расплата за «убийство Бога»¹²².

Оригинальные и смелые высказывания Ницше не остались незамеченными ни одним русским мыслителем и серьезно повлияли на интеллектуальное развитие российской интеллигенции. Ницше стал широко известен в России в 1892–1893 гг., после выхода очерка В. П. Преображенского, который считается первым русским ницшеанцем. Можно дополнить и уточнить начатую В. П. Шестаковым и Ю. В. Синеокой периодизацию истории рецепций Ницше в России:

1-й период охватывает последнее десятилетие XIX в., когда появились первые переводы Ницше и критические статьи В. Преображенского, Н. Михайловского, В. Соловьева, Н. Федорова, Л. Лопатина, Н. Грота и др.;

2-й период относится к первой четверти XX в. и характеризуется изданием собрания сочинений Ницше и появлением отечественных монографий, в которых предпринимались попытки сравнения Ницше с Толстым и Достоевским; наряду с этим Л. Шестов, В. Розанов, Н. Бердяев,

Д. Мережковский критически анализируют и развивают его идеи;

3-й период продолжается до середины 20-х годов XX в., когда наиболее значительные рецепции через призму философии культуры осуществлены Ф. Зелинским, В. Ивановым, В. Вересаевым;

4-й период включал в себя сначала сугубо одиозные оценки Ницше как родоначальника фашизма, а затем более обстоятельные, но в основном критические исследования (впрочем, и в западной литературе того времени господствовала оценка Ницше с точки зрения воли к власти, понимаемой как проповедь насилия);

5-й период — ренессанс философии Ницше — начиная с 1990 г., когда после долгого перерыва вышел первый большой двухтомник его произведений, книги Ницше стали переиздаваться, причем большими тиражами; назрела потребность новых переводов, сверенных с критическим изданием наследия Ницше; количество статей о нем стремительно нарастает, появляются серьезные монографии (нельзя не отметить, что интерес к Ницше вызван тем, что в его философии, как и в начале XX в., ищут ответ на актуальные проблемы современности)¹²³.

Достоевский и Ницше. Ницше вдумчиво читал Ф. М. Достоевского и воспринимался в России через призму его сочинений. Таким образом, чтобы прояснить восприятие Ницше в России, следует напомнить позицию Достоевского. Обратимся к интерпретации В. С. Соловьева. В первой речи в память Достоевского, он отмечает, что великий писатель выстрадал идеал грядущего Царства Божия и противопоставлял его всем ложным идеалам социально-экономического характера, основанным на «неправде» общественного строя и нравственных требованиях личности. Наивная попытка поучаствовать в объединении «добрых и чистых людей» для перестройки общества привела Достоевского на каторгу. Но чувство обиды, полагает Соловьев, не помешало ему понять, что социальный переворот не нужен народу. Обитатели Мертвого Дома вернули Достоевскому веру, которую у него отняли

интеллигенция. «Вместо злобы неудачного революционера,— пишет Соловьев,— Достоевский вынес из каторги светлый взгляд нравственно возрожденного человека»¹²⁴. Из Сибири он вынес следующие три истины: отдельные личности не имеют права насиловать общество; права коренятся во всенародном чувстве, а не вырабатываются теоретическими умами; правда имеет религиозное значение и связана с верой в Христа. Соловьев пишет: «Если мы хотим одним словом обозначить тот общественный идеал, к которому пришел Достоевский, то это слово будет не народ, а церковь»¹²⁵. Поскольку Соловьев понимает Церковь не только как мистическое тело Христа, но и как собрание верующих и любящих, которое может служить образцом устройства общественной жизни, то ему кажется не случайным то, что Достоевский называл свою веру «русским социализмом», возвышающим людей до духовного братства.

Во второй речи в память Достоевского Соловьев отмечает, что, не смущаясь антирелигиозным характером всей нашей жизни, русский писатель проповедовал идеи вселенского христианства, преодолевающего разделение людей на соперничающие племена и народы на основе одной веры. Достоевский считал народ России избранным Богом, но избранным не для господства, а для служения. Две черты русского народа были особенно дороги Достоевскому: способность к усвоению духа и идей чужих народов, а также сознание греховности, неспособность возводить в закон и право свое несовершенство, отсюда — жажда очищения и подвига.

В третьей речи в память Достоевского Соловьев указывает на своеобразие эпохи, в которой жил Достоевский. Осмысление акций террористов приводит Соловьева к мысли, что новый общественный идеал, движимый ими, направлен против общества, а ответ на вопрос «что делать?» имеет ясный ответ: убивать тех, кто не согласен с идеалом. В связи с этим обычно указываемое как недостаток отсутствие у Достоевского нового общественного идеала оказывается, напротив, его основным преимуществом. Пока не будет излечена темная, злая, эгоистическая сторо-

на человеческой природы, нельзя ничего делать, кроме того, чтобы лечить и исправлять самих людей. Человек, основывающий свое право действовать на нравственном недуге, неизбежно окажется убийцей. Основой нравственного возрождения выступает, по Соловьеву, восстановление распавшегося триединства: Бога, Человеко-Бога и Бого-материи (природы). Соединение веры, гуманизма и материализма и являлось главной заслугой Достоевского. Как важную политическую и нравственную задачу Соловьев выдвигает преодоление многовекового раздора между Востоком и Западом и придает России роль примиряющего начала. Он пишет: «Новое слово, Слово России Достоевский угадал верно. Это есть слово примирения для Востока и Запада в союзе вечной истины Божией и свободы человеческой»¹²⁶.

Усматривая в Достоевском единственного психолога, у которого можно кое-чему поучиться, Ницше писал: «...он принадлежит к самым счастливым случаям моей жизни, даже еще более, чем открытие Стендаля»¹²⁷. Но что, собственно, Ницше воспринимал, что было близким ему у русского писателя, еще не получившего того всемирного признания, которое завоевали Толстой и Тургенев? Несомненно, их роднит критическое отношение к христианству, хотя обычно принято считать, что Достоевский искал Христа, а Ницше нашел Антихриста. Но тезис Ницше «Бог мертв», может быть, даже ближе к подлинному христианству, чем наивная вера в Заступника и Спасителя. Поэтому перспективно сопоставить «русский» и «европейский» нигилизм в версиях Ницше и Достоевского. Оба мыслителя как бы подвергают проверке на прочность сложившиеся, ставшие привычными и рутинными представления о Боге. Современный гражданин заключил с Богом, по словам Б. Паскаля, некое беспроектное пари: на всякий случай он ходит в церковь — нагрузка небольшая, а выгода (вдруг загробный суд свершится!) огромная. Но так не бывает. Великий закон сохранения равного (так переформулируем предмет поисков Ницше) приводит к тому, что упадок энергии и воли в поисках Бога неминуемо приводит и к вырождению человечества.

Если задуматься, что мы, просвещенные люди XXI в., можем сказать о таких религиозных феноменах, как первородный грех, искупление, преображение. Все эти феномены были перетолкованы нами так, что попали под морально-юридические нормы, т. е. были переформулированы в понятиях греха и раскаяния, вины и искупления, преступления и наказания, закона и справедливости. С. Кьеркегор был одним из первых, кто восстал против такой интерпретации религии. На примере реконструкции легенды об Аврааме и Исааке он показал, что вера выходит за ординар социума и требует безмерного. Она нередко становится либо фанатичной, либо приземленной и используется в политических целях. В свете негативных последствий свято-фанатизма заслуживает внимания попытка примирения разума и веры. В работах В. Соловьева, В. Несмелова, С. Трубецкого, С. Франка, Н. Бердяева было предложено преодоление социальных противоречий на основе духовных, а не революционных практик.

Основатели религиозных учений мыслят и чувствуют на пределе человеческих возможностей, и даже за ними. Они задают масштаб оценки человеческого существования. В жизни же завышенные требования религии постепенно заменяются более умеренными моральными, социальными, юридическими нормами. Но в результате происходит искажение первоначальных религиозных и философских дискурсов. Лучше всего это проявилось на примере эволюции религии. Ведь она ничуть не менее, а может быть даже более радикальна, чем философия. И если учесть, что она имеет значительно большее воздействие на народные массы, чем философия, то легко представить себе последствия функционирования ее в первоначальном, «неприрученном», виде. Не удивительно, что число людей, комментирующих Истину, а не живущих в ней, все увеличивалось, наконец в форме протестантизма религия превратилась в морализирование и политическую экономию, когда накопление и обращение капитала, экономия, расчет, самодисциплина и сдержанность стали основными религиозными аскетическими действиями.

«Сумасшедший» дискурс, опровергающий то, что есть, с точки зрения того, чего нет и быть не может (религия) или с точки зрения истинного, подлинного бытия (философия), постепенно оказался нейтрализован рациональными рассуждениями. Но все-таки время от времени появляются такие мыслители, как Ницше и Кьеркегор, которые пытаются снять покров с философии и снова говорить о «самом важном». Как их оценивать — сложный вопрос. С одной стороны, они выглядят как провидцы, ибо предупреждают об опасности тихого и пристойного протекания жизни под сенью власти, наводящей порядок во всех сферах бытия. Такой порядок антиномичен, внутри его могут в любой момент взорваться противоречия, в примитивной форме проявляющиеся в борьбе за приоритет. Порядок, установленный в одном месте, в рамках одной системы, рано или поздно придет в столкновение с другим порядком, и тогда отношения между ними будут выясняться не рациональными дискуссиями, завершающимися консенсусом, а «свободной игрой сил», т. е. войной. С другой стороны, мыслители, обращающие внимание на негативные стороны жизни, существуют при любых условиях.

Как жить со злом, как сосуществовать с ним — так можно сформулировать проблематику, волновавшую и Ницше. Эта проблематика отличается от проблематики религиозных мыслителей, которые поднимаются до преодоления социальных, юридических и даже моральных различий, но все-таки сохраняют абсолютную границу между добром и злом. При этом одни религиозные мыслители верят в грехопадение, в неизбежность победы зла на Земле, но компенсируют это восстановлением добра в Царстве Божиим. Другие оптимистично верят в победу добра, но их теории на практике не столько побеждают, сколько камуфлируют зло. Сравним бунт Достоевского с протестом Ницше. Философ внимательно читал Достоевского по нескольким причинам. Во-первых, он укреплялся в мысли о саморазложении человечества. На словах верующее и моральное оно предаст людей (маленьких невинных детей) страданиям. В этом состоит «изолганность» христианской морали. Во-вторых, аргументы Достоевского заставляют пересмотр-

реть романтическую теорию сильной личности. В противоположность моралистам Ницше предлагает честно и открыто совершать насилие, однако существенно модифицирует гегелевскую теорию свободной борьбы сил, которая имеет место между равными. Главная трудность, конечно, остается — как избежать реактивного чувства мести? Ницше определяет центральную задачу сильной власти — ограничение справедливости, т. е. контроль над тайной завистью и местью, которые могут нарушать порядок сообщества честных открытых и сильных личностей.

«Легенда о Великом инквизиторе» Достоевского поражает тем, что в ней отрицается не Бог, а мир Божий. Тварь не отрицает Творца, она отрицает его творение и, тем самым, самое себя, остро переживая разлад замысла и результата творения. «Я должен сделать одно признание,— говорит Иван Карамазов,— я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних». И далее он делает признание, которое заставляет вспомнить о Й. Геббельсе: «Я ненавижу человечество, но люблю маленьких детей». Иван говорит о том, что невинные дети страдают за отцов, но он не может принять этого («Что мне в том, что виновных нет и что я это знаю,— мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя»). Даже если бы он сам присутствовал при акте прощения, когда «зарезанный встанет и обнимется с убившим его», если бы он узнал, зачем все это было, и увидел своими глазами прощение, то и тогда не принял бы его («Когда мать обнимется с мучителем, растерзавшим псами сына ее, и все трое возгласят со слезами: прав Ты, Господи... Но вот этого-то я и не могу принять»). Иван отказывается от «гармонии», ибо слезы ребенка остались неискупленными. Такая гармония требует слишком высокой цены — отказа от мщения. Иван не в силах ее заплатить и поэтому «возвращает билет» на вход в рай. Не отрицая Бога, не сомневаясь в конечном воздаянии за муки, Иван не принимает ни Божьего Царства, ни воздаяния. Оскорбленное чувство справедливости поднимает бунт против Бога — как он мог совместить в человеке греховность, доходящую до истязаний ближнего, и любовь к ближнему. Страдания превысили чашу терпения. Так произошло еще

одно самоотрицание религии внутри ее самой, в самом ее сердце — в вере. На эту форму самоотрицания Ницше, кажется, не указывает.

Религия дает высший синтез бытия — то, что Ницше называл смыслом. Зная его, легче переносить жизнь в частностях. Религия дает три опорные точки восстановления смысла бытия, признать который мешают страдания и муки людей. Грехопадение объясняет страдания. Искупление дает надежду на спасение. Воскресение и страшный суд дают веру в окончательную победу правды. Пока есть эти точки, человек будет жить и возрождаться. Смерть, мучения, труд, несправедливость и обиды — все это переносимо, если есть вера. Но без нее, даже при наличии благоприятных условий, человек погибнет или выродится. Таким образом, Достоевский понимал смерть Бога как самое ужасное несчастье: «Если Бога нет, то все позволено».

Почему же тогда сам Достоевский сотрясает эти устои? Что это — проверка на прочность? И как он это делает! Возможна теоретико-философская критика упрощенных представлений о грехопадении, искуплении и спасении, какую, например, сделали Несмелов, Франк и др. Но Достоевский расшатывает веру в Бога тем, что пытается вернуть человеку право на справедливость. Чувство справедливости — возможно, самое древнее и глубокое, кажущееся наиболее достоверным чувство человека. Именно на его основе, для ограничения и контроля над ним и сформировалось понятие христианского Бога — заступника слабых и обиженных и одновременно строго судьи, берущего на себя право осуществлять акт справедливого возмездия. Справедливым является только Бог, а человек должен смиренно терпеть и переносить несправедливость, надеясь на будущее возмездие со стороны Бога. Но от чувства справедливости нельзя избавиться. В нем есть что-то мистическое. Именно оно восстает против Божьего мира, который не удовлетворяет критерию справедливости, и человек отказывается от этого мира.

На основе анализа различных архивных материалов И. Волгин в книге «Последний год жизни Достоевского» выдвинул предположение, что в последней незаконченной

части «Братьев Карамазовых» писатель хотел сделать Алешу не монахом, а революционером-террористом. Это подтверждает логику Ницше, который «вычислил», что мораль является источником протеста. Действительно, надежды на примирение общества на основе морального чувства являются несостоятельными. Если нас обманывают и унижают, заставляют страдать, то наше сердце возмущается против несправедливости. Но насколько уместным является его голос, могут ли личные страдания стать критериями различия добра и зла?

Несомненно, в диалектике Достоевского есть что-то сатанинское. Попытаться разрушить ее — трудное предприятие, подметил В. В. Розанов. Он писал: «Ею подкапываются опоры бытия человеческого, и это сделано так, что невозможно защищать их, не вызывая в человеке горького чувства оскорбления. Он сам невольно вовлекается в защиту своей гибели, не временной или частной, но всеобщей и окончательной»¹²⁸. Розанов пытается понять отказ принять воздаяние на психоаналитический манер: всякий раз, когда страдание слишком велико, в душе пробуждается стремление не расставаться с ним. Незаслуженное страдание вызывает особое наслаждение. Поэтому человек предпочитает остаться неотомщенным и страдать, ибо, отомстив сам или приняв возмездие, человек вновь утратит смысл, окажется перед лицом выбора. Чтобы парализовать желание отмщения, Розанов пытается спасти идеи первородного греха в отношении невинных детей. Он заявляет, что беспорочность и невинность детей — явление кажущееся, на самом деле в них скрыта порочность отцов¹²⁹. Страдание имеет очищающее значение: мы несем в себе множество грехов, и ощущение их тяготит нас. Поэтому мы ждем страдания, чтобы искупить греховность. Так Розанов предвосхитил идею В. Беньямина о том, что православный и еврей одинаково тяготеют к ветхозаветным схемам греха и искупления.

По мнению Розанова, Достоевский абсолютизировал страдания детей, сочтя их виновником Бога. Кто же может искупить это? С таким вопросом мы переходим, собственно, к самой «Легенде о Великом инквизиторе», где Досто-

евский подвергает сомнению евангельскую часть христианства. Смысл его возражения состоит в том, что никакого искупления не было, была лишь ошибка, и религия держится на обмане. Более того, человеку необходим этот обман, чтобы жить на Земле. «Легенда» переносит читателя в XVI столетие, когда разгорелась борьба между различными религиозными идеологиями. На Землю возвращается Спаситель, вероятно, с целью инспектировать результаты распространения своего учения, и все узнают его, ибо по-прежнему ждут. Мать недавно умершей девочки бросается к ногам Спасителя с просьбой воскресить дитя, и он не может отказать ей. Воскресение ребенка вызывает ужасное смятение в народе. С целью прекращения беспорядков Инквизитор приказывает арестовать виновного. Между ними происходит значительный разговор. Благодаря Инквизитору Спаситель осознает неуместность своего присутствия — его чудесное появление отнимает у людей свободу выбора. Но дело в том, что свобода уже отнята, и «только теперь,— говорит Инквизитор,— когда мы победили свободу, стало возможным помыслить в первый раз о счастье людей». Оказывается земная жизнь управляется законом страдания, и между ним и Истиной, которую проповедовал Христос, лежит бездна. Человек защищает себя иллюзиями, а правда разрушает эту символическую имманентную систему.

Здесь можно отметить существенное отличие «Легенды» от «Записок из подполья», где речь идет об «активном нигилисте» — ретроградном господине, который, глядя на вырождающийся мир порядка и обмена, мир скучный и рациональный, говорит: «А что, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу ногой?» Скорее всего, Ницше, который протестовал против буржуазной морали, была близка именно эта позиция. В «Легенде» же человеческий мир изображается уже не как удобный хрустальный дворец, выстроенный по последнему слову науки, а как юдоль скорби, где и сами бунтовщики измучены страданиями до предела. Достоевский уже не верит в спасительную роль истины, но протестует против религиозного мифа. Писатель пытается восстановить те три искушения Дьявола, ко-

торым подвергался Спаситель в пустыне: 1) преврати камни в хлеб (на это Сын Божий ответил: не хлебом единым сыт человек); 2) прыгни с крыши Храма, и пусть Бог спасет тебя (на что Христос ответил: не искушай Господа Бога твоего); 3) откажись от Бога, поклонись Дьяволу и получишь власть над миром (на это Спаситель ответил: Господу Богу твоему поклоняйся и ему Единому служи). Инквизитор говорит Пришельцу: есть три силы, единственные три силы на Земле, могущие навеки победить и пленить совесть этих слабосильных бунтовщиков для их счастья. Эти силы: чудо, тайна и авторитет. Ты отверг и то, и другое, и третье, ибо понял, что нельзя искушать Господа и веру в него. Итак, искупление и искушение. Как их связал Достоевский? Он не верит в искупление и утверждает силу искушения.

Нужда и горе, голод и холод стали движущими силами европейских революций. Голодная толпа — вот кто выступил на арену истории. Хлебные бунты перечеркнули надежды интеллектуалов на автономных разумных индивидов и надежды религиозных утопистов на веру в Бога. Как можно управлять коллективным телом толпы, если разум и вера больше не помогают? Деятели Французской революции пытались управлять им с помощью гильотин и митингов. О. Конт предложил культ служения Человечеству. Но победили комфорт и порядок, машины, утоляющие вековечный голод. Достоевский не принимает «общества потребления». Он пользуется языком «Откровения» для разоблачения его идеологии. Инквизитор говорит: «...преступления нет, а стало быть, нет и греха, а есть лишь только голодные. Накорми тогда и спрашивай с них добродетели! <...> Ты знал, Ты не мог не знать эту основную тайну природы человеческой, но Ты отверг единственное абсолютное знамя, которое предлагалось Тебе, чтобы заставить всех преклониться пред Тобою бесспорно,— знамя хлеба земного, и отверг во имя свободы и хлеба небесного. <...> Говорю Тебе, что нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается. Но овладевает свободой людей лишь тот, кто успокоит их совесть. <...>

Вместо того чтоб овладеть свободой людей, Ты увеличил им ее еще больше! <...> Нет ничего обольстительнее для человека, как свобода его совести, но нет ничего и мучительнее». Итак, человек отвергнет саму идею Бога, поскольку он стоит перед неразрешимыми на ее основании проблемами. Суть аргументов Инквизитора сводится к тому, что учение, пришедшее спасти мир, погубило его. Это учение обещало спасение лишь избранным, но оно оставило без поддержки безвинно слабых.

Инквизитор раскрывает смысл своего исправления Акта Искупления, на основе учета всех трех искушений. Он говорит Спасителю: «Мы исправили подвиг Твой и основали его на *чуде, тайне и авторитете*. <...> К чему же теперь пришел нам мешать?» По его мнению, в советах «могучего и умного Духа», искушавшего Иисуса в пустыне, заключалась тайна всемирной истории и ответ на потребности человеческой природы; советы эти преступны, но сама человеческая природа извращена. И нет средства иначе как через преступление ответить на ее требования, нет возможности другим способом сохранить племя этих извращенных существ, как приняв само это извращение за основу, т. е. ответить ложью идеи на ложь человеческой природы. Вероятно, большего отчаяния и грусти нет в мировой литературе. Ложь разоблачается, но и правды не видно. «Легенда» завершается тем, что Узник целует Инквизитора и тихо уходит.

Европейский нигилизм. Попытаемся разобраться с «нигилизмом», как его воспринимал Ницше. Он писал: «Нигилизм стоит за дверями. Откуда идет к нам этот самый жуткий из гостей?»¹³⁰ Вопреки прежнему мнению о «физиологических» причинах декаданса, Ницше не считает причиной нигилизма нужду или вырождение. Нигилизм — это мироистолкование, вытекающее из христианского морализма. Христианство гибнет от его морали, эта мораль обращается против христианского Бога: честность и правдивость, ею воспитанные, встают против изолганности и фальшивости всех христианских истолкований истории, распространяется скепсис по отношению к морали, кото-

рая автономизировалась и забыла об источнике своего авторитета. Ницше писал: «Невозможность провести до конца толкование мира, на которое была потрачена огромная сила, вызывает сомнение, не ложны ли все истолкования мира»¹³¹. Современная эпоха нигилизма характеризуется как своеобразный «буддизм»: наука саморазлагается в скепсисе и релятивизме, искусство и история — в романтизме, политика — в анархизме. «Недостает искупляющего сословия», — меланхолически замечал Ницше. Чувство греховности и необходимость искупления — весьма живучие силы, от которых не был, как видно, свободен и сам Ницше. Во всяком случае, у самых разных авторов XX в. можно найти следы этой необходимости искупления. Так, В. Беньямин готов принять фашизм как искупление за грехи демократии, а русские философы-эмигранты воспринимали коммунизм как расплату за прежнее беззаботное отношение к российской государственности. Возможно, все они, и прежде всего Ницше, понимали, что новая духовная сила приходит как результат страдания. Как за правом стоит жуткая «мнемотехника» власти, история наказания, так и за прочими высшими ценностями должны стоять не конвенции и теории, а практический опыт страдания, который только и утверждает ценность ценностей.

Ницше в основном негативно оценивает христианскую мораль, разоблачая ее как форму власти слабых над сильными. При этом мораль выглядит в его описании как некая «бесчестная» власть. Право сильного имеет безусловный авторитет, вместе с тем любой другой свободный человек может вступить в игру сил за признание. Такая борьба, реальная или символическая, обеспечивает сохранение сильных личностей, способных выполнять свои обещания и угрозы. Это делает порядок хотя и жестоким, но устойчивым. Христианская мораль направлена на ограничение власти сильных. Она сформировалась в сознании рабов, которые завидовали сильным и мечтали о мести. Будучи слабыми и трусливыми, они надеялись на заступника-мессию, который восстановит справедливость, позволив им, униженным и оскорбленным, насладиться страданиями своих обидчиков. Постепенно христианская мораль рабов овла-

дела господами. Все в мире стало измеримым и все потеряло настоящую ценность. Жизнь утратила смысл. Единственный способ вернуть ее состоит в возвращении воли к власти, в интерпретации познания и морали как инструментов власти.

Ницше пытается разобраться в ценности христианской морали: во-первых, она придает ценность человеку, обещает ему вечную жизнь, вырвав из цепи случайных порождений и уничтожений; во-вторых, она служит адвокатом Бога, оправдывая его замыслом все происходящее, в том числе и так называемое «зло»; в-третьих, она полагает в человеке знание высших ценностей, имеющих абсолютное значение; в-четвертых, она охраняет человека от презрения к себе, от протеста и отчаяния. Но среди сил, возвращенных моралью, была и правдивость, которая открыла в ней волю к власти. Итак, «просвещение» имело отрицательные последствия: мораль необходима как средство выживания, но она основана на неправде. Ницше отмечает: «Этот антагонизм — не ценить того, что мы познаем, и не быть более вправе ценить ту ложь, в которой бы мы хотели себя уверить,— вызывает процесс разложения»¹³².

Ницше выписывает подробную схему разрушения всех ценностей. Человек предпринял попытку обретения смысла бытия, приписывая ему «цель», «единство» и, наконец, «истину», однако все эти попытки провалились в результате маниакальной правдивости. Они и не могли не провалиться, ибо все основывалось на истине. Но что является основанием самой истины? Преодоление нигилизма связано с поиском новой «идеи человека». По замечанию Ницше, долгое время человек — «вообще сосредоточие и трагический герой бытия; затем он озабочен, по меньшей мере тем, чтобы установить свое родство с решающей и ценной в себе стороной бытия,— так поступают все метафизики, желающие удержать достоинство человека верою в то, что моральные ценности суть кардинальные ценности»¹³³. Этот отрывок наводит на размышления. Итак, человек не был в центре ни в греческой культуре, где он должен был познавать и исполнять порядок бытия, которому отдавался приоритет, ни в средневековом мирозерца-

нии, которое высшим авторитетом считало Бога. Он стал центром мироздания в эпоху науки и морали как субъект познания и оценки. Но осталась старая вера в «истину» и «авторитет», в «смысл» и «цель», которые имели сверхчеловеческий характер. И хотя ни Бытие, ни Бог уже не были непререкаемыми авторитетами, люди все-таки искали чего-то безусловного. Возникает авторитет «совести» и «разума». Но сегодня и эти авторитеты пали под напором нигилизма.

Что же такое нигилизм: нечто изначально темное и злое или просто побочное неожиданное следствие развития в принципе хороших намерений человека? Ницше выделяет две формы нигилизма: активный и пассивный. Первый является показателем силы протеста против мнимых авторитетов. Это, очевидно, и есть «философствование молотом» — не просто критика, а действительное ниспровержение. Будучи достоянием сильных умов, активный нигилизм выражается в действии уничтожения. Ницше замечает: «Возможна некоторая цель, ради которой без колебания приносят человеческие жертвы»¹³⁴. По-настоящему опасен пассивный нигилизм как неверие в силу духа, и это расплата за то, «что целых два тысячелетия мы были христианами: мы потеряли устойчивость, которая давала нам возможность жить»¹³⁵. Здесь можно отметить соприкосновение позиции Ницше с позицией Розанова. Критика Розановым христианства, ошеломившая русскую общественность, связана как раз с осознанием опасности христианства, подавлявшего телесность и интенсифицировавшего духовность. Активный пессимизм — признание переоценки и пафос поиска новых ценностей. Ницше пишет: «Мир имеет, быть может, несравненно большую ценность, чем мы полагали, — мы должны убедиться в наивности наших идеалов и открыть, что мы, быть может, в сознании, что даем миру наивысшее истолкование, не придали нашему человеческому существованию даже и умеренно соответствующей ему ценности»¹³⁶. Но было бы поспешным говорить об «экзистенциализме» Ницше. Все-таки речь идет о «сверхчеловеческом» в смысле стремления к «разверзающимся пропастям». Ницше пишет: «Самые могуществен-

ные и чреватые будущим инстинкты жизни до сих пор были оклеветаны, вследствие чего над жизнью нависло проклятие»¹³⁷.

Нигилизм — это утрата смысла жизни. Длительность существования без смысла и цели — вот что парализует человека. Ницше подчеркивает: «Продумаем эту мысль в самой страшной ее форме: жизнь, как она есть, без смысла, без цели, но возвращающаяся неизбежно, без заключительного „ничто“: „вечный возврат“»¹³⁸. Можно ли, изгнав представление о цели, сказать «да» процессу, спрашивает Ницше. Можно, так рассуждал не только Б. Спиноза, о котором упоминает Ницше, но и К. Маркс. Однако эта внешняя необходимость все-таки недостоверна. Человек должен найти силу в самом себе. Поэтому ему необходимо продумать, что отрицала мораль, и попробовать переоценить ее отрицание. Ницше отмечает: «Мораль... учила глубже всего ненавидеть и презирать то, что составляет характернейшую особенность властителей: их волю к власти»¹³⁹. Самое безнадежным кажется потеря права презрения к власти. Но дело в том, что это презрение — лишь форма воли к власти. Ницше пишет: «Жизнь не имеет иных ценностей, кроме степени власти, — если мы предположим, что сама жизнь есть воля к власти. Мораль ограждала неудачников, обездоленных от нигилизма, приписывала каждому бесконечную ценность, метафизическую ценность. И указуя им место в порядке, не совпадающем ни с мирской властью, ни с иерархией рангов, она учила подчинению, смирению и т. д. Если предположить, что вера в эту мораль погибнет, то неудачники утратят свое утешение — и погибнут»¹⁴⁰.

Не стоит торопиться трактовать это высказывание Ницше в духе «подтолкни слабого». Речь в нем идет о том, что христианская мораль выступает механизмом производства и воспроизводства слабых и сильных. Ей нужны те и другие. Как без греха нет покаяния, так без страдания нет спасения. Если понять критику Ницше как указание на гигантскую машину производства и положительных, и отрицательных ценностей, которая в результате своего функционирования к тому же привела к явному перепро-

изводству грешников, слабых, угнетенных, т. е. всех тех, кому нужно спасение, то станет ясным замысел Ницше. Ницше понимает «гибель» как «форму самообречения», выражающуюся в саморазрушении неудачников — самовивисекции, отравлении, опьянении, романтике. А в нигилизме он усматривает «симптом того, что неудачникам нет больше утешения, что они уничтожают, чтобы быть уничтоженными... что они тоже хотят власти, принуждая властвующих быть их палачами»¹⁴¹. Это яркая характеристика состояния нашей эпохи, эпохи самоуничтожения. Никто никого уже не отправляет в концентрационные лагеря. Войны протекают как «внутренние конфликты», где нет захватчиков, смерть становится результатом курения или пьянства, процветают проституция и наркомания — все это и есть хитроумная машина саморазрушения, которая была создана еще в христианстве, полагает Ницше, и которая сегодня окончательно вышла из-под контроля. Ницше делает ставку на идею вечного возвращения одно и того же. История — это не рост блага, не приближение к цели, не открытие все более полной истины. Количество добра и зла в ней примерно одинаково, да и само различие между ними проводится властью. Кризис — это и средство очищения. Слабые погибнут, а сильные выздоровеют. Ницше пишет: «Кто же окажется при этом самыми сильными? Самые умеренные, те, которые не нуждаются в крайних догматах веры, те, которые не только допускают добрую волю случайности, бессмысленности, но и любят ее, те, которые умеют размышлять о человеке, значительно ограничивая его ценность, но не становясь однако от этого ни приниженными, ни слабыми; наиболее богатые здоровьем, те, которые легче переносят всякие невзгоды, и поэтому их не слишком боятся — люди, уверенные в своей силе и с сознательной гордостью олицетворяющие достигнутую человеком мощь»¹⁴². Эти слова Ницше начисто отвергают любые попытки «фашистского» прочтения. Он говорит именно о достоинстве человека, который осознал «великое», «возвышенное», «моральное» как такую часть символической машины, которая с необходимостью производит и свои противоположности. Умеренный человек Ницше — это су-

щество, не желающее экзальтаций, потому что чем выше идеалы на небе, тем глубже ямы на земле.

Рецепция философского наследия Ницше в России. Первая серьезная дискуссия о Ницше началась с очерка В. Преображенского¹⁴³, который увидел в учении Ницше критику как буржуазного общества, так и уравнилельных идеалов социализма и положительно оценил преодоление альтруистической морали на основе приоритета жизни. На страницах журнала «Вопросы философии и психологии» развернулась дискуссия, в ходе которой Н. Грот, Л. Лопатин критиковали «антихристианский индивидуализм» Ницше и отвергали его «мрачные и беспощадные ко всему святому» взгляды. Напротив, Н. Михайловский позитивно оценил отрицание Ницше исторического детерминизма и его пафос свободы личности.

Е. Трубецкой, автор известного критического очерка о Ницше, предлагает вслед за Ницше отказаться от «фальшивых кумиров» и «на развалинах воздвигнуть новую святую». В. П. Шестаков, написавший одну из первых современных статей о своеобразии восприятия Ницше в России, почему-то считает, что Трубецкой подверг Ницше уничтожающей критике за отвращение к человеку, оправдание рабства, за противоречивость его по сути религиозного атеизма¹⁴⁴. Между тем Трубецкой расценивает философию Ницше как «заслуживающую самого пристального внимания попытку расчитаться с прошлым». Ведь Ницше «выставил самые серьезные возражения против современного человека и современной культуры. И если даже мы не придем к соглашению относительно „переоценки всех ценностей“, то во всяком случае лучше можем научиться отделять зерна от сорняков: ценности мнимые не выдержат философской критики и отпадут; то же, что есть ценного... получит более глубокое и прочное обоснование»¹⁴⁵. Трубецкой также увидел в Ницше не только критика современности, но и пророка будущего. Он писал: «На рубеже двух столетий философия Ницше звучит как мрачное пророчество»¹⁴⁶. Страдания Ницше воспринимаются Трубецким как симптом общественного недуга. И. Т. Войцкая —

составительница сборника, в который включен очерк Трубецкого, — расценивает этот очерк как «хрестоматийный образец того, как не надо писать о Ницше», и вместе с тем выделяет его среди других материалов о Ницше. По-видимому, дело в том, что «позитивистски-объективистская» позиция Трубецкого по меньшей мере предохраняет от одиозности, которой страдают многие «творческие» интерпретации Ницше.

Публикация Лу Саломе¹⁴⁷ посвящена эволюции Ницше к «позитивизму» («Человеческое слишком человеческое», «Веселая наука») под влиянием П. Рэ и повороту к «Заратустре» и «Генеалогии морали». Саломе поставила проблему стилей и масок Ницше, которая стала актуальной сегодня, когда попытки «понять» Ницше «кавалерийским налетом» оказались несостоятельными. Саломе считала, что не следует воспринимать все высказывания Ницше буквально, ибо с масками, которые он любил (особенно маски глупости, ужаса, богоборчества), связано притворство. По свидетельству Саломе, «Странник и его тень» написаны под маской посредственности. В ее рассуждениях, конечно, присутствует элемент женской романтики. Саломе связывает маски Ницше с его уединенностью. Она пишет: «В своей философской мистике последнего периода Ницше погружается постепенно в то последнее уединение, в тишину которого мы уже не можем следовать за ним»¹⁴⁸. За маской скрывается пустыня Ницше, его неприступный рубеж. Может быть, как раз в буквальном понимании подписи «Навеки утраченный» — так подписал Ницше одно из своих писем (от 8 июля 1881 г. из Сильс-Мария) — и состоит та деликатность, с которой следует подходить к интерпретации Ницше. Резкие перемены, даже скачки в его творчестве во многом определяются не столько его физическими страданиями, сколько «заболеваниями и выздоровлениями в области мысли». Не осталась незамеченной догадка Саломе о «религиозном гении» Ницше, обращенном на познание самого себя, а не высшей силы, лежащей вне его. Понимание Ницше Саломе предлагает основывать на «психологии религиозного чувства»¹⁴⁹. Именно религиозной аффективностью она объясняет жестокость Ницше

по отношению к самому себе. Саломе подтверждает ее следующей цитатой из «К генеалогии морали»: «Всякий, кто когда-нибудь строил новое небо, находил силу для этого лишь в собственном аду».

Первый полный перевод «Рождения трагедии из духа музыки» был опубликован в 1899 г., «Так говорил Зарастра» — в 1898 г. В 1900 г. издается первое собрание сочинений Ницше в 8 томах под редакцией А. Введенского. В 1909 г. начато издание полного собрания сочинений под редакцией Ф. Зелинского, С. Франка, Г. Рачинского, Я. Бермана и при сотрудничестве А. Белого, В. Брюсова, М. Гершензона, из которого вышло лишь четыре тома. В это время выходят серьезные исследования о творчестве Ницше, написанные Л. Шестовым, Д. Мережковским, В. Ивановым, В. Щегловым¹⁵⁰.

Ницше осваивается поэтами-символистами, его идеи оказываются созвучными ранним произведениям М. Горького, Л. Андреева и М. Арцыбашева. Сочинения Ницше способствовали преодолению декадентских настроений среди интеллигенции и формированию неоидеализма, искавшего новые абсолютные ценности. Обострение эстетической чувствительности, религиозные искания, интерес к мистике и оккультизму в начале XX в., разумеется, не способствовали адекватному пониманию Ницше, но наэлектризованная ожиданием перемен духовная атмосфера того времени, несомненно, стала благоприятной средой для распространения его идей. В некрологе, посвященном Ницше и опубликованном в траурном выпуске «Мира искусства» — главном органе отечественных модернистов, — было написано: «Нам, русским, он особенно близок. В душе его происходила борьба двух богов или двух демонов, Аполлона и Диониса, — та же борьба, которая вечно совершается в сердце русской литературы, от Пушкина до Толстого и Достоевского»¹⁵¹. Журнал московских символистов «Весы» также пропагандировал идеи Ницше. В. Брюсов, А. Белый, В. Иванов, Эллис, Б. Садовский, М. Кузмин видели в Ницше союзника в борьбе за новую культуру¹⁵².

Среди множества работ этого периода наиболее значительными представляются работы С. Франка (1902), кото-

рый увидел в Ницше «этического идеалиста», сформулировавшего новое «евангелие для людей творчества и борьбы»¹⁵³. Л. Шестов в 1894–1895 гг. прочитал «По ту сторону добра и зла» и «Генеалогию морали», которые, по его словам, до глубины души потрясли и совершенно опрокинули его мировосприятие. Он написал две работы, в которых сравнивал Ницше с Толстым и Достоевским («Добро и зло в учении гр. Толстого и Ницше: философия и проповедь», «Достоевский и Ницше: философия трагедии»¹⁵⁴). Работа Л. Шестова «Апофеоз беспочвенности» по форме и содержанию напоминает работы Ницше. Она вызвала бурные дискуссии, в ходе которых осуждение перемешивалось с восхищением. И в поздних работах Шестов разоблачал скрытые недостатки морализма и рационализма. Он постоянно указывал на то, какой ценой были оплачены победы разума. Вместе с тем заключительные слова из книги «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» — Ницше открыл путь. Нужно искать то, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога, — являются ключом к пониманию всех его произведений. Эти слова не следует трактовать как поворот к христианству. Бог Шестова, как и сверхчеловек Ницше, непостижим мерками обывательской морали и позитивистской учености. В своих последних работах Шестов указал на разрушительные последствия эллинизации христианства и настаивал на возвращении к древнеиудейским истокам религии¹⁵⁵.

В. Розанова, как и К. Леонтьева, нередко называют «русским Ницше». И это не случайно. Хотя в своей критике христианской морали Розанов не во всем соглашается с Ницше, он следует его стилистике, а поздних произведениях вообще переходит на язык «Заратустры».

В. Иванов развивал в России идеи «Рождения трагедии» Ницше: «братский союз» Аполлона и Диониса он интерпретировал как единство центробежного и центростремительного движения в культуре. По его мнению, трагедия Ницше в том, что он сам не уверовал в открытого им Бога, остановился на эстетической ступени развития и не дошел до религиозной. Иванов считает, что когда Ницше подписался «распятым Дионисом», он осознал значение страдания и родство Диониса и Христа¹⁵⁶.

Д. Мережковский, как и Леонтьев, увлекался «цезаризмом» и видел в Ницше союзника в борьбе с «грядущим хаосом». Он был увлечен идеей сверхчеловека, которую в России яростно критиковали Л. Толстой и Н. Федоров. Вместе с В. Ивановым Мережковский также подхватил и развил языческие мотивы наследия Ницше, но в отличие от последнего в позднем периоде своей жизни пришел к христианству¹⁵⁷.

Философы Серебряного века видели в Ницше антрополога и моралиста и даже защитника христианства от его современного опошления. Они словно не замечали высказываний, согласно которым человек — это то, что нужно преодолеть, а общечеловеческую альтруистическую мораль отбросить как в высшей степени опасную для самосохранения людей¹⁵⁸.

Популярность Ницше с начала 10-х годов XX в. начинает угасать. На смену ему приходит увлечение антропософией (Р. Штейнер) и психоанализом. Лозунг Ницше о человеке, которого следует преодолеть, оказался непопулярным, когда в качестве реакции на дегуманизацию жизни философы обратили надежды на гуманизм, антропологию и «русскую идею». В период Первой мировой войны В. Эрном, С. Булгаковым и Е. Трубецким был выдвинут славянофильский тезис о тождестве германского империализма и немецкой культуры. Ницше стал связываться с немецким милитаризмом. Против этого выступили С. Франк и Н. Бердяев, который писал: «Я не знаю ничего более чудовищного по своей внутренней неправде»¹⁵⁹.

Русские ницшеанцы. В несколько парадоксальной манере можно сказать, что ницшеанцы в России появились задолго до Ницше. Целый ряд мыслителей, среди них чаще всего называют Ф. Достоевского, вынашивали идеи, которые ставил Ницше. Л. Шестов в начале своей работы привел письмо В. Белинского, в котором формулируется мысль, настолько поразившая Достоевского, что он положил ее в основу своей «Легенды о Великом Инквизиторе». Белинский писал: «Если бы мне удалось

лезть на верхнюю ступень лестницы развития — я и там бы попросил вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции Филиппа II и пр. и пр.; иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головой»¹⁶⁰. Шестов считает, что этот вопрос направлен против Гегеля, которого старательно изучали в кружке Белинского. Этот протест против «разумности действительности» выражает великий русский гуманист, борец за справедливость. Шестов иронизировал: какое удовлетворение может дать Гегель Белинскому за каждую жертву истории? Надо либо махнуть на все рукой, так как никто уже не спасет невинно погибших людей, либо признать, что они принесены в жертву какому-либо общему принципу. Белинский идеалист — таков диагноз Шестова. Он объясняет его вопрошание как болезнь роста. Молодая Россия училась у старого Запада, который воспринимается как мудрый учитель, постигший истину. Протест Белинского вызван разочарованием от открытия того, что Европа сама находится в поиске истины. Но все-таки в вопросе, а главное, в тональности его звучания у Белинского есть что-то странное. Запад и сам понимал неразумную жестокость мира и пытался всячески ее смягчать, т. е. гуманизировать. В частности, идея прогресса подкреплялась надеждой на то, что наука прекратит человеческие жертвы. Белинский же ставит принципиально иной вопрос. Он не исследует причин жестокости, не указывает способа гуманизировать жизнь, а призывает к ответу за невинных людей, принесенных в жертву истории. Ведь если разбираться, у Филиппа II нашлись бы вполне разумные доводы для оправдания своих решений. В сущности, любой проступок, даже преступление, имеет свой резон. Ницше в связи с этим писал о невинности людей, причем не только жертв, но и тех, кто их обрек на ужасные страдания. В завершение сюжета о Белинском Шестов пишет: никто не знает, как быть с невинными жертвами истории. Ведь, в сущности, каждый человек — это нелепая жертва во имя непонятной цели, если такая цель вообще имеется. Тут и пересекаются обличения Ницше с русскими вопросами.

Шестов. Ницше был воспринят Шестовым в контексте взаимосвязи русской и европейской культур. Шестов выстраивает своеобразную дискуссию между Л. Толстым и Ф. Достоевским, привлекая в качестве посредника В. Шекспира. При этом он не ссылается на особенности национального самосознания, а возлагает ответственность за высказывания исключительно на самих авторов. Работа Шестова называется «Добро в учениях гр. Толстого и Ницше. Философия и проповедь». Важную смысловую нагрузку несет подзаголовок. Шестов отстаивает мнение о том, что Толстой, прежде всего как автор «Войны и мира», — превосходный философ. Да, он написал плохое послесловие, в котором попытался прописать замысел своего труда, но отсюда никак не следует, что он — плохой мыслитель. Шестов настаивал на том, что для философии вовсе не обязательна академическая манера письма. Толстой раскрывает философию как способ постижения жизни в художественной форме. Во всяком случае, философию он связывает с исканием истины и противопоставляет ей проповедь, под которой понимает набор ценностных суждений, точнее мораль. Подобно Шекспиру, Толстой расценивает поступки людей не абстрактными масштабами, а по тем последствиям, какие они имели для других, т. е. вполне практическими мерками добра и зла. При этом Шестов доказывает, что Толстой постепенно эволюционировал от философии к проповеди, превратился в моралиста, который судит мир с точки зрения того, удовлетворяет ли он моральным требованиям. Морализму Шестов противопоставляет позицию Ницше. Прошедший школу пессимизма у Шопенгауэра Ницше возмущался гегелевским оптимизмом, корни которого он отыскал в философии Платона, когда писал об аполлоническом и дионисийском началах греческой культуры. В отличие от общественного деятеля Белинского, занятого борьбой с многочисленными злоупотреблениями, критикой микроскопических форм зла, Ницше не утаивал, а поставил вопрос о смысле человеческого существования радикально и принципиально — не только невинные жертвы инквизиции, а все мы, как конечные существа, обречены на мучения и смерть. Даже со-

циалисты в России, в сущности, остались под властью христианской морали и по причине «смерти Бога» решили сами добиваться справедливости на Земле. А Ницше, отличаясь редкой для своей политизированной эпохи индифферентностью, отрекся от христианской морали и гуманизма. Думается, что отсутствие резких и четких разъяснений по этому вопросу было и остается причиной идеологического использования его сочинений. Осознав, что большие идеи требуют больших человеческих жертв, Ницше раскрыл ужасные последствия христианства, которые он видел не столько в кострах инквизиции, религиозных войнах и миссионерской деятельности, сколько в маленьких, постепенных и потому незаметных изменениях тела и души самих христиан, утративших энергию, подошедших к опасной черте деградации.

Если вдуматься, совершенно бессмысленно обвинять кого-то в принесении в жертву жизни ради идей. Все люди смертны, и далеко не все считают жизнь высшей ценностью. Если даже принять во внимание, что люди по-разному живут и по-разному умирают, то зачем особенно злобно критиковать христианскую мораль, направленную, как известно, на защиту «униженных и оскорбленных»? Ницше разглядел особую опасность абсолютизации гуманных, моральных и демократических принципов. Суть дела не в особом их содержании, не в том, что они являются опасными иллюзиями. Перспективизм Ницше позволяет расцветать любым цветам. Каждый борется за свои права. Но права одного кончаются там, где начинаются права другого. Если некто провозгласит свои права в качестве всеобщих, а остальные, проявив глупость и трусость, согласятся на это, то они рискуют оказаться жертвами. Чем универсальнее мораль или идеология, тем больше она требует жертв. Ницше не разделял оптимизма космополитов — слишком велика цена искусственного единообразия.

Шестов объяснял безбожие Ницше тем, что современный человек не может обрести веру без поиска. Нельзя поверить, не задумавшись над положением человека в мире. А как только человек задумается и осознает ужас

своего положения, то неизбежно отречется от веры, что Бог — это добро. Для иллюстрации Шестов выбирает повесть Л. Толстого «Смерть Ивана Ильича». Речь в ней идет о человеке, который вел вполне умеренный, по-своему экономный, расчетливый образ жизни, но затем заболел неизлечимой болезнью и понял, что пропал, возврата нет, пришел конец, совсем конец. Страдания несчастного состоят в том, что он пытается найти в этом свою вину. Толстой показывает, как совесть восстает в человеке против всего, что было в нем «доброе». Он требует от нас, чтобы мы вновь пересмотрели все обычные представления о добре и зле, закрывавшие доселе от наших глаз психологию людей, оказавшихся в условиях чрезвычайной ситуации.

Шестов видит духовную драму Ницше в том, что он остро испытывал сострадание и стыд не будучи преступником¹⁶¹. Все настроения, которыми до сих пор поддерживались суверенные права нравственности, которыми можно было грозить беспокойным слушникам категорического императива, оказались двуличными слугами, одинаково ревностно исполняющими свои обязанности, независимо от того, исходит приказ от оскорбленного добра или от пренебреженного зла¹⁶². Шестов считал, что сочинения Ницше несут в себе отвращение от позора добродетельной жизни. Если совесть стоит на страже добра и активно противодействует злу, то она должна спросить: а не предполагает ли добро зло? Действительно, Ницше ставил вопрос о «нравственности нравов», он писал, что «во всей доньше существовавшей науке о морали недоставало... самой проблемы нравственности». Так называемое обоснование состоит в приведении аргументов в пользу господствующей христианской морали. Ницше проблематизировал мораль и религию не путем умозаключений, а благодаря осознанию себя как их жертвы. Муки совести уготованы не только тем, кто совершил зло, но и тем, кто служит добру. Каждому свое. Нельзя заставить Ницше писать сказки, как нельзя заставляя детей читать «Заратустру». Ницше предупреждал, что его книги могут оказаться полезными одним и вредными другим.

Шестов доводит эту мысль до логического конца, указывая, что для огромного большинства людей книги Ницше вообще не нужны, и сожалея об их популяризации. Сочинения Ницше часто понимают как фрондирование против исправного посещения церкви. Между тем Ницше вовсе не борец за «свободу наслаждений». Шестов также отмечал, что Ницше не был холодным, черствым и безжалостным человеком — в гуманности он не уступал ни И. Тургеневу, ни Ч. Диккенсу. Сострадая боли других людей, Ницше восстал против ресентимента. Разгадку того, что называют «жестокостью» Ницше, Шестов увидел в том, что сострадание — это не добродетель. Оно не умеет уважать большую беду и великое несчастье и является слишком легкой, необязательной реакцией на ужас человеческого бытия. Столь же мало может любовь. Шестов вопрошал: «Если любовь, самая лучшая, самая глубокая — не спасает, а добивает; если сострадание беспомощно, бессильно — то, что делать человеку, который не может ни любить, ни сострадать? Где найти то, что выше сострадания?»¹⁶³ Разумеется, выше всего Бог. Он и есть абсолютный защитник. Но у европейцев давно уже возникли проблемы с доказательством его существования. Кант решил их тем, что положил нравственность в основу религии. Однако нравственность есть не что иное, как некая внутренняя полиция, т. е. форма принуждения. Шестову приходит в голову мысль, что Бог не за добро и добрых, а за зло и злых. Люди вынуждены не только принимать, но и любить эту злую жизнь. В этом и состоит *amor fati*. Поскольку в жизни есть зло, отрицать его в теории бесполезно. Добродетель немощна. Жизнь — это несчастья, болезни, наконец смерть. Природа беспощадна. Но в мире человеческих взаимоотношений зло невозможно и безнравственно; его не должно быть. И тем не менее оно процветает в нашей жизни. Ницше снял эту дилемму весьма решительно и просто, заявив, что жизнь нам дана, а нравственность придумана нами. Именно ее можно и нужно пересмотреть. Переоценка ценностей — это не просто методологический перспективизм, а серьезный жизненный выбор. Что мы предпочитаем — нравственность или жизнь? Конечно, можно отказаться от

жизни, на что и ориентирует христианская мораль. Но, к сожалению, это не спасает нравственность и не обеспечивает победу добра. Наоборот, все зло идет от такой морали, которая обесценивает жизнь.

Разгадав мрачную загадку жизни, которая не подчиняется морали, Ницше осуществил переоценку ценностей. Зло, отметил он, — это события в перспективе морали. В перспективе же природы эти события — самое настоящее благо. Например, с точки зрения рода индивидуальное бессмертие стало бы тормозом развития и обновления. Шестов считал, что собственную неспособность к злу, безусловное следование категорическому императиву Ницше считал своим самым большим недостатком. Не следовало бы столь натуралистически понимать Ницше. Речь может идти о некоем «литературном» зле, об утверждении и преодолении его. Собственно, слова Заратустры о необходимости отречения значат, что добро можно определить отрекшись от расхожего его понимания. В сущности, человеку, которому скажут: «Ты плохой человек», — невозможно жить. Можно смириться с тем, что ты урод, больной, неудачник и даже дурак, но никто не признает себя безнравственным злодеем. Не случайно говорится: нет в мире виноватых — каждый, даже отъявленный преступник, внутренне оправдывает себя. Однако, считая себя нравственными существами, мы охотно обвиняем других людей в безнравственности. Негодование Ницше вызывала именно традиционная мораль, которая позволяла клеймить и судить всех, кто не выражает по отношению к ней притворного уважения.

Шестов, как и большинство авторов, в положительном контексте пишущих о Ницше, считает его философию не надуманной, а проистекающей из безмерно несчастной жизни. Сам «Ницше не принял бы своей философии прежде, чем выпил до дна горькую чашу, поднесенную ему судьбой»¹⁶⁴, — полагает Шестов. Такое «объяснение» понятно. Ницше, десять лет пребывавший в коме, поразил воображение своих современников. В их глазах только страшная болезнь оправдывала его философию. Но все-таки никакая жертва, никакая личная судьба не может служить обос-

нованием философии. Шестов как экзистенциальный философ не смог понять, что проблема Ницше состояла не в слабом здоровье. Больное общество, деградирующая культура — вот, что по-настоящему заботило Ницше. Он рано задумался о смерти и еще в ранних сочинениях сумел преодолеть ее страх. Бессмертен род, а не индивид, утверждал Ницше. Европейский индивидуализм — вот настоящая чума, и зараженным ею уже ничем нельзя помочь. Как бесполезно давать кредит на обустройство бомжам (они его пропьют), так и городским индивидуалистам не поможет никакая мораль. На смену им должен прийти другой тип людей.

Этого Шестов не мог ни понять, ни принять. Поэтому учение о сверхчеловеке он занес в графу «проповедь». Шестов критикует Ницше за возвеличивание своей личности и разделение людей на высших и низших. Вызывает удивление, почему Шестов, согласившийся с переоценкой Ницше добра и зла, не смог принять его сверхчеловека. Как и большинство современников, он понял сверхчеловека по образцу мессии и, естественно, усмотрел в этом непоследовательность. После смерти Бога, полагает Шестов, должны были «умереть» и «великие люди», т. е. Ницше должен был отказаться от культа гениев. Шестов пытается объяснить эту непоследовательность чисто психологически. Он пишет: «Так мучительна, так глубока у людей потребность найти себе точку опоры, что они всем жертвуют, все забывают, лишь бы спастись от сомнений»¹⁶⁵. Но «величие» — это не только завышенная самооценка. Для того чтобы учить, необходимо занять соответствующее место. И каким бы скромным ни был лектор или писатель в личной жизни, «на рабочем месте» он вынужден говорить и писать так, как будто «знает наверняка». Как экзистенциальный философ Шестов должен был бы разбираться в проблеме выбора. Однако он трактует учение о сверхчеловеке с позиции морали и считает его вытекающим из желания проповедовать. Шестов пишет: «В проповеди, возможности негодовать и возмущаться — лучший исход, какой только можно придумать для бушующей в душе бури»¹⁶⁶. Он выводит учение о сверхчеловеке из бессилия против роковой за-

гадки жизни (бессилия, порождающего ненависть), из за-таенной горечи и обиды, словом, из ресентимента, против которого, собственно, и было направлено учение о сверхчеловеке. Шестов, кажется, приписал Ницше свой собственный афоризм: «Если есть Бог, то как же вынесу я мысль, что этот Бог не я». Но даже если эта фраза выхвачена из контекста сочинений Ницше, то, скорее всего, она характеризовала там позицию человека, мечтающего занять место Бога. Вряд ли Ницше, заявивший о «смерти человека», стал бы реанимировать его под новым названием — он ждал новую породу людей и по-своему пытался формировать ее. По мнению Шестова, Толстой и Достоевский, хотя и не решались со столь наивным бесстыдством, как Ницше, заявить учение о сверхчеловеке, но тем не менее как морализирующие, оценивающие своих непутевых героев авторы брали на себя функцию сверхчеловека. Шестов, таким образом, предстает как ярчайшее выражение ресентимента, как человек, который относится к другим, особенно талантливым писателям, исключительно недоброжелательно. Ницше, надо признать, тоже отравлен ядом подозрения. Возможно, «тираны духа» и должны жить, как пауки в банке,— ведь жизнь, где один живет за счет другого, пожирающая жизнь, должна быть злобной.

Итак, почему мы должны верить, что разум, рациональная критика, опирающаяся на проверку моральных суждений, помогут нам разобраться и выбрать среди различных моральных проектов «единственно верный». В сфере ценностных суждений приходится ориентироваться как-то иначе, чем в научном познании. Не то чтобы разум вообще не нужен в делах морали и религии. Шестов, который именно так развивал идеи Ницше, тоже впал в своеобразный религиозный фундаментализм древнееврейского ортодоксального вида. Его следует вытравлять в себе евреям; точно так же российским интеллигентам следует бороться с проявлениями мессианизма. Каждый имеет право верить в собственную избранность, но не должен запрещать делать это другим. Ницше не был антисемитом; он считал себя вправе критиковать амбиции как немцев, так и евреев. Сегодня у «больших братьев» в от-

ношении ранее унижаемых народов сложился некий комплекс вины, и от этого стал процветать новый и опасный фундаментализм, на который «большой брат», когда его перестанут мучить угрызения совести, сноваотреагирует грубо и резко. Чтобы этого не случилось, и следует принять во внимание тезис об игре знания, власти, морали и веры: если у каждого своя мораль и никто не может доказать превосходства одной морали над другой, то как и где, если не на форуме переговоров, возможно взаимное признание людей, придерживающихся различных ценностей. Самое трудное — это выбор адекватных способов реализации амбиций.

Трубецкой. «Философия Ницше. Критический очерк» (1903) — наиболее популярная по цитируемости работа, написанная Е. Н. Трубецким с религиозно-либеральных позиций, — продолжает критику Л. М. Лопатина, Н. Я. Грота и В. С. Соловьева. Философия Ницше рассматривается как призыв к переоценке ценностей. Главным ее направлением считается поиск смысла жизни. Осуждается атеизм Ницше, ставший причиной презрения к современному человеку и культуре. Критика строится на основе выявления противоречивых положений в сочинениях Ницше. Например, Ницше пишет: «...случается порою, что кроткий, скромный и сдержанный человек вдруг приходит в ярость, бьет тарелки, опрокидывает стол, кричит, неистовствует, всех оскорбляет — и наконец отходит в сторону, посрамленный, взбешенный на самого себя, — куда он уходит? зачем?»¹⁶⁷ Так мыслитель, переживающий конфликт с современностью, описывает свое внутреннее состояние. А вот что пишет Трубецкой: «Философия Ницше есть дерзкий вызов современности вообще, протест против того, чем живет современный человек, против его религиозных верований и философских идей, против наших идеалов, социальных и этических, против современной науки и искусства»¹⁶⁸. Трубецкой, таким образом, отмечает глобальный критицизм Ницше, переходящий в нигилизм, который отрицает смысл существования не только человека, но и вселенной вообще¹⁶⁹.

В философской эволюции Ницше было принято различать три периода: 1) увлечение Шопенгауэром и Вагнером, 2) позитивизм, 3) собственная философия (заратустризм). Трубецкой признает принципиальное различие первого и второго периодов, но не считает принципиальным различие второго и третьего. Так называемый «позитивизм» Ницше содержит значительный компонент романтизма и критики разума. Черты «заратустризма» проявляются уже в «Человеческом». Таким образом, Трубецкой выделяет два этапа философствования Ницше и их гранью называет 1876 г., когда произошел отход Ницше от идей Шопенгауэра и музыки Вагнера. Основным мотивом философствования Ницше Трубецкой считал поиск смысла жизни. Это утверждение нуждается в уточнении, поскольку известно, что Ницше критически относился к тому, чтобы жизнь руководствовалась смыслом. Трубецкой ссылаясь на работу «Шопенгауэр как воспитатель», где ставятся три главных вопроса, которых избегают современные ученые и философы: для чего, зачем, откуда? Настоящая забота философа состоит в поиске вечной субстанциальной основы бытия. Ницше описывает человека как существо, преодолевающее свое животное начало, свою зависимость от власти и богатства. Преодоление страдания, присущего животному, осуществляется благодаря философии, озаряющей темную стихию жизни светом сознания. Вместе с тем Ницше писал: «Отчаянное неудобство заниматься философией, будучи образованными!»¹⁷⁰

Трубецкой видит в сочинениях Ницше первого периода его философской эволюции непримиримые противоречия: отрицание цели и смысла мирового процесса и наряду с этим утверждение о том, что философия раскрывает смысл бытия; великие люди, с одной стороны, есть нечто чуждое природе, а с другой стороны, являются завершением эволюции. Аналогичные противоречия Трубецкой указал в понимании Ницше индивидуального начала: в трагедии искусство разоблачает ложь индивидуального существования, а в платоновской философии ужасная судьба человека скрывается. Трубецкой полагал, что с учением Шопенгауэра Ницше расстался потому, что «оно не могло дать

ответа на вопрос о смысле жизни индивида»¹⁷¹. Трубецкой пережил острое чувство наслаждения от чтения Ницше в подлиннике и считал, что ни один перевод не в силах передать дивной прелести его текстов. Он цитирует Ницше, описывающего меланхолию художника, которому не удастся передать невыразимое. Эта глубокая меланхолия и составляет тайну, которую Ницше скрывал под маской веселости. Трубецкой писал: «Нас, конечно, больше всего интересует не маска Ницше, а именно то, что он прикрывает: это — тот образ странника, бесприютного скитальца мысли, который обошел вселенную, не нашел того, что искал, и не имеет, где преклонить голову»¹⁷². Вся философия Ницше есть, по существу, попытка преодолеть страх смерти и ответить на вопрос, стоит ли жить вообще. Позицию позднего Ницше Трубецкой считал «совершенно атеистической». Но атеизм Ницше имеет своеобразный характер. Он состоит в «зацикленности» на христианской моральной гипотезе, которую Ницше критиковал на разные лады. Это постоянство выдает скрытую религиозность, относительно которой Ницше не сомневался и которую мастерски открывал в самых неожиданных местах. Тенью старого Бога, утверждал он, является прежде всего телеология. Для ее изгнания Ницше предпринял попытку критики современных представлений об эволюции, истории и культуре. В мире нет развития, полагал он, а только вечное возвращение одного и того же.

Трубецкой провел сравнение Ницше и Достоевского и указал значительное влияние романов великого русского писателя на философию Ницше. Оно связано не только с признанием, но и с отрицанием. Так, пугавшее Достоевского вечное повторение, стало для Ницше опорой новой философии. Трубецкой полагал, что проблема человека была для Ницше самой главной. Учение Ницше о вечном возвращении он интерпретировал с точки зрения понимания человеком места в бытии и достойной жизни. Трубецкой писал: «Прежде всего, для человека всеобщее возвращение означает своего рода бессмертие, вечную жизнь»¹⁷³. И добавлял: поскольку Ницше не признает загробной жизни, повторение одного и того же означает вечные муки и

страдания в этом мире; бессмертие у Ницше означает «вечность страдания, бесплодность всяких попыток улучшить окружающее и усовершенствовать самих себя»¹⁷⁴. Здесь мы сталкиваемся, может быть, с особенным русским искажением Ницше. Вопрос о вечной жизни — наследие христианства, которое обещало избранным лучшую жизнь в ином мире. Вечная же жизнь на Земле мало чем отличается от адской. Понимание вечного возвращения на буддийский манер, как бесконечной череды рождений и умираний, вряд ли соответствует замыслу Ницше. Он понимал жизнь прежде всего с позиций рода, а не индивида и утверждал его «бессмертие».

Трубецкой подметил языческую суть вечного возвращения. Поиски смысла и цели жизни приводят к допущению Бога. Однако допущение потустороннего мира обесценивает действительность. В раннем периоде своей деятельности Ницше искал метафизического утешения. Однако постепенно он осознал, что религия и метафизика происходят из одного корня. Нигилизм, как отрицание жизни, является продуктом морали и зараженного ею разума. Разум постулирует и повсюду ищет смысл, а когда не находит его, то отрицает жизнь. Возможно, понятия смысла, цели, сущности не применимы ни к жизни человека, ни к мировому целому. Повсюду мы находим не смысл и единство, а беспорядочное множество явлений. Предъявляя к жизни требования добра, в действительности мы видим господство зла. Нигилизм состоит в осуждении вселенной и жизни за то, что они не соответствуют нравственным требованиям. Признание жизни требует отказа от них.

С христианской точки зрения мир лежит в грехе. Ницше, оправдывая жизнь, отрицает традиционное различие добра и зла. Становясь по ту сторону их различия, он достигает примирения с жизнью, которое, впрочем, не сводится к смирению и покорности. Признавая себя частью всемогущей природы, Ницше утверждает себя как волю, жаждущую жизни. Отсюда постоянное подтверждение своей верности Дионису как символу вечного возвращения и круговорота жизни. Оправдание жизни предполагает и оправдание страданий. Этим обусловлен трагический

характер мировоззрения Ницше. Искусство превращает осуждаемую с точки зрения морали жизнь в прекрасное, завершенное целое, творцом которого является сам человек. Но искусство приукрашивает жизнь. Чтобы ее вынести, необходима сверхчеловеческая сила воли. Крушение религии обрекает слабых на вымирание, лишившись высшей цели, они впадают в апатию. Только сверхчеловек может самостоятельно выжить в ситуации после смерти Бога. Так, считает Трубецкой, произошло отрицание человека и обожествление сверхчеловека. Он находит имморализм Ницше непоследовательным и противоречивым. С одной стороны, языческое отождествление с природой не дает возможности обожествления человека, а, скорее, ведет к смерти человека, т. е. к преодолению веры в его исключительность. С другой стороны, имморализм предполагает сверхчеловеческое существо, способное возвыситься над традиционной моралью и встать по ту сторону добра и зла.

Учение о сверхчеловеке вызывает у Трубецкого настороженность. Оно не ведет, как иногда думают, к оправданию вседозволенности. Наоборот, сверхчеловек оказывается у Ницше в высшей степени умеренным, контролирующим свое поведение существом, опирающимся на твердые правила. Трубецкой подошел к оценке философии Ницше слишком формально. Он отметил, что в ней, с одной стороны, отрицаются попытки навязать жизни моральные ценности, а с другой стороны, предлагаются новые, как якобы более эффективные, способствующие процветанию жизни. Всяческие ценности Ницше считает заблуждениями, поэтому и новые требования воспринимает не иначе как обольстительную ложь. Между тем эти новые ценности уже не претендуют на статус вечных и универсальных. Они являются феноменом не религиозным или метафизическим, а эстетическим. Трубецкой прав, предлагая ответить на вопрос, чем же эстетически оправданные ценности лучше моральных. Сам он явно не понимал их превосходства, поскольку недоумевал: «Может ли красота вселенной радовать нас, если мы сознаем, что вся эта красота — сплошной обман?»¹⁷⁵

Однако Ницше не просто заменил этические ценности эстетическими. Он критиковал попытку искусства приукрасить жизнь и тем самым навязать ей если не метафизическую, то эстетическую целесообразность, единство и смысл. Трагическое, а не украшающее искусство — вот идеал Ницше. Трубецкой свел его философию к «любви к фатуму» и упрекнул ее в «комическом бессилии». Он сделал вывод, что результатом философии Ницше как эксперимента над собственной жизнью стало умопомешательство. Трубецкой писал о Ницше: «Он вложил душу в учение, которое отрицает смысл жизни. Но ведь это значит отрицать именно то, что обуславливает всю нашу жизнь и все наше сознание... Ницше отвергает безусловное, отвергает конечную цель, признавая в ней „тьнь Бога“. И, однако, что такое его философия, как не искание цели! Он остается религиозным в своем атеизме: „тьнь Бога“ гонится за ним по пятам и не дает ему покоя»¹⁷⁶.

Когда не могут найти причин непонятого критицизма Ницше, часто считают, что его пессимизм и нигилизм вызван углубляющейся болезнью. Конечно, возраст не способствует оптимистическому взгляду на жизнь, а вкуче с болезнью и скверным самочувствием приводит к накоплению заряда ненависти, разряжающейся во вспышках гнева и опрокидывании столов. Не все нас любят, и мы любим не всех. Однако есть нечто, что заставляет нас не только удерживаться от непосредственного проявления недовольства, но и находить что-то позитивное, достигать на этой основе единодушия с другими. Хотя Трубецкой настороженно относится к попытке Ницше свергнуть «наши идеалы», он признает: «Запросы и сомнения Ницше приобрели всеобщий интерес, и это одно уже доказывает, что в них скрывается нечто большее, чем простое чудачество»¹⁷⁷. Ницше выдвинул ряд аргументов, которые вынуждают к самопроверке, к критическому пересмотру того, что считают истинным или ложным. Другой важный вклад Ницше состоит в предчувствии катастрофы европейской культуры. Трубецкой отмечает: «Страдания Ницше интересны для нас как симптомы общественного недуга, которым заражено современное человечество»¹⁷⁸.

Критический очерк Трубецкого оказался одним из самых читаемых из того, что писали о Ницше. В нем выразился здравый смысл образованной публики, относящейся к критике культуры как необходимому условию ее развития и совершенствования. Трубецкой рассуждал о необходимости такта и вкуса, не позволяющих переступать границы дозволенного. Даже если для любого зрелого мужчины не является секретом то, что Бога нет и в жизни отсутствует смысл, все-таки нельзя слишком часто и громко кричать об этом — мы не сможем выжить без веры в существование смысла и цели бытия, полагал он. Собственно, с этого и Ницше начинал критику нигилизма, причиной распространения которого является смерть Бога. Ницше не относился к «сердитым молодым людям», которые смысл жизни видели в том, что надо дело делать, а не философствовать. Осмысление жизни — это важнейший атрибут мышления, который ни в коем случае не должен быть утрачен. Сомнительны, и даже опасны, такие институции мысли, как метафизика и религия. Ницше отрицал их, хотя и жил на профессорскую пенсию. В этом и состояло «нарушение приличий». Нормальный человек не станет рубить сук, на котором сидит. А Ницше занимался именно этим. На его месте любой здоровый человек сошел бы с ума. Логика подсказывает, что радикальный нигилист сам исключает себя из человеческого сообщества. Ницше был в своих сочинениях гораздо радикальнее «практикующих нигилистов». Более того, испытывая настоящий ужас перед нигилизмом, он считал, что следует понять и принять этого «незваного гостя».

Трубецкой подробно проанализировал аргументы Ницше против рациональности и морали. В критике разума он усмотрел противоречие: согласно Ницше, с одной стороны, разум способствовал смерти Бога, с другой стороны, опираясь на старую веру в абсолютные истины, разум приписывал природе сущности, субстанции, законы, причины. Трубецкой выдвинул против скептицизма известное возражение: разум не подлежит сомнению и отрицанию, ибо даже самокритика есть не что иное, как утверждение универсальности разума. Этот же аргумент Трубецкой по-

вторил для опровержения морального скептицизма: отрицание морали невозможно по той причине, что оно само является моральным суждением, т. е. отрицанием одной морали с точки зрения другой. Таким образом, оба возражения покоятся на тезисе о том, что безусловное не может быть отброшено, а перспективизм не исключает метафизики; отрицание «сущностей» делает невозможным утверждение о существовании явлений.

Насколько «убийственными» по отношению к философии Ницше являются подобные возражения? Перспективизм предполагает абсолютное двояким образом. Во-первых, как предмет критики и преодоления: метафизика является генеалогической предпосылкой, т. е. истоком, перспективизма. Во-вторых, она является его логической предпосылкой, т. е. необходимой для утверждения имморализма доктриной. Не является ли такого рода аргументация старым схоластическим приемом, позволяющим легко отделаться от противника? Ницше не мог не понимать, насколько тесно связаны противоположности. Отрицание допущения о сущностях и идеях с позиций фактов и явлений есть не что иное, как утверждение относительного в качестве безусловного. Эмпиризм — это всего лишь форма метафизики, а не ее отрицание. Ницше же развивал новую форму философствования — учение о вечном становлении, в основе которого лежит воля к власти, определяющая энергию самоутверждения.

Указывать на самопротиворечивость философии Ницше или объявлять ее формой эпатажа — значит не замечать оригинальности, упускать эвристические возможности его проекта. Ницше утверждал, что внешняя природа не подчиняется понятиям добра и зла и индифферентна по отношению к морали. Он отрицал альтруистическую мораль и утверждал мораль аристократическую, основанную на чувстве гордости, дистанции и иерархии. В этом Трубецкой видел непоследовательность Ницше. Между тем имморализм Ницше — это такая позиция, которая предлагает мыслить поверх господствующей морали. Человек оценивает мир с собственной точки зрения. Тот, кто выдает свою мораль за абсолютную, навязывает ее остальным, которые

рискуют потерять себя в случае ее признания. Хотя люди не верят во всемогущее существо, в абсолютного защитника, тем не менее они сохраняют веру в безусловность и общеобязательность христианской морали. Ницше не просто предлагал иерархическую мораль взамен христианской морали, настаивающей на равенстве людей перед Богом и его нравственным законом. Суть возражения Ницше состоит в том, что такая мораль все равно не выполняется в качестве практической этики. Те, кто настаивают на безусловности смирения, используют мораль как форму власти, а те, кто стараются следовать ей, оказываются «униженными» и «оскорбленными». Они прозябают и деградируют здесь, на Земле в надежде на спасение, т. е. на возможность потешить души будущими страданиями своих мучителей. Вместо радикальной борьбы со злом, точнее, злодеями они отдаются отвратительному чувству ресентимента. Именно как антипод такой морали, которая в умах прекрасодушных людей продумывалась и оттачивалась веками, Ницше противопоставил старую отвергнутую мораль, которая, является не индивидуалистической и не аристократической, а родовой, или, говоря по-русски, общинной.

Ницше вовсе не делал того, в чем упрекал его Трубецкой, да и другие критики, даже такие как К. Ясперс или М. Хайдеггер. В сущности, аргументация последнего мало чем отличается от возражений Трубецкого. Только его возражения направлены не против ницшеанской критики христианской морали и гуманизма (кажется, Хайдеггер соглашался с нею), а против понимания философии как учения о воле к власти. Хайдеггер объявил Ницше последним метафизиком, разоблачившим ее суть в форме учения о воле к власти. Трубецкой, по крайней мере, не объявляет Ницше последним моралистом, а признает, что перспективизм исходит из признания множества моралей. Он отмечает: «Бесконечному разнообразию человеческих характеров и дарований должно соответствовать разнообразие предписаний, множественность моралей»¹⁷⁹. Трубецкой считает, что всегда должна существовать возможность критической дискуссии в сфере морали.

Любая книга о Ницше читается с интересом и не только комментаторами, развивающими оригинальную точку зрения. Писатель любого ранга вместе с Ницше волей-неволей выходит на вечные темы философии человека. В этом смысле книга Трубецкого особенно интересна тем, что утверждения Ницше обсуждаются в ней в контексте духовного климата начала XX в. При этом ответственность за противоречия Трубецкой возлагает на Ницше, тогда как последний всего лишь вывел в свет все «неувязки» дискурсов о человеке. Ницше показал, что непонятно и противоречиво само существование человека, а не только его понимание. Взять хотя бы «возвращение к природе». Это не просто легко опровергаемая указанием на внутреннюю противоречивость фикция. Мы все живем с этим фантазмом. Мы дети природы и наполовину (хотя как это измерить?) природные существа. Но с точки зрения того, что известно о жизни, мы являемся незавершенными организмами. Мы не имеем того, что имеют животные, и наделены тем, что противоречит чисто животной адаптации к окружающей среде. Поэтому Ницше прав, называя людей «больными» животными. Если оценивать человека по самым высшим требованиям, то можно считать его «обезьяной Бога», карикатурой на него. Идеалы, цивилизация и культура, с одной стороны, помогают человеку выживать, а с другой стороны, являются для него искусственной средой обитания, далекой от природы. Человек болеет и деградирует как организм, но ни за что не согласится лишиться разума и перейти в чисто животное состояние. Вопрос в том, возможна ли вообще гармония между природным и культурным, естественным и искусственным в человеке.

Де Роберти. Возражая против оценки Ницше как иррационалиста, Е. В. де Роберти писал: «Многие вполне искренне пришли к выводу, что философия Ницше является чем-то вроде сплошного междометия, глухого стога боли, затаенной жалобы нежной благородной натуры, которую коробит от прикосновения с грубой действительностью»¹⁸⁰. Между тем, утверждал де Роберти, Ницше — острый полемист и последовательный логик. Он ставит самые трудные

проблемы, а в качестве объекта критики выбирает кажущиеся наиболее убедительными утверждения крупных мыслителей. Де Роберти протестовал против трактовки Ницше как идеолога новой германской империи, так как полагал, что Ницше беспокоила судьба всей Европы. Ее главными недугами де Роберти считал ослабление индивидуальности, развитие стадного, точнее казарменного, духа, а также вялость, безволие и трусость. Люди, существующие в условиях комфорта и безопасности, начинают чрезмерно бояться опасностей, они перестают рисковать и напрягать свои силы для достижения великих целей. Де Роберти признает Ницше оригинальным социологом и обращает внимание коллег на эффективность его проекта. Антиномию, над решением которой бился Ницше, — столкновение абсолютной свободы и относительного знания, — де Роберти, в отличие от Шестова, решает в духе детерминизма; причем следует признать, что его решение выглядит убедительно: знание является формой власти, но оно же обеспечивает свободу человека.

Вызывает уважение позитивная оценка де Роберти сочинений Ницше. Де Роберти пронизательно отметил, что именно в критике христианской морали и научного разума Ницше выступает как чистый альтруист и честный ученый. «Если приглядеться к нему внимательно, если вникнуть в его скрытые побуждения, — писал де Роберти, — он окажется, пожалуй, на поверку наиболее искренним и твердым человеколюбом всей нашей эпохи»¹⁸¹. Ницше считал демократию тупиковой по той причине, что она нейтрализовала власть сильных и устанавливала власть «средних». Однако аристократический идеал Ницше де Роберти трактует как проект «аристократизации толпы», т. е. воспитания сильных, свободных и независимых личностей, возвеличивания всех и каждого. Ницше, писал де Роберти, «окажется также, пожалуй, на поверку, революционером чистейшей крови, настоящим демократом, освободителем несчастных, обезличенных и обездоленных, забитых народных масс»¹⁸².

Почему мы не принимаем и осуждаем философию Ницше? Нам кажется, что она может внушить молодежи

нигилизм. А молодежь должна верить в смысл и цель жизни, иначе она перестанет учиться и работать, и станет, например, употреблять наркотики. Между тем на это можно посмотреть и по-другому: не потому ли молодежь прибегает к наркотикам, чтобы жить? Их жизнь устроена столь безобразно, что без наркотиков никак нельзя. Но, если серьезно, привычка к наркотикам создается до и помимо интеллектуальных практик. Интеллектуал может поставить проблему, но разрешить ее мыслью он не в силах. Для этого нужны дисциплинарные меры. То, чем пугают критики Ницше, не является следствием его философии. Нигилизм — это следствие половинчатой политики, когда все знают, что нет ни Бога, ни смысла, но боятся, что без веры жизнь станет еще хуже. А она уж и без того хуже некуда. Поскольку в бытии нет ни истины, ни смысла, то каждый сам должен их устанавливать, в зависимости от своего места в жизни. Ницше вовсе не отвергал ни истину, ни добро, ни красоту (без них человек остался бы животным), он отвергал абсолюты, считая их допущением параличом воли.

Ницше писал о том, что каждый из нас чувствует, но не решается говорить. Де Роберти поднимает вопрос, от чьего имени говорит Ницше. От имени зла, которое присуще человеческой природе; зла, с которым ведет борьбу цивилизация и нравственность путем воспитания и повышения уровня комфорта? Или языком Ницше говорит наша душа, забитая повседневными заботами выживания, а может быть, наше тело, наша родовая сущность, искаженная цивилизацией? По мнению де Роберти, кроме недозволенных и осуждаемых моралью переживаний и поступков Ницше дал голос страхам, которые испытывает каждый образованный и обеспеченный человек, заботящийся о будущем. Это не только леденящий душу ужас личной смерти. Мы как-то смиряемся с ее неизбежностью. Но мы боимся за будущее своих детей, родины, цивилизации. Наша «большая политика» как-то недальновидна и ориентирована на сиюминутную выгоду, более того она зависит уже не от человеческих, а, скорее, от технологических предпосылок и факторов. И эти страхи, запущенные как ни странно

самим прогрессом, не только не утихают, но становятся все сильнее.

Катастрофизм, ощущение кризиса Европы стали после Ницше темами академической философии. Наоборот, де Роберти указывал, что мы боимся в Ницше не того, чего надо бояться. Ощущение близкой катастрофы есть не что иное, как порождение ускоренного развития технической цивилизации. По мнению де Роберти Ницше — этот «философ подозрения» — оказался доверчив к страхам (он принимал их за тайные предчувствия души!), которые были искусственными, хотя быть может и побочными, продуктами цивилизационного процесса.

Михайловский. Имморализм Ницше Н. К. Михайловский связывает с реакцией на определение человека как орудия общества. Мораль — это форма подавления индивидуальности, требующая самопожертвования, отказа от себя в пользу общества, которое превращается в стадо. Нравственность есть не что иное, как форма стадного инстинкта. В имморализме Ницше Михайловский увидел «протест личности против условий, нарушающих ее достоинство и интересы, полноту и, так сказать, многогранность ее жизни»¹⁸³. Михайловский указал на своеобразие Ницше «индивидуализма», оторвав его от либеральных или анархических интерпретаций. Ницше протестовал против сведения человека к общественному орудью. «Индивидуализм», по мнению Михайловского, не ограничивается соответствующей идеологией. Быть человеком — значит обладать не только «духом», но и телом.

Современное образование сделало разум средством подчинения человека обществу. Михайловскому понравилась мысль Ницше о том, что наука является формой власти и может использоваться как средство угнетения. В противоположность просветительскому пониманию знания, он осознал, что «факты» и «законы» могут использоваться для управления и манипуляции людьми. Этим вызвано его амбивалентное отношение к науке. Наука, с одной стороны, открывает новые возможности существования, а с другой стороны, опирается на инстинкт приспособления к окру-

жающей среде. Будучи революционной силой общественной жизни, наука на удивление консервативна. Роль личности в современной техно-науке становится ничтожной. Дело даже не в том, что открытия делаются крупными исследовательскими коллективами, а в том, что эти открытия служат исключительно прагматическим, производственным целям. Наука и философия утратили инновационный дух. Их идеи перестали открывать новые возможности.

Отстаивая свободу личности, Ницше объявляет человека эгоистом. Но это и есть болезнь европейцев. Кажущееся недоразумение, по мнению Михайловского, снимается тем, что эгоистом считается лицемер, который говорит не так, как думает. Ницше вовсе не был продолжателем распространенной в XIX в. идеологии «разумного» эгоизма, сторонники которой разоблачали альтруистическую этику как форму реализации эгоизма. У Ницше встречается эта «критико-идеологическая» риторика, но она служит лишь разоблачению господствующей морали. Между тем если бы мораль и другие формы «возвышенного» были только формами индивидуального поведения, т. е. своего рода «цивилизованным эгоизмом», то не было бы никакого смысла в отрицании общепринятой морали. Если она является формой воли к власти, то зачем ее отвергать? Может быть, критике подлежит лишь ее «альтруистическая» версия или разоблачается ее «нечестное» использование? Оба возможных решения реализованы Ницше. Он не отвергает мораль, а предлагает «перспективистское» ее истолкование. Взамен господства всеобщей морали он предлагал множество индивидуальных моралей. Но перспективизм Ницше не сводится к свободе мнений, ибо определяется местом человека как телесного существа. Человеческий «эгоизм» не является следствием принципа автономии. Каждый индивид представляет собой отдельную монаду и должен заботиться о самосохранении, он далеко не всем может поделиться с другим. Понимая человека как самостоятельную, сильную личность, Ницше вовсе не исключал ее связей с другими. Парадокс альтруистической морали состоит в том, что ее «подсознанием» является ненависть к другому. Наоборот, реализация своей индивидуаль-

ности толкает человека к поискам близости с другими. Наиболее близким отношением к другому человеку у греков, например, была дружба. Идеал близкого и сильного взаимодействия Ницше и противопоставил социализму, в котором он видел продолжение стадного инстинкта. В противоположность стадному коллективизму Ницше предлагал «дивидуализм», в котором отдельные самостоятельные индивиды оказываются звеньями цепи жизни-траты (в противоположность жизни-экономии).

Сказанное является, к сожалению, лишь допущением того, что мог сказать Михайловский. На самом деле он не смог или не захотел (сослался на отсутствие времени и места) предпринять глубокое содержательное исследование и ограничился приведением стандартных поверхностных возражений. Михайловский отметил псевдонаучный характер Ницшевой генеалогии морали и высмеял идеал «белокурой бестии». В этом он, пожалуй, прав. Хотя мы не много знаем о «морали» доисторических и даже раннеисторических народов, но очевидно, что в прошлом не существовало ничего похожего на сверхчеловека. А ведь Ницше проецирует в будущее наше «славное» прошлое. Михайловский не поддается историческому романтизму и указывает на жестокость и грубость первобытных нравов. Сегодня общество имеет возможность позволить себе сострадание, но проявляет его весьма скромно.

Минский. Протестуя против превращения человека в стадное животное, Ницше выдвигал идеал сильной личности. Между тем без всякого идеала существует немало людей, принимающих такие решения и совершающих такие действия, на которые не решился бы сам Бог. Н. Минский привел сводку с «театра» военных действий (1900 г.), в которой сообщалось о расстреле немцами 150 пленных китайцев. Он напомнил также о резне армян турками, о колониальных войнах в Индии, Африке, на Кубе, о капиталистической эксплуатации, о бедственном положении рабочих. Таким образом, «раса господ» уже давно существует, и философия Ницше кажется оправданием ее отвратительного жизнерадостного смеха. «...Должен сознать-

ся,— писал Минский,— что читая „здоровые“ афоризмы Ницше, я часто задавал себе вопрос, уж не просочился ли в душу философа яд буржуазного самодовольства, милитаризма, полунаучного свободомыслия, национального чванства, столь глубоко отравивший немецкое (и всеевропейское) общество наших дней?»¹⁸⁴ Минский трактовал Ницше как идеолога цивилизации комфорта, выдвинувшей на место «заботы о душе» рациональное питание, гигиену, спорт и путешествия. Образ сверхчеловека (*Übermensch*) также практически воплощен в форме начальника (*Obermensch*), а их совокупность и составляет властвующую элиту современного общества.

В заключение своего очерка о Ницше Минский ставит вопросы, на которые общество должно дать ответ: «Над кем проявлять „благородную“ мораль, велящую ударить слабого и толкнуть падающего? Над народом? Над земледельцами? Над фабричными рабочими? История революций дает на этот опрос неожиданный ответ»¹⁸⁵. Действительно, ответ на эти вопросы уже давался и всегда с отрицательными последствиями. И сегодня философия Ницше провоцирует вопросы, требующие ответов. Минский возмущен жизнерадостным смехом как отменно здоровой властвующей элиты, так и бездуховной толпы, жаждущей лишь хлеба и зрелищ. Его заботят беззастенчиво эксплуатируемые в начале XX в. рабочие, а также старые, больные люди. Как быть с ними, разве они могут существовать без проявления сострадания со стороны общества? Все это — очевидные вещи, и любой согласится, что не честно наживаться за счет других людей. Интеллигенция не может также не согласиться с тем, что бездуховность людей отвратительна и что ее рост по-настоящему опасен. Поэтому насмешки Ницше не только над слабыми и сирыми, не только над проповедниками, но и над философами, учеными кажутся недопустимыми. Уж если кто имеет право претендовать на статус сверхчеловека, то это они — подвижники духа. Только их жизнерадостный смех не вызывает отвращения. Все остальное — жлобство. Можно ли оправдать, что Ницше разоблачил сословие людей, которые всегда оставались вне подозрений и обеспечивали надежду

на лучшее будущее? В конце концов, разоблачить чиновников, генералов, буржуа не хитрое дело. Они всегда на виду и всегда вызывают возмущение «простого народа». Редко кого из начальства любит народ, но при этом ждет доброго и справедливого «царя-батюшку». Именно такие чаяния «простого народа» разоблачает Ницше. Он вовсе не является идеологом эксплуататоров — о них уже все сказал К. Маркс. Ницше обратил внимание на «народ». Как он мыслит свое положение после революции? Займет положение господ? Очевидно, революционеры не могут стать господами, и поэтому все должны быть равны. Но, по Ницше, такое равенство есть не более чем новая форма рабства. Если Маркс разоблачил буржуазию, то Ницше разоблачил социалистов-утопистов. Он сделал нечто большее, а именно указал на то, что наиболее опасны те, кто вне подозрений социальных революционеров, а именно: проповедники морали и пацифисты. Они скорбят, что мир погряз во зле, предлагают такие теории, реализация которых способна улучшить мир, но ведут при этом если не скотский (хотя и такое бывает), то вовсе не безупречный с точки зрения их доктрин образ жизни. Опасно не то, что моралисты не раздают свою зарплату народу. Опасны учения, которых не могут реализовать даже их создатели. Ницше хотел сказать идеологам возвышенного: ваши теории лишь формы компенсации, или диспозитивы, власти. Не надо больше утопий, давайте взглянем правде в глаза и признаем, что добро предполагает зло, а прекрасное — безобразное! Если бы все были «хорошими», то моралисты оказались бы не у дел. Их существование обусловлено фактическим насилием, и, стало быть, они заинтересованы в его распространении.

Рачинский. Автором предисловия к переводу на русский язык «Воли к власти», которая готовилась в 1912 г. для полного собрания сочинений Ницше, стал Г. Рачинский. Воля к власти интерпретировалась им как «космический принцип». Рачинский отметил отход Ницше от дарвинизма и отказ от идеи прямолинейного прогресса. Он писал: «Воля к власти служит ему лишь методологическим принципом

при истолковании процесса мирового бытия»¹⁸⁶. Рачинский, по сути, пересказал концепцию А. Лихтенберже: Вселенная представляет собой вечное и абсолютное становление, в котором нет ни субстанции, ни цели, ни логики, ни порядка. Становление, лишённое всякого смысла, — бессмысленная игра сил, иногда образующая сложные комбинации и длинные последовательности. Оно вообще не подлежит истолкованию в терминах необходимости, ибо является результатом воли к власти — состязания между соперничающими волями и сталкивающимися энергиями¹⁸⁷.

Атомы силы, кванты власти реализуют свою энергию и при этом наталкиваются на сопротивление других центров. Верховный принцип свободной борьбы сил — не сохранение энергии и постоянство закона, а стремление к росту. Как бы сказал Ж. Бодрийар, не экономия, а трата — вот главный «закон» Вселенной.

Космический подход используется и для интерпретации вечного возвращения: через громадные промежутки времени должны наступать в мироздании все те же и те же комбинации сил, все те же и те же конstellляции основных элементов, и картина жизни будет повторяться в вечности бесчисленное множество раз. Рачинский считает вечное возвращение «лучезарным откровением» принципа отбора расы. Оно означает принятие жизни, ее вечного становления. Рачинский характеризует Ницше как «прагматиста», впрочем, отличающегося от У. Джеймса и А. Бергсона. Суть его философии он видит в том, что абсолютной ценностью обладает не истина, а жизнь.

Ницше и Маркс. Новое оживление вокруг Ницше возникает среди революционно настроенной интеллигенции. Особенно часто обсуждается сходство и различие учений К. Маркса и Ницше. Г. Струве, А. Трубецкой высказывались о важных точках их соприкосновения¹⁸⁸. В истории отечественной мысли отмечено духовное движение, называемое «ницшеанским марксизмом», к представителям которого относят М. Горького, А. Луначарского, А. Богданова и С. Вольского. Они пытались соединить идеалы социальной

справедливости и индивидуальной «заботы о себе»¹⁸⁹. Впрочем, ницшеанский период у будущих видных деятелей партии был недолгим — вскоре он сменился «богоискательством». В искусстве того времени, особенно у М. Горького, А. Куприна, Л. Андреева, появляются герои ницшеанского типа. Некоторые исследователи находят их и у С. Эйзенштейна. В послереволюционной России влияние Ницше сохранилось в философии культуры, развиваемой В. Ивановым, Ф. Зелинским, В. Вересаевым, А. Лосевым.

На ницшеанские мотивы у Маркса и особенно у Ленина, а также Горького, Луначарского, Белого, Блока и других «сочувствующих» указывали американские советологи. В частности, А. Игнатов оценивает идеи Достоевского и Ницше как гениальные пророчества тоталитаризма. Он пишет: «В середине самодовольного, близорукого, верящего в свои иллюзии буржуазного XIX в. они почувствовали нечто проявившееся только в нашем (XX.— Б. М.) столетии,— тот новый, неизвестный ранее, но повсеместный опыт человечества, который позже был назван „тоталитаризмом“»¹⁹⁰. В отечественной и зарубежной литературе уже неоднократно отмечалась концептуальная связь Достоевского с социализмом, а Ницше — с национал-социализмом. При этом Достоевский критикует социалистическую идею общества-муравейника, где царит равенство рабов, и экспериментирует в образах Раскольникова, Кириллова и Ивана Карамазова относительно возможностей личности, осознавшей, что «все позволено». Ницше — также абсолютный противник социализма, противопоставивший равенству концепцию «сверхчеловека». Игнатов пишет: «„Новый человек“ Достоевского и „сверхчеловек“ Ницше не боятся смерти, хотя не верят ни в Бога, ни в бессмертие; они сами себя чувствуют Богом»¹⁹¹. Свою статью Игнатов заключает выводом о том, что произведения Ницше и Достоевского предупреждают нас о той цене, которую человечеству пришлось заплатить за «убийство Бога»: вытекающая из этого бунта ликвидация морали обесценивает человека и порабощает его самым ужасным способом,— через тоталитаризм; «страшная свобода» ведет к «страшному рабству». По этой логике получается, что интерес к Ницше

со стороны большевиков был прерван только тем обстоятельством, что их инициативу перехватил Гитлер.

В. П. Визгин характеризует «отчуждение» Маркса и «волю к власти» Ницше как основные понятия «метафизики подозрения». Несколько подзабыв эволюцию Маркса, он утверждает: «Ницше начинает с того, чем закончил Маркс (свободный индивид)»¹⁹². Они одинаково критично относятся к буржуазному обществу, но приходят к разным решениям: Маркс видит «самоотрицание» капитализма в пролетарской революции, а Ницше — в его «декадансе» и «нигилизме», из которых вырастет «сверхчеловек». При этом теория освобождения Маркса опирается на научно-рационалистическую утопию, а Ницше в абсолютизации разума видит начало «физиологического» упадка европейской культуры¹⁹³.

Визгин отмечает ницшеанский характер русского большевизма и высказывает предположение, что антифашистская критика Ницше Д. Лукачем является скрытой полемикой со сталинизмом. Издательскую деятельность итальянского марксиста М. Монтинари он связывает с увлечением коммунистов идеями Ницше, а также высказывает предположение о том, что именно марксизм позволил М. Фуко трансформировать «волю к власти» к «воле к истине».

Попытка разрушения прежних ценностей, для того чтобы поставить на их место новые, кажется Визгину самопротиворечивой: на роль «сверхчеловека» претендовали фашисты и коммунисты, а воля к власти обернулась господством техники. Расценивая эти события как отрицательные результаты реализации ницшеанских идей, он пишет: «Не ясно ли нам сегодня, по крайней мере, одно: соревнование с Богом, в частности в деле „идеалостроительства“, кончается крахом, кто бы ни брал его тяжесть на свои плечи — государство или индивид? Не в этом ли и урок марксизма и урок Ницше?»¹⁹⁴

В Советской России в результате новой культурной политики сочинения Ницше перестали издаваться. Еще до начала второй мировой войны Ницше был причислен к идеологам германского фашизма и работы о нем имели одиозно критический характер¹⁹⁵. Конечно, если согла-

ситься с Т. Манном, который упрекал европейскую интеллигенцию за эстетическую нейтрализацию имморализма Ницше, то следует полагать, что такие статьи направлены против вульгарного фашистского понимания Ницше. Но, к сожалению, при этом «доставалось» и Ницше, а не только его фашистским интерпретаторам.

Работы С. Ф. Одуева выражают официальное отношение к философии Ницше в СССР¹⁹⁶. Впрочем, судя по цитатам из многочисленных зарубежных изданий, на которые ссылался Одуев, такая оценка Ницше была распространенной не только в Советском Союзе. Как известно, сегодня активизируются фашистские партии, а они, как правило, проявляют специфический интерес к наследию Ницше. Влиянию этих партий должна противостоять не только политическая борьба, в ходе которой можно добиться, например, запрета на издание произведений Ницше, но и работа интеллектуалов, направленная на критику фашистской интерпретации философии Ницше. В связи с этим необходимы новые переводы, прежде всего перевод критического издания сочинений Ницше. Некоторым наивным людям кажется, что фашизм давно ушел и только по какому-то недоразумению (в России — по причине расслоения, обнищания и озлобления населения) произошла вспышка этой чумы в XXI в. Русские фашисты появились как общественное движение на волне демократии. Как и появление других «меньшинств», их появление иногда расценивают как необходимую плату за свободу. И все же возникает подозрение, что демократия платит такой ценой, не потому что предоставляет свободу всем, в том числе и таким монстрам, какими являются фашисты, а потому что она их сама порождает. Защитникам «прав человека» такая мысль может показаться ужасной. Но, поскольку идеальных форм правления не существует, полезно помнить и о недостатках демократии. Если теоретики «развитого социализма» преодолевали недостатки общества идеологией «светлого будущего», то фашисты объясняют нереализуемость своих идей поисками врага-еврея. Если общество не хочет оставаться слепым относительно перспектив своего развития, то оно должно поддерживать критически на-

строенную интеллигенцию, напоминающую об опасности фашизма.

Запад внимательно отслеживает проявления фашизма и антисемитизма в России, но гораздо меньше озабочен повторением этих форм зла внутри себя. Фашизм в России рассматривается как реабилитация наиболее опасного и воинственного коммунизма. Вопрос об их соотношении слишком сложен, чтобы решать его походя, но все-таки стоит обратить внимание на их несходство (возможно, взаимодополнительность), проявляющееся в том, что коммунизм имеет вселенский характер и вызван научно-техническими утопиями, в которые вписано христианское желание и мечта о земном рае, а фашизм принципиально и открыто недемократичен, не чуждается зла, а главное, является выражением голоса «крови и почвы». Фашизм возрождается не столько в условиях нужды, сколько в более благоприятных условиях западных демократий, когда возникает опасность утраты национальной идентичности. И в последнем случае он является стихийным движением самосохранения. Не только коммунистический интернационализм, но прежде всего то, что Маркс называл формированием транснационального капитала, — вот что угрожает существованию нации и ведет к ее растворению.

Фашизм и коммунизм являются формами протеста. Они различаются не только по форме, но и по содержанию. К протесту трудящихся против эксплуататоров фашисты добавляют протест против растворения нации, и это дает им дополнительную силу. Итак, классы и нации — то, что составляло основу буржуазного общества, — сегодня претерпевают инфляцию, и именно это порождает реакции, имеющие специфический цвет.

Ренессанс Ницше. Для объяснения ренессанса Ницше в современной России часто привлекают приватные увлечения философией Ницше интеллигентов-«шестидесятников», которые, в свою очередь, понимаются как реакция на занудный отечественный марксизм. Ницше воспринимался «шестидесятниками», как романтик, противопоставивший догматическим истинам драматизм философских

идей¹⁹⁷. Приобщение к опыту философствования Ницше в «эпоху застоя», породившую безынициативность и неуверенность в себе, стало крайне важным для российской интеллигенции. Она не смогла принять ни дионисизма, ни эстетизма, ни аристократизма, ни имморализма Ницше в силу «этического вопрошания», идущего от Достоевского. Такой подход не только не снимал противоречий, а, наоборот, порождал новые.

Ницше характеризуется «шестидесятниками» то как «лирический аутсайдер» в европейской культуре, то как классик философской мысли. При этом его имморализм нейтрализуется ими как «гигиена творческой личности»¹⁹⁸. Непоследовательность Ницше видится в том, что этот самый «индивидуальный индивидуалист» не только чаще всего употреблял местоимение «мы», но и тяготел к совместной жизни в форме общины и строил планы создания «Idealkolonie»; разоблачая возвышенное, разрушая метафизику разума, он создал новую «динамическую» метафизику. Атеизм Ницше «шестидесятники» связывают с юношеским фрондерством и недостатком житейского опыта. Они полагают, что Ницше был вовлечен в «соревнование атеистов» и, таким образом, несет личную ответственность за «убийство Бога». Подобное буквальное прочтение приводит к утверждению, что Ницше будто бы выдает себя за Христа, когда подписывается «Распятый».

По мнению В. П. Визгина, «недоумение в связи с Ницше можно сформулировать приблизительно так: как мог этот живший напряженнейшей внутренней жизнью человек, вобравший в себя, казалось бы, культуру всей Европы, а не только Германии, человек серьезный и, быть может, даже слишком, как мог этот чуткий к вещам духовным человек не отбросить своей явно безвкусной претензии на аналог боговоплощения?»¹⁹⁹ Ницше воспринимается «шестидесятниками» как моралист в своем имморализме, как религиозный фанатик в своем атеизме, как защитник тоталитаризма в своей критике стадности. Считается, что в свете ужасных последствий атеизма и тоталитаризма его протест должен расцениваться сегодня как несвоевременный.

Под влиянием французского прочтения Ницше в России появились исследования нового типа, свободные от узких моральных и идеологических оценок. В. А. Подорога предпринял анализ стилистики Ницше. Он отметил антикартезианские установки последнего и выдвинул предположение, что философию сознания Ницше заменил философией тела. Второе разработанное им предположение состоит в том, что Ницше в связи с отказом от основных положений философии сознания предвидел конец классической книги и экспериментировал «сценическими» приемами, создавая своеобразный философский театр. Для читателя, ориентированного на академический стиль, сочинения Ницше, отмечает Подорога, кажутся сумбурными и противоречивыми. Между тем они насыщены мифологемами и культурными символами, странными персонажами, которые отсылают к театру, музыке и даже балагану. Ницше хотел создать «книгу-бомбу», взрывающую классическую культуру. Книга как собрание афоризмов разрушает «структурность структуры», децентрирует мышление и раскрывает становление смысла в аспекте не столько содержания или формы, сколько в аспекте интенсивности. Ницше оказался от идеи как абсолютного писателя, знающего Истину, так и абсолютного читателя, способного интерпретировать и понимать Смысл текста. Поэтому, полагает Подорога, «Ницше создавал не тексты, а скорее разнообразные процедуры чтения текста... То, что можно было бы назвать книгой Ницше, образует такую смысловую протяженность, которая завладевает миром в зависимости от смены режимов чтения, такую книгу, которая, пока ее читают, пишется непрерывно»²⁰⁰.

Если Подорога, указывая на суггесивность текстов Ницше, определяет их как симуляцию «телесных жестов», то Н. В. Мотрошилова не столь радикальна, чтобы принять тезис о возможности «телесного письма». Она определяет афористическое письмо как своеобразную «сценографию» идей, смыслов, структур, взаимосвязи которых предстают перед читателем не в форме логического вывода, а в форме театрально-драматического действия. «Перед нами,— заключает свой анализ Мотрошилова,— уже скорее не фило-

софия, а иная, лишь начавшая свою жизнь духовная форма, сознательно располагающая себя „по ту сторону“ разграничительных линий философии и жизненного мира, философии и искусства»²⁰¹. Если вспомнить прочтение Ницше русскими поэтами-символистами, то предлагаемый авторами подход окажется вовсе не неожиданным. Конечно, написанное Подорогой и Мотрошиловой не слишком определено и выглядит весьма сложным даже для русскоязычного читателя, вместе с тем оно побуждает к каким-то нетрадиционным попыткам понимания интензивности текстов Ницше.

К чему Ницше? Ницше писал свои сочинения не для будущих клерков-комментаторов или теоретиков-систематизаторов, стратегии которых он хотя и не реконструировал так тщательно, как М. Фуко в «Порядке дискурса», но охарактеризовал в присущей ему иронической манере письма весьма точно. Вопрос о стиле — это не чисто филологическая проблема и даже не вопрос о том, какой сегодня должна быть философская проза. Ж. Делёз увидел значение Ницше в том, что он открыл своего рода философский театр и своими сложными полифоническими сочинениями преодолел недостатки вагнеровской музыки. И все-таки остаются сомнения: зачем менять привычный академический стиль философствования на псевдолитературный, стоит ли чрезмерно расширять философию, пытаться сделать ее красивой, «литературной»? Если философ протестует против метафизической претензии раскрывать абсолютный смысл и указывать всем место, то он не может пользоваться ни квазинаучным, ни квазилитературным языками, которые тоже пропитаны метафизикой. Как философия может сохранить свое хотя и скромное, но вместе с тем нужное место? Очевидно, Ницше, как критик метафизики, не мог бы опуститься до ее эстетического приукрашивания. При всей противоречивости, несистемности и даже несерьезности для него все-таки существовали и принципиальные вещи, поэтому вопрос о его стиле не решается ссылками на необходимость придания философии литературно-художественного вида.

На вопрос о том, как он писал свои книги и как их читать, Ницше не без иронии ответил в «Ессе Homo». Какой должна быть философская проза, если она является медиумом не сознания, а жизни, природы, настроений, орудием воли, а не разума? Ясно, что ее язык — это не язык сообщений и передачи информации, не нарратив, а перформатив. Тексты Ницше неклассичны. Классическое представление о письме включает в себя понимание его как медиума истины и связывает его действенность с репрезентацией сущности и смысла. Посредством речи или письма до сознания читателя доводится истина, организующая его поведение. По Ницше, язык как орудие власти работает по-другому. Первоначально истинная речь — это речь сильных. Наиболее важно не что или о чем говорится, а кто говорит. И хотя субъектом речи постепенно становились те или иные социальные институты, от имени которых выступает священник, ученый или судья, тем не менее не следует думать, будто эти институты, в отличие от своевольных индивидуумов, опираются на знание истины. Все наоборот: наука, право, политика институционально поддерживают свои «истины», которые никого бы не убеждали, если бы им не помогли «огнем и мечом».

Язык, тем более философский, никогда не был простым нарративом. Например, Декарт, который предлагал усомниться во всем, отбросить авторитет любых властных инстанций (церкви, государства — любой «почвы») и опираться только на истину, тем не менее с холодной силой утверждал: «Мыслю — следовательно, существую». Дело не в том, чтобы заменить *cogito* на *dasein*, а в том, что и экзистенция может стать добычей философов-клерков, которые готовы препарировать все что угодно, и, наоборот, познание может выполняться на пределе возможностей и быть целью и опорой существования.

Если говорить о «понимании» текстов Ницше, то оно должно основываться на теории перформативных актов, а не на ссылках на гениальность или иные демонические способности, тем более на болезнь философа, благодаря которой он будто бы имел способность видеть и слышать то, чего не видят и не слышат другие. Отождествление себя

с Заратустрой, речь от имени сверхчеловека, апелляция к природе и воле к власти как к более авторитетным инстанциям, чем разум и мораль,— все это такие «стили», которые являются речевыми действиями. Именно благодаря пластике своего письма, благодаря владению многообразными стилями Ницше находил в себе способность иронизировать по поводу кажущихся самыми сокровенными мыслей и таким образом избегать дилеммы, например, между фашизмом и социализмом, в ловушку которой снова хотят загнать нас некоторые современные «ницшеанцы».

«Апоретическая логика» Ницше оказывается решением этической проблемы. Сложившаяся система различий толкает нас к решению проблемы человека на основе природы или социума. Но сверхчеловек Ницше — это не животное, имеющее облик привлекательного белокурого юноши, но и не стадное животное, приученное к альтруистической морали. Люди — будь то дикие или прирученные животные — одинаково несовершенны. Осознавая это, Ницше вряд ли мог советовать преодолевать культуру возрождением природы. Да, он использует язык физиологии для критики морали, которая приводит к вырождению людей, и вместо теоретических аргументов в «Генеалогии морали» раскрывает некую «нозологию» (историю болезни) тел моралистов. Болезни последних гораздо хуже и опаснее медицинских, которые в «Ессе Ното» воспринимаются как аномалии, способствующие творчеству. Ницшевская диагностика болезней моралистов — таких как верноподданные кишки, которые перемальвают все, что в них попадает, близорукие глаза и слабые уши, которые обретают сверхъестественную чувствительность, когда видят или слышат слово «женщина», — раскрывает систему искусственных органов, которые создает культура для выведения нужного ей типа человеческого тела. В этих условиях бессмысленно апеллировать к «природе человека», тем более к «чистоте расы», ибо все это без помощи «евгеники» заменяется «пластической хирургией» современной культуры искусственными протезами.

Глава 4

ФИЛОСОФИЯ НИЦШЕ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Философия культуры

Ницше является одним из основоположников современной философии культуры. В течение нескольких десятилетий его провокативные сочинения в корне преобразили философию. Ницше стал классиком эпохи модерна¹. Его карьера началась с восстания против школьной традиции, которой он противопоставил поэтическую форму философствования. Несмотря на то, что Ницше начинал как филолог, он с самого начала имел философские амбиции. Его «Рождение трагедии» — глубокая революционная работа в философии, знаменовавшая подлинный ренессанс этой слегка заплесневевшей в школьных стенах дисциплины. Сам Ницше, под влиянием греческой трагедии, изначально ценил не столько действие, сколько пафос. Его работы называли «динамитом». Между тем Ницше ставил перед собой исключительно высокие и благородные цели, сформулировав их еще в юношеском произведении «Шопенгауэр как воспитатель». В нем утверждалось, что каждый учитель должен быть философом и наоборот.

Как историк философии Ницше развивал необычный для своей эпохи проект, согласно которому «философские системы кажутся вполне истинными только их основателям; всем же позднейшим философам они, наоборот, представляются величайшей ошибкой»². Таким образом он предложил перенести на первый план личность философа, а на второй план — его систему. Традиционный подход оценивает философию с точки зрения истинности или ложности, в основном как собрание заблуждений и предрассудков и в меньшей мере как приближение к истине.

Для Ницше определяющим становится уважение к великим людям, любовь к созданным им системам, ибо в них есть один не подлежащий сомнению пункт: они носят на себе печать личного настроения, индивидуального колорита. Речь идет не о биографическом или психоаналитическом, а о культурологическом исследовании. «Только у греков философ есть не случайное явление,— писал Ницше.— Эти люди не были отвлеченными мудрецами, а стояли лицом к жизни: чувство мыслителя в них не страдало от разлада между стремлением к свободе, красоте и величию жизни и стремлением к истине, заставляющей нас вопрошать себя: чего же вообще стоит жизнь?»³ Только в ранней греческой культуре философ не является маргинальной личностью и не угрожает, а укрепляет устои государства. Ницше пишет: «Железная необходимость приковывает философа к культуре; но как быть, если такой культуры нет? Тогда философ является неожиданной и поэтому внушающей ужас кометой, между тем как при благоприятном случае он сияет в солнечной системе как ее лучшее созвездие»⁴.

Отсюда Ницше приходит к постановке вопроса о пользе и вреде философии. Одни считают ее полезной, способствующей просвещению и гуманизации, а другие — вредной, отвлекающей от созидательных задач, способствующей сомнению в устоях общества. «Философия в трагическую эпоху» — незаконченное и при жизни не публиковавшееся сочинение Ницше. В нем он предлагает историю не философии, а философов. Возможно, если не считать Диогена Лаэртского, это первый проект антропологической истории философии. В отличие от советского государственного и партийного деятеля А. А. Жданова, который спрашивал: «С кем вы, господа интеллигенты?», Ницше проводил не партийно-классовый, а, так сказать, медицинский подход. На первый взгляд кажется, отмечал он, что здоровому народу не нужна философия — римляне, например, прекрасно обходились без метафизики. В связи с этим отечественный историк Л. Н. Гумилев озвучивал тезис о том, что философствование и вообще «бумагомарательство» является верным признаком деградации изначально пассионарного

этнoса. Ницше, напротив, полагал, что философия является продуктом здорового народа и только ему она по плечу. Он писал: «Если философия и оказывала помощь, служила спасением и поддержкой, то исключительно для здоровых; состояние же больных философия только ухудшала»⁵.

Но какой народ считать здоровым: сильный, веселый, отважный или рассудительный, практичный, осторожный и экономный? Правда, даже если в этом отношении и будет достигнуто согласие, все равно останется непреодолимым различие философского и нормального «здорового» мирозерцаний. Сама фигура философа маргинальна и опасна, если она становится массовым явлением. Вот и Ницше отмечал, что греки, заимствовав философию с Востока, вовремя усвоили ее не как отвлеченную мудрость, а как искусство. Ошибка греков состояла в том, что они не сумели вовремя остановиться. Философию Сократа Ницше считал началом декаданса. Он признавал Платона как художника, но испытывал недоверие к его философии⁶. В отличие от досократиков поздние философы расцениваются Ницше как декаденты греческого мира, выступившие против агонального инстинкта, направленного на развитие расы.

Если не идеализировать историю Древней Греции, то приходится признать, что она полна конфликтов. Ницше чувствовал в греках мощный инстинкт, видел в их учреждениях предохранительные меры, призванные обезопасить государство от необузданных желаний отдельных личностей. Понимая войны между общинами как способ разрядить инстинкты, он сделал акцент не на аполлоническом, а на дионисийском начале греческой культуры. Присутствие дионисийского начала в греческой культуре, которая понималась в XIX в. как умеренная, спокойная, рациональная, демократичная культура, воспринималось как диссонанс. Необычные мифы и мистерии объяснялись как заблуждения. Наоборот, Ницше настаивает на том, что переплетение верований, культов формирует габитус людей, является формой жизни и основанием философии. В отличие от систематического мировоззрения, построенного тем или иным профессиональным философом, эта пестрая

ткань убеждений и мнений названа им словами «раса», «народ». Это не биологические, а культурные понятия, означающие искусственно, дисциплинарными практиками сформированную породу людей⁷.

Греческая культура возникла не на пустом месте. Греки перенимали и свободно преобразовывали для своих целей достижения других народов. Они пытались улучшить все, что перенимали у варваров. Ницше отклонял теорию «импорта» греческой философии из-за рубежа. Хотя греки многое заимствовали на Востоке, но использовали полученное знание как материал создания собственной культуры. Именно они изобрели «чистую форму» философии, что позволяет говорить о рождении философии именно в Древней Греции. Решающим критерием философии греки считали служение жизни. Ницше подчеркивал: «Только человек казался им действительностью, зерном всех вещей, а все остальное они считали призраками, обманчивой игрой»⁸.

Если первых философов Ницше называет чистыми типами философских умов, то, начиная с Платона, он квалифицирует их как «смешанные философские натуры». Например, отмечает Ницше, в учении об идеях соединены сократические, пифагорейские и гераклитовские элементы. Но самое главное состоит в том, что поздние философы являлись основателями сект, представлявших собой оппозицию против эллинской культуры и господствовавшего в ней дотоле единства стиля. Если древние философы желали исцеления родины, то поздние философы искали искупления или спасения самих себя («Начиная с Платона, философ находится в изгнании и конспирирует против отечества»⁹).

Воля к знанию предполагает волю к господству. Ослабление философского габитуса произошло по мере осознания опасностей и трудностей познания. Сократ говорит: я знаю, что ничего не знаю. Взамен онтологии приходит эпистемология с ее рефлексией. Воля к знанию становится волей к познанию самого себя. В своих последних работах Ницше называл платоновскую философию источником болезни Европы. Если первые философы имели мужество

думать сами, то Сократ привносит в философствование мораль и рефлексию. Так тирания духа приходит в согласие с тиранией веры.

Признаком здоровья древних Ницше считал то, что их моральная философия находилась по эту сторону границы счастья. Нынешняя теория истины строится на стремлении заглянуть по ту сторону бытия¹⁰. Воля к истине является эксцессом. Эта воля безусловна, она не терпит компромиссов и не соотносима с жизнью. Напротив, у древних философия относительна к жизни. В «Ессе Номо» Ницше снова поставит этот вопрос: учить так, как живешь, и жить так, как учишь. Досократики не считали истину самоцелью, она была для них средством коррекции жизни, ее ориентиром. Они были господами по отношению к истине и подходили к ней прагматически. Именно благодаря этому греки смогли отстоять свою самостоятельность перед лицом азиатской культуры. Если современная наука обременена жадностью к знанию, то философия ориентирует на познание великого и тем самым возвышает человека над слепым желанием знать все.

Критерием здоровья у греков, полагал Ницше, была умеренность. «Философ,— отмечал он,— сохраняет хладнокровие и осмотрительность»¹¹. Для греков в трагическую эпоху была характерна поверхностность из глубины, и это относится прежде всего к мужеству, которое лежало на поверхности. Поэтому Ницше решительно выступал против того, чтобы оценивать древнегреческую философию в перспективе европейской культуры. Насмешки над мифологией, бытующие среди современных ученых, совершенно не оправданны, так как именно благодаря ей греки сумели противостоять соблазну схоластики¹². Взгляд на себя, основанный на мере познания, является источником любого исследования. В стремлении к знанию грекам присущи «здоровье» и «такт». Ницше писал: «Научный человек есть дальнейшее развитие художественного человека»¹³.

Говоря о современной культуре, Ницше отмечал отсутствие стиля. В наше время «философия является скорее ученым монологом человека, прогуливающегося в одиночестве, случайной добычей отдельного лица, глубокой до-

машней тайной или безвредной болтовней академических старцев и детей»¹⁴. Поскольку сегодня никто не отваживается жить с той мужественной простотой, которая отличала древних, то современная философия не имеет общественной поддержки. Неудивительно, что раздаются крики об ее изгнании. Чтобы приспособиться и выжить, философия становится на службу тираническому государству. Она имеет политическую, полицейскую подкладку и ограничивается показной ученостью. Характеризуя современное философствование как новое варварство, Ницше предлагает следующий рецепт спасения: «Развей у себя культуру, и ты узнаешь, чего требует и на что способна философия»¹⁵.

Ницше, конечно, знал, что нет ничего беспредпосылочного, что независимость — всего лишь видимость: у каждого человека есть родители и наставники. И все же он настаивал на том, что досократики — это самостоятельные «философские головы»: «именно они изобрели тип философских умов, и все потомство не могло прибавить ничего мало-мальски существенного к их изобретению».¹⁶ Индивидуальность досократиков Ницше видит в том, что они были первыми, у них не было предшественников. По замечанию Ницше, «другие народы имеют своих святых, греки имеют своих мудрецов»¹⁷. Греки еще не знали, что у философов появятся последователи и школы. Их индивидуальность состоит в том, что они не придерживались никаких конвенций. Греки представляли собой республику гениев, а не республику ученых, которые создают профессиональное сообщество. Ницше писал: «Они находились вне всяких условностей, так как в те времена не существовало сословия ни ученых, ни философов»¹⁸. Отсутствие категорий, предпосылок, принципов, набора «вечных проблем» и делало первых философов свободными. Ницше отмечал: «Все эти люди вытесаны из одного камня. Между их мышлением и характером царствует строгое соответствие»¹⁹. Что же питало стремление древних к познанию? По Ницше, причиной философствования является страдание. Первые философы размышляли, чтобы не умереть от скуки, философией они покрывали пустоту жизни.

Судьба искусства. Работа Ницше о греческой трагедии создавалась как ответ на вопрос современности. Судьба искусства в те времена складывалась как распространение легких жанров и вытеснение трагедии. Ницше полагает, что хотя жизнь стала гораздо более комфортабельной и мирной, чем раньше, нельзя забывать о несчастьях, болезнях и смерти. Воспитанный на основе рационалистического и моралистического миропонимания человек решительно не готов к душевному противодействию этим событиям и ломается, как фарфоровая тарелка, при столкновении с ними. Утрата смысла жизни и нигилизм — вот расплата за розовый оптимизм, зародившийся во времена Сократа и широко распространившийся по мере успехов науки и техники. Ницше старательно выясняет роль трагического мировоззрения в культуре, которое не позволяет пребывать в сладкой дремоте оптимизма и делает человека чутким к грозным силам бытия.

Рационалистическая философия и наука опираются на познание законов бытия, благодаря которому открывается возможность управления миром и жизнью, причем до такой степени, чтобы исключить разного рода нелепые случайности и сделать все события, в том числе и такие, которые считаются трагическими, предсказуемыми. Согласно научному мировоззрению, болезни и душевные драмы следует лечить, а о смерти лучше не думать. Между тем то, что является несчастьем, угрожает человеческому существованию, не поддается рациональному учету. Познание причины смертельного недуга никоим образом не делает больного человека мужественным. Он либо не впускает это событие внутрь себя, веря в скорое выздоровление, либо впадает в безнадежное отчаяние. Что, вообще говоря, значит знать о своей смертности? Знаем ли мы при этом что-то о смерти, а главное, знаем ли мы, как жить, если рано или поздно умрем?

К встрече с несчастьем нас готовит искусство, прежде всего древнегреческая трагедия. Зрители не остаются безучастными к страданиям героя и вместе с ним пытаются выжить перед лицом ужасного несчастья. Трагедия — это не утешение тем, что несчастье случилось не с тобой, а с дру-

гим. Ее назначение состоит в том, чтобы сообща противостоять угрозе. Поэтому ядром трагедии Ницше считает хор, музыку, которая способна объединить людей и примирить их не только между собою, но и с грозными стихийными силами бытия. Эффект музыки радикально отличается от познания. Пониманию этого мешает наука о музыке, которая трактует ее как изображение действительности. Понятие «музыкальный образ» является искажением самой сути музыки. Испытавший влияние Шопенгауэра Ницше понимает ее как выражение воли к жизни. Он пишет: «...чудовищный контраст, раскрывающийся, как пропасть, между аполлоническим пластическим искусством и дионисической музыкой, лишь одному великому мыслителю явился с такой степенью ясности, что он, даже не руководствуясь указанием означенной эллинской символики богов, признал за музыкой другой характер и другое происхождение, чем у прочих искусств: она не есть, подобно тем другим, отображение явления, но непосредственный образ самой воли и, следовательно, представляет по отношению ко *всякому физическому началу мира — метафизическое начало*, ко всякому явлению — вещь в себе»²⁰.

Если музыка — это «вещь в себе», то ее существование до некоторой степени колеблет утверждение Канта о том, что «вещь в себе» непознаваема. И хотя музыка не сводима к познанию, она, несомненно, выступает способом постижения бытия. Однако к ней неприменимо не только понятие истины, но и понятие красоты, от нее нельзя требовать возбуждения чувства наслаждения прекрасными формами. Открытие изначальной сути музыки Ницше находит у Шопенгауэра, который различал природу и музыку и определял последнюю как обобщенный и вместе с тем конкретный язык мира. Шопенгауэр писал: «Из тесного соотношения, существующего между музыкой и истинной сущностью всех вещей, может объясниться и то, что когда какая-либо сцена, действие, событие, обстановка сопровождаются подходящей музыкой, нам кажется, что эта последняя открывает нам сокровеннейший их смысл и выступает как самый верный и ясный комментарий к ним; равным образом и то, что человеку, безраздельно отдающе-

муся впечатлению какой-либо симфонии, представляется, словно мимо него проносятся всевозможные события жизни и мира; и все же, когда он одумается, он не может указать на какое-либо сходство между этой игрой звуков и теми вещами, которые пронесли в его уме»²¹.

Ницше развивает мысль Шопенгауэра о музыке как особом способе постижения бытия, как языке воли. Музыка, полагает он, сначала побуждает к символическому созерцанию дионисийской всеобщности, затем придает символическому образу высшую значительность тем, что создает миф. Важно уяснить, что представляет собой «дионисийская всеобщность»? Это не просто оргиастический порыв или экстаз, а такой выход вне себя, который разбивает оболочку индивидуального, обособленного существования и единит людей между собой и со всем сущим: «Только дух музыки позволяет нам уразуметь радость, испытываемую от уничтожения индивида»²². Суть дионисийского искусства Ницше видит в отрицании героя как высшего проявления воли и утверждении вечной жизни. Напротив, аполлоническое искусство преодолевает страдание индивида лучезарным прославлением вечности явления, красота в нем одерживает победу над присущим жизни страданием. Дионисийское искусство открывает радость существования не в явлениях, а за ними, оно сливает нас с Первосущим. Таким образом, цивилизационное значение музыки, согласно Ницше, состоит в том, что она преодолевает муки и страдания индивидуального существования и формирует у людей стремление жить вместе.

Музыка как лекарство от последствий теоретического оптимизма постоянно используется цивилизацией. Лучший пример тому Ницше видит в расцвете оперы. Внезапно пробудившуюся страсть к полумузыкальному говору, в котором более или менее разборчиво звучат не слова, а междометия, Ницше объясняет внехудожественными тенденциями. Он указывает на то, что речитатив — это не порождение искусства, а нечто более древнее. Пение речью — нечто противоречивое с художественной точки зрения. Музыка разрушает логику и пафос речи, а речь — музыку. Однако попытка соединить несоединимое настолько ус-

тойчива, что поневоле приходится говорить о какой-то тяге к идиллии, заставляющей человека петь. Изначальным является стремление петь героические песни, возвеличивающие человека. Конечно, в оперном искусстве приоритет над дионисийской музыкой получило словесное, аполлоническое начало. По мнению Ницше, опера рождена теоретическим человеком, критиком, а не художником. Не подозревая о дионисийской сущности музыки, творцы итальянской оперы видели в ней разновидность звуковой риторики, развивающей сладострастие. Ницше замечает: «Предпосылкой оперы служит неверный взгляд на художественный процесс — идиллическая вера в то, что всякий чувствующий человек — художник»²³.

Однако главной идиллией, порождающей оперу, является единство природы и идеала. Ницше пишет: «Человек Ренессанса, человек образованный, так и дал вести себя назад в унисон природы и идеала, в идиллическую действительность — посредством оперной имитации греческой трагедии»²⁴. Козлоногие сатиры античности возродились в опере в облике распевających и наигрывающих на флейте пастушков, символизирующих новое обретение родовой сущности, утраченной цивилизованным человеком. Ницше язвительно замечает, что нелепая действительность, представленная в опере, несопоставима с ужасной суровостью подлинной жизни. Вместе с тем этот призрак невозможно прогнать громким окриком, ибо он питается живыми соками дионисийской музыки. Опера — это симулякр, труп, заменивший живое существо. Ницше пишет: «Оптимизму, который угнездился в генезисе оперы и в существе той культуры, что репрезентируется оперой, удалось с устремленной поспешностью совлечь с музыки ее дионисийское предназначение и напечатлеть на ней характер развлекательства, игры формами»²⁵.

Если исчезновение дионисийской музыки привело к вырождению греческого человека, то какие надежды вызывает ее возрождение в наше время? Ницше видит пробуждение дионисийского духа прежде всего в *немецкой музыке* на пути от Баха к Бетховену, от Бетховена к Вагнеру. Преодоление теоретического оптимизма Канта Шопенгауэром,

мистерия единства музыки и философии у Вагнера позволили Ницше говорить о возрождении греческой мудрости. Возрождение трагедии в немецком духе означало возвращение человека к своим истокам, к грекам. Однако в отличие от возвращения к «пайдейе» Ницше выбирает путь возрождения греческой трагедии в духе музыки. Молодежь воспитывают не профессора философии, а великие музыканты. Школьные профессора превратили греческую культуру в пыль, которую сметает буря. Ницше заклинал: «Да, друзья мои, веруйте со мной в дионисийскую жизнь и в возрождение трагедии. Прошло время сократического человека: возложите на себя венки из плюща, возьмите в руки тирсы, и не удивляйтесь, если тигр и пантера, ласкаясь, улягутся у ваших ног. Теперь-то Вы и должны быть трагическими, ибо спасетесь»²⁶.

В заключение «Рождения трагедии» Ницше корректирует мысль о нарастании господства рационального начала в античной трагедии. Он полагает также, что само противопоставление аполлонического и дионисийского должно быть сбалансировано. Исходным пунктом исследования Ницше был исторический факт «эстетизации» зрителя, который приучался к тому, чтобы воспринимать произведения искусства не непосредственно, а на основании критической рефлексии, как искусствовед. В качестве закономерной реакции возникает логический ход к зрителю сочувствующему, сопереживающему и соучаствующему героям драмы. Чтобы избавиться от напоминающей качание маятника диалектики эстетической теории, Ницше предложил пересмотреть соотношение аполлонического и дионисийского, аналогом которого выступала противоположность внутреннего, духовного, и внешнего, телесного. Дилемма такова: если мы будем анализировать и комментировать миф и его выражение в музыке, то нейтрализуем его воздействие; а если мы объявим музыку невыразимой, то не сможем раскрыть ее значения. Ницше нашел выход в том, что пластично выразил взаимосвязь противоположностей на языке философской и одновременно художественной прозы. Он пытался передать философский элемент трагедии или музыки не формулировкой четкого определе-

ния смысла, а путем обретения соответствующей тональности философского дискурса, который выступает как звучащее слово, как музыка, примиряющая несчастного горького эгоиста с неизбежностью страдания и смерти.

Искусство: Генеалогия возвышенного. Ницше — автор тезиса о смерти не только Бога, но и искусства. «Рождение трагедии» проникнуто романтической критикой науки и технологии, которые разволшебствовали мир, опустошили жизнь скукой. Молодой Ницше вместе с Вагнером верили в то, что только искусство способно дать новый животворный миф. Но если у Вагнера постепенно усиливались еще и клерикальные настроения, то у Ницше, напротив, зрел протест против как религии, так и искусства, которое он также расценивал как форму ложного сознания. Искусство, отмечал Ницше, — выходит на сцену по мере того как религия приходит в упадок. Просвещение поколебало догматы, но не остудило религиозного чувства. Выход ему дает искусство. Как и религия, оно — наркотик, обезболивающий страдания жизни, дающий паллиативное облегчение и при этом отвлекающий от действительного улучшения жизни. «Искусство, — полагал Ницше, — делает выносимым вид жизни, окутывая ее дымкой нечистого мышления»²⁷.

В «Человеческом» Ницше писал, что новая теория искусства должна раскрыть те ложные умозаключения и дурные привычки разума, в силу которых он попадает в сети художника. Таким образом, против иллюзий искусства также выдвигается научный подход, в котором критика его как ложной идеологии дополняется анализом психологии современного художественного сознания.

Художник, по мнению Ницше, на всю жизнь остается играющим ребенком, верующим в чудесное. Он вообще является отсталым существом, регрессирующим в прошлое. Не случайно под конец жизни художником овладевает глубокая меланхолия. Думается, что причина тому не столько обращенность в прошлое, сколько особенность предмета искусства. Искусство вовсе не является отражением действительности. Ницше отмечал, что литератур-

ные герои наделены «нарисованным» характером, который является упрощенной или даже фантастической схемой, воздействующей на людей только благодаря тому, что они сами воспринимают друг друга схематично. То, что те или иные художественные произведения потрясают нас, не является свидетельством их правдивости. Наоборот, наиболее популярными становятся вещи, соответствующие предвзятым мнениям своей эпохи. Ницше разоблачает культ гениев, обладающих якобы особым зрением, проникающим в скрытую от остальных суть вещей, и характеризует их как тщеславных иллюзионистов, создающих симулякры. Они отличаются от дилетантов тем, что тратят десятилетия на обретение мастерства. Так Ницше постепенно подводит к тому, что сегодня называют «смертью автора». Понимая ее слишком натуралистично, он предлагает следующий драконовский закон: «На писателя следовало бы смотреть как на злодея, который лишь в самых редких случаях заслуживает оправдания или помилования; это было бы средством против чрезмерного распространения книг»²⁸.

Какой же видится Ницше судьба искусства? Ценность его возрастает при определенных метафизических предпосылках, когда верят в неизменную сущность мира, которая изображается как возвышенное. Хотя эти предпосылки ложны и предмет искусства — вовсе не «подлинная действительность», оно необходимо, потому что украшает жизнь. Художественное чувство продолжает жить после искусства, как вера живет и после смерти Бога. Более того, своеобразная «магия смерти» делает его привлекательным, поэтому современность являет собой невиданную популярность искусства.

Причина неврозов, которым подвержен современный человек, кроется в замкнутости в капсулу его собственного существования. При этом человек отторгает лекарство, которое может его спасти,— открытость другому. Ничто не вызывает у него такого отторжения, как необходимость быть с другим. Занимая место в автобусе, современный человек не хочет, чтобы кто-нибудь сел с ним рядом и затеял разговор, и ставит на свободное место сумку. Сегодня целая

армия психотерапевтов борется за разотчуждение людей, но никто не хочет вернуться к архаичным формам жизни иерархического общества, в котором солидарность достигалась телесными практиками воспитания открытости и бытия-с-другим. Ницше это прекрасно понимал, ибо сам вряд ли смог бы ужиться с кем бы то ни было. В качестве средства преодоления дезинтеграции людей он предлагал искусство. Но это не то искусство, которое культивируется рынком и выступает либо дорогим товаром для наслаждения богатых, либо дешевым суррогатом для управления беднотой. Необходимо, утверждал Ницше, возрождение искусства по греческому образцу. Героический человек, как каждый из нас, открыв утром глаза, не знает, жив он или уже умер. Но прямо спросонья он запевает ритмичную песню и вырывается наружу, в общественное пространство, где живет среди других и ради других. Напротив, современный молодой человек, проснувшись, не выходит на улицу, а надевает наушники и слушает музыку, еще глубже уводящую его во внутренние лабиринты собственной души.

Итак, музыка — вот что выводит нас за пределы имманентности или, точнее, вот что является трансцендентным в имманентности. Не возвращение архаических практик для преодоления распада общественной ткани, а музыка как эстетическая форма существования, способствующая построению себя как общественного существа, — вот в чем состоит предложение Ницше. Он пишет: «...греческий культурный человек чувствовал себя уничтоженным перед лицом хора сатиров, и ближайшее действие дионисической трагедии заключается именно в том, что государство и общество, вообще все пропасти между человеком и человеком исчезают перед превосмогающим чувством единства, возвращающего нас в лоно природы»²⁹. Ницше интерпретирует партии хора, которыми переплетена трагедия, как разрушение индивидуальности и объединение ее с изначальным бытием.

Эстетические практики солидарности. В «Опыте самокритики» — так названо предисловие к изданию 1886 г. «Рождения трагедии» — Ницше сопоставляет ужасы и ве-

личие германо-французской войны 1870—1871 гг. с работой Вагнера над созданием юбилейного сочинения о Бетховене. Он специально отмечает, что «Рождение трагедии» — не эстетическое бегство от мужского задания воевать и быть убитым, а ответ на немецкие надежды. Ницше, таким образом, отвергает взгляд на эстетическое как нечто «забавное» и смело внедряет его в центр политического. «Рождение трагедии» Ницше посвятил Вагнеру, деятельность которого он характеризует как в высшей степени метафизическую и политическую. И тем не менее, в своем позднейшем предисловии Ницше не кается в ошибках юности, а предлагает опыт нового прочтения.

Не следует обвинять Ницше в разжигании «националистического угара». Сегодня под сомнением находится стремление любой нации к политической автономности и строительству национального государства. Однако никто не отнимает права на культурную автономность. Как каждый индивид имеет право и обязан мыслить себя гением, так и любой народ вправе стремиться к лидерству. Вопрос же о форме гегемонизма зависит, к счастью, не от намерений людей, а от устройства коммуникативных систем, медиумами которых выступают государства, институты и отдельные граждане. При этом вполне возможно мыслить сосуществование людей и их объединений так, как будто они абсолютно замкнуты и не озабочены тем, чтобы другие коллективы были похожи на них, т. е. они не оценивают другие коллективы через оппозицию «свое — чужое» и абсолютно равнодушны друг к другу. Однако такая модель «невмешательства» и «толерантности» давно в прошлом (когда-то, например, жители Америки не подозревали о европейцах, и наоборот). Сегодня толерантность следует представлять уже с учетом глобализации, которая выступает как объективный процесс, трансформирующий наши мнения, в том числе и о национальном. Но отдельность и независимость, как и стремление жить вместе, нельзя отбросить и в нашу эпоху. Глобализация не разрушает, а только меняет условия существования национальных государств. Их лидерство может быть реализовано сегодня в формах конкуренции

на почве распределения культурного, символического капитала³⁰.

Опыт размышлений Ницше чрезвычайно важен для обсуждения актуального вопроса о соотношении национального и национализма. Эволюцию его понимания можно представить так: под влиянием сборки Германии, активно осуществлявшейся при Бисмарке, культивировались идеи о превосходстве «немецкого духа», что нашло отражение как в системе образования, так и в музыке Вагнера. В борьбе между школьным учителем и музыкантом Ницше выбирает позицию художника. Боевой дух вырабатывается не в аудиториях, а в концертных залах, и не профессора, а теноры и примадонны вырывают нас из приватного существования и распахивают перед нами широкий горизонт героических деяний. Однако позже, и об этом свидетельствует разрыв с Вагнером и предисловие 1886 г. к «Рождению трагедии», мнение Ницше изменилось. В чем же усомнился Ницше: в ориентации на выработку национальной идеи, в основе которой лежит убеждение в превосходстве «германского духа», или в том, что этому способствует музыка, а не философия?

Однозначного ответа на этот вопрос не существует. Скорее всего, скепсис Ницше в отношении музыки Вагнера связан с переосмыслением и переформулировкой самого вопроса из политического в культурный. Исходным остается поиск оснований такого, несомненно, величайшего человеческого объединения, каким был греческий полис. Ницше не спрашивает, почему все эти маленькие образования вели между собою непрерывную войну и с трудом объединялись, чтобы дать отпор могущественным государствам Востока. Он пытается ответить на вопрос об источнике их силы и крепости. Известно, что сам Перикл видел его в философии и дружбе. Однако Ницше отмечает не только «аполлоническое», но и «дионисийское» начало в греческой культуре и видит их примирение не в философии, а в греческой трагедии. Трагедия — это сплав ментального, визуального и слухового. Ницше отдает приоритет звучанию. Греческий хор наиболее полно выражает дионисийское начало культуры и наиболее органично

сплавляет, соединяет его с аполлоническим. Такая музыка в наибольшей степени содействует силе государства и жизнеспособности культуры.

Важно отметить трансформацию понимания «политического» у Ницше, которую не заметили его комментаторы. Современное определение этого понятия значимо для сравнительно недавнего отрезка истории и не дает исчерпывающего ответа на вопрос о самосохранении государства. Его первичные силы формируются вовсе не в ходе дискуссий между членами политических партий и, тем более, не в их борьбе за власть. Сегодня человек реализует себя как политическое существо не чаще, чем один раз в четыре года, когда приходит к избирательной урне и голосует за одного из кандидатов, которые ему не всегда нравятся. Но разве такой смысл вкладывал Аристотель в свое определение человека как политического существа? Ясно, что «рожденные властвовать» мужчины греческого полиса занимались политикой не один раз в четыре года, а ежедневно и постоянно. Предметом их «политических» решений был не только вопрос о войне, которая и в те времена была, конечно, не рядовым событием. Ясно, что на городской площади обсуждались и другие вопросы. Но только ли агора была местом политического? Попытка ответить на этот вопрос снова приводит нас к его сущности.

Искусство и общество. В поисках способов объединения людей Ницше был не одинок. Философов XIX столетия отличает особая тоска по единству городских индивидуалистов, запертых в стенах своих квартир и мучительно ищущих контакта с другими. Философия же Ницше чем-то напоминает интенции русской философии всеединства. Парадоксально, что именно ее представители выступили с критикой ницшеанства, в то время как сторонники индивидуалистического анархизма стали его сторонниками. Непонимание Ницше в вопросе о взаимосвязи человека и общества остается и до сих пор. Ницше критиковал социалистов за коллективистские иллюзии и вместе с тем мечтал о тесном и близком единстве людей. Это единство он понимал иначе, чем социалисты и коммунаристы, и видел

его достижение в духе музыки. Не только музыкальный, но и основанный, например, на совместной трапезе «коммунитаризм» является, согласно Ницше, продуктом близкого взаимодействия, имеющего мало общего с любовью к ближнему, как она понималась в этическом социализме. Кроме интеллектуального человек имеет опыт аудио-визуального признания другого. Среди тысяч лиц и голосов только некоторые кажутся родными и близкими, и это основа друженности, которая осуществляется как телесное общение.

Можно сделать попытку «заземления» утопии Ницше, попробовать представить возможность «быть с другими». Насколько эффективно такое лекарство от одиночества и насколько опасны его побочные последствия? Как показывает опыт урбанизации, люди бегут в большие города в поисках свободы от давления традиций. Коммунальная идиллия патриархальной семьи на деле сопровождается ужасными раздорами, и прежде всего вокруг собственности. Хотя из маленьких поселений и родительских домов никто насильственно не выживает молодых людей, обитающих под постоянным присмотром родственников и знакомых, они быстро понимают, что быть вместе хорошо только в детстве: родительский дом, школа, улица, если они пронизаны атмосферой друженности, действительно составляют некое подобие древнегреческой ойкумены. Однако мир взрослых организован совсем по-другому и мало напоминает как материнский мир детства, так и отцовское попечительство в юности; он не нуждается в качествах, воспитанных в рамках коллективов с тесными контактами. В этом мире длинных дистанций и сложных расчетов, в мире анонимных не знающих жалости и сочувствия сил, дружба выступает такой же иллюзией, как истина и красота.

Мир, в котором прежние человеческие качества уже не требуются, ибо люди становятся агентами общественных машин, воспринимался не только Марксом, но также Ницше и Кьеркегором, как отчужденный, на голову поставленный мир. Социальные и экономические машины обеспечивают комфорт и гарантируют безопасность. Вовлеченность в дела общества перестает быть тотальной, формиру-

ется и автономизируется сфера частной жизни. Однако утрата человеческого смысла социального бытия приводит к экзистенциальным кризисам и порождает инфантильные мечты о возвращении к архаическому коммунальному телу. Скорее всего, ни Ницше, ни тем более наши современники уже не способны принять такое лекарство, какие бы заманчивые перспективы оно ни сулило. Одинокие люди в креслах больших концертных залов или ресторанов вызывают такой же ужас, как и молодые люди с наушниками аудиоплеера, ограждающими их от воздействия внешнего мира. Не является ли то, о чем грезил Ницше, «идиотизмом сельской жизни», великолепно описанной Чеховым. Дионийский порыв проходит стадию дружеских попок и завершается «бытовым алкоголизмом». «Волшебный напиток» вполне пригоден для индивидуального употребления и мало способствует реальному единению с другими сущими. В «К генеалогии морали» Ницше предложил пройти до конца горестный путь нигилизма: истерзанная страхом и одиночеством, оставленная Богом, миром и людьми человеческая душа либо погибнет, либо, обретя стойкость и мужество быть, возродится заново.

Согласно П. Слотердайку, главной дилеммой, выход из которой Ницше искал всю свою жизнь, была противоположность не аполлонического и дионисийского, а трагического и не трагического. Подтверждением тому Слотердаик считает появление «Веселой науки». В ней главным героем человеческой трагедии оказывается не Дионис, а Сократ, причем не музицирующий, а смеющийся³¹. В «Рождении трагедии» Ницше отдавал приоритет музыке перед философией. Он совершенно определенно утверждал, что теория познания перехватывает падающее знамя аполлонизма в борьбе с дионисийской музыкой и вытесняет трагическое примирение с бытием на основе мифа господством разума над случайностями и неожиданностями. Философствующий писатель допускает иронию по отношению к ужасно серьезной трагедии бытия и пытается рефлексировать в сослагательном наклонении о том, что герой мог бы избежать гибели, если бы умел управлять собою. Ницше убежден в том, что ни истина, ни благо, ни красо-

та — эти три великие иллюзии, унаследованные нами от греческой философии, — не спасают от ужасов бытия. Индивид обречен бороться за место под солнцем с другими автономными индивидами, и результатом этого являются преступления и гибель. Познание, морализация и эстетизация оказываются всего лишь инструментами в борьбе за власть, желание которой пропадает только вместе с деиндивидуацией, достигаемой путем вакхической оргии.

Очевидно и то, что отношение Ницше к аполлоническому началу, если не в искусстве, то в жизни, является весьма терпимым. Таким образом, противоположность аполлонического и дионисийского перестает восприниматься натуралистически. Речь идет уже не о том, чтобы превратиться в подобие козлоногих существ, выдыхающих на окружающих пары алкоголя и выбирающих налитыми кровью глазами жертву насилия. Уже в самом начале «Рождения трагедии» вместо перманентной оргии, заглушающей страх дикими песнями и плясками, выдвигается идиллическая картинка, репрезентирующая Диониса в виде греческого хора. Ницше сожалеет о том, что роль хора в трагедии постепенно утрачивается и на его место приходит резонирующий автор, пытающийся научить зрителя искать выход из трудностей на пути самопознания и заботы о себе. Человек, осознавший, что главным является желание петь, а не мыслить, тем не менее остается философствующим писателем. Это самый серьезный аргумент в пользу того, что Ницше вовсе не разрушал молотом философию, мораль, религию и искусство, а истолковывал их как диспозитивы власти. Литературная оргия, разыгрываемая Ницше, — это лишь спасительная перверсия философии. Философ-балагур — это и есть Сократ, странность которого состоит не столько в сходстве с Силеном, сколько в ироническом дистанцировании от весьма серьезно чтимых обычаев. Философ эффективно «деконструирует» тиранов, пьяниц и обжор. Самое трагическое событие — смертная казнь — обыгрывается им по-своему эффективно: в то время как пришедшие прощаться друзья опечалены, Сократ, напротив, весел и приглашает последовать за ним в «иные края», уверяя, что при отсутствии земных тягот легче философст-

зовать. Несомненно, Ницше не просто примиряется с Сократом, а освобождает его от оков комментаторов и интерпретаторов; и таким заново возрожденным Сократом выступает Заратустра.

В заключение своего труда Ницше писал: «Сейчас нас занимает вопрос, действительно ли крепка на вечные времена та сила, о противодействие которой сломала себе хребет трагедия, — достаточно ли она крепка, чтобы воспрепятствовать новому художественному пробуждению трагедии и трагического созерцания мира. Если древняя трагедия была вытеснена со своего пути диалектической тягой к знанию, к оптимизму научного знания, то из этого факта можно было бы вывести заключение о вечно совершающейся борьбе *теоретического и трагического мирозерцаний*, — на возрождение трагедии можно надеяться лишь после того, как дух науки будет подведен к своим пределам и его притязания на всеохватную значимость будут обращены в ничто определением его границ, и для такой новой культурной формы нам, в качестве символа, следовало бы выставить *занимающегося музыкой Сократа*»³².

Ницше, как бы готовя будущее исследование науки, намечает пути выявления ее границ. В отличие от Канта он указывает не столько на ограниченные возможности познания, сколько на то, что наука вытесняет миф и поэзию. Сравнивая Сократа с Фаустом, Ницше видит в последнем предчувствие границ сократической радости познания. Ученый становится трагической фигурой. Ницше пишет: «Только не надо приходить в ужас, когда созреют плоды этого оптимизма, когда общество, пропитанное и окисленное этой культурой до самых нижних своих слоев, начнет содрогаться под напором неистовых желаний и вожделений, когда вера в земное счастье для всех, когда вера в возможность всеобщей культуры знания вдруг обернется угрожающим требованием всеобщего александрийского земного счастья»³³. Угрозу существования обществу Ницше видит в том, что культура нуждается в сословии рабов, которых она просвещает и соблазняет словами о «человеческом достоинстве» и «достоинстве труда». Благодаря этому воспитывается дух отмщения, против которого бес-

сильна любая религия, в том числе и научная. Все это — открытие Кантом и Шопенгауэром границ познания, пробуждение революционных настроений рабочего класса — кладет начало новой культуре, которую Ницше называет трагической.

Генеалогия и история

Генеалогический метод, предложенный Ницше как альтернатива трансцендентализму и историзму, оказал заметное влияние на философскую методологию XX в. Предложенный метод претерпел значительную содержательную эволюцию как у самого Ницше, так и у его последователей. В «К генеалогии морали» он противопоставлялся расхожему историзму, который переносит в прошлое уменьшенные копии настоящего и выстраивает линию или спираль развития, предполагающего внутреннюю логику, связь и преемственность старого и нового. Однако будущее вовсе не определяется прошлым. Так, человек произошел от обезьяны, а закону, как сказано в Библии, предшествовало преступление, и точно так же основанием морали, по Ницше, является неморальное. У свободных, рожденных властвовать мужчин различие «добра» и «зла» определяется их этосом: хорошее — это сильное, благородное, а плохое — слабое и трусливое. Для жреческого сословия основой морального различия выступает оппозиция чистого и нечистого, поэтому «хорошим» считается воздержание.

Корни не только дают жизнь растению, но и сами страдают от деградации дерева. Поэтому Ницше исследует обратные воздействия морали на тот или иной тип телесности. Исследование возникновения сосредоточено на условиях, факторах, событиях, которые разыгрываются на поверхности. Это мир повседневности, описываемый ныне исторической антропологией. Например, почва питает ростки, но человек может посчитать их сорняками и удалить или просто не заметить и растоптать. Сам Ницше был заботливым садовником незаметных явлений. Он старался развить особую историческую оптику и учил различать

среди тысячи феноменов, составляющих пеструю ткань повседневности, такие, которые нуждаются в культивировании как основа здорового будущего.

Отчуждение и генеалогия. Источник нечеловеческого видят обычно в животной природе. Классическая постановка проблематики антропогенеза ставилась как вопрос об очеловечивании, о гуманизации звериной природы. По К. Марксу же получается, что в родовом периоде своей истории человек был более человечен, нежели теперь. Вообще говоря, такой поворот относительно «природного» начала был осуществлен еще Ж.-Ж. Руссо, который утверждал, что цивилизация не способствует улучшению нравов. Возвращение родовой сущности человека Маркс считал возможным в новом, постбуржуазном обществе, в котором первобытный коммуитаризм соединится с преимуществами научно-технической революции. По Ницше, животная природа укрощается моралью, ведущей к деградации человека. Человек должен был укротить самого себя, а для этого ему понадобилось придумать нечто такое, чего нет и быть не может в природе. Он возвысился над самим собой благодаря фантазиям, заблуждениям. Это и есть предпосылка цивилизационного процесса: человек оказывается способным к отрыву от природы. Благодаря иллюзии удастся перехитрить животные инстинкты и приступить к созиданию в себе цивилизованного человека.

Это возможно благодаря тому, что от природы у человека нет заданных инстинктов. Часто говорят о ничем не ограниченной сексуальности человека. Но, если разобраться, так называемая «сексуальная озабоченность» — не естественное, а искусственно стимулируемое желание. Что есть в человеке природного — это, вообще говоря, не простой вопрос. Если потребности проходят через сознание, т. е. становятся мотивами, то их нельзя считать вполне естественными. Даже кажущийся наиболее диким акт каннибализма обусловлен верой в то, что съеденный враг передает свое мужество победителям. Поджаренный и съеденный он уже не представляет собой угрозы, ибо приготовление пищи на огне — это и есть включение природы в культуру.

Генеалогия ставит и решает вопрос о происхождении: откуда возникло нечто новое, если раньше его не было? В постановке этого вопроса Ницше проявляет двойственность: с одной стороны, он обостряет проблему, говоря, что традиционные историцисты представляют прошлое как уменьшенную копию настоящего и рассматривают историю как ее развитие от простого к сложному. Такая модель оказывается не просто схематичной, но и опасной, ибо игнорирует другого. С другой стороны, Ницше нейтрализует свой вызов гипотезой вечного возвращения. История, начавшаяся вместе с человеком, оказывается вечным повторением того же самого. Напрашивается вопрос: а что, собственно, повторяется? Каждый видит, что хотя жизнь — это вечное возвращение и повторение, тем не менее ничего нельзя возвратить.

По Ницше, начало истории цивилизации, культуры, морали, науки — это нечто дикое, неразумное и неморальное. Генеалогия пытается показать, как природное начало было обмануто, преобразовано, как в борьбе с ним укреплялось и развивалось «человеческое». Анализ культуры как совокупности диспозитивов, полезных для обмана, нейтрализации природных инстинктов, — важнейшее достижение генеалогии. Если прежде культура расценивалась с точки зрения истинности, то Ницше раскрывает ее как иллюзию, значимость которой состоит в «усыплении» диких природных инстинктов. Он указывает на границы культуры и приводит в пример греков — их религия очеловечивала богов, но не обожествляла человека, т. е. не оскотляла его плоти, а превращала тело в произведение искусства, делая его тем самым организованным и управляемым.

Раскрыв искусственный характер истории, которая началось с обмана, Ницше описывал, в какой форме вернулось то, что было изгнано религией, как чувственность снова вернулась в культуру. Картина исторического становления человека оказалась более сложной, чем рисовалась вначале. Генеалогия указывает на негативное основание культуры. Если начало — это нечто противоположное дальнейшему становлению, то необходимо показать, как позитивное возникло из негативного. Слабость инстинк-

тов — это биологический факт. Началом истории не было дикое кровожадное животное. Скорее всего, правы те, кто считает, что причиной запуска цивилизации является нужда, нехватка инстинктов. Вершина эволюции — человек, как поздний ребенок, является не самым совершенным, если не сказать дегенеративным, ее продуктом. Из этого допущения вытекают принципы генеалогии, которая требует вывести позитивное из негативного, цивилизованное из нецивилизованного. За спорами о том, возникла культура как дополнение слабой системы инстинктов или, наоборот, для покорения дикого животного начала, нельзя забывать, что по-настоящему актуальной генеалогия становится тогда, когда от метафизики начала переходит к изучению культивации новой чувственности. Культура — это не только возвышенные произведения искусства, но и разного рода бестиализирующие зрелища, стимулирующие извращенные желания.

Когда аналитик культуры сталкивается с фактом нечеловеческого в современном цивилизованном мире, он склонен видеть его причину в существовании дикого зверя, живущего внутри человека. Эта установка лежит в основе дарвиновской теории эволюции, где явно преувеличена роль природного начала. Между тем человек в доцивилованном состоянии (если такое было) — это слабое, неполноценное животное. «Зверь, живущий внутри нас», — это, скорее всего, продукт цивилизации. Именно на изучение устройства механизмов его порождения и должны быть направлены усилия историков культуры.

Генеалогия и деструкция. Современная история незаметно превратилась в науку, удовлетворяющую позитивистским стандартам объективности. Древняя история — это прежде всего наставление и поучение. Она пишется для того, чтобы люди ощутили гордость за свое славное прошлое и оценили им свою современность. М. Хайдеггер предложил еще один подход к истории. Он назвал свой метод деструкцией, которая направлена на исправление осовременивающей истории. Ее задача состоит не в описании тех побед и достижений, которые были этапами «боль-

шого пути» к «метафизике представления», а в восстановлении изначального понимания философии и реконструкции причин, которые привели к уклонению от образца. Хайдеггер определил деструкцию как «удостоверение происхождения» и «выдачу свидетельства о рождении». Он противопоставил ее традиционному историзму, суть которого увидел в «дурной релятивизации» онтологических установок³⁴. Именно историзм приводит к нигилизму. Здесь Хайдеггер, кажется, совпадает с Ницше в вопросе о соотношении генеалогии и истории. Конечно, деструкция вызывает коннотации с разрушением, однако Хайдеггер считает, что отрицательная сторона деструкции направлена на современное и является побочной. Главная ее задача — сохранение традиции путем очищения от паразитических наслоений и, следовательно, очерчивание ее подлинных границ.

В «Бытии и времени» Хайдеггер отдает дань феноменологии, ибо сводит историчность к временности. Этот путь приводил к старой телеологии истории. Может быть, осознание этой стратегии как тупиковой и было настоящей причиной сворачивания работы над продолжением проекта «Бытия и времени».

Во всем этом чувствуется влияние Ницше. Однако есть различие генеалогии и деструкции. Первая погружается в историю заблуждений, а вторая отправляется в прошлое за поисками смысла. У Ницше история — это становление, где нет никакого заданного наперед порядка, цели и смысла. Время истории слагается из сингулярных «вдруг», которые приходят как случайности, но, свершившись, становятся необходимостью. Хайдеггер, наоборот, рассматривал события исключительно как судьбоносные и видел в них посыл бытия.

В ходе своей духовной эволюции Хайдеггер восстанавливает в правах онтологический вопрос о смысле бытия по-разному. По-настоящему серьезная и опасная попытка преодоления метафизики связана с поворотом к волевой решимости. Философия разума и морализация объявляются Хайдеггером совершенно бессильными и отбрасываются как помехи в принятии волевых решений и осуществле-

нии интенсивных силовых действий в ответ на вызов бытия. Генеалогический и археологический моменты «феноменологической деструкции» в работе «Время картины мира» усиливаются им за счет теории уклонения, забвения бытия. Хайдеггер отмечает, что Декартов принцип «*cogito*» принадлежит эпохе метафизики, для которой истина была истиной объектов. Философия подражает в это время научному исследованию и рассматривает мир в форме представления. Именно в этой точке пересекаются представление и достоверность, субъект и объект: объект определился как предмет представления, а субъект как центр, точка взгляда, основание представления. Следствием этого является освоение бытия как предмета. Мир стал картиной человека в определенную эпоху а, например, для греков вовсе не характерно понимание субъекта как разглядывающего. Человек сам находился под взглядом и определялся бытием. В эпоху Нового времени бытие выводится на сцену сознания, и это событие определяет стремление господствовать над миром. Субъект-объектное отношение, истолкованное через метафору картины, закрывает принадлежность *Dasein* бытию. Раскрытие онтологической принадлежности предполагает практическую деконструкцию, которую Хайдеггер понимает не как теоретический акт, а как судьбу, или посыл: это не человек забыл бытие, а оно само уклонилось от себя. Поскольку «мышление не достигло своей задачи с помощью языка метафизики»³⁵, Хайдеггер разработал позднее еще один вариант деструкции: мышление бытия в поэтической форме.

Исток и цель истории. По мнению К. Ясперса, история связывает человека с истоками, народом, почвой, традицией. В горизонте истории человек обретает широкую перспективу, необходимую для строительства будущего. С этим нельзя не согласиться, ибо люди изначально хранили свою историю, даже сакрализировали ее, когда верили, что дух предков помогает им выжить в суровом настоящем. Вместе с тем нет никаких оснований соглашаться с Ясперсом, что эта история должна быть обязательно тотальной, навязывающей всем народам общие цель и смысл. Рази-

тельное расхождение с Ницше в понимании идеи истории, ее смысла и цели не дало Ясперсу возможности понять суть генеалогии. Он указал на «расщепление» исторического мышления Ницше. С одной стороны, Ницше живет современностью и именно для ее оценки или, точнее, ее лечения прибегает к историческим экскурсам в «славное прошлое»; с другой стороны, он все же причастен к универсальному историческому знанию. Историческое сознание обеспечивает непрерывность, тождество человеческого Я в непрестанном потоке изменений, происходящих с людьми во времени. Оно может ответить на вопросы о том, почему, зачем и с какой целью мы живем на этой земле. Естественно, что и Ницше задается вопросом о сущностных характеристиках потока настоящего, в котором мы плывем. Но его чувство истории отличается обостренным вниманием к переломному характеру современности. Именно современность составляет предмет интереса Ницше. Попытка осмыслить ее вынуждает обратить внимание на историю: какими мотивами живет и движется историческая память?

Ницше расценивает ее с точки зрения генеалогии. Что это значит? Прежде всего, генеалогия противопоставляется историзму, недостаток которого состоит в допущении непрерывности исторического прогресса. Историзм — это не что иное, как форма позитивизма, осуществляющего селекцию и интерпретацию прошлого через призму настоящего. Подтверждением этому является музеефикация обломков неизвестного и даже чуждого нам прошлого, которые помещаются под стеклянные витрины с надписями, вставляющими их в картину мира. Предки оказываются нашими предшественниками. Все что они открыли, изобрели и создали — это некие прообразы светлого будущего. Судя по Дж. Фрэзеру, шаманы и прорицатели были первыми учеными, а творцы мифов, как и мы, были озабочены тем, чтобы репрезентировать объективную реальность. Точно так же Гераклит у Гегеля оказался отцом диалектики, у Хайдеггера — родоначальником вопроса о бытии. Однако было бы большим преувеличением считать, что наши предки были озабочены только тем, чтобы создать мир, обеспечивающий комфортное существование. Они мало

представляли характер тех знаний и ценностей, которые характерны для нашего времени. Более того, они вряд ли бы приняли нашу цивилизацию комфорта за свой рай.

Но генеалогия — это и не герменевтика, настаивающая на том, чтобы не мы оценивали историю, а история оценивала нас. В работе «О пользе и вреде истории для жизни» Ницше в чем-то предвосхищает психоанализ, намекая на необходимость забывания, беспамятства как условие свободы. Жить прошлым, не умея принять настоящее, и, следовательно, не видеть будущего (а так сегодня живет в России значительная часть населения) — значит жить как в изгнании, в ночлежке. Розовое восприятие прошлого мешает оценить современность. В чем можно упрекнуть Ницше и Хайдеггера, так это в некритическом восприятии винкельмановской античности, т. е. в явной идеализации Древней Греции, выступающей эталоном оценки настоящего. Ясперс писал: «Только в единственном месте истории Ницше ощущает прочную экзистенциальную связь со своим предметом — это у него происходит с греками... Через всю его жизнь проходит изначальная идентификация собственных возможностей с возможностями греков»³⁶. Ницше был озабочен и возрождением немецкого духа, который родственен греческому. Он писал: «Мы становимся с каждым днем все более и более греками, вначале, конечно, в понятиях и оценках... но в надежде когда-нибудь сделаться греками также и телом! На этом я строю (и всегда строил) все мои надежды на немецкий дух!»³⁷ Ясперс настороженно относится к идее генеалогических раскопок с целью отыскать нечто забытое. Прошлое содержит не только светлое, но и ужасное. И если уж «славное прошлое» мало способствует очеловечиванию человека, то очевидно, что реконструкция зла, которого немало накопилось в истории, может способствовать только бестиализации людей. Ясперс не смог пережить так же ярко, как Ницше, тот факт, что попытка очеловечить человека на почве христианской религии и морали не удалась, и, естественно, он не мог признать, что в этих условиях остается реанимировать то нечеловеческое, из которого произошел человек. Такому признанию, конечно, препятствовал и опыт фашизма. Не уди-

вительно, что вместо разбора генеалогии Ясперс обращается к критике тезиса Ницше о смерти Бога и нигилизма.

«Предметом постижения Ницше оказываются, — полагает Ясперс, — господствующие законы хода истории, социологическая необходимость того или иного рода, психологические типы поведения»³⁸. Однако, несмотря на такое почти «истматовское» видение задачи истории, Ясперс выделяет в качестве главной задачи философии истории вопрос о ее происхождении. Доисторические эпохи — это господство традиций и коллективизм: «чем более выговаривался в поступках стадный инстинкт, а не личное чувство, — тем моральнее оценивали себя»³⁹. В этот долгий период, по сравнению с которым «всемирная история» является до смешного маленьким отрезком времени, в основном и сформировался человеческий характер. Началом исторического времени является свободомыслие. История делается гениальными индивидами, их подготовка, собственно, и составляет главную задачу и смысл культуры.

Ясперс, конечно, не мог не заметить противоречивости Ницше в оценке как индивидуального, так и коллективного начал культуры. С одной стороны, Ницше говорил о необходимости «созидания гения», «свободного ума» и заявлял себя сторонником автономности и индивидуальности человека. С другой стороны, он указывал, что нет ничего вреднее для хорошего понимания культуры, чем считаться с гением. Между тем Ницше рисует не лишнюю жестокости диалектику игры индивидуального и коллективного начал истории: вспышке произвола противостоит общая вера, индивидуализму — единодушие, а гениальности — всеобщая глупость. Ницше всю жизнь метался между индивидуализмом и коммунитаризмом, видя, что чувство солидарности ввергает общество в спячку и застой, а произвол отдельных личностей — в хаос. Согласно его линии рассуждения, гении — это исключение и опасность, но их исключительность должна проявляться и в том, что они берут под защиту правило⁴⁰.

Ясперс отмечает важную особенность понимания «смысла» истории Ницше. Она рассматривается как процесс обуздания, одомашнивания, цивилизации людей, т. е. с

антропологической точки зрения. Исходной точкой истории выступает человек как дикая беспорядочная сила («даже во сне нам недоступно то, что прежние народы видели наяву»⁴¹). Не случайно первобытные религии направлены на обуздание жестоких инстинктов. Ясперс, переживший ужасы войны, охотно подхватил мысли Ницше о том, что культура — это лишь тонкая яблочная кожица поверх пылающего хаоса. Вместе с тем он готов оправдать как жестокость, так и страдания людей тем, что они являются условиями гуманности, и цитирует Ницше: «Ужасные энергии — то, что зовется злом, — суть циклопические архитекторы и пролагатели путей гуманности»⁴². Действительно, Ницше оправдывал религиозные заблуждения и гуманистические иллюзии необходимостью как-то обуздать дикого зверя, живущего внутри нас. Но понимал ли он, что само допущение звериного начала в человеке вызвано практиками одомашнивания, приручения людей государством? Во-первых, животные не наделены от природы бессмысленной жестокостью — кажется, мы нередко приписываем им свои нереализованные желания. Во-вторых, человек — это незавершенное, открытое существо; и он не имеет даже тех инстинктов, которыми природа снабдила животное.

Ясперс понимал историю как нечто вечное, вневременное, образцовое. Такова история великих людей, жизнь которых изображена как образец для подражания. Ощущая кризис истории, Ясперс считал, что при всех катаклизмах человек и его самоосмысление, т. е. философия, должны уцелеть. Эта мысль определяет оценку им историзма Ницше. Его специфику Ясперс характеризует как постановку вопроса об экзистенции. К ее сущностным характеристикам относится историчность. Без истории человек не был бы человеком. Именно история представляет собой процесс самопроявления его сущности. Человек нуждается в истории, ибо в ней черпает примеры того, как люди оставались людьми в условиях неизмеримо более суровых, нежели те, в которых живет он.

Экзистенциальный настрой определил протест Ницше против историков-клерков, которые понимают историю

как собрание установленных и не подлежащих изменению фактов. История как знание постоянно меняется вместе с изменением истории как действительно происходящего. Прошлое не умирает, а вечно повторяется и трансформируется с позиций настоящего. Поэтому никто не может знать, как все было и как должно быть. История — это форма жизни, в которой, в том числе и в сфере интерпретации прошлого, разворачивается свободная игра сил. Она не является чистой наукой, но точно так же она не сводится исключительно к истории действий — поступок обычно мотивирован и прагматически, и символически.

Метод современных историков Ницше расценивал, с одной стороны, как образ мысли, раболепствующей перед фактами, а с другой стороны, как глумление победителей над побежденными. Ученые, надевшие очки прогресса, отмечал он, являются оптимистами, не обращающими внимания на то, как груба и бессмысленна история. Идею линейной исторической необходимости Ницше считал предрассудком и часто описывал историю в «сослагательном наклонении». Именно такой подход позволяет давать оценку тем или иным событиям и ставить вопрос о цене тех или иных решений.

Главным для философии является осознание границ истории: во-первых, ее окружает космос, природа, сущее вообще; во-вторых, в истории имеет место гибель и смерть; в-третьих, история становится идеей целого, если мы ищем ее смысл. История существует потому, что человек незавершен и открыт для преобразований, он познает вечное в процессе самопроектирования. Отсюда постоянное изменение истории. Конец истории может наступить в результате природных, военных или техногенных катаклизмов, но как таковая история не может завершиться.

В чем сходство и различие взглядов Ясперса и Ницше на историю? Общее в том, что оба видят в истории не только безнадежно устаревшее, но и нечто образцовое, достойное повторения. Различие в том, что Ницше начинал с того, о чем Ясперс писал в зрелом возрасте. Но главное, чего не воспринял Ясперс у Ницше, — это генеалогия истории и археология исторической науки. Он видел своеобразие ис-

торического сознания Ницше в разорванности единого горизонта восприятия истории. Перспективизм Ницше, отмечал Ясперс, проявляется в том, что он оценивает прошлое из той точки действительности, которая является современностью. А поскольку современность все время меняется, постольку оценки прошлого тоже непрерывно трансформируются. Оценки самого Ницше, даваемые тем или иным человеческим деянием, весьма противоречивы. Но то, от чего приходит в отчаяние строгий ученый, якобы озабоченный тем, чтобы описать прошлое, как оно было, а на деле унифицирующий неповторимое прошлое навязыванием ему «смысла», оказывается по-своему важным. Мы постоянно сталкиваемся с тем, что используем достижения прошлого. Если мы спрашиваем «о пользе и вреде истории для жизни», то прежде всего имеем в виду как воспитательное значение исторической реконструкции, так и последствия, которыми для нас обернулись поступки предков. В зависимости от тех последствий, к которым приводит то или иное использование открытий, изобретений, свершений наших предков, можно говорить о ценности их для жизни. Собственно, история у Ницше не ограничивается описанием и реконструкцией конкретных исторических событий. Он действительно озабочен осмыслением таких больших исторических свершений, как миф, язык, религия, наука, философия, искусство, государство, мораль и т. п. Точно так же Ницше заботит то, что деятельность великих людей, с одной стороны, что-то открывает, а с другой — что-то закрывает. В качестве примера он анализирует последствия «христианской моральной гипотезы».

Обычно полагают, что Ницше был атеистом и опровергал религию как форму обмана. Между тем он признавал положительную роль христианства в одомашнивании и цивилизации людей. Поскольку человек, отмечал Ницше, произошел от животного и внутри его живет дикий зверь, то понадобилась религия для его укрощения. По большому счету все интеллектуальные продукты — это заблуждения, поэтому следует спрашивать не об их истинности или ложности, а только о полезности. Таким образом, речь идет о переоценке нашего восприятия прошлого: раньше религия

была полезна, но теперь, когда дикий зверь внутри нас укрощен, она приводит к деградации людей. Конечно, есть непоследовательность в том, что, релятивизируя оценки истории, сам Ницше судит безапелляционно. Он должен был писать о вреде, который ему лично нанесло христианское воспитание. Но нельзя отрицать, что и сегодня, кроме одомашненных мальчиков и девочек из интеллигентных семей, та же самая система воспитания производит личности с ярко выраженным звериным началом.

История — это не «дерево Порфирия», а «сад расходящихся тропок», т. е. лабиринт. Там нет столбовой дороги, которая ведет от варварства и дикости к культуре и цивилизации. Слепые вожди часто сбиваются с дороги, и ведомые ими хромы вынуждены протаптывать новый путь. Никто не знает, куда он ведет. Ницшева генеалогия — это род разведки, которая идет не вперед (туда нет дороги, и никто не может побывать там и рассказать, что ждет впереди), а назад. Историк-штирлиц неспеша рассматривает пройденный путь и пытается по отдаленным следам дать диагноз: как сказывается пройденный путь на нашем здоровье. Направление цивилизационного процесса, составляющего сердцевину человеческой истории, философы должны проверять по тому, не вырождаются ли, не деградируют ли наши современники по сравнению со своими предками.

Генеалогия знания и нравственности. Генеалогия связана с раскопками истлевших останков прошлого, которые сохранились не за музейными витринами, а в душах и сердцах людей, в их физиологии. В работе «Об истине и лжи во внеморальном смысле» Ницше исследует знание как род заблуждений, сначала полезных для сохранения рода, а потом опасных, ибо они используются слабыми для укрощения сильных. Никогда и нигде в мире, провоцировал читателя Ницше, слова и мысли не подтверждаются фактами и логикой. Спонтанным и случайным является само рождение интеллекта. У знания нет никакого назначения, выходящего за пределы человеческой жизни. Интеллект раздувает свое высокомерие, связанное со способностью познавать. Между тем он происходит из притворства и лживо-

сти, как средство самосохранения слабых и глубоко несчастных особей, ибо сильные не нуждаются в обмане.

Тут можно спросить, что лучше — честность или обман. Конечно, все дружно скажут: не надо лгать. Но при этом каждый знает, что, скажем, Одиссей — этот хитроумный лжец, обманувший самого себя, избежавший участи остаться в истории в виде бюста убитого героя, вернувшийся живым в родную Итаку. Разве он не стал образцом для греков? Почему же мы, слабые, коварные и хитрые, мним себя крупными и честными животными? Лучше не задавать этот вопрос. Человек не похож на прозрачный стеклянный сосуд. Ницше писал: «Горе роковому любопытству, которое через щель ухитрилось бы поглядеть на то, что за пределами комнаты сознания, и узнало бы, что человек в равнодушии и безразличии своего незнания покоится на безжалостном и ненасытном, на жадности и убийстве, — как бы лежа на спине тигра отдается своим сновидениям»⁴³.

Стремление к истине Ницше связывал с подписанием «общественного договора», согласно которому в качестве истинных признаются общеобязательные положения. Так, происхождение науки связывается не с открытием непотопленного, а с социальными и дисциплинарными практиками суда и признания. Отсюда истина определяется Ницше как возможность лгать согласно принятым условностям⁴⁴. Что действительно отличает человека от животного, так это способность изобретать понятия и создавать на их основе особый упорядоченный, иерархизированный мир идей, который, скорее всего, повторяет существующую социальную иерархию. Ницше пишет: «В этой игре в кости-понятия „истиной“ называется употреблять каждую кость так, как ей определено, правильно считать ее очки, образовывать правильные рубрики и никогда не выходить за пределы кастового порядка и последовательности рангов»⁴⁵.

Проблема самосознания встает по-настоящему, т. е. как философская проблема, лишь тогда, когда мы начинаем понимать, насколько можно обойтись без него. Физиология и естественная история животных показывают, что можно жить, действовать и даже говорить не испытывая никакой нужды в «сознании». «Жизнь, — писал Ницше, —

была бы вполне возможна и без того, чтобы видеть себя как бы в зеркале»⁴⁶. И спрашивал: к чему вообще сознание, если оно, по существу, излишне? Такая постановка вопроса характерна для Л. Витгенштейна, который любил дразнить вопросом о том, что происходит, когда мы говорим, что «думаем».

Ницше выводит происхождение сознания из общения и тем самым становится в ряд родоначальников социологии сознания. Однако тут есть один нюанс, на который не обращается должного внимания. Ницше отмечает, что саму потребность в общении не следует понимать как попытку разъяснить и выразить свои потребности для других. Он говорит о потребности в общении не отдельных индивидов, а «целых рас и поколений». Однако генеалогию общения, языка и сознания Ницше строит сначала применительно к отдельным индивидам. «Сознание есть, по существу, лишь коммутатор между человеком и человеком, — отмечает Ницше, — лишь в качестве такового должно было оно развиваться: отшельническим и хищным натурам оно было бы ни к чему»⁴⁷. При этом не только язык, но и другие знаки — жесты, взгляды — стали выразителями осознания своей нужды, своих потребностей. Изобретающий знаки человек одновременно является осознающим себя социальным животным.

«Моя мысль... — писал Ницше, — сводится к тому, что сознание, собственно, не принадлежит к индивидуальному существованию человека, скорее, оно принадлежит к тому, что есть в нем родового и стадного»⁴⁸. Отсюда следует, что самосознание является сознанием не индивидуального, а родового в самом себе. У Ницше нет сомнения в том, что наши поступки неповторимо личностны, но при переводе в сферу сознания они уже не выглядят таковыми. Это и есть подлинный феноменализм и перспективизм, как его понимал Ницше: мир, который мы осознаем, есть только мир поверхностей и знаков. Это обобщенный, опошленный мир, ибо все осознаваемое самим актом осознания делается плоским, мелким, относительно глупым, общим, знаком, стадным сигналом. С каждым актом осознания, утверждал Ницше, связана большая и основательная порча, извращение, обмеление.

Генеалогия не ограничивается раскрытием социальной природы знания. Да, для поддержки социального порядка приходится его онтологизировать и объявлять критерием истины соответствие природному порядку. Человеку присуще творческое стремление к поиску новых путей. Он не желает жить в тюрьме понятий и находит пути свободы в мифе и искусстве. Идет ли речь о том, что творчество допустимо, пока не угрожает социальному порядку? Или она идет о том, что познание как форма обмана признается, если способствует процветанию человека? Скорее всего, Ницше ставит критерием удовольствие от познания. Счастье самого творца — вот критерий теории. Например, диссертации и другие сочинения Ницше предполагает оценивать по цвету лица авторов. Серые лица — явный признак того, что предлагаемая теория не способствует процветанию жизни. Серо и скучно то, что изобретено нуждой. Наоборот, прекрасно то, что выражает свободную игру сил. Ницше пишет: «В то время как человек, руководимый понятиями и абстрациями, благодаря им лишь отбивается от несчастья; в то время как он ищет хоть какой-нибудь свободы от боли, — человек интуиции, стоя в центре культуры, пожинает уже со своих интуиций, кроме защиты от зла, постоянно струящийся свет, радость, утешение»⁴⁹.

Относительно генеалогии возникает вопрос: если все есть только заблуждение, то почему все-таки возникают такие интеллектуальные формы, которые выходят за рамки национальных мифов? Можно сослаться на всемирный характер техники и подчинить критерий истины техническому освоению и преобразованию мира, но все равно останется неясным, почему взаимопонимание возможно в сфере гуманитарного знания. Таким образом, приходится допустить в сфере обманок, где равно и мирно должны соседствовать как научные, так и религиозные мифы, некие критерии селекции. Не следует понимать дело так, что генеалогия — это простая перестановка основания истины вроде социологии знания. Генеалогия стремится заменить само место, а не только сидельца. Открытие генеалогии состоит в новом определении как истины, так и ее критерия. «Интеллект, — писал Ницше, — этот мастер притворства, до

тех пор свободен и уволен от своей рабской службы, пока он может обманывать, не причиняя вреда»⁵⁰.

Таким образом, генеалогия — это не восстановление эволюции от неразвитых форм морали и знания к более развитым формам, а прежде всего открытие истока знания в заблуждении, морали в неморальном. Ницше необычный релятивист. Кроме поиска «анабазиса», т. е. иного основания, лежащего вне сферы обосновываемого, его интересует также момент качественного превращения заблуждения в знание, неморального в моральное. Ницше не удовлетворялся, как М. Фуко, дисциплинарным подходом, согласно которому властные институты санкционируют полезные заблуждения в качестве норм, имеющих всеобщее значение. На самом деле его привлекает по-человечески позитивное значение мифа, религии, философии, научного знания. Генеалогия терпеливо роется в самом разнообразном материале и не осуществляет предварительной научной селекции, тогда как историк химии занимается только такими открытиями, которые имеют отношение к его науке, а историк морали кропотливо собирает в истории насилий и войн акты великодушия и сострадания. В противоположность попыткам подsunуть в историческое основание некий «смысл» и даже «цель», внушительное здание генеалогии опирается на прочный фундамент маленьких незаметных истин. Фуко писал: «Генеалогия не ограничивается историей, а исходит из оригинальных событий и отрицания монотонной финальности. Она ищет события там, где их меньше всего ожидают и где нет никакой истории — в чувствах, любви, совести, институтах. Она раскрывает их происхождение не в круговых линиях развития, но путем восстановления различных сцен, в которых события играют различную роль»⁵¹.

В противоположность герменевтике генеалогия ищет не «смысл», а исток (Ursprung). Слово «исток» употребляется в двух значениях. Во-первых, оно близко понятию «возникновение», «зарождение» (Entstehen, Herkunft, Abkunft, Seburt). Например, в «К генеалогии морали» долг возникает, происходит из вины. В «Веселой науке» происхождение знания выводится из заблуждения. Вопрос об истоке

поднимает значение сингулярности события рождения. Именно поэтому генеалогия оказывается ближе истории, интересующейся тем, как было «на самом деле», а не метафизике, навязывающей телеологию. Позади событий зарождения нет никакой вневременной «сущности». Даже разум возник случайно, т. е. вопреки природной необходимости. Точно так же истина — это не продукт научного метода, а компромисс, достигнутый учеными. Во-вторых, более точно слово «исток» определяется через противопоставление забвению, утрате. В «Человеческом» Ursprung противопоставляется Wundersprung, обману, который ищет и санкционирует метафизика в качестве смысла. В акцентировании разоблачительного характера генеалогии как раз и проявляется критико-идеологический пафос Фуко. Собственно, и хайдеггеровская деструкция учитывает лишь критическую функцию генеалогии и, отрицая прежние «кунштюки», вводит новый — под названием «смысл бытия». А. Шопенгауэр выводил религию как форму реализации метафизической потребности. Ницше, наоборот, считал метафизику формой интеллектуальной религии. Их объединяет ориентация на потусторонние миры. Ницше писал: «...то, что в незапамятные времена вообще вело к допущению „иного мира“, было *не* стремлением и *не* потребностью, а *заблуждением* в толковании определенных естественных процессов, интеллектуальным затруднением»⁵². В другом месте Ницше объяснял происхождение религии необходимостью решения двух задач: а) цивилизационной, состоящей в установлении определенного образа жизни и нравственного порядка; б) интерпретативной, проявляющейся как раскрытие высшего смысла повседневной жизни. Он писал: «Для основателя религии характерна психологическая непогрешимость в знании определенного среднего типа душ, которые и сами не *опознали* еще своей принадлежности друг другу»⁵³. В «К генеалогии морали» сама религия расценивается Ницше исключительно негативно, ее происхождение определяется как «фабрика идеалов», проникнутых чувствами мести и ненависти⁵⁴.

В «Веселой науке» в разделе «О происхождении ученых» Ницше критикует тезис о том, что наука возникает в про-

цессе борьбы за существование. Он отмечает, что этот тезис вырос в удушливой атмосфере экономии, что первые мыслители были типичными «растратчиками» — их мудрость проистекает не из бедности, а из изобилия и является формой воли к власти. Там же Ницше оправдывает изобретение религии как культивирование упорядоченного образа жизни и интерпретирует ее как благо. Для оценки этих установок он пользуется понятием моральных предрассудков и исследует их происхождение. Предисловие «К генеалогии морали» Ницше начинает с вопроса о происхождении самого различия добра и зла. Значение этого различия обсуждается им с точки зрения того, способствует оно воле к жизни или ведет к вырождению. В «Человеческом, слишком человеческом» Ницше ведет речь о предыстории наказания, морали, речи, познания. Например, отмечает он, первоначально справедливость понималась как «воздаяние и обмен при условии приблизительного равенства сил»⁵⁵. В ходе цивилизации и смягчения нравов это забылось, и справедливость стала толковаться как нечто неэгоистичное.

Современные формы морали и знания уже не связаны с теми неморальными и нерациональными страстями и событиями, которые были их истоком. Это похоже на вытеснение травматической сцены в психоанализе. Историзм не считается с этим отказом от истока, ибо ставит туда в уменьшенном виде современный принцип гуманизма. Итогом генеалогических исследований Ницше можно считать важное различие понятий гуманности и человечности, благодаря которому антропология избавляется от давления моральных предпосылок.

Бог, религия и церковь

Проблема веры ставилась и обсуждалась в истории философии по-разному, но в основном ее тематизацию определял познавательный интерес, что проявлялось в непрекращающихся попытках доказать догматы при помощи рациональных аргументов. Воспитанные в рамках гре-

ко-римского наследия ученые не могли взять в толк, каким образом можно доверять библейским сказаниям. Христианские гуманисты, также не чуждые этой традиции образования, пытались раскрыть границы опыта познания и настаивали на необходимости дополнения его опытом веры, который трактовался как откровение либо особо просветленного разума, либо тонко чувствующей души, либо любящего сердца. Таким образом, вера истолковывалась как некая особая и притом высшая форма познания, достигаемая иными, чем рассудочная, способностями человека.

Только в конце XIX и начале XX в. такие философы, как С. Кьеркегор, Ницше и Л. Шестов обратили внимание на некорректность моральной и эпистемологической интерпретации христианства. Они указали на трансформацию Нагорной Проповеди в расхожие требования буржуазной морали. Как попытался показать Кьеркегор в «Страхе и трепете», Бог потребовал от Авраама нечто такое, что нарушало любые нравственные, юридические и социальные нормы. Бог, принесший в жертву за грехи людей своего невинного сына, и Авраам, согласившийся на ужасный способ проверки своей веры, современным судом были бы обвинены в преступлении.

Шестов также указал на несовместимость раннехристианского опыта веры с ее современной интерпретацией и увидел исток деформации христианства в его эллинизации. Обращаясь к Ветхому Завету, он обратил внимание на то, что Бог способен совершить то, что немыслимо разумом⁵⁶. В работе «Афины и Иерусалим» Шестов прозорливо отметил, что попытки совместить разум и веру, *доказать* бытие Бога имели разрушительное воздействие на религию и сильнее укрепляли авторитет разума, чем веры.

Оказавшаяся не у дел в познании, вытесненная разумом на периферию как некое исходное вероятностное знание, вера стала утверждаться в моральной сфере, но и оттуда была изгнана как ненужная. Ницше указал на несовместимость христианской моральной гипотезы и «учености», что у его современников выражалось в научной критике религии, а в наше время стало началом развития эпистемологии религиозных и моральных верований — этики дискурса,

согласно которой основные положения морали так же доказуемы, как и «принцип индукции».

Судьба тематизации веры как откровения столь же печальна. Ее следы читаются в романтической концепции гениальности, которая подвергается серьезной критике. Если кто-то утверждает, что видит то, чего не видят другие, это порождает сильное сопротивление. Всякий намек на избранность в нашу демократическую эпоху вызывает негодование. В русской культуре сохранилось предчувствие того, что истина не всегда выражается словами, что она не всегда может быть открыта за письменным столом или в научных дискуссиях. Что такое истина, как она открывается человеку — вопросы, которые актуальны всегда. М. Хайдеггер поразил современных философов, в умах которых прочно утвердилось понимание истины как соответствия мышления бытию, онтологической теорией истины, согласно которой ее условием является несокрытость самого бытия: истина — это свойство прежде всего бытия, а уж потом знания. Однако христианская теория истины не совпадает ни с античной «алетейей», ни с гносеологическим или семантическим истолкованием соответствия высказываний объективным положениям дел. Откровение — не феноменологический и не гносеологический акт, а опыт пребывания в истине. Оно мыслится как непосредственное, без участия третьего, общение души с Богом.

Интеллектуальная, и даже моральная, функция религии сегодня уже не так высока, как раньше. Однако консолидирующая роль религии несомненна. После Великой французской революции вольнодумство оставалось, так сказать, частным делом, а открытый атеизм запрещался как разрушающий государственные устои. Даже тот, кто знает, что Бога нет, ходит в церковь. Нечто похожее произошло и в современной России. Для возрождения христианства потребовалась поддержка государства. В связи с новым союзом церкви и государства приходится задуматься: далековиден ли поступил Константин, сделавший христианство государственной религией, не привело ли это к ослаблению Рима? На деле, христиане вовсе не являются «пятой колонной». Как показывает история средних веков, имен-

но благодаря христианству оформились могущественные империи, противостоящие натиску Востока. Видимо, этот исторический опыт и вдохновляет современных российских политиков.

Ветхий завет. Как критик христианского морализма, Ницше, подобно Кьеркегору, высоко ценил ветхозаветные истории, названные им религией народа. В них нет надежды на любовь и моральное прощение, меньше ресентимента. Однако и в этих историях Ницше видит жреческую правку. Так, разбирая легенду о грехопадении, он импровизирует: Богу было скучно, и он создал себе друга, брата-близнеца Адама, а ему — подружку Еву. Бог разрешил первой паре людей все, кроме доступа к дереву познания добра и зла. Но благодаря знанию человек из напарника превращается в соперника Бога. Отсюда Ницше делает вывод о том, что изначальная враждебность науки и религии обусловлена психологией жреца, который борется за свой авторитет и не терпит, чтобы кто-то кроме него руководил человеком. Библейская история о сотворении первого человека и жизни в раю до грехопадения является своеобразной матрицей всех последующих фантазий человека о лучшей жизни. Яхве и Адам пребывали в первом раю как два близнеца, где один был ближе другому, чем самому себе. Слепив первого человека из глины и передав ему свой дух, Яхве создал себе друга, преданного и послушного. Они составляли собой дышащую коммуну и понимали друг друга без слов. В дальнейшем представления о рае становятся все более умозрительными и холодными. В изображении богословов рай представляет собой царство холодного света, где живут тени, где сияние Святой Троицы нестерпимо для человеческого взора.

Ницше трактует грехопадение как выдумку жрецов, стремящихся к власти. Никто не может знать то, что знает он. Отсюда главным врагом религии является наука. Увлечшись научной критикой, сложившейся в эпоху Просвещения, Ницше упустил из виду, что и в религии грех — это предательство. И неважно, кто тот третий, которого ты стал слушать: познание, женщина или дьявол. Важно, что ты

предал того, кто создал тебя, того, кто ближе тебе, чем ты сам. Вот основа и закон близких взаимодействий: тот, с кем я делю свой хлеб, не может предать меня. Этот закон братства во время Тайной Вечери прозвучит и из уст Христа.

Упущение того, что Ницше страстно желал, объяснимо лишь его увлеченностью критикой моральной гипотезы христианства. Наблюдая вокруг себя предательство и низость, и все это под разговоры о любви к ближнему, Ницше взялся за разоблачение лжи. Моральные наставления стали казаться ему чудовищным обманом, неким красивым покрывалом, скрывающим борьбу за власть. Если снять это покрывало, то откроется отвратительное зрелище, нечто вроде пауков в банке. Ницше всегда ощущал этот скрытый ужас жизни, где кроме предательства есть страдания, болезнь и смерть. Ответом на эту чудовищную и бесполезную борьбу сил, в которую, как песчинка, втянут и человек, была дионисийская модель жизни, представленная Ницше в «Рождении трагедии». В ее основе и лежало первоначальное стремление людей жить вместе.

Постепенно Ницше отказался от попытки построить общество на принципе единства с другими людьми. Любовь и дружба — хрупкие и ненадежные вещи, легко превращающиеся в свою противоположность — зависть, предательство и ненависть. Зрелище пауков в банке уже не пугает Ницше. Начитавшись Дарвина, он говорит теперь, глядя на то, как живое пожирает живое и живет этим: жизнь устроена как воля к власти. Принятие этой реальности означает, что Ницше из юноши-мечтателя превратился в мужа, трезво воспринимающего окружающий мир.

Библейская история о грехопадении — это рассказ о распаде первобытной коммуны. Дети в раю повзрослели и отказались жить вместе. Бог взмыл в небо, где вел жизнь одинокого орла на горной вершине, а первая пара людей стала строить свой дом на земле и добывать собственным трудом кусок хлеба. История рода людского выглядит, согласно Библии, так: первоначально все творения Бога пребывали около него и составляли собой маленькую тесную коммуну, где дело одного было и заботой другого. Первобытная коммуна распалась по мере роста и взросления ее населе-

ния. Это была первая в истории антропологическая и социальная катастрофа. Люди стали создавать многочисленные объединения. Но даже такие, которые состояли из родственников, распались в результате предательства. Возникали богатые царства, которые вели борьбу не на жизнь, а на смерть. Зная о скоротечности жизни, люди предавались излишествам. Видя этот ужас, Бог время от времени проводил чистку и наказывал наиболее строптивых. Решил он совсем извести проклятое семя человеческое или оставить на земле каких-то избранных — так и не ясно. Во всяком случае, судя по росту значимости представлений об Аде, попытки церкви улучшить род людской не выходили за пределы угрозы наказания.

Если Бога нет и религия разоблачена как идеология терпения для тех несчастных, которым на земле живется особенно плохо, ибо они используются как рабочий скот, обслуживающий и удовлетворяющий потребности сильных и жестоких личностей, то стоит задуматься над тем, какой бы могла быть лучшая и более справедливая жизнь. Вряд ли Ницше внимательно читал Маркса, но то, что он продумывал возможности утопий, не вызывает сомнений. Надо сказать, все они так или иначе ориентированы на восстановление атмосферы дружбы и доверия, свойственные первоначальной райской коммуне. Истерзанный несчастьями Ницше уже не верит в такую возможность и, подобно Ф. М. Достоевскому, видит социалистический проект исключительно в черном свете.

Проблема не в коммуне, а в человеке. Помести человека в самый чистый дом, он все равно его загадит; дай ему самого верного и умного друга, он его либо поработит, либо предаст. Но в чем дело? Ведь жили же Яхве и Адам подобно Сиамским близнецам, не знающим деления на мое и твое. Ясно, что людей испортила новейшая история человечества, характеризующаяся расцветом индивидуализма. В ней произошло то, что Маркс назвал отчуждением от родовой сущности человека. В отличие от коммунистов, мечтавших о возвращении к первобытному коллективизму, основанному на дружбе и сотрудничестве, Ницше считал, что необходима радикальная перделка людей. Рассматривая ис-

торию попыток гуманизации людей, самой неудачной из них и самой опасной по своим последствиям Ницше считает христианство. Вместо того чтобы улучшить человека, христианство окончательно его испортило и превратило в большое домашнее животное.

Возможна или нет реализация фантазма о симбиотическом единстве с другим — это не метафизический вопрос, а инфантильное желание, которое свойственно любому живому существу, рожденному и вскормленному матерью. Для понимания Ницше можно вспомнить легенду о несовершенстве и грехопадении человека, сочиненную З. Фрейдом. В работе «По ту сторону принципа удовольствия» Фрейд описывает выбор между чувством удовольствия и реальностью. Судя по всему, Ницше выбрал реальность. Он принимает жизнь такой какова она есть, как свободную игру сил. В ней нет места морали греха и сострадания. Каждому свое. Вот в чем состоит справедливость. Но на пути реализации этого принципа стоит христианская моральная гипотеза, реализация которой сделала человека больным и трусливым животным, уже не способным выигрывать в жизненных играх. Христиане обречены, их сожгут в газовых камерах и сгноят в лагерях, остальные постепенно вымрут сами. Выход в светлое будущее, по Ницше, осуществится, когда на Земле останутся только сильные. Они достигнут равновесия в справедливой и честной борьбе. Это будут не только мирные договоры, но и войны. А прежде всего, человек сможет договориться сам с собой. Без помощи криков о грехе и покаянии он научится управлять собой, своими страстями. Таким же образом исчезнут сами понятия дружбы и предательства. Осознавший невозможность идиотического единства человек превратится в социальное разумное существо.

Национальные евангелические предания. Когда культура достигла монархической стадии своего развития, тогда язык перестал быть медиумом рапсодов и пророков, которые прославляли героев и богов. Поэты и риторы феодального общества упражнялись в искусстве восхваления — ода ставила в центр господина, а его певца поодаль. Они воспе-

вали Бога или героя, а тот, кто восхвалял их, унижал самого себя. Даже царь Иван Грозный, известный как ужасный деспот, в своих посланиях характеризует себя как самого никудышного человека. Наоборот, древние использовали язык исключительно эгоистически и восхваляли если не самих себя, то свой род. Поэт не отделял себя от героев, а находился с ними рядом.

Этот подход сохраняется и в евангелиях. С коммуникативной точки зрения христианство является весьма необычным. В его основе лежит послание невидимого, трансцендентного Бога, которое противоречит всему тому, что знает человек из собственного опыта. Послание Бога резко отличается от научных сообщений, которые можно проверить фактами, а также от приказов, которые отдаются земной властью, если она сильна, авторитетна и может наказывать ослушников. Император видим, и его власть осязательна. Бога же не видел никто. Тем не менее он находит путь к душам людей и отправляет с посланием к ним своего собственного сына, который обречен стать жертвой земной власти.

В чем смысл евангелизации христианства? Что такое Евангелие и почему их не одно, а четыре, почему недостаточно было четко и ясно изложить послание Бога, как это сделано в Коране? Наконец, кого славят евангелия: Бога, его Сына или самих евангелистов, учеников Христа? Думается, что ответы на эти вопросы следует искать в особенностях устройства раннефеодальной медиа-империи. Приглашение Бога стать членами его Царства направлено к той или иной этнической коммуне. Это обстоятельство превосходно видно на примере развития ранней отечественной религиозной литературы. Основной пафос Поучения Владимира Мономаха или Сказания о Борисе и Глебе состоит в том, чтобы объединить разрозненные княжества и враждующих друг с другом князей в единое русское царство. Борис и Глеб становятся не просто святыми, жителями Божьего Царства, а нашими боевыми символами, защитниками Руси.

«Сказание о Борисе и Глебе» является жизнеописанием первых русских святых. Обычно обращают внимание на то,

что главной причиной возведения сыновей Владимира в ранг святых является соблюдение ими закона старшинства. Действительно, «Сказание» значительно отличается от жизнеописаний последующих канонизированных святых. Оно представляет собой вполне светскую историю братоубийства ради захвата власти. Мрачные времена междоусобных войн, неприкрытая жажда богатства и власти. От описания судьбы многочисленных жен Владимира охватывает ужас. В этот ряд насилий вполне закономерно вписывается и история убийства двух сыновей Владимира от жены-болгарки старшим его сыном от другой жены, греческой монахини, которую расстриг брат Владимира Ярополк, а Владимир, убив Ярополка, овладел его беременной женой. Сказитель, естественно, полагает, что от такой связи ничего хорошего не получилось, и окаянный Святополк оказался настоящим исчадием ада. Когда отец умер, Святополк замыслил убить братьев-конкурентов, чтобы захватить княжеский престол в Киеве. Не совсем ясно, почему он убил младших Бориса и Глеба, а не старших братьев Вышеслава и Изяслава. Правда, если разобраться, Святополк не был родным сыном Владимира и не любил его. Зато Борис и Глеб были любимцами отца, который воспитывал их как своих преемников по собиранию земли русской. Именно Борис был отправлен в поход против печенегов, которые пошли ратью на Русь.

Почему эта история стала первым «русским евангелием», т. е. таким новым религиозным дискурсом, появление которого означало органичное восприятие христианства? Дело в том, что христианская история была рассказана на общепонятном национальном языке и способствовала единению народа. Она была хвалебным гимном становящегося сильного этноса и описывала его настоящих духовных вождей. Святополк обманом овладел властью, но добром это не кончилось. Именно кроткие, признающие закон старшинства и невинно убиенные братья Борис и Глеб стали образцом подражания для остальных. Наоборот, окаянный Святополк в конце концов был разбит Ярославом, обратился в бегство и скончался где-то между Чехией и Польшей. Так, заключает сказитель, Святополк потерял обе

жизни, здесь на земле он лишился княжения, а там не только не получил Царства Небесного, но мукам и огню был предан.

Итак, главным в этой истории является создание «национальной идеи», которая объединила русских, способствовала росту их национального самосознания и связала общехристианскую мораль с государственными добродетелями русских людей. Страдания во имя процветания русской земли — вот что глорифицирует «Сказание». Защитники ее будут щедро вознаграждены Богом, им уготована вечная жизнь. Очевидно, что кроткие христоролюбивые Борис и Глеб после своей физической смерти стали посредниками, защищающими добрых христиан. Они заменили языческих богов, но в отличие от трансцендентного Бога были своими, русскими, святыми. Их культ вполне объясним с точки зрения задачи самосохранения русского этноса. Именно соединение христианства с этой национальной задачей и достигается в первом религиозном тексте, конституирующем собственных святых.

Любопытно то, что сказитель еще не знает, как назвать Бориса и Глеба. Он не решается наречь их ангелами, хотя они являются защитниками всех скорбящих, и называет их цесарями или князьями, которые превзошли смирением даже самых простых людей. В заключение автор «Сказания» раскрывает с полной откровенностью причины глорификации Бориса и Глеба. Он пишет: «Воистину вы цесари цесарям и князья князьям, ибо вашей помощью и защитой князь наши всех противников побеждают вашей помощью. Вы наше оружие, земли Русской защита и опора, мечи обоюдоострые, ими дерзость поганых низвергаем и дьявольские козни на земле попираем. Воистину и без сомнений могу сказать: вы небесные люди и земные ангелы, столпы и опора земли нашей... О блаженные страстотерпцы Христовы, не забывайте отечества, где прожили свою земную жизнь, никогда не оставляйте его... Вам дана благодать, молитесь за нас!»⁵⁷

Смысл этой этнонарциссической операции состоит в том, что с ее помощью русские люди выходят на широкий простор истории и равняются на деяния греков и римлян.

Дальнейший рубеж и пункт прибытия «Москва — третий Рим». Таким образом, русская версия евангелия имеет важный политический смысл. Следует подчеркнуть, что эта идеология обретает поэтическую и евангелическую форму одновременно. Поэтика империи и Божьего Царства слита в них воедино. Даже сегодня эти тексты оказывают на читателей магнетическое воздействие. Летописец славит одновременно Бога, князя и народ, пребывающих в трогательном единстве. При этом песнопевец-летописец отождествляет себя с объектом воспевания. Сам язык понимается как инструмент славословия. Отсюда стремление сделать его все более изысканным и напевным.

Христианизация сталкивается с одной трудностью, которая лучше всего проявляется, например, в «Житии протопопа Аввакума». Древнеславянский язык содержал простонародные грубые идиомы, не соответствующие задаче мелодического воспевания Бога. Во всяком случае, эта же проблема решалась при переводе Священных текстов на древнеславянский язык. К сожалению, на Руси были чужие переводчики, да и сама письменность создавалась иноземцами. Но к счастью, древнерусские летописцы нашли мужество и силу соединить евангелические и народно-эпические мелодии. В сказаниях о земле русской былинный эпос соединяется с христианскими идеями, и по своему значению это сравнимо с лютеровским переводом Библии.

Судьба евангелий эпохи Просвещения. Наступила эпоха ученых и сложилась новая евангелическая традиция, которая в конце концов привела к научному подходу к религии. Ницше усмотрел в этом окончательный крах христианства. Сначала моралисты направили религию против жизни. Затем теологи превратили Бога в абстракцию, которая уже не согревала души людей, наконец ученые и философы восстали против примитивной веры и, поставив вопрос об истине, окончательно опровергли веру. Розеншток Хюсси в книге «Язык рода человеческого» указал на несостоятельность «научной критики» религии, которая опирается на сбор исторического материала, на факты, а также на «кри-

тику идеологии» как метод социальных наук. Они представили Иисуса Христа как реальную личность, появившуюся на свет около 3 г. до н. э. и казненную на кресте приблизительно в 30 г. Этот еврейский юноша проповедовал своим ученикам, которые записали его проповеди в виде евангелий. Не все из них принадлежат непосредственным ученикам. Например, таинственный писатель по имени Иоанн, претендовавший на статус «любимого ученика», жил через столетие после смерти Учителя.

Исторические и филологические исследования, господствующие в большинстве современных университетов, не должны подменять ни философских, ни теологических подходов. Здесь важно выявить статус философии религии. Возможно, сегодня она должна стать деконструкцией базисных религиозных понятий. Религиозные понятия вовсе не безопасны, особенно во время расцвета фундаментализма. Когда «Бог умер», философ может защищать религию. Но в принципе ему следует дистанцироваться от «живой веры», ибо теология и фанатизм, каждый по-своему, приводят к кризису религии. У одних Бог оказывается грозным судьей, у других он превращается во все более абстрактную сущность. Но в чем состоит деконструкция базисных религиозных понятий? Пожалуй, лучше других ее осуществил Ницше, хотя на исправление и прежде всего на улучшение евангелий претендовали просветители, убиравшие не вполне гуманные места и акцентировавшие рациональный и моральный смысл Христовых заповедей.

Вопрос о том, почему канонизированы именно четыре евангелия, не больше и не меньше, обсуждался давно. Еще тысяча лет назад высказывалась идея дополнить их число в соответствии с пятью человеческими чувствами. Но настоящая ревизия евангелий началась в эпоху Реформации и Просвещения, при переводе Библии на национальные языки. Французы, немцы, американцы и позже русские использовали язык восхваления Бога для восхваления демократии, свободы и прав человека и гражданина. Незаметно договор с Богом был переписан и подменен. Он приобрел более рациональный вид, а также стал удовлетворять экономическим, юридическим и моральным нормам бур-

жуазного общества. Отчасти это проявилось и у Лютера, учение которого в отличие от католицизма, опиравшегося на идею долга, который необходимо вернуть, можно назвать кредитной системой. В соответствии с принципами двойной бухгалтерии каждый верующий сам подсчитывал свои долги перед Богом. Лучше всего это видно на примере Евангелия Джефферсона.

Проблема исправления и улучшения Евангелия состояла в том, чтобы вместе с восславлением коллектива возвысился и индивид. За эту задачу взялся, например, не кто иной, как сам Т. Джефферсон — президент США и редактор американской Декларации о независимости. Очевидно, что он взялся за редактуру Евангелия с вполне определенной прагматической целью вмонтировать американцев в семью «всемирных народов». США — это не только продукт независимости и борьбы против господства британской короны, но и самостоятельное органическое образование. Естественно, что христианское послание было использовано для прославления Америки. Джефферсон в годы своего президентства нашел время для сравнения греческой, латинской, французской и английской версий перевода Евангелия и составления на их основе текста, названного «Жизнь и мораль Иисуса из Назарета» и известного как «Библия Джефферсона». Критерии редактирования Библии определялись попыткой соединить христианский монотеизм с идеями Просвещения. Тот, кто воспитан на идеях французской и американской революций, не может пользоваться библейским языком. Но Джефферсон, утонченный представитель Просвещения, вынужден был прибегнуть к риторике исторических евангелий. Язык старой Библии использовался им для глорификации самого себя как гражданина и гуманиста. Для этого не было более убедительных аргументов, чем использование образа госслужащего, отрывающего время для сравнения 6 списков евангелий и составления собственной приватной книги, своеобразного «силлабуса». Смесь сентиментальности и рациональности проявляется в самопрезентации редактора как куратора, отделяющего чистый текст от исторических наслоений. С наивностью человека эпохи Просвеще-

ния Джефферсон отделяет то, что должен был говорить Христос, от того, что он, по словам своих непросвещенных учеников, сказал. Не удивительно, что реконструированный Христос представляет собой носителя евро-американского просвещения. От заповедей остался один моральный кодекс, уместившийся на 64 страницах. Джефферсон писал о том, что стремился отделять золото от шлаков и среди многих приписываемых Христу изречений отобрал лишь те, которые не являются непонятными, абсурдными, не соответствующими действительности. И все-таки главное для Джефферсона не реконструкция реального, рационального, исторически существовавшего Иисуса, а утверждение новой морали, соответствующей эпохе Просвещения.

Аналогичным образом действовал Л. Н. Толстой, искавший особый русский путь слияния религии и просвещения. В небольшой статье «Как читать Евангелие и в чем его сущность?» (1896) он писал: «Я читал евангелия и нашел в них вполне доступную истину... Для того чтобы понять всякую книгу, необходимо выделить из нее все вполне понятное от непонятного и запутанного, и из этого выделенного понятного составить себе понятие о смысле и духе всей книги, и тогда на основании вполне понятного выяснить для себя места не вполне понятные и запутанные». Толстой, разочаровавшись во всех толкованиях религии, в конце концов сам берет на себя исполнение функции посылного. Подобно Августину, он описывает свою жизнь: до 50 лет ни о чем, кроме удовольствий, не думая, а затем перед лицом болезни и смерти впал в отчаяние. Толстой стал читать евангелия и выделять в них то, что соответствовало требованиям его разума и сердца. Он постиг даже не откровения Христа, а то, что совпадает с мнением лучших представителей человеческого рода: Моисея, Исая, Конфуция, древних греков, Будды, Сократа, Паскаля, Спинозы, Фихте, Фейербаха. Ответ на вопрос о смысле жизни, даваемый ими и найденный самостоятельно, Толстой хочет передать людям. Он пишет: «...побуждает меня к тому, что я делаю, не корысть, не слава, не мирские соображения, а только страх не исполнить того, чего от меня хочет

Тот, Кто послал меня в этот мир, к Которому я каждый час жду своего возвращения»⁵⁸. Толстой писал о «вечном начале истины и добра», которое проходит через него. Он видел необходимость создания нового вероучения, соответствующего духу просвещения. Прежде всего, Толстой признает человека духовным существом, желающим блага не только себе, но и всем другим существам. Бог, полагает Толстой, проявляется в разумном человеке желанием блага всему существующему. Это и есть любовь. Она раскрывается в таких рациональных актах, как наблюдение, предание, и размышление.

Современность признает лишь классиков, и не признает евангелия. Цитирование классиков похоже на ренту. Искупление же есть возвращение кредита. Просвещение — это такая языковая игра, которая делает ставку на когнитивную победу. Последняя увеличивает счет в банке, в то время как вера, связанная с покаянием, не дает прибыли. Не удивительно, что в джефферсоновской Библии и в толстовском Евангелии не нашлось места Апокалипсису. Более того, Просвещение превратило легенду в новеллу, а Христа в литературного героя. Хвалебная речь стала подцензурной и допускалась лишь относительно «политкорректных» личностей, которые ведут себя рационально. С научной точки зрения апелляция к сверхчувственному миру считалась недопустимой. Поэтому Христос превратился в реального человека, который мужественно боролся с предрассудками своей эпохи и был казнен представителями церковной и светской власти, видевшими в нем угрозу собственному существованию.

Вместе с тем современный культ героев наталкивается на ту трудность, что их воспевание определяется критериями научной рациональности, которые и являются критериями политкорректности. Необходимо постоянно иметь в виду побочные последствия славословия и постоянно учитывать угол отклонения самовозвышения. Главное правило состоит в том, что все славословия должны оставаться онтологически корректными и не предпринимать интервенций из сверхчувственного мира в реальный. Игровое пространство славословия существенно сузилось; культур-

ная стратегия косвенного самовозвеличивания заставляла инвестора повышать расходы при снижении нарциссического дохода. Это положение дел суммирует тезис гуманизма, как он звучит в современной этике: всем говорящим рекомендуется возвращение к самоаффирмации, которая отличается от опустошающей депрессии весьма малой сплоченностью. Из этого затруднительного положения находит выход только массовая культура XX столетия, ибо в ней самовосхваление выдающихся деяний и прочих достижений руководствуется высокими критериями чуда, представления которого на сцене так ждет наше примитивное чувство, ищущее выход в бурных аплодисментах. Джефферсон еще не дождался такого бурного изъяснения чувств со стороны публики. Ему пришлось связывать свой порыв со Священным Писанием и использовать традиционные средства для выражения культурных абстракций своей эпохи на языке человеческих чувств. Джефферсон писал своим корреспондентам: Я есть Христос в том единственном смысле, которого он желал — чтобы всякий был способен всерьез следовать его учению и самому себе придать человеческие качества. О Джефферсоне говорили, что его лицемерие спонтанно и когерентно. Он выхватил бриллиант из навозной кучи традиций, и это хорошо иллюстрирует американскую способность к селекции европейского наследия. Импорт из Иерусалима, Рима, Женевы и Виттенберга также прошел американскую таможню.

Редакция Библии реформаторами показывает, что задолго до Ницше ее рецепция и использование стали проблематичными. То, что в западной традиции казалось столь хорошим, совершенным и, кроме того, прибыльным — признание человеком своего родства со сверхчувственным Богом, — оказалось утратой посыльного: слишком изменились представления о коммуникации, чтобы признавать возможными послания трансцендентного Бога. Сообщающий такого рода послания выглядит как тот, кто берет слово, но неверно говорит. Если продумать еще раз замысел философов-просветителей от Джефферсона до Толстого, то проблема рецепции христианского наследия становится поистине драматической.

Можно ли сегодня забывать об опыте своих предшественников? Интеллигенция в России все чаще говорит об отрицательных последствиях безбожия и, ничтоже сумняшеся, переходит на язык Евангелия. Но что получается в результате. Лицемерие? Является ли Иисус Джефферсона, Гегеля и Толстого Сыном Бога, который отправил его на Землю с Посланием к людям? Очевидно, что нет. Но тогда как же выглядит Христос в дискурсе современных российских религиозных философов. Ясно, что для реанимации гуманизма нужен весьма авторитетный посланник и лучше Христа никто не сыграет эту роль. Все-таки, несмотря на десятилетия атеизма, его образ не пострадал. Можно даже допустить, что его культ был использован и при советской власти. Если римский император, почувствовав силу Христа, чеканил монету, на одной стороне которой был изображен он сам, а на другой Христос, то большевики использовали не столько Бога — ибо, будучи трансцендентным, он не способен воздействовать на реальность, — сколько его трон. На месте икон в «красном углу» появились портреты вождей. Да и они, по правде говоря, сменили изображения императора, который правил от имени Бога. Но культ императора также проблематичен сегодня, как и культ Христа. Между тем творцы «новой русской идеи» усиленно используют этих персонажей, символический капитал которых подвергся существенной инфляции и уже не дает высоких прибылей, как раньше. Надо придумывать что-то новое.

Проект Просвещения также поучителен в том отношении, что нельзя полностью отбросить наследие. Попытка отредактировать и рационализировать Библию интересна в том отношении, что при этом использовалась ее евлогическая риторика. Как кажется, «Манифест» Маркса и «Бытие и время» Хайдеггера также используют эту риторiku, и в этом секрет их воздействия на людей. Если современные философы хотят воздействовать на поведение людей, они тоже вынуждены писать «пятое евангелие».

Бог теологов. В основе иудейской религии лежит не теория, а «завет» — закон, договор. Например, Яхве говорил Моисею: «...взойди ко Мне на гору и будь там; и дам тебе

скрижали каменные, и закон и заповеди, которые Я написал для научения их» [Исх. 24, 12]. Важно отметить, что Библия — это запись заветов Бога. Субъектом таких высказываний является Бог, с которым непосредственно общался нарратор Моисей. В христианстве посланником Бога является Иисус Христос, который передал сообщение Иоанну Богослову и другим апостолам. Евреи не признавали Христа подлинным посланником. Но и внутри христианства при передаче Слова возникли некоторые разногласия, которые усугубились при дальнейшей интерпретации Послания и привели к ересям. Иоанн знает истинного Бога и опирается не на рассуждение, а на внутреннее чувство. Павел считает высшим критерием истины разум и склонен к дискуссиям. Гностицизм привел к таким спорам и разногласиям, которые пресекались дисциплинарными средствами: в Писании и устном предании заключена истина, в которую должно верить, независимо от того, доступна она пониманию или нет.

В богословии Бог конструируется как трансцендентная сущность, недоступная разуму человека. Благодаря усилиям «специалистов» он превращается в теологического и метафизического монстра. Бог больше всякой конечной величины, утверждал Н. Кузанский. Следствием отрыва схоластики от «живого бога» стала онтологизация и сакрализация вполне земных учреждений. Например, интенсификация образа ада в христианской культуре вызвана распадом еkkлезиального единства, объединявшего ранних христиан, для которых Бог — это любовь. По мере феодализации Бог превращался в суперзащитника, и это постепенно рождало фундаментализм. Если с нами Бог и он берет на себя ответственность за все, то и нам практически все дозволено.

Однако пропасть между человеком и Богом расширялась. Как он может защитить нас? Первые отцы церкви строили модель общения Бога и души через исповедь. Августин был родоначальником этой модели. Поиск защитника в технологии исповеди и покаяния вызывает сначала у святых, а потом и у остальных верующих инфляцию страха перед ужасным. Такие люди перестают бояться страда-

ния на Земле. В связи с этим церковь разрушает изобретаемые человеком средства самосохранения и обороны и насаждает идею абсолютного полицейского. В средние века распространяется образ ада как места наказания для тех, кто не полагался во всем на Бога и на свой страх и риск хотел защитить себя сам. Это место для отступников и предателей, для тех, кто осквернил первую любовь. Ад — это второе лицо Бога, который не только любящий, но и судящий. Страх наказания является дополнением социальной теологии⁵⁹.

Метафизическое, inferнальное зло, вынесенное теологами за пределы мира живых людей, реализуется на Земле. Адам станут концентрационные лагеря. Фундаментализм является оборотной стороной передачи справедливости в потусторонний мир. В отличие от героев, которые жертвуют собой, террористы уничтожают других. Они вообще никого не защищают. Их задача уничтожить как можно больше людей.

Очевидно, что эскалация образа ада является следствием католической версии Бога как абсолютного защитника. Если при жизни мы отделены от Бога непроходимой ни для нас, ни для него границей и коммуникация, несмотря на заверения Августина, невозможна, то конструирование ада наглядно показывает как, когда и где мы, наконец, встречаемся с Богом. Нам дано лицезреть его после смерти, когда он предстает грозным судьей, который не знает пощады. Одним из первых, кто это понял, был Данте. Попытка коммуникации с предметом первой любви уводит его из города философов в страну, где похоронены атеисты. Бог любви интернирует туда всех, кто предал его чувство. Данте в поисках любимой попал в ад. Эта эротическая или теологическая история — намек на мстительность Бога.

Был правдою мой зодчий вдохновен:
Я высшей силой, полнотой всезнанья
И первую любовью сотворен.

Эти слова из надписи над воротами ада — смесь божественного доверия и цинизма. Не они ли инспирировали надписи над лагерями смертников? В первой книге «Божественной комедии» Данте фрески ада написаны с удвоен-

ной жестокостью: поражает широта мира страданий, поражает кругообразная структура этого мира, где отсутствуют какие-либо понятные сообщения или указания, и вместе с тем соблюдается какая-то странная иерархия мира грешников. Подземный мир конструируется как ведущая от поверхности к середине земли гигантская воронка, в которую ураганом втягиваются души умерших.

Если отвлечься, что перед нами ад, то совершенную в геометрическом отношении модель Данте можно было бы считать изображением рая. И действительно, у отца западной инфернологии Августина мы видим образец видеокультурного понимания места для святых. Если полностью отвлечь содержание от формы, то Данте и Августин пользуются одинаковой техникой. Рай Августина — Божий Град — в формальном отношении тот же ад Данте. Данте — путешественник, обязанный посетить как прекрасный, так и ужасный город. И это не удивительно, так как у рая и ада один и тот же дизайнер. Или все-таки Бог и Дьявол — разные архитекторы? Но даже если это так, то вечные идеи геометрии действуют в умах того и другого. Тот, кто взывает к небу, должен помнить об аде. Если ад возможен по милости Бога, то ясно, что его построение является отражением божественной формы. Отсюда перенос гомогенной концентрической формы, принятой католицизмом на архитектуру ада. Как получилось, что ад повторяет рай, где иерархия ангелов сливается в хоре вокруг Бога, располагающегося в центре? Очевидно, что Данте в своей конструкции синтезирует платонический идеализм круговых форм с иерархическим пониманием устройства мира. Произведение Данте показывает, что обиталище Дьявола также имеет круговую форму и там действуют универсальные законы циркуляции, рефлексивности и замкнутости. Так устроены все круговые сферы. Ад — это двойник божественной сферы. Но если божественная сфера — это протуберанец света, то ад — это место тьмы, «черная дыра».

Форма и количество кругов позволяют сравнивать ад и рай по форме. Однако механизм циркуляции в этих сферах разный. Прежде всего различаются центры. Сходство рая и ада оказывается поверхностным. Ни один сектор ада не

похож на участки мирового целого. Только тот, кто сильно идеализирует ад, может воспринимать его вслед за Данте как промежуточную кругообразную область мирового диска. Адский лагерь мыслится духом как безопасный только в случае, если он вооружен оптимистической мыслью о морфологическом сходстве. Однако если человек хочет явиться в ад во всеоружии, то он должен отказаться от убеждения, что порядок мира и ада одинаков. Поэт и спускается в ад, вооруженный рациональными предрассудками. Поэтому Вергилий постоянно напоминает ему, что в аду свои порядки. Живые и мертвые не могут понять друг друга. Кто был бы Бог, если бы не дал каждому свое?

Проход через пыточные камеры похож на протокол аудиенции у короля, к которому проводят через многочисленные залы. Князь подземного мира Люцифер занимает нижний покой, находящийся в самом центре Земли, и рефлексировать о своей сущности, сидя на троне. Здесь разоблачается истина нижнего, подлунного, земного мира и достигается окончательное прозрение относительно темного бездуховного ада. Каков господин, такова и страна. Увидев князя тьмы, поэт постигает абсолютную тьму, в которой боль превосходит любой наркоз. Поэтическое путешествие к нижнему полюсу мира отражает инферноцентризм католической космографии. Какова середина, такова и периферия. Цель путешествия в том, чтобы показать экстремум конца.

Но ад как регион — это часть божественного мира, его нижняя часть. Кто же, кроме князя ада, может оккупировать эту часть — нижний предел мира? Мы знаем, почему в космологическом смысле середина ада наиболее удалена от Бога. В аду души оставлены Богом и людьми, они абсолютно беззащитны. Но чтобы совместить метафизический смысл зла и космографическую сферу, ад вынужден строиться как отражение геоцентрического понимания бытия.

В ходе спуска в ад Данте и Вергилий оказываются в преисподней, в которой отрицание образует своеобразный круг, круг конца и разрушенной перспективы. Ад открывается как апокалипсис эгоистичности. Низвергнутый ангел, отвернувшийся от Бога, ввергнут в самого себя, вихрем не-

гативности он превращен в другое самого себя. Таков просвещенно-метафизический смысл поэтического посещения ада. Символом этой воли к знанию выступает прекрасная Беатриче, которая призывает Данте совершить столь рискованное путешествие. Но она, кажется, сама не очень понимает, что заставляет их пробираться к центру Земли. Не смущаясь непониманием, Беатриче берет на себя роль защитницы, хочет стать музой поэта, чувствующего влечение погрузиться в самый центр несказанного, в его меланхолическую глубину.

Итак, именно познавательный интерес заставляет поэзию опускаться в самое сердце мрака. Поэт чувствует необходимость постигнуть то, что ускользает от познания — природу бесконечной негативности, которая бросает свою тень на жизнь. Отказ от коммуникации с Богом оставляет лишь опору на царство каузальности, он приводит в круг крушений — таково следствие инфернологии Данте. Первообразом такой позиции негативного отрицания является Люцифер. Своим путешествием Данте открывает широчайший антимир, являющийся зеркальным отражением, точнее, пародией универсума.

Европейская теология — это медитация о сюрреалистическом центре мира, который расположен вне мира. Земля, с населяющими ее грешными людьми, и духовная сфера Бога, окруженного ангелами, распались в христианстве. Этот раскол единого целого на две части привел к расколу дискурса на язык теологии и язык науки. Наука говорит о мировом целом — универсуме, теология говорит о царстве духа, являющемся тайной Бога. Попытки метафизики соединить эти две сферы в одну, объединить язык науки и теологии оказались по своим последствиям еще более тяжелыми, чем раскол.

Медиумы коммуникации человека и Бога. История представлений о человеке характеризуется дуализмом духа и тела. Современная установка состоит в понимании внутренней сферы души как места человека. Душа (анима), как показал Юнг, — древнейший архетип человека. Но для древних таким внутренним являлось тело. Душа — это

даже не человеческое начало. Человек одержим духами, в особо важных случаях они приходят на его зов. Впрочем, согласно древним представлениям, у человека есть и собственная душа, или дух, определяющий его мужество, силу и ловкость. Но он инкорпорирован в тело. Поэтому древний воин съедал сердце врага, чтобы нейтрализовать его силу и одновременно использовать ее в своих целях.

Не следует считать, что греческая культура отождествляла человеческое с душевным. Если у Платона центром человека является душа, в которой хранится память о мире идей, то у Аристотеля, который творчески переработал традицию «физиологов», тело играет весьма значительную роль. Оно мыслится наподобие кухонного котла, в котором варится и булькает пища, расщепляемая разными соками, или «гумусами». Тело, мыслимое в категории не «мимесиса», а «миксиса», может быть больным или здоровым, наделенным тем или иным темпераментом, и от этого зависят как знания, так и поступки людей.

Итак, внутреннее в человеке может представляться как телесная и как душевная сферы. Душа мыслится как некая внутренняя сфера, в которой соединяются божественное и человеческое. Однако христианство не является исключительно религией духовности. Человек — это дуальное существо, странное сожительство духа и плоти, которые ведут бесконечную распрю, напоминающую утренние и вечерние скандалы супругов. Культ сердца в христианстве — свидетельство преемственности от старого к новому. Строго говоря, после апостола Павла такие рецидивы телесности, как мистика сердца или иконофилия, а также смешение дискурсов теологии и эротики должны расцениваться как безусловно опасные. Однако именно такое смешение и обеспечивало жизнеспособность христианства, которое согревало тела и души людей.

Спорным оказался вопрос о том, как и чем воспринимать Послание Бога — читать его очами разума или сопереживать сердцем. В сущности, споры о троичности порождены разными моделями коммуникации человека и Бога. Но только в протестантизме главным медиумом становится человеческий разум, самостоятельно комментирующий

Писание. Внутренняя сфера души оказалась брошенной религией и уничтоженной наукой. Эпоха анатомических театров окончательно уничтожила сцену души, которой не нашлось места в теле, функционирующем как автономная система мышц, сухожилий, нервов, вен, артерий, связывающих внутренние органы тела в механическое единство, уже не требующее для управления собою никакой души.

Сердце и в современной культуре выступает символом гуманности человека. Однако исторически они не равноценны. Древние греки считали центром человека не сердце, а ум. Японцы выделяли в человеке душу и живот. Эскимосы перечисляют три вида души: под диафрагмой располагается спящая душа, которая во время бодрствования отделяется от тела; между туловищем и головой располагается жизненная душа; в суставах — маленькие духи силы. И только христианство, как персоналистская религия, помещает в сердце душу, которая мыслится как средоточие подлежащих контролю аффектов. Таким образом, сердце-субъект становится средоточием отклонений. Социальное качество сердца трактуется как *concordia*. Сфера интимного выстраивается в процессе парного сожительства тела и души.

С точки зрения традиционной теологии Бога и человека отделяет непроходимая грань. Однако мистический опыт нивелирует это различие. Вассальные отношения здесь преодолеваются, и восстанавливается ко-субъектность Бога и человека, который достигает абсолютного Другого и так оказывается равным ему. Тот, кто воспринимает Бога как чистую субъективность, преодолевает овеществление и достигает чистой зоны духовности, в которой возможен интимный союз.

Религиозная вера не сводится к эпистемологическим характеристикам доверия или уверенности. Ее назначение состоит в достижении партиципации, такого единства Я и Другого, которое является духовным и телесным. Например, сопричастность, достигаемая евхаристией, включает в себя веру в то, что хлеб и вино являются плотью и кровью Бога. Конечно, доказать это невозможно, между тем средневековые схоласты потратили немало

усилий на теорию трансмутации. Важную роль в сопричастности верующего Богу играют голос, устная речь (молитвы, акафисты) и образ (иконы и фрески). В отличие от письменных эти знаки обладают внутренней энергией, которая воздействует на слушателя и зрителя не только понятийным значением, информацией, но и своим внешним завораживающим видом.

Проблема веры ставилась и обсуждалась в истории философии по-разному, но в основном ее тематизацию определял познавательный интерес, что проявлялось в непрекращающихся попытках доказать догматы при помощи рациональных аргументов. Воспитанные в рамках греко-римского наследия ученые не могли взять в толк, каким образом можно доверять библейским сказаниям. Христианские гуманисты, также не чуждые этой традиции образования, пытались раскрыть границы опыта познания и настаивали на необходимости дополнения его опытом веры, который трактовался в основном как откровение либо особо просветленного разума, либо тонко чувствующей души, либо любящего сердца. Таким образом, вера истолковывалась как некая особая и притом высшая форма познания, достигаемая иными, чем рассудочная, способностями человека. Откровение — не феноменологический и не гносеологический акт, а опыт пребывания в истине. Оно мыслится как непосредственное, без участия третьего, общение души с Богом. Этот теолого-эротический опыт пребывания в истине продолжает и развивает древнее чувство единства человека с другим человеком. Это единство, как оно описано в «Послании к римлянам», есть не что иное, как продолжение опыта переживания солидарности и коммунитарности.

В христианской Византии сформировалась иконическая техника репрезентации Бога, которая наиболее эффективно воплощена в современной экранной культуре. Как для нас экран стал настоящей реальностью, за которой уже ничего нет, так и византийская икона снимает вопрос о доказательстве бытия Бога. Икона, как стяг, как прочие магические регалии царской власти, оказывает невербальное чудесное воздействие: она охраняет своих и поражает врагов.

То, что сегодня многие верят в чудесную силу плащаницы, на которой отпечатался лик Христа, является понятным из-за глубоких корней веры в магию. Нерукотворный образ Христа — это знак неба, наделенный таинственной силой. Такое восприятие знаков соответствует сегодняшней медиальной технике, основывающейся на магическом воздействии экрана.

Папа Григорий I писал в VI в., что иконы вешаются на стены для тех, кто не умеет читать. Однако, наряду с защитниками, были и иконоборцы. Евреи налагали запрет на изображение Бога, ранние христиане стремились противостоять господству видения и образов, а Тертуллиан писал об «идолократии» и ставил в один ряд черта и художника. Христианский запрет на образы был вызван тем, что человек изображает божественное по аналогии с земным, смешивает образ и его референт. Поскольку Бога никто не видел, человек заменяет его собственным изображением. Позже Кальвин повторил аргументы ранних иконоборцев: мы не можем воспринять Бога глазами, носом или ушами. Он дан только душе, которая и есть то, чем мы похожи на Бога. Какие же образы, какие картины может рисовать душа, какое искусство может портретировать душу? Человек не может изобразить сущность души и Бога иначе, чем чувственно, но эти изображения совершенно несравнимы с божественным.

Западная церковь строится на иной модели коммуникации. В ней роль первичного автора выполняет Бог, который посылает свое Послание на Землю не через пророков или мессию, а с Сыном. Последний передает сообщение ученикам, которые далее вручают его своим преемникам. Верность Христу — это личная преданность учителю. Послание передается из рук в руки без каких-либо добавлений, которые всегда расцениваются как искажения. Западная церковь более рьяно отстаивала свою независимость и даже претендовала на приоритет перед императором. Универсальная модель коммуникации строилась как сочетание харизматического и вербального централизма для решения задачи реформирования католического мира — спиритуально-политической империи. Папа считался

единственным представителем Бога, который мог слать послания европейцам, а также обращать на путь истинной веры все народы, пребывавшие в языческих заблуждениях. Монополия на послания предполагала воспитание специального слоя, к представителям которого относилось требование celibата, чтобы они могли служить чистыми посредниками между папой и паствой. Таким образом, папская революция привела к неожиданным последствиям. Претензия папы породила слой чистых функционеров, которые были лишены права на создание семьи. Их сообщество, организованное как ордена, представляло собой новую еkkлезию, аналогом которой может служить только средневековое сообщество ученых. С телекоммуникативной точки зрения оно выполняло задачу построения единого информационного пространства Земли, способного доставлять послания далеким и незнакомым адресатам. Именно претензия на единое коммуникативное пространство определила значительные успехи римско-католической церкви по сравнению с восточно-византийской, пребывавшей в какой-то зимней спячке.

Открытие книгопечатания — одно из важнейших в истории развития коммуникативных систем. Новым медиумом общения стало письменное слово. Библия была переведена на национальные языки, напечатана в огромном количестве экземпляров и вручена верующим для изучения. Так была подготовлена важнейшая предпосылка Реформации. Книга была провозглашена высшим критерием всякой истины и единственным учителем. Теперь не умеющий читать не мог быть подлинным христианином. Так сложился союз церкви и гуманизма.

Эпоха книг не является самой долгой в истории человечества. Яхве и Адам, мать и эмбрион (а таковым ребенок является еще целый год после своего рождения) находятся в самой тесной коммуникации без того, чтобы произносить длинные убеждающие речи. В телепатии нет ничего необычного — каждый из нас легко угадывает настроение близкого человека. Чистые звуки гонга, мелодический голос, родное лицо оказывают магнетопатическое воздействие на человека.

Вообще истина сообщается не только письмом, но также пением и даже едой. Согласно теории соответствия высказывание «Сейчас идет дождь» истинно, если дождь действительно идет. Наоборот, я продуктивно съедаю кусочек просфиры с ложечкой кагора, если верю, что это тело и кровь Бога. Точно так же музыка активно воспринимается тогда, когда она ложится на душу и приводит в возбуждение. Первое отличие сопричастности от теории соответствия состоит в том, что нет никаких точных и убедительных аргументов для доказательства таинства евхаристии или прослушанной музыки: трудно сказать, где звучит музыка — внутри или снаружи — и где находится Бог, уклоняющийся от вербальной и визуальной коммуникации. Эти случаи характеризуют опыт партиципации, который опирается на условие компетентности: воспринять нечто в себя и позволить ему воспринять себя. С одной стороны, когда мы едим пищу, мы садимся за стол и входим в сообщество вкушающих. С другой стороны, никому из нормальных людей не придет в голову съесть то, что лежит на алтаре, — оно предназначено Богу. Различие тех, кто дает и кто берет, является фундаментальным. Без него невозможно понять, как возможен человек, ощущающий трепет перед алтарем.

Совместная еда сближает людей надежнее, чем разговор. Беседы античных мудрецов и разговоры Христа со своими учениками протекали не в лекционных залах, но не потому, что еще не было создано специальных мест для лекций и проповедей. Школы и храмы уже существовали. Но как Сократ философствовал на улицах, так и Христос предпочитал амвону паперти или частные собрания людей. И это не случайно, ибо официальные места для образования и наставления выполняют весьма серьезные, кажущиеся мыслителю побочными, функции, которые, пожалуй, перекрывают значение слов и понятий, отсылающих к истине.

Почему доверительная беседа протекает за едой, более того, сопровождается питием, музыкой и даже танцами? Считается, что такого рода застольные беседы имеют исключительно развлекательный характер. Но, может быть, разговор оказывает влияние на последующее поведение

участвующих в нем людей именно за счет того, что он подкреплен такого рода формами близкого взаимодействия? Истина — это то, что объединяет, то, что собирает людей вокруг себя. Такими центрами издавна были свет, тепло и еда. Люди собирались вокруг огня, ели, пили и пели. Так под куполом неба, под сводом пещеры или под крышей дома создавалась особая микросфера, образуемая не только светом и теплом, но также звуками и запахами.

Совместное принятие пищи — основа родственности и дружественности. Если обратиться к «Пиру» Платона и Евангелию от Иоанна, то можно заметить, что две самые значительные теории любви, оказавшие наиболее сильное влияние на развитие европейской культуры, разрабатываются не в аудитории, а в процессе совместной трапезы. Странность «Пира» — этого не вполне платоновского диалога — состоит прежде всего в явно запоздалом рассказе о нем: прошло уже лет двадцать, после того как Агафон собрал друзей для дружеской пирушки по случаю получения литературной премии. Кроме того, сам рассказчик не был на ней, а лишь воспроизводил воспоминания одного из ее участников⁵⁹. Возможно, время отфильтровало все случайное, а многократные пересказы давней истории все больше превращали ее в миф. Действительно, кульминацией диалога является теория любви, вдохновлявшая европейских романтиков не только на теоретизирование, но и на экспериментирование с устоявшимися традиционными практиками. Но все-таки в воспоминаниях присутствуют детали, которые являлись слишком важными, раскрывающими атмосферу пира: о чем еще могут разговаривать ночью подвыпившие мужчины как не о любви? Это естественно для интеллектуалов. Но вообще-то смешно собраться попить вина и разговаривать о любви, вместо того чтобы страстно заняться ею на практике, как это делают «настоящие мужчины». Итак, ночь, вино, обильная еда и субъекты, явно не страдающие импотенцией. Что же могло их уберечь от эксцессов? Кажется, что разговоры о любви должны были постепенно привести участников пира к оргии. Но дискурс играет роль некоего сдерживающего цивилизующего фактора. В самом начале пира мужчины отправляют флейтистку

на женскую половину дома, и это соответствует настороженно-критическому отношению Платона к сиренической музыке. Музыка, если это не походные песни, отвлекает от героического пути служения обществу, она уводит внутрь, туда, откуда не возвращаются. Напротив, разговор успокаивает; в ходе обмена речами говорящие, во-первых, сублимируют свои желания, а во-вторых, корректируют их манифестацию и находят приемлемые для всех формы реализации. Конечно, сторонник опыта предела, современный ценитель чрезмерного, экстатического (интеллигентный садо-мазохист) возмущен деградацией секса в текст. Но нельзя забывать, что разговоры, которые ведут участники пира, весьма необычны как по форме, так и по содержанию. Прежде всего они настолько ярки и образны, что возникает подозрение о конкуренции Платона с самим Аристофаном. Платон даже превзошел Аристофана, рассказав от его имени вызывающую смех ужасную историю о разделении андрогинов. Но была и остается странной теория любви, изложенная Платоном в «Пире». Вряд ли стоит считать, что теоретизирование Платона исполняет роль диспозитива власти по отношению к сексуальным практикам и подчиняет их нуждам полиса, конструируя форму любви, подобающую философам и государственным мужам, рожденным властвовать. Какова вообще роль разговоров о любви: что это — некая симуляция эротических чувств, «подготовка» к сексуальным действиям или, напротив, сублимация желания? Но есть выход из этой дилеммы, которую и находит Платон. Вообще говоря, все его диалоги — это своеобразные философские драмы, где рассуждение выполняет странную роль сценического действия и дает не столько теоретическое решение, сколько катарсическое удовлетворение. Проблема в том, что нигилист — критик теорий, оправдывающих традиционные практики супружества и гетеросексуальные связи вообще, — строго говоря, должен был бы не вступать в споры с их защитниками, а реализовать свои установки на практике. Но так он оказался бы в изоляции и не был бы понят. Кажется, что любой защитник чего-то нового обречен: в разговорах он будет побежден принудительной силой дискурса, опирающегося на

очевидности, а если захочет воплотить новое на практике без разговоров, не заручившись поддержкой большинства, то будет арестован и осужден за «развращение юношества».

Платон находит выход в том, что нейтрализует всеобщность дискурса, осуществляя его как бы на сцене. В «Пире» перед нами предстают не просто разные теории любви, мы сами становимся участниками необычных форм жизни. Вместе с Аристофаном мы переживаем акт разрезания пополам, корчимся от мук и блуждаем в поисках своих половинок. Мы мучаемся от разнополой любви, с которой связаны ужасные драмы и семейные скандалы. Вместе с Алкивиадом мы переживаем любовь мальчика к наставнику. Наконец Сократ дает нам урок: с друзьями, учениками, как и с женщинами, не следует вступать в сексуальную связь. Так становится понятным замысел Платона — показать путь от любви к телам до любви к душам и истине. То, что поначалу шокирует — критика института супружества и прославление гомоэротических отношений,— в конце диалога преодолевается захватывающей теорией: учитель заботится о душе ученика и любит его духовной любовью.

Евангелие от Иоанна, четвертое евангелие, также содержит множество загадок для исследователей. Так и не ясно, кто же его автор. Несомненно, он отличается от других учеников особой ученостью не вполне христианского происхождения, ибо вводит учение о Логосе. Рассказ Иоанна не лишен сценической яркости и не сводится к изложению заповеди христианской любви к ближнему. Наибольшее впечатление оставляет тема любви и предательства, которая является главной и для «Пира» Платона. Причем ее теоретико-философское и религиозное решение определяется мужскими телесными практиками дружбы, скрепленной совместными трапезами. В рассказе Иоанна присутствует фигура «любимого ученика» и интенсифицирован образ предателя. С христианской точки зрения это не вполне последовательно. Заповедь «возлюбите врагов ваших» подразумевает, что мы не должны осуждать даже предательство. Тем не менее в самом начале «Тайной Вечери» Христос с упреком говорит о том, что один из учеников, с которым он делил свой хлеб, предал его. «Тайная Вечеря» проходила

в сумерках, и собравшиеся для трапезы не сидели за столом, а возлежали на полу по кругу. Этот древний обычай объясняет то, почему Христос омывает ученикам не руки, а ноги. В Евангелии от Иоанна, как и в «Пире» Платона, содержится тема соперничества за статус любимого ученика, который имеет привилегию лежать слева от учителя, расположив голову на его груди. Так ученик мог слышать не только громкие речи, но и тихие реплики учителя, производимые им как бы для самого себя.

Итак «Пир» Платона и четвертое Евангелие, Симпозион и Тайная Вечеря. Что объединяет эти два кажущихся совершенно разными события?

Прежде всего, оба послания ранят наши души проблемой несправедливой и ужасной смерти двух кристально чистых людей. Сократ стал богом философов, а Христос своей мученической смертью обратил на путь веры огромное число простых людей. Тема предательства, несомненно, также объединяет эти послания к человечеству. Почему Мелит донес на Сократа и почему Иуда предал Христа? Был ли Мелит сикофантом, извлекающим прибыль из доносов? Был ли Иуда подкуплен Дьяволом? Многие оправдывают смерть Сократа тем, что он ставил общее выше частного, а смерть Иисуса — необходимостью спасения людей. Но почему невинный должен был страдать за других? Существовала секта Иуды, считавшая его также добровольной жертвой, так как без предательства не было бы и подвига.

Человек

Вопрос «Что такое человек?» не имеет однозначного ответа — в каждую эпоху он ставится по-разному. Греки понимали человека через борьбу титанического и олимпийского начал. Они не возвеличивали его, но сумели найти достойный выход из тупика жизни, на которую обречен человек. Отчасти разум, отчасти жесткая самодисциплина и телесные практики закаливания и спорта сумели выковать из слабого, ленивого, падкого на удовольствия существа нечто достойное. В конце концов греки полноправно могли гор-

даться собой. Их нарциссизм прочно основывался на культуре. Идеализация же человека в христианстве имела компенсаторный, фантазматический характер. Она пустила столь крепкие корни, что и сегодня, после смерти Бога, дискурс о человеке остается христианским. Теология вывела человека из-под власти бытия и определила как креатуру Бога. Она славилась его как продукт последнего дня творения, как господина над всеми тварями, которыми Бог населил Землю. Но, решая вопрос, откуда возник человек, теология оказалась перед новой трудностью: если он создан Богом, то последний либо имел некий план, образ человека, либо сам стал человеком, создав его похожим на себя. Таким образом, идея человека остается предпосылкой теологии.

Если человек является таким продуктом, который не имеет творца, если отсутствует какой-либо сознательный план его развития и совершенствования, то это означает его абсолютную открытость, «экстатичность». Именно так и определялся человек в философии Ницше. Сегодня он перестал считаться креатурой Бога, избавлен от воздействия естественного отбора, но попал под пресс культуры. Осуществляя себя в труде, в научном и техническом творчестве, человек стал медиумом технологических и коммуникативных структур. Антропология и религия всегда доставляли особое беспокойство философии. Теоцентризм и антропоцентризм составляли конкуренцию онтологизму и гносеологизму. Антропоцентризм открыто и прямо заявляет, что поскольку мы люди, то смотрим на мир с человеческой точки зрения. Антропология проникла и в космологию: человек существует как высший продукт мирового процесса, и уже на самых ранних его ступенях закладывались предпосылки и условия возможности его появления. Антропный принцип в физике приводит к утверждению о том, что уже на уровне формирования так называемых углеродных решеток развитие имело направленный на человека характер. Естественнонаучный подход центрирован на человека, а так называемый объективизм есть не что иное, как замаскированный под объективизм антропологизм.

Согласно теологии, человек — это творение Бога. По-другому изучает человека наука. Он становится пред-

метом биологии, медицины, а затем комплекса социально-экономических дисциплин. По мере прогресса науки человек воспринимается как сложная физиологическая, психическая и социально-культурная машина, у которой отсутствует «душа». Какое-то время наука и религия сосуществовали как две автономные сферы. Наука изучала «вещественный», а религия — духовный состав человека. Когда говорят о смерти Бога и смерти Человека, то имеют в виду прежде всего кризис идей. В их конструкции философы и священники исходили из того, что не все в мире хорошо, что необходима цивилизация и гуманизация людей. В качестве идеала лучше всего подходит наиболее возвышенный образ человека, играет роль масштаба оценки человеческих деяний, или планки, намечающей высоту человеческих притязаний. Чем выше поставлена эта планка, тем сильнее усилие, направленное на ее преодоление. Несомненно, вызывающие изумление достижения античной Греции или буржуазной Европы во многом вызваны соответствующей теорией человека.

Метафизика конструирует единый универсум и превращает уютный, обжитый космос в мистико-математического бога философов, который уже не защищал и не вдохновлял человека. Точно так же Божий Град превратился у теологов в пустое холодное безжизненное пространство, в мистико-математическую трансцендентную конструкцию. Страх перед теоретическим монстром, созданным наукой и теологией, испытывал уже Б. Паскаль. Локальные племенные, этнические, имперские боги были понятны и близки людям, так как они имели четкие обязанности и, главное, охраняли от чужих. Трансцендентный бог философов взял на себя функции не только творца мира, но и абсолютного защитника всех людей. Однако вышвырнутый теологами в недоступную человеку сферу, лишенный права являться на Земле Бог стал теоретическим монстром. То же самое и человек. Оккупированный наукой, метафизикой и теологией он лишился своих независимых от теории эмпирических качеств и превратился в универсальную идею. В ходе отно-теологического конструирования идеи человека были забыты его специфические особенности.

Мы не должны забывать об опасности чрезмерного онаучивания, чрезмерной теоретизации такого предмета исследования, каким стал человек. Его идею, конечно, можно сконструировать и даже воплотить, дрессируя детей в процессе воспитания, прививая профессиональные навыки и формируя моральные добродетели. Однако человек оказался неспособен нести на своих плечах трансцендентный груз, который на него возложила метафизика и теология. Он стал невротическим и даже шизофреническим существом, и сегодня уже психотерапевты трудятся над тем, чтобы вернуть ему чувство защищенности. Кроме индивидуализма можно указать на целый ряд других негативных тенденций, которые не являются пережитками старого мира, а порождены современностью, где на словах осуждается зло и защищаются права человека, а на деле имеют место всплески терроризма. Выдрессированный, воспитанный и образованный в соответствии с социальными запросами человек оказался «гражданином мира». Так называемые эмпирические науки о человеке, прежде всего социология и психология, раскрывают впечатляющую картину отчуждения его от своей родовой сущности. Конечно, к процессу цивилизации и социализации нельзя относиться апокалипсически. Именно благодаря культуре происходит очеловечивание человека. Но почему гуманистическая система образования оказалась неэффективной в более комфортабельных условиях существования, чем раньше? Наши предки несли на своих плечах груз трансценденции, когда строили города, основывали государства, рожали и воспитывали детей. Как ни странно, именно груз трансцендентных идей и является самым тяжелым. Он становится поистине опасным, смертоносным грузом, если отрывается от потребностей несущего. Дело не в том, каково содержание идеи, а в самой операции сведения Бога и человека к идее. Спрашивая о сущности человека и смысле его существования, метафизика забыла вопрос о месте его в бытии и поместила человека в пустом и холодном безжизненном мире. Ориентация на поиски сущности должна быть дополнена ориентацией относительно места. Кажущийся смешным шелеровский вопрос о том, каково место

человека в космосе, сегодня вновь актуален. Человек стал бездомным, безместным существом. Именно поэтому вопрос о том, кто я, должен быть дополнен вопросом о том, где я, с кем я живу, кто тот другой, с которым я существую рядом. Кажется, сегодня мы уже слабо понимаем, что соединяет людей и заставляет их жить сообща.

Это бесспорно, что философия в своих конструкциях идеи человека должна опираться на материалы и факты, установленные науками о человеке. Но не следует забывать опыт трансформации христианства под воздействием научной критики религии, которая, собственно, и привела к тезису о «смерти Бога». Точно так же в результате признания универсальности научного дискурса философская антропология утратила свой предмет. Человек стал предметом естественных, а в основном социальных наук. Конечно, во многом это вызвано превращением человека в медиума социальных, экономических, юридических и других институтов общества, т. е. отчуждением его от своей родовой сущности. Но философия не должна быть полностью ангажированной современностью и видеть в истории послы — знаки бытия. Она должна предупреждать и об опасности, а также о той цене, которую приходится платить за растворение человека в сетях социального мира.

Философская антропология начала с того, что отрицала «готовность» человека, утверждая, что природой он открыт для просвещения и культурных преобразований. Но так ли это? Не является ли такое допущение повторением мифа о «*tabula rasa*». Если человек от рождения — чистая доска, то ничего не было утрачено и нечего искать в прошлой истории. Да, есть сегодня проблемы с человеком, да, встречаются бестиальные личности (маньяки, террористы, фашисты, которых необходимо изолировать), в целом же общество движется по пути прогресса и гуманизма, и примером тому является защита демократии и прав человека. Но эмпирические исследования врачей, психиатров, конфликтологов приводят к выводу, что причина зла не в аномалии человеческой природы, а как раз в обществе. Именно общество болеет и производит безумие, агрессию и терроризм — таков суровый приговор критиков современности,

каким бы несправедливым ни казался он по отношению к усилиям людей, озабоченным гуманизацией культуры. Диагностика и критика современной цивилизации — одна из задач философской антропологии. Другой ее задачей служит историческая работа, направленная на открытие способов реализации, воплощения, инкорпорации тех или иных культурных идеалов. Это изучение истории человеческой чувственности, телесности. Не только история идей, но и история способов добывания и принятия пищи, история костюма и жилища, история не только вербального, но и визуального — вот широкое поле эмпирических исследований для философской антропологии. Именно благодаря указанным культурным практикам, а не только благодаря идеям, люди достигали идентичности и солидарности, а также чувствовали себя защищенными в неизмеримо более суровых условиях существования, чем современные. Человеческое бытие-в-мире не сводится к мышлению, как история не сводится к истории идей, ибо протекает как совместное проживание в рамках общего целого, включающего в себя не только понятия, но образы, звуки и даже запахи. Раскрытие роли этой предметной сферы в процессе антропо-социогенеза и составляет главную задачу эмпирических исследований в философской антропологии.

Среди различных модификаций антропологии (биомедицинская, эволюционная, физическая, социальная, культурная, философская и др.) может быть выделена и историческая. При таком классификационном подходе ее можно определить как своеобразную генеалогию исторического становления человека. Она изучает человека как субъект и объект исторических изменений, как творца и как творение истории. Такой проект весьма перспективен и позволяет освоить в одном стиле и, таким образом, объединить обширный, интересный и к тому же разнородный материал. Исторический подход, в отличие от философского или социально-культурного, позволяет избежать теней редукционизма, заставляющего выбирать среди различных автономных факторов абсолютный базис. Такие феномены культуры, как искусство и познание, производство и сознание, не сводимые друг к другу и не выводимые друг из

друга, оказываются тесно переплетенными в тот или иной исторический период. Восстановление сложной и пестрой ткани, на поверхности которой обитает человек, изучение своеобразного антропологического мира, раскрытие его конкретных «исторических априори» кажется весьма увлекательной задачей, имеющей важное научное и педагогическое значение. Историческая антропология позволяет избавиться от слишком абстрактных схем и моделей, которые вынуждены принимать представители любой антропологической дисциплины. Даже биологическая антропология, заикленная на проблеме сравнения человека и животного, исходит из догматического принятия сущности человека, которая усматривается в способности к познанию, труду, общению, социальной жизни и т. п.

Современные гуманитарные науки стремительно эмансипируются от засилья рационально-просвещенческих, идеологических, социально-экономических и морально-религиозных установок. Частная жизнь людей, искусство жизни, повседневность — вот что больше всего занимает современных историков. По отношению к ним плохо работает тяжелая артиллерия «сущностей», «смыслов», «целей», «законов» и других подобных понятий, используемых в метафизике, нацеленной на поиски сверхисторических факторов и закономерностей. Историческая антропология связана с переориентацией, переоценкой перспектив. В этом смысле она восполняет недостатки прежних подходов к человеку и в какой-то мере является расплатой за слишком долгий интерес к «зеркалу», роль которого играло самопознание.

Не столько трудности самопознания, сколько нигилизм, сомнение, что человек становится лучше благодаря познанию окружающего мира и самого себя, — вот что стало причиной «смерти человека», под которой следует понимать, конечно, отказ не от самого человека, а от понимания его на основе метафизических истин и моральных ценностей. Речь идет о кризисе понятий и принципов, постижение которых раскрывало бы истину о человеке и указывало смысл его бытия. По мнению Ницше, нигилизм вызван неверием в метафизические и моральные ценности. Он предлагал

рассчитывать не на Бога, Природу или Государство, а на самого себя. Но воля к власти — не единственная правда о человеке. Вслед за ней на сцену выходит сверхчеловек. Однако именно возвеличивание человека и стало началом его конца. Так решающим становится вечное возвращение.

Ницше как антрополог. Можно ли считать Ницше антропологом? Ответ на этот вопрос зависит от того, что мы понимаем под антропологией. Например, М. Хайдеггер дискутировал с представителями философии ценности (аксиологии) и философской антропологии. Для него эти названия были синонимами того дела, которым занимались В. Виндельбанд и Г. Риккерт, М. Шелер и Г. Зиммель. Но философская антропология вовсе не исчерпывается их проектами. Вопрос о том, что такое человек, поставленный Кантом, никогда не исчезал из поля зрения философии. Собственно, выдвижение этого вопроса на передний план и означает превращение философской антропологии в «первую философию». Не только гуманитарные науки, но и техника, политика, экономика — все эти автономные сферы оказываются зависимыми от образа человека, который должна реконструировать философская антропология. В своей работе «Кант и проблема метафизики» Хайдеггер самым решительным образом протестовал против решения всех философских проблем с позиций человека. Он причислял Ницше к продолжателям аксиологии и антропологии. Такое однозначное понимание опровергается заявлениями Ницше о смерти не только Бога, но и Человека.

То, что человек является частью сущего, возможно, наиболее сложной и развитой, — это не вызывает особых споров. Биология считает человека вершиной лестницы живых существ. Правда, в отличие от религии и гуманитарных наук она не видит принципиальной разницы между животным и человеком. Так же и физическая антропология методично ищет переходные звенья эволюции живого и тем самым пытается восстановить цепь развития природы от материи к сознанию. Представители гуманитарных наук тоже стали усматривать основание человеческого в нечеловеческом — природе, социуме, технологиях. Не удивительно,

что возражения против философской антропологии высказывались как биологами, так и философами. В XX в. аргументы М. Хайдеггера и М. Фуко свидетельствуют о роли дисциплинарных приоритетов, которые затрагивают интересы специалистов в той или иной сфере знания.

По-видимому, вопрос о человеке надо ставить каким-то особенным образом. Уже ясно, что дело не в недостатке знаний. Ответ на этот вопрос, который Кант предложил в своей «Антропологии», не является исчерпывающим, хотя и вытекает из знаний, относящихся к природе, физиологии, повседневной жизни и социуму. Можно насчитать не один десяток наук, имеющих дело с изучением человека, и представление о нем в каждой из наук не согласуется с другими представлениями. Уже давно сложилось мнение о человеке как дуальном существе, соединяющем материальное и идеальное, но сегодня эта дифференциация разнесена на сотни мелких различий, разделяющих знания о человеке непреодолимыми барьерами. Если бы проблема ограничивалась семейными спорами внутри философии или дискуссиями философов с представителями других наук и сфер деятельности! Серьезной и даже внушающей страх является ситуация, когда не только специалисты дают разные ответы на вопрос о сущности человека, но и сам человек не понимает, как сочетаются его поступки с теми представлениями, которые он имеет о самом себе.

Стимулом философствования для Ницше всегда оставалось недовольство обществом и страстное стремление к подлинному и возможному человеку. Созерцание скверной картины человека вынуждает Заратустру любить не людей, а богов. Ницше оставил самые яркие самоуничтожительные характеристики своих современников. Так, он писал: «Чем нынче подстрекается *наше* отвращение к „человеку“? <...> Тем, что пресмыкающееся „человек“ занимает авансцену и кишмя кишит на ней»⁶⁰. Известно жутковатое предложение Ницше освободиться от жизни и вновь стать мертвой природой.

Возможно, это был какой-то особенный гуманизм, не связанный с любовью к ближнему. Что не удовлетворяло Ницше, о каком человеке он, собственно, грезил? Был ли

Ницше недоволен представлениями о его сущности, или ему не нравились физиономии и запах современников? Скорее всего, и то и другое. Как все городские индивидуалисты, Ницше был мизантропом и ненавидел ближнего. Его внешность, запах, лицо, то, что он ест и пьет,— все отталкивало Ницше («Я не хочу вдыхать дыхания их»⁶¹). Но упрекать Ницше в человеконенавистничестве было бы несправедливо. Он просто раньше других стал похожим на нас. Оставаясь наивным мечтателем, грезящим об идиллической дружбе и любви, Ницше был неспособен к близким взаимодействиям. Он не мог ни ужиться с женщиной и создать семью, ни обрести друга, который был бы готов отдать за него жизнь. Мечты о брате-близнеце остались для Ницше только мечтами. Каждый из нас выращен в отдельном инкубаторе, и отсутствие коммунальной жизни не позволяет нам найти человека, лицо, запах и вид которого не казался бы чужим. Бытие вместе с другими — это не просто совместное пребывание в школе и наличие общих идей. Брат-близнец, друг — это тот, с кем ты вместе вырос и делал свой хлеб.

Ницше признавался в том, что его отвращение к человеку было слишком велико. В этом он видел великую опасность, которая должна быть преодолена. Не без гордости Заратустра констатировал: теперь я люблю людей⁶². Как же это случилось? Не похоже ли это на чудо, случившееся с Раскольниковым у Ф. М. Достоевского или с Лаевским у А. П. Чехова. Оба писателя изобразили метаморфозу двух мизантропов, один из которых совершил преступление, а другой дрался на дуэли. Именно после этих событий они вдруг почувствовали жалостливую любовь ко всем людям. Пережив ужасные страдания, Раскольников и Лаевский оказались способными сострадать боли других людей. Но такой христианский переворот был немислим для Ницше, ибо христианская любовь казалась ему неглубокой. Ницше полагал, что святой, высасывающий гной из ран больного, отмахивается от него как от конкретного человека: он либо видит в нем божьего раба, либо совершает подвиг ради собственного спасения. Любовь к человеку вызвана переменой перспектив с возвышенного образа на действительного че-

ловека: «что оправдывает человека, так это его реальность»⁶³.

Ницше никогда не ограничивался простым изучением человека как научного объекта и всегда пытался понять его место в мире. Хотя биология и философская антропология боролись между собой за право определения сущности человека, тем не менее обе эти дисциплины возвышали (по разным основаниям) людей на верхнюю ступеньку лестницы живых существ. Ницше указывал на то, что наше самонимение не отвечает действительному положению. Человек — «незаметный, слишком высоко о себе мнящий животный вид, время которого... ограничено»⁶⁴. По поводу творения Ницше иронично замечал, что Бог создал человека обезьяной для собственного увеселения⁶⁵. Он характеризовал его то как самое мужественное, то как самое жестокое животное⁶⁶. Таким образом, Ницше восстанавливал в правах точку зрения творцов мифов, которые не переоценивали роли человека в мире и считали, что некоторые животные превосходят его силой. Речь, конечно, не идет о сведении человека к животному: постоянно сравнивая себя с ними, мы можем ужасаться нашему сходству, а иногда завидовать животным.

В современной философской антропологии человек понимается как еще не установившееся, незавершенное животное. В споре с представителями биологической антропологии М. Шелер указал на то, что именно незавершенность открывает возможность обретения человеком себя в культуре. Ницше считает, что неопределенность может стать причиной ужасного беспорядка, и поэтому часто говорит о человеке как о несчастье и болезни. Человек — это не только неполноценное, незавершенное природой, но к тому же и больное животное. Однако эта болезнь становится носителем позитивной ценности. Например, болезненное величие вполне может быть продуктивным. Понимая человека как культурное существо, Ницше отмечал, что его развитие основано на заблуждениях. Они необходимы, чтобы обмануть и победить дикого зверя, живущего внутри нас. Больше всего Ницше беспокоит превращение человека в стадное животное.

Ницше стремился вернуть человека в природу. Но что такое «природа»? Если мораль — олицетворение и исток всех законов, то природа как внеморальная «сущность» является отрицанием закона и порядка. Ницше призывал не стыдиться себя самого и, вместе с тем, намекал на постоянство природы, т. е. предполагал в ней некий порядок в форме вечного возвращения того же самого. Человек желает двигаться в каком-то определенном направлении, он ищет устойчивости и тем самым не желает быть игрушкой в потоке становления. Но возвращается ли то, что есть «по ту сторону добра и зла»? Ницше вовсе не хотел растворить человека в «невинности становления». Он следовал изречению Пиндара: «Стань тем, кто ты есть!» Поэтому его критика морали нацелена на реализацию возможности создающего самого себя человека. Веря в мораль, мы осуждаем жизнь. Чтобы освободить жизнь, необходимо уничтожить мораль. Абсолютных ценностей нет, потому что их творцом является человек. Он постоянно творит новые ценности и сам меняется в ходе переоценки ценностей.

То, что отречение от моральных ограничений может привести к высвобождению произвола, мало беспокоило Ницше. Он не чувствовал опасных последствий своей философии и исключал даже саму мысль о возможности ее анархического истолкования. Творчество — вот что, по Ницше, создает порядок подлинного бытия. Он проявляется не только в переоценке ценностей, но прежде всего в вере и любви. Жизнь не сводится к воле, нацеленной на «придание формы», ей присуще уничтожение. «Творчество» как предельное философское понятие у Ницше столь же переменчиво и неопределенно, как «воля к власти» и «вечное возвращение». Оно самостоятельно и не вытекает из какой-либо родовой сущности. Творящий — тот, кто сохранился в уничтожении, прошел через горнило сомнений и отрицаний, сохранив твердость духа. Даже безбожие и имморализм у Ницше возможны в конечном счете благодаря энергии созидания, которая накоплена христианством.

Формулу «смысл жизни» Ницше модифицировал как вопрос: что есть ценного в жизни, чем она вообще ценна?

Он полагал, что ответить на этот вопрос нужно не умозрительно, а жизненно, т. е. не теорией, а экзистенцией. Поэтому следует обратить внимание не только на то, как люди теоретизируют или морализируют, а и на то, как они живут. Отсюда вытекает требование «переоценки всех ценностей». Ценности христианской морали направлены на человека, но своим основанием имеют не удовольствие, благополучие и счастье, а такие абсолютные идеалы, которые не выполняются в условиях земного существования. Поэтому ценностно ориентированный человек постоянно недоволен собой. Ценность — это не то, что можно иметь как «добро» в смысле множества материально ценных предметов. Ценность как значимость указывает на отсутствие чего-то; она не связана с предметами, а выступает как знак потребности, т. е. различитель того, что нужно и что не нужно. Если вопрос о ценности замыкается на человека, который верит в необходимость и ценность жизни, то это приводит к вопросу о смысле человека, о смысле его жизни. Однако вопросы о «сущности», или «природе», человека, о смысле его бытия нельзя ставить и решать чисто умозрительно — это было бы насилием над жизнью и свободой. Принципиальное различие субъекта и объекта, согласно которому человек мыслится как субъект, преобразующий объекты на основе понятий, нуждается в переосмыслении. Реализация субъектно-объектной схемы в познании и практике приводит к порабощению человека им же созданным искусственным миром техники, социальных институтов, научных понятий и культурных символов. Поэтому уже у Гегеля встречаются размышления о диалектике труда, познания и власти, которые подталкивали многих современных мыслителей к отказу от абсолютизации опыта познания и к изучению иных практик признания, где имеет место взаимная борьба сил, регулируемая не на основе умозрительных понятий или норм, а практическим компромиссом.

Традиции самопознания, основанной Платоном, Ницше противопоставлял «психологию» и «физиологию» культуры. Он описывал познание как «очеловечивание» существа, т. е. как восприятие мира с точки зрения потребностей.

Во множестве афоризмов Ницше указывает на то, что человек смотрит на вещи сквозь призму собственных потребностей и познает не мир, а себя самого. Закономерности, приписываемые миру, суть законы человеческого бытия в мире, который есть не что иное, как «инвентарь человеческого опыта».

Однако антропоморфизация оборачивается у Ницше чем-то странным, если учесть, что он описывает человека как «патетическое», «неполноценное», «больное» животное. Человек характеризуется Ницше то как «плачущее», то как «смеющееся», то как «счастливое», то как «несчастное» создание. Может быть, более интригующе выглядит определение им человека как «интерпретирующего существа». Ницше везде ищет смысл — даже там, где его нет, — в событиях и явлениях. Он вкладывает смысл «инстинктивно» в вещи, события, тексты; из всего делает знаки, везде ищет значение, и это относится прежде всего к ценностям и целям. Так происходит отчуждение от собственно животной природы. Человек у Ницше становится то выше, то ниже животного. Способный не только познавать, но и действовать, он не ограничивается конструированием образа мира и преобразует его для своих нужд, изменяя при этом самого себя. Человек — само себя создающее существо, творящее не только «вторую природу», но также третью, четвертую и т. д. Становясь все более искусственным, он при этом остается природным существом. Ницше нервически относится к социальному контексту. Не в силах отрицать факт социальности, он описывает становление человека на основе общения с другими людьми. Человек создается культурой в качестве экземпляра рода. Человек — это «социальное животное», для которого даже разговор с Богом выступает как часть социального общения. Социальность бытия оказывается конституирующим фактором генеалогии ценностей и смысла. Мир возникает как продукт отношения по меньшей мере двоих человек. При этом интерпретация собственного положения в бытии определяется взглядом другого.

Ницше раскрывает общественный характер человеческой души, содержание которой вложено в человека обще-

ством. Конечно, социальность человека — это не то, что интересует Ницше. Предмет его внимания может быть назван «физиологией», или антропологией, культуры. При этом речь идет о сильных, твердых характерах, о верности, честности, справедливости, о добре и зле, о государственном инстинкте и солидарности людей. Об этом много говорили античные философы, ибо воплощение философских идей предполагает определенные человеческие качества. Сегодня воспитание человека понимается как процесс познания им самого себя, как управление «страстями души» на основе разума. Вместе с тем один из родоначальников этой программы — Б. Спиноза понимал, что разум бессилен перед аффектами, и Ницше подхватывает его учение, согласно которому управление человеком осуществляется как игра аффектов. Поведение людей определяется не понятиями, а борьбой, где одна сила ограничивает другую силу, поэтому развитие культуры он описывает не в терминах производства идей, а как волю к власти. В поздних сочинениях Ницше кроме душевного пафоса и страстей учитывает изменение страстишек, мелких чувств, он говорит об изменении слуха и оптики, о деформации телесных органов. Их измельчание Ницше усматривает даже в ритмах сердца и работе кишечника (ссылки на «перистальтику» восходят, по-видимому, к А. Шопенгауэру). Возможно, он увлекся психологической риторикой и, исчерпав ее, взялся за «физиологические» аргументы, но то, что получилось, вышло за уровень метафорики и стиля.

Необходимо всерьез учесть те органические изменения человечества, которые обычно проходят по ведомству медицины. Современное понимание болезни дает возможность пересмотреть сложившееся разделение труда. Медицина уже не считает болезнь следствием только патогенных процессов на уровне органов. Современный человек болеет не так, как древний, страдавший в основном от ран. Наши болезни — следствие дурного образа жизни, а последний — продукт способа мыслить. Следовательно, подлинная критика нашей культуры написана языком тела. Мысль идет своей дорогой и все дальше уходит от жизни или, точнее, порождает свою действительность. Но рас-

плата наступает, когда не ждали. За мысль приходится расчитываться усыханием плоти. Только болезнь и смерть заставляют одуматься. Поэтому как болезнь, так и некоторую моральную неустойчивость Ницше оценивает положительно. Инновации происходят первоначально как аномалии; новое творится не красивыми гениями, а болезненными безумцами. Сила общества — в порядке, который требует сильного характера, надежности, честности, логичности и последовательности. На воспитание такого характера государство тратит значительные средства. Но в результате люди, замечает Ницше, глупеют, они не видят новых возможностей и застывают в безжизненной стагнации. Он указывает на то, что человек с одним глазом лучше развивает свою способность видеть, чем человек с двумя глазами.

Условием новой плодотворной идеи оказывается не столько усердное размышление за письменным столом, сколько телесная аномалия или болезнь. Вспомним, ответы Ницше на вопросы: как я пишу хорошие книги, почему я такой умный? Другие обычно отвечают, что книги пишутся из книг, что для создания хорошей книги требуется много знать и пережить, а главное, отказаться от прелестей жизни и вести крайне аскетический, духовный образ жизни. Ницше расценивает свои молодые годы учения как аскезу, подрывающую физическое здоровье: день проходит в библиотеке за книгами, а вечер в театре. Экзальтация духа сушит тело. Автор становится телом без органов. Как паук, он плетет паутину из головы. В ее сети попадают далекие незнакомые читатели, которые становятся жертвами духа. Он предает жизнь и питается мертвечиной. Ницше излагает историю своей болезни как результат нездорового образа жизни европейского интеллектуала. При этом он меняет представление о болезни и здоровье. Болезнь расценивается обычно как несчастье, и каждый больной мечтает как можно скорее выздороветь, чтобы вести прежний нездоровый образ жизни. Напротив, Ницше расценивает свою физическую болезнь как выздоровление духа. Он пишет: «Рассматривать с точки зрения больного *более здоровые* понятия и ценности, и наоборот, с точки зрения пол-

ноты и самоуверенности более *богатой* жизни смотреть на таинственную работу инстинкта декаданса — таково было мое длительное упражнение, мой действительный опыт»⁶⁷. Захватывающая прелесть и ценность жизни раскрывается по мере угасания витальности. Ницше превращается из пессимиста в оптимиста, более того ощущает себя сверхчеловеком — обитателем горных вершин. Не следует понимать его как очередного романтического героя, ибо сверхчеловек Ницше — это, возможно, самое умеренное существо, избегающее крайностей. Физиология сильных состоит не в том, что они обладают «сверхчеловеческой» силой и мужеством, а в том, что они вырабатывают чувство меры.

Если современные философы, вслед за М. Фуко и Э. Фроммом, называют себя «клиницистами цивилизации», то они должны вдуматься в проект Ницше, который не ограничивался критикой современного общества как источника психических и органических заболеваний составляющих его людей. В первом разделе работы «Человеческое, слишком человеческое» Ницше ставит задачу исследования «химии понятий и чувств». Он пишет: «В чем мы нуждаемся и что лишь при современном уровне отдельных наук может быть нам дано — есть *химия* моральных, религиозных, эстетических представлений и чувств, равно как всех душевных движений, которые мы испытываем в крупных и мелких отношениях культурной и общественной жизни и даже в одиночестве»⁶⁸. Эту задачу Ницше решает как «генеалогическую» и указывает на необходимость преодоления «вечного человека», который, будучи неизменным, открывает новые идеи. Но в человеке постоянно происходят изменения, и они затрагивают не только ум, но также тело и душу. Речь идет о маленьких незаметных изменениях, которые Ницше ставил выше великих истин, на поверку оказывающихся великими заблуждениями. Прогресс культуры Ницше связывает с определенными психологическими характеристиками. Жизнь не состоит только из больших идей и не сводится к их провозглашению. Главным капиталом культуры являются люди, способные как переживать, так и действовать, люди, чувствующие ответственность как перед прошлым, так и перед настоящим;

люди, способные принять судьбу, и осуществить волю к власти.

Человек духа — интеллектуал в описаниях Ницше — напоминает жителя Поднебесной, это надутый, самодовольный мандарин, которому вовсе не чуждо «человеческое». Изображая из себя аскета, отрекаясь от пива и пирогов, он непрерывно о них думает. По Ницше, «философа узнают по тому, что он чурается трех блистательных и громких вещей, славы, царей и женщин», — что отнюдь не означает, что последние не приходят к нему⁶⁹. Целомудрие философов проявляется как страсть к производству идей. Воздержание от жизни оказывается всего лишь условием траты себя на поприще духа.

Размышляя об аскетическом идеале, Ницше различает, с одной стороны, его высокопарное выражение: манифестацию бедности, смирения, целомудрия, любви к истине, отказ от чувственных удовольствий и других радостей существования, а с другой стороны, его реальное «физиологическое» протекание. Аскетизм, таким образом, становится у него не отречением от существования, а способом протекания индивидуальной экзистенции. У существа, заботящегося обо всех, о справедливости, благе и истине, парадоксальная физиология. Тайну ее Ницше приоткрывает на примере Шопенгауэра, который ненавидел женщин, и Гегеля, который ужасно боялся смерти.

Вместо интерпретации, оценки и критики аскетического идеала Ницше предпринимает физиологическое исследование аскетов. Он изучает телесность «представителей серьезности», и перед ним открывается, как некогда перед изобретателем микроскопа, захватывающая картина борьбы за существование, в рамках которой аскетизм и воздержание становятся формами выживания. Аскетический идеал разоблачается Ницше как выражение воли к власти, как попытка господствовать над самой жизнью. Он пишет: «...позеленевший и злобный взгляд устремляется здесь на самое физиологическое процветание, в особенности на то, что его выражает, — красоту и радость; между тем как удовольствие ощущается и *ищется* в неудавшемся, чахлом, в боли, в злополучии, в безобразном, в са-

мовольном ущербе, в обезличивании, самобичевании, самопожертвовании»⁷⁰. Торжество при последнем издыхании — так характеризует Ницше результат реализации аскетической этики. Он пишет: «...письмо нашего земного существования соблазнило бы, пожалуй, к выводу, что Земля является по сути *аскетической звездой*, уголком, заселенным надутыми, высокомерными и гадкими тварями, которые не в состоянии отделаться от глубокой досады на себя, на землю, на всякую жизнь, и только тем и заняты, что причиняют друг другу боль, из удовольствия причинять боль — возможно, единственного их удовольствия»⁷¹.

Такая «физиологическая» критика аскетизма как жизни, направленной против жизни, более эффективна, чем поиски теоретических аргументов, тем более, что они бессильны. Ницше показывает, что аскетизм физиологически бессмыслен.

Сегодня мы сталкиваемся с тем, что аскетизм не является моральным идеалом, а реализуется как организация жизни, основанная на запрете и воздержании, как система дисциплинарных практик, воспитывающих и приручающих человека. Иными словами, он не отвергается ни теорией, ни практикой. Почему аскетизм остается жизненной практикой сегодня, когда условия существования стали значительно более благоприятными, чем раньше? Ницше объясняет господство аскетического идеала инстинктом сохранения дегенерирующей жизни. Стало быть, он есть борьба против жизни, а не смерти. Человек достиг могущества благодаря приручению и цивилизации, но стал вследствие этого болезненным и слабым домашним животным. Сегодня аскетизм — средство не приручения дикого животного, а выживания слабого и больного домашнего существа. Почему человек стал «больным животным» — это главная тема раздумий позднего Ницше. Человек всегда был неугомнен, бросал вызов судьбе, он великий самоэкспериментатор, борющийся за право быть первым, он заложник будущего, одуревший от заложенной в него неведомой силы,— такими словами рисует Ницше зарю человеческого существования. Затем появляется Со-

крат, и наступает эра приручения животного под названием человек.

Ницше много писал о недовольстве собой, о презрении к себе, и в этом он един с представителями психоанализа, предупреждавшими об опасности ужесточения культурных требований. Он призывает к самоуважению, которое предполагает отказ от христианского «пастырства плоти» и признание телесности: подавление инстинктов изнуряет человека. Ницше замечает: «Все инстинкты, не разряжающиеся вовне, *обращаются вовнутрь*». Так возникает «душа»⁷². Душа — тормоз инстинктов, и этот тормоз, считал Ницше, следует направлять не только против биологических инстинктов, но и против вбитых культурой иллюзий, веры в бога, чувства справедливости и т. п. Например, необходимо избавиться от мстительности, а также отыскать выход для разрядки инстинктов. Сублимация у Ницше предстает как модификация грубых инстинктов в более тонкие: душа должна иметь свои клоаки, куда бы она могла сливать свои нечистоты. Человек преобразуется не законами природы, а благодаря самому себе. Такое преобразование происходит и на основе морали. Вместе с тем Ницше атакует мораль в любой ее форме. Он делает это не для того, чтобы освободить людей от ее давления, а, наоборот, чтобы усилить ее нагрузку и тем самым поднять людей на более высокий уровень развития. Придавать себе форму — вот важнейшая задача человека. Только на место долженствования он ставит природу, на место свободы — творчество, на место греховности — невинность становления, на место общепринятого и общезначимого — индивидуальное и уникальное.

Ницше полагал, что реакция людей на осознание бессмысленности жизни зависит от *темперамента*, а не от познания. Благодаря воспитанию могла бы возникнуть более простая свободная от экзальтации жизнь, мы перестали бы переживать бурные страсти и существовали бы среди других людей, как среди природы, без излишних восторгов и печали. Для этого и нужен хороший темперамент, жизнерадостная душа, устойчивое настроение, которое бы не подрывали ни любовь, ни козни окружающих. Человек, с

которого бы спали страсти — эти цепи жизни, мог бы жить ради познания, его должно было бы удовлетворять *свободное парение* над людьми, обычаями, законами и оценками. Это и есть «действительно освобождающая философская наука». И не в том ли проявляется «позитивизм» Ницше, что он призывает возвыситься над смрадом страстей, от «слишком человеческого» перейти по ту сторону добра и зла? Сегодня уже нельзя быть оптимистом, ибо нет Бога, который должен был создать «лучший из миров», но нет оснований и для пессимизма, так как мир сам по себе не хорош и не дурен, а понятия «доброе» и «злое» имеют отношение только к людям, да и то в весьма узком смысле слова.

Ницше, по сути, вынужден был заново сделать сам себя. Он не хотел быть креатурой Бога. Он отказался от карьеры профессора. Считается, что причиной тому стала его болезнь. Однако Ницше понимает болезнь совсем необычно. Да, болезнь — это ужасное несчастье, но о чем жалеет и о чем мечтает больной? Он думает о возвращении здоровья, чтобы снова жить той жизнью, которая и привела его к болезни. Ницше воспринял болезнь как величайший урок. Опыт болезни он превратил в философский метод. Однако «медицина», предлагаемая Ницше, не совпадает с расхожей психотерапией. Его принцип состоит в том, что надо жить, а не лечиться: здоровая жизнь состоит в абсолютном одиночестве, отказе от привычных условий жизни, от заботы о себе и от лечения⁷³.

Ницше говорит о необходимости соблюдения чистоплотности в отношении самого себя. При этом имеется в виду не просто интеллектуальная честность. Речь идет о гигиене «близкого взаимодействия», в процессе которого дело доходит до «обоняния потрохов чужой души». Ницше пишет: «...моя гуманность состоит *не* в том, чтобы сочувствовать человеку, как он есть, а в том, чтобы *переносить* само это сочувствие к нему... <...> *Отвращение* к человеку, к „отребью“ было всегда моей величайшей опасностью»⁷⁴. На место гуманизма, ориентирующего на любовь к ближнему, ставится человечность, основывающаяся на принципе любви к дальнему. Абстрактный гуманист (отшельник,

святой, профессор) призывает к любви, дистанцируясь от людей. Ницше, напротив, говорит о терпении к другому.

Как возникла наша душа? Мы уверены, что у человека есть душа, и это главное его качество. Такое допущение имеет важные религиозные, моральные, интеллектуальные и политические последствия. Например, постановление церковного собора о том, что у негров и индейцев есть душа, запрещало убийство и обращение в рабство. Но что такое душа, по каким критериям можно определить ее наличие? Сегодня у науки, религии, философии множество проблем, и среди них — потеря души. А ведь это не менее страшно, чем смерть Бога. Потерять душу, которая бессмертна, строго говоря, невозможно. Она дается телу «напрокат», во временное пользование. Правда, можно сказать и по-другому: это душа берет или обретает тело, которое нещадно эксплуатирует, а затем отбрасывает. Душа не является природной данностью. Согласно христианской легенде о творении, она дается глиняной фигурке актом инспирации. Яхве вылепил Адама из глины, а затем вдохнул в него свой дух. Дух как субстанция души является не слишком надежной основой. Он «веет, где хочет», и является символом скорее свободы, чем надежности.

Разумеется, суть души, критерий ее наличия — это совесть. Странный она феномен! Каково ее происхождение, кто «вдохнул» ее в нас? Дана она от Бога, или же каждый обретает ее сам? Скорее всего, душа — это искусственно сформированная, принудительно заданная «машина» переживаний, и как таковая она есть место для совести и других моральных феноменов. Поскольку совесть может быть, а может и не быть (как говорится, многие ее «не имеют» или «теряют»), постольку разговор о ее происхождении вполне оправдан.

Если следовать языку (говорят о зове совести), то совесть — это вызов. Он обращен к конкретному человеку. Но кто обращается к твоей душе: другой человек, ждущий сострадания, Бог, требующий послушания, или общество, ожидающее соблюдения социальных норм? Обычно человек, выросший под сенью религии и романтического идеа-

лизма, обращается в поисках загадки совести к чему-то возвышенному, к божественной справедливости например. Для Ницше не только христианская моральная гипотеза, но и сама душа является недавним событием, точнее, изобретением. Кто и зачем ее изобрел, конечно, тоже серьезный и спорный вопрос. Но не менее, а может быть, даже более важно спросить: какой инструментарий, какие антропотехники используются при изготовлении души?

В иерархии моральных понятий ближе всего к совести располагается вина. Ее происхождение можно вывести из таких понятных вещей, как ущерб или долг. Присваивать чужое, брать и не отдавать, обещать и не выполнять сказанного — знакомые человеческие отношения. Не удивительно, что Ницше начал с анализа простых взаимосвязей. При понимании таких концептов, как «обещание», «наказание», «вина», «долг», выявляется трудность, вызванная тем, что анализ не может претендовать на «истину» и зависит на уровне фикций. Действительно, Ницше неоднократно сталкивается с тем, что его перспективистская позиция, отрицающая онтологические основания понятий, по сути, уравнивает все ценности. Точнее говоря, ему приходится отыскивать новые критерии их выбора.

Совесть не есть нечто субстанциальное, она — продукт воли, обращенной на саму себя. Мораль культивирует рефлексивного субъекта, контролирующего самого себя. Доводя до логического конца концепцию морали Ницше, можно сказать, что субъект, противостоящий насилию, является ее эффектом. Точно так же чистая воля является предпосылкой моральных ограничений. Собственно, кантовский императив предполагает такую автономность, которая ограничивает саму себя. Можно ли разорвать такого рода круги?

Это попытался сделать М. Фуко, который построил настолько запутанный образ власти, что сам был не в состоянии указать выход из его лабиринта. Последователи Фуко различают две формы власти: одна формирует субъекта, а другая используется им для самореализации. Эти формы можно дополнить и такими формами власти, как угнетение и освобождение, воспитание и совращение и т. п. Но суть

дела в том, что власть на одном уровне осуществляется как внешнее принуждение, а на другом — как внутреннее самопринуждение. Во втором случае речь идет о психике, о душе. Душа — это изнанка власти, которая в ходе интериоризации радикально трансформируется. Проникая внутрь субъекта через механизм совести, она становится психической реальностью. Опираясь на свои переживания, субъект добивается наивысшего эффекта и без видимого принуждения со стороны ограничивает и контролирует сам себя. Рефлексия о самом себе — это, по Ж. Делёзу, складка, т. е. встреча, воли с социальностью на уровне тела и психики.

Влечение, обращенное на самого себя, т. е. первичный нарциссизм, становится катализатором формирования субъекта. Совесть, ставшая инструментом рефлексии, превращает субъект в объект самоанализа. Ницше считал рефлексией следствием совести, которая в свою очередь является следствием наказания: совесть — это самонаказание. Он писал, что нечистая совесть фабрикует душу, расширяет внутреннее психическое пространство. Действительно, практика исповеди не только способствует сдержанности и самоконтролю, но и существенно обогащает знание субъекта о самом себе, об «изгибах» своей души. Эти знания, мир понятий и фикций включается в психический процесс. Даже письмо порождается нечистой совестью, и, таким образом, лекарство оказывается зараженным вирусом, от которого оно предназначено лечить. Теория тела порождает само тело.

Дивидуальное Я. Хотя сам Ницше называет свою критику предрассудков «философствованием молотом», вместе с тем он не претендует на роль освободителя или спасителя человечества. «Переоценка ценностей» опирается на опыт перемещения перспектив. Поэтому вместо индивидуума Ницше говорит о *дивидууме*. Это понятие означает делимость нашего Я, которое ни в коем случае не является простым атомом душевной субстанции. Ницше пишет: «...я двойник, у меня есть и „второе“ лицо кроме первого. И, должно быть, еще и третье...»⁷⁵ Наше Я — это сложный конструктор, созданный отнюдь не нами самими. Поэтому

брать «Я-идеал» следует исключительно в перчатках, чтобы не заразиться вложенными в него вирусами всех болезней цивилизации.

Индивидуальность — сравнительно недавний продукт человеческой эволюции. Его история начинается с Нового времени и, кажется, заканчивается сегодня, поскольку сегодня разговоры о «смерти человека» направлены на критику представлений о том, что сущность человека представляет собой внутреннюю духовную субстанцию. К. Маркс определял человека как функцию внешней системы социума: человек есть совокупность общественных отношений. В этой формулировке в России прочитывали вовсе не функционализм; она звучала там как выражение общественной, коллективистской природы человека. Тоска по единству чувствуется и в оценке состояния человечности у Ницше. Он рассматривал новую историю как деградацию социальной ткани: растет благосостояние и комфорт, все более интенсивно развиваются процессы эмансипации, а люди от этого становятся не лучше, а хуже. Сочинения Ницше можно рассматривать как исследование истории деградации человека под воздействием цивилизации. Но в отличие от Руссо, который не ограничивался призывами возвращения к природе, а оправдывал и революционное насилие, Ницше не признавал ни то, ни другое. Современные критики прогресса соглашаются с его оценкой процесса цивилизации, которая не улучшает, а ухудшает человеческую породу. Однако они отторгают предлагаемые лекарства, особенно такие как «воля к власти», имморализм и др. Попытка определить позицию Ницше при помощи сложившихся «измов» оказывается заведомо неудачной, так как Ницше не только протестовал, но и избавлялся от односторонних позиций. Поэтому к его учению о человеке, строго говоря, неприменимы понятия индивидуализма и коллективизма, субъективизма и объективизма, натурализма и культурализма.

Сверхчеловек. Идея сверхчеловека поднимается уже в самых ранних сочинениях Ницше. Она является ответом на деградацию людей в рамках современной цивилизации.

Но то, кем является сверхчеловек, Ницше не мог определить до самого конца. Нельзя выхватывать те или иные «слоганы». В период увлечения Р. Вагнером и А. Шопенгауэром Ницше мыслит в терминах культа великих людей, свойственного его эпохе. В его «Рождении трагедии» спасителями человеческого рода выступают веселые алкоголики, ярко переживавшие в состоянии подпития родственную связь не только друг с другом, но и со всем сущим, включая ужасную тайну бытия — саму смерть. Затем Ницше берет на вооружение дарвиновскую формулу эволюции, героем которой выступает вид, а не индивид. Роль последнего не так значительна — сохранение, передача генетического наследства и маленькие плодотворные мутации. Бессмертен род, а не индивид. В своей «позитивистской» стадии интеллектуальной эволюции Ницше комбинирует эти биологические метафоры с «аполлоническими» и в формулах «знание-власть», «культурная политика», «власть искусства» находит их синтез. Наконец, во фрагментах «Воли к власти» Ницше завершает портрет сверхчеловека как самого умеренного существа, вполне владеющего своими страстями, управляющего своим поведением, разумно планирующим свою жизнь. Воля к власти здесь реализуется как искусство жизни, в которой человек учится управлять самим собою.

Кто же такой сверхчеловек — «белокурая бестия», лекционер или санитар культуры, методично уничтожающий слабые человеческие особи, одинокий герой, наподобие фанатичных мстителей из американских кинобоевиков, или интеллектуал, порвавший со своей профессией и окунувшийся в мутные волны жизни, чтобы добиться успеха, а потом покончить жизнь самоубийством? Каждый читатель «Заратустры» понимает его по-своему, что, впрочем, и советовал Ницше. Он не был свободен от романтизма, но все-таки не настолько от него зависел, чтобы создавать сусальные истории, которые манифестируют нереализованные желания, порожденные скукой повседневности. Без учета воздействия ее структур невозможно понять то, что заставляло грезить именно в направлении «Заратустры». В этом сочинении описывается

трагическая судьба нового посланника, который учил о сверхчеловеке. Эту идею иногда понимают как плод «инспирации» — необычайно яркого переживания, осенившего Ницше. Между тем она имеет долгую предысторию. Прежде всего, это понятие возникает как итог размышлений о самоформировании и самовоспитании, характерных для «Несвоевременных». В «Шопенгауэр как воспитатель» Ницше описывает поиск закона, на основе которого формируется в молодой душе представление о самом себе. Суть его в следовании образцам. Воспитание — это не просто многознание, а подражание великим людям прошлого. Только подражая им, можно достичь вершин. Истинная самость не внутри, а вне меня, она не человеческая, а сверхчеловеческая. Путь к ней открывается благодаря возможности обещания. В таком понимании речь идет не о биологии и евгенике, а о культурной работе над собой, о пластике души, которая должна быть подвергнута суровой самодисциплине, благодаря которой человек может господствовать прежде всего над самим собой. Для этого еще в «Человеческом, слишком человеческом» Ницше нашел точную формулировку, призывая стать господином над самим собой — если раньше тобою правила некоторые нравственные нормы, то теперь ты должен управлять ими. Нравственные нормы — всего лишь инструменты, твоя задача состоит в том, чтобы научиться использовать их для осуществления высших целей. Таким образом, Ницше ведет речь о самовоспитании, о культурном атлетизме. В «Заратустре» это приобретает биологический тон. Ницше отмечает: человек произошел от обезьяны, но ушел в сферу цивилизации, сохранив при этом черты животного. Человек — это переходное существо, движущееся от обезьяны к сверхчеловеку. Ницше подчеркивает: «В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он *переход* и *гибель*»⁷⁶. Обезьяна напоминает человеку о животном и вызывает стыд, болезненный стыд — это и есть память, благодаря которой он возвышается к сверхчеловеку. Метафоричность биологических терминов, используемых Ницше, становится все понятнее по мере прочтения «Зарату-

стры». Целью развития, замечает Ницше, является преобразование не только мозга, но и тела человека.

Ницше опирался на современные ему представления об эволюции. В 1881 г. в Сильс-Мария он прочитал немало книг по биологии. В целом относясь к учению Дарвина достаточно критично, Ницше синтезировал две идеи: во-первых, идею развития, которая была применительно к культуре разработана Гегелем и последователями исторической школы; во-вторых, идею эволюции биологической субстанции. Дарвиновская идея о происхождении человека из животного, конечно, пошатнула веру в своеобразие человека. Следствием биологии стало также понимание духа как функции тела. Этим обусловлен интерес Ницше к физиологии и стремление понять разум как телесный орган. Однако следует иметь в виду, что дарвинизм — лишь одно из направлений, которым интересовался Ницше, а главное, что идею эволюции он применил к человеческой культуре настолько своеобразно, что ни о каком национали или социал-дарвинизме Ницше не может идти и речи. Более того, именно дарвинизм способствовал тому, что Ницше критично оценил идею прогресса. Конечно, селекция сверхчеловека опирается на логику дарвинизма: если развитие направлено от животного к человеку, то почему оно на нем должно остановиться? Отсюда предположение о возможности сверхчеловека как высшего биологического типа. Поскольку идея развития Дарвина не чужда биологическому футуризму, то из нее вытекает такого рода фантазм. Сам Дарвин, впрочем, оставался скептиком и не считал возможным продолжение эволюции от человека к сверхчеловеку. Зато оппоненты Ницше Д. Ф. Штраус и Е. Дюринг, указывая на деградацию некоторых биологических видов, предрекали человеку светлое биологическое будущее. А в разного рода популярной литературе по дарвинизму сверхчеловек понимался как новый биологический тип. Ницше же противопоставлял им свое оригинальное культурно-историческое понимание сверхчеловека.

Следует учесть популярность Т. Карлейля и Р. Эмерсона, уподоблявших сверхчеловека расе героев, святых, гениев ученых и художников. В многочисленных биографиях Лю-

тера, Шекспира, Наполеона великие люди характеризовались как продукт глубоких качественных трансформаций человеческого рода. Ницше возражал не только против дарвинизма, но и против идеалистической абсолютизации роли культурной элиты и критиковал как биологические, так и культурно-социологические теории. Он высмеивал понимание сверхчеловека как наполовину святого, наполовину гения и указывал на ложность его определения как идеального типа человека высшего рода. В предисловии 1886 г. к «Рождению трагедии» Ницше подвергает сомнению притязания святости, которая ориентировала на отказ от мира. Атлетического героя и «правителя-художника» (Цезарь-Борджиа) он также не считает больше образом сверхчеловека. Во время создания «Заратустры» Ницше сплавлял в нем наполовину идеалистические, наполовину религиозные черты. В пятой книге «Веселой науки», написанной после «Заратустры», сверхчеловек рисуется им как актер и имморалист. В «К генеалогии морали» речь пойдет о «белокурой бестии», но не о биологическом, а о культурном типе, который Ницше заимствовал у эпохи Ренессанса, раскрывшего витальную энергию человека.

Если есть сверхчеловек, то почему нельзя допустить существования внутри нас сверхзверя. Человек — это самое ужасное на свете, так он охарактеризован в греческой трагедии. Ницше пишет: «Зверь в нас должен быть обманут; мораль есть вынужденная ложь, без которой он растерзал бы нас»⁷⁷. Осознав себя свободным человек наложил на себя ограничения в форме закона. Ограничивающий проявление зверского начала в человеке порядок не является чем-то чисто внешним и неизменным. Практическое значение имеет не сам по себе моральный закон, а способ его исполнения в физиологической и психической материи, в характере, «хабитусе». Положению об абсолютности христианской морали соответствует допущение о неизменности характера. Ницше подвергает сомнению то и другое. Если рассмотреть историю человеческого рода, то обнаружится весьма значительная трансформация представлений о плохом и хорошем. «Порядок ценности благ,— отмечает Ницше,— непостоянен и неодинаков во все времена»⁷⁸.

Сегодня справедливость реализуется через суд, а личная месть считается преступлением. Однако так было не всегда. Поэтому Ницше предлагает расценивать жестоких и безнравственных людей как неких реликтов прошлого. В силу недоразвитости, умственной и культурной отсталости некоторые люди не получили всестороннего развития и ведут себя в современном обществе, как в первобытной орде. Они угрожают мирному существованию, но можно ли вменить им это в ответственность? Главное, как жить с ними. Если их собрать и посадить в одно место, то общество, как показал Б. Мандевиль в своей «Басне о пчелах», деградирует. А если предоставить им свободу, то не станет ли общество жить по законам маркиза де Сада?

Конечно, есть клинические больные и насильники, вопрос об изоляции и наказании которых не вызывает сомнений. Но как достичь понимания и взаимного признания, например, между культурными и низшими слоями общества, качество жизни которых весьма различно. Как быть в отношениях между старшим и молодым поколениями. Старики не просто консервативны, они жестоки и архаичны, ибо условия их жизни были более суровыми (если общество деградирует, тогда все переворачивается). Как показал Руссо, цивилизация не обеспечивает автоматического роста нравственности и гуманности. Высшая культура не ограничивает, а лишь придает реализации низменных инстинктов некую утонченную форму. Современный человек, гордящийся своей цивилизованностью, оказывается равнодушным и даже жестоким и не испытывает сострадания к боли и лишениям других людей. Таковы не только преступники, но и светские люди, расточающие комплименты и улыбки, но в душе остающиеся пустыми и холодными. Идеалы «простодушного», «нецивилизованного» человека предполагают метафизическое допущение греха. Но область нравственных представлений находится в постоянном колебании: не аскеза и страсть, а познание — вот лучшее средство самовоспитания и преодоления диких задатков.

Ницше пытается осмыслить рост цивилизованности во всей ее сложности. Он показывает, что такие понятия, как

«добро», «благодарность», «сострадание», имели в древности специфическое значение. Например, он раскрывает архаичную благодарность как своеобразную форму мести: оказывая благодеяние, один свободный человек унижает другого свободного человека, который в отместку за это оказывает первому ответную благодарность. Тут нет речи о «добротолубии». Исследуя иерархическое общество, Ницше постепенно впадает в пафос относительно «морали господ». «Хорошим» среди сильных и свободных мужчин, связанных в первобытную общину инстинктом возмездия, считается тот, кто отвечает добром на добро и злом на зло. Дурным считается не тот, кто наносит вред,— например мужественный враг, а тот, кто возбуждает презрение. Напротив, слабые и поработанные вырабатывают иные оценки плохого и хорошего. Ницше подчеркивает: «Здесь всякий *иной* человек считается враждебным»⁷⁹. Полагая, что нравственность выросла на почве господствующих родов и каст, Ницше предпринимает попытку микроанализа моральных чувств современных людей. Например, он указывает, что сострадание перерождается в «христианскую ипохондрию», что доброта и любовь при их чрезмерной экзальтации подвергаются инфляции. Вообще, при анализе современной морали Ницше предлагает сосредоточить внимание не на принципах, а на телесных проявлениях высоких идеалов: дружеское расположение в общении, улыбка, теплое рукопожатие. Портрет здорового человека по Ницше таков: «...удачный человек приятен нашим внешним чувствам... он вырезан из дерева твердого, нежного и вместе с тем благоухающего. Ему нравится только то, что ему полезно; его удовольствие, его желание прекращается, когда переступается мера полезного. Он угадывает целебные средства против повреждений, он обращает в свою пользу вредные случайности; что его не губит, делает его сильнее. Он инстинктивно собирает из всего, что видит, слышит, переживает *свою* сумму: он сам есть принцип отбора, он многое пропускает мимо»⁸⁰. Добродушие, приветливость, сердечная вежливость являются не чем иным, как «непрерывным осуществлением человечности». Именно они, а не провозглашение принципов сострадания и гу-

манности, свидетельствуют о преодолении эгоистического инстинкта в культуре. Ницше, вслед за Ф. Ларошфуко, предложил дистанцироваться от морали сострадания, которая не способствует энергичной борьбе с несчастьем. При этом он открывает тонкое извращение этого чувства у слабых людей, которые стремятся нарочно вызвать сострадание, чтобы причинять боль другим людям. «...Жажда вызывать сострадание,— утверждает Ницше,— есть жажда наслаждения самим собою, и притом на счет ближних»⁸¹. Это привело к резкой оценке христианского сострадания как формы власти слабых над сильными.

С точки зрения старинного этоса дружественности и честности наиболее неприятной чертой современного культурного человека выглядит лицемерие. Правда, это слово перестало применяться для характеристики поведения, которое рассчитано на публику. Искусство представлять себя другим стало важнейшей составной частью жизни, и, кажется, забота о внешнем облике и манерах окончательно вытесняет прежнюю заботу о душе. Парадоксально, что принятие роли и игра постепенно изменяют наше внутреннее Я и оказываются более эффективным, чем морализация, средством перевоспитания — обман переходит в самообман. Поэтому Ницше замечает: «Когда кто-либо долго и упорно хочет *казаться* чем-нибудь, то в результате ему уже трудно *быть* чем-либо другим»⁸². Ницше оставляет эту плодотворную нить рассуждений в пользу традиционной «искренности». Он пишет: «Никакая сила не может держаться, если ее представляют одни только лицемеры; сколько бы „светских“ элементов ни находилось в католической церкви, сила ее покоится на тех и ныне еще многочисленных священнических натурах, которые делают себе жизнь тяжелой и глубоко значительной и у которых взор и изможденное тело говорят о ночном бдении, голодании, горячих молитвах, быть может даже о самобичевании; подобные натуры потрясают людей и внушают им страх: а что, если *нужно* так жить?»⁸³ Это старый идеал: учение и жизнь должны составлять единое целое. Сегодня никто не требует от учителя морали соответствующего образа жизни.

Бытие-с-другими. Человеку всегда было свойственно объединяться на основе симпатии в форме дружественности. Такие формы признания друг друга не являлись чисто интеллектуальными, хотя и не исключали духовного общения. И наоборот, любые интеллектуальные и иные духовные союзы, так или иначе, понимались как формы реализации гуманности. Взаимосвязь философии и дружбы сегодня кажется не столь очевидной, как в Древней Греции, и остается разве что предметом мечтательности. Само по себе добавление дружбы к философии может не столько радовать, сколько настораживать: разве истины не достаточно для единства, и что же представляет собой тогда дружественность, если не солидарность любителей мудрости?

Анализ первичных человеческих коллективов обнаруживает скрытую подводную часть айсберга истории. Традиционные общества были весьма озабочены сборкой коллективных тел. Например, в античных «гимназиях» органическое тело превращалось в подобие произведения искусства, правда, не столько художественно-эротического, сколько военного характера. Точно так же христианский храм, воспринимаемый сегодня как место проповедей, еще и телесно объединял верующих соучастием страданиям Христа: сострадая его мукам, верующие учились терпеливо переносить насилие и обман, царящие в мире. Дружба на расстоянии, придуманная гуманистами, стала основой сборки людей в новых условиях. Издание книг и журналов объединило людей различных сословий и профессий в читающую публику. Государство институализировало чтение книг и сделало школы и гимназии центрами воспитания интеллектуальных и государственных добродетелей. Это было время расцвета гуманизма, философии и дружественности — книги и лекции наилучшим образом способствовали цивилизации и гуманизации человечества.

Сегодня этой идиллии пришел конец. Человеческие объединения давно уже строятся на иной организационной основе и все меньше полагаются на солидарность. Но вот что парадоксально: в рамках очищенных от всего человеческого, функционирующих на основе служебных отношений институтов и предприятий люди пытаются создать

оазисы дружелюбности, культивируют корпоративный дух. Не следует принимать за отражение социальной реальности романы Ф. Кафки, Дж. Оруэлла или Е. Замятина. Эти писатели были гениальными изгоями, ощущавшими на себе унифицирующее давление больших бюрократических машин. Но сами Акакии Акакиевичи — люди подполья с их тонкими переживаниями — вели свое существование в окружении чиновничьей братии, спаянной корпоративным чувством. Когда Кант заявлял, что общество основано не на солидарности, а на злобно-недоверчивых отношениях людей друг к другу, то он, конечно, не заблуждался. Где можно найти «общество друзей и единомышленников»? Кажется, что повсюду царят вражда и злоба, подогреваемые конкуренцией. И эта правда подрывает проекты не только социалистической солидарности, но и либеральной свободы. Однако отвратительное чувство ре-сентимента не только разъединяет, но и намертво связывает автономных индивидов.

Гуманитарии обеспокоены растущей бестиализацией людей и видят ее причину в отказе от чтения книг и возврате к чудовищным зрелищам, напоминающим об эпохе Рима. Новые массмедиа не цивилизуют, а ведут к одичанию людей. Но не является ли такой вердикт всего лишь сожалением о закате эпохи книги и философии, так ли органично связано с ними производство и культивирование человеческого? В сущности, в эпоху господства книжных медиумов тоже было немало нечеловеческого. Взять ту же борьбу идеологий, которая в конце концов приводила к фанатичным и к тому же крупномасштабным мировым войнам. Вопрос о человеке — это вопрос о медиумах. Если эпоха эпистолярного гуманизма приходит сегодня в упадок, то это не означает, что наступает эпоха варварства, одичания и террора. Экранная культура с ее ставкой не столько на смыслы и идеи, сколько на звуки и образы вновь опирается на телесно-символические практики сборки общества.

Основой современных философских и научных представлений о бесконечной Вселенной, просторы которой покоряют космические корабли, является новый тип ком-

муникации, медиумом которой служат уже не книги, а сигналы — носители информации, подлежащей расшифровке и истолкованию на основе научного метода. Информационная революция привела к созданию единого коммуникативного пространства. Благодаря Интернету можно свободно пересекать границы национальных государств и практически мгновенно связываться с любым жителем Земли, если, конечно, он является владельцем персонального компьютера, подключенного к «всемирной паутине». Современная история, основанная на представлениях об объективном мире, как он смоделирован в науке, и о познающем субъекте, обладающем автономностью и самостоятельностью, является кратким и недавно начавшимся отрезком антропогенеза. Более того, условия современности — это не наука Нового времени и даже не греческая философия, а неолитическая революция, в ходе которой кочевники, охотники, бортники и прочие собиратели даров природы стали оседлыми земледельцами. Они построили постоянные поселения, присвоили участки земли и создали принципиально новые формы власти — законы и охраняющее право собственности государство.

Человек рассматривается как продукт эволюции или творения, но в том и в другом случае идея человека лежит в основе объяснения. Таким образом, налицо логический круг. М. Хайдеггер попытался обойти эту трудность, определив человека как «просвет бытия». Самым большим чудом он считал то, что бытие вообще есть. Причем, надо понимать, оно «есть» для человека. Бытие открыто и благодаря этому человек может рассуждать, является оно ему как бытие или как мир. Хайдеггер был противником антропологии и понимал человека позитивистски, считая его предметом изучения науки, а не философии. Однако противопоставление науки и философии в вопросе о человеке непродуктивно — именно философская медитация позволяет указать трудности научного определения, и, наоборот, данные антропологии корректируют и направляют ход философского размышления. Попытки двигаться вниз по лестнице эволюции организмов, возможно, интересны для палеонтологов, но они бесперспективны для решения прин-

ципиального вопроса. Онтологическая версия романов о происхождении человека и космогенезе опирается на старую идею всеединства. Принципиальный подход состоит в том, чтобы не предполагать заранее идею человека и не экстраполировать ее на более низкие или более глубокие уровни, чтобы затем вывести оттуда закономерное появление человека, которое представляется как продукт целенаправленных усилий обезьян, стремящихся стать людьми. Подобные объяснения научных антропологов являются самыми настоящими фантазиями. Может быть, следует прислушаться к Хайдеггеру, который говорил о просвете как о способе человеческого представления бытия, подразумеваемом, что только он встречается с миром как миром.

По Ницше, круг, в который следует вступить философии человека, не герменевтический, а антропотехнический. Это значит, что тема человека уже не может обсуждаться с наивно-гуманистических позиций. Новый подход стал возможен в силу ряда условий и прежде всего в результате революционного прорыва мышления XIX столетия как наступления постметафизической эпохи. Речь идет о повороте к человеческой практике, которая определяется на младогегельянский или на прагматический манер. Столь же важно открытие Дарвина. Следует напомнить об импульсах, идущих от психоаналитического движения, феноменологии и экстремистских философских движений XX в. Важным условием нового подхода к человеку является синхронизация антропологических открытий в области морфологии, палеонтологии, в исторической лингвистике, структурной антропологии и науках о поведении с хайдеггеровской экзистенциальной аналитикой. В результате история человека может быть описана как драма формирования им пространства для своего существования, которая не может быть понята без учета истории вещей как она реконструирована школой исторической антропологии. Европейский миф о происхождении человека определяется пониманием его как продукта или культурного артефакта. Пока ответ на вопрос о происхождении человека давался с точки зрения сотворения мира Богом, философский вопрос о том, как и зачем возник и существует человек, не мог быть поставлен.

Снятие теологической блокады обусловило обращение к реальным условиям формирования и существования человека. Человек стал мыслиться как продукт сил, обусловивших онтологические условия возможности его развития. Новые теории происхождения человека опираются на такие факторы и условия, которые сами являются реальными событиями. Однако такое мышление, по характеристике Хайдеггера, не слышит бытия за шумом машин. Историческая антропология, занятая обобщением видимых явлений, не видит человека в его экзистенции.

Своеобразие подхода Ницше к вопросу о том, как возможна жизнеспособная культура, состоит в преодолении сложившихся различий между этическим и эстетическим, культурным и политическим. Сами рассуждения в стиле «эстетики истории» возможны, если преодолевается их традиционное разделение. Этот прорыв остается, так сказать, формальным, хотя и необычайно важным: может быть, в деполитизации власти и состоит наиважнейший вклад Ницше в подготовку современной философии. Вместе с тем вопрос о соотношении политики и культуры, музыки и мышления первичен логически, но не исторически. Конкретная, вовсе не метафизическая, но жизненная проблема, которой был озабочен Ницше, состояла в исследовании угрозы обществу со стороны все растущего индивидуализма. Автономизация и разобщение людей — вот что заботит Ницше. Напрасно его считают певцом свободы гордой одинокой личности. Заратустра вовсе не одинок. Конечно, его коммуна состоит из животных, но это потому, что люди уже не хотят жить вместе. «Последний человек», как блоха, скачущий по поверхности Земли, утратил свою родовую сущность, перестал быть общественным животным. Люди мечтают, но уже не могут быть вместе.

Но что значит «быть вместе»? Является общество народом, нацией или просто совокупностью соотечественников, существующих по формуле: живи сам и не мешай жить другим? Ницше был озабочен распадом близких, интимно-дружеских связей, так сказать, сильных взаимодействий, характерных для обществ, где еще сохранялись остатки кровнородственных отношений. Не удивительно, что

нынешние философы, заявившие о «смерти человека», тоже грезят о дружбе, которая связывала свободных мужчин в единую ткань греческого полиса.

На протяжении всей своей жизни Ницше отдавал приоритет эстетическому. Он, конечно, не родоначальник «эстетики истории», но, несомненно, один из ярчайших ее представителей. В предисловии 1886 г. к «Рождению трагедии» Ницше просит взять на заметку выдвинутое им положение о том, что *метафизической* деятельностью человека по существу выставляется искусство, а не мораль. Само существование мира, указывал Ницше, может быть оправдано лишь как эстетический феномен, за всеми онтологическими процессами скрыт лишь эстетический смысл. Беззаботный, неморальный Бог, беспечное бытие, игра сил которого определяет человеческую судьбу, — все это основа «артистической метафизики», оказывающейся «по ту сторону добра и зла». В ранних работах Ницше открыто не критиковал христианскую моральную гипотезу. Лишь спустя годы после выхода «Рождения трагедии» он расценивает безусловную волю признавать только моральные ценности «самой опасной и жуткой из всех возможных форм „воли к гибели“ или, по крайней мере, признаком глубочайшей болезни, усталости, угрюмости, истощения, оскудения жизни...»⁸⁴ Созданием «Рождения трагедии» руководил инстинкт, благодаря которому Ницше сумел преодолеть морализацию и противопоставить ей артистическую, антихристианскую точку зрения, назвав ее дионисийской. Переведя проблему в плоскость искусства, он вынужден искать источник силы полиса-государства в духовности. «Дух Афин» Ницше понимал как культуру, которая облагораживает не только душу, но и тело. Вместо идеологии, как формы промывания мозгов, греки совершенствовали телесные практики, в частности гимнастику, эротику, диэтику и т. п. Важное, а Ницше считал — наиважнейшее, место среди них занимало музыкальное воспитание. Исходя из приоритета музыки над мыслью он думал о том, какая музыка способствует воспитанию «политического» существа. Найдя ответ на этот вопрос в хоровом искусстве греков, Ницше, подобно П. А. Флоренскому, кри-

тиковавшему иконопись XIX в., негативно оценил современную европейскую музыку, прежде всего сочинения Р. Вагнера. Идеологически осмысляемые как прославление мощи «германского духа», эти сочинения, по мнению Ницше, способствовали разъединению людей, ибо уводили их в мир иллюзий, а не готовили к героическим подвигам.

С позиций самокритики Ницше задает решающий вопрос: разве и его «Рождение трагедии» не является обломком романтики, неким подобием «немецкой» музыки Вагнера? Для Ницше принципиально, чтобы его книга не вела к примирению ни с религией, ни с метафизикой, чтобы она не воспринималась только как утешение. Вот его наставление читателям: «...научитесь смеяться, молодые друзья мои, если вы во что бы то ни стало хотите остаться пессимистами; быть может, вы после этого, как смеющиеся, когда-нибудь да пошлете к черту все метафизическое утешительство — и прежде всего метафизику!»⁸⁵

Сама мысль о том, что солидарность достигается на почве философии или при ее посредничестве, является заблуждением. В основе гуманизма лежит вера в то, что воспитывает и цивилизует чтение книг и слушание лекций. Но все интеллектуальные занятия требуют уединения. Философ — это индивидуалист-аполлонец, противопоставляющий волнам бытия свой разум. Таким образом, философия как форма жизни не собирает, а разъединяет людей. В «Рождение трагедии» Ницше писал: «На возрождение трагедии можно надеяться лишь после того, как дух науки будет подведен к своим пределам и его притязания на всеохватную значимость будут обращены в ничто определением его границ, и для такой новой культурной формы нам, в качестве символа, следовало бы выставить *занимающегося музыкой Сократа*»⁸⁶. В принципе единство людей достижимо и другими средствами. Например, в процессе совместной трапезы, коллективного пения, посещения концертных залов, дискотек, стадионов и иных коллективных пространств.

Ницше и женщины. Странно обстоит дело с оптикой у Ницше. Дело не в том, что он был близорук, плохо переносил яркий свет, а временами почти слеп. Ницше воспитан

тремя женщинами, среди которых были бабушка со стороны отца, культивировавшая гипотезу аристократического происхождения из графов Ницких, мать — простая крестьянка и сестра, также не отличавшаяся особой утонченностью, однако упрямая и энергичная. Может быть, поэтому у Ницше рано сложился культ здоровья. В школе его называли «маленьким пастором», он же мечтал служить в армии и добился-таки, когда пришло время служить, назначения в конную артиллерию. Сестра — самый близкий друг Ницше, он был привязан к ней, несмотря на все ее недостатки. Мать, не понимавшая его идей, любила его и ухаживала за ним как первые, так и последние десять лет жизни, когда он снова стал беспомощным как ребенок. На примере Ницше хорошо видно, что архаичное прошлое не ушло навсегда, а существует параллельно с новыми формами жизни. Матриархат не в прошлом, он актуален и существует наряду с патриархатом. Точно так же и после «смерти Отца» — разрушения фигуры символического «отца Гамлета», который не знает, что умер, — его призрак присутствует среди нас и влияет на наши мысли и поведение не менее, чем реальный «папочка», превратившийся в спокойное домашнее животное, коротающее вечера в кресле перед телевизором.

«Разборки» с матерью стали важнейшей составляющей частью духовной жизни современного мужчины. В связи с этим фрейдовский психоанализ явно устарел. И хотя о матери Ницше написал не так много, однако сказанное позволяет сделать вывод, что глубокий конфликт с нею повлиял на его психологию. Возможно, он и стыдился своей матери, ее крестьянского происхождения, мещанских вкусов, но при этом негативно оценивал аристократические ценности, внушаемые бабушкой, и проповедовал «власть земли», с которой была связана его мать. Может быть, так Ницше хотел загладить конфликт с нею? Разумеется, «вытеснение» и «замещение», «перенос» и «сублимация» не объяснят нам содержание философии. Схема влияния на Ницше крестьянского мировоззрения матери весьма проста и не требует изощренной техники расшифровки. Превосходство здравого смысла проявлялось всякий раз, когда

Ницше смотрел в небо и пренебрегал неровностями под ногами. Как когда-то молодая фракиянка, смеявшаяся над упавшим в колодец Фалесом, мать Ницше всегда оказывалась права в своих предостережениях относительно романтических мечтаний своего сына. И дело тут не в монотонных нравоучениях и, тем более, не в романтическом мифе о «крови и почве», к созданию которого Ницше, не станем этого отрицать, приложил руку. Внутри каждого из нас живет «мать-земля» — она каждый раз напоминает о себе, когда мы падаем после попытки взлететь. Земля, которую мы пытаемся отрицать, пока живем, наконец забирает нас к себе и вовлекает в свой чудовищный круговорот. В этом и состоит тайна «вечного возвращения».

Кроме сакральной, порождающей на свет и забирающей обратно в землю матери, есть другая женщина, которая как реальность или фантазм, для кого как, неотступно сопровождает нас весьма значительную часть нашей жизни. Неизвестно как к Канту, а к Ницше частенько закрадывалась мыслишка: славно было бы жениться. Он не стеснялся ее и признавался в письмах своим друзьям: скажу вам по секрету, мне нужна хорошая жена. И те, понимая правоту этого желания, хотя и знали, что Ницше не способен ужиться ни с одной женщиной, вынуждены были, так уж устроена жизнь, играть роль свахи или сводни. Стоило Ницше написать баронессе Мейзенбурх о своем желании, как та тотчас же начала подыскивать ему спутницу жизни.

Что же вкладывал Ницше в представление о «хорошей жене»? Неужели банальные буржуазные требования? Да, и их тоже. Говорят, Ницше был влюбчив. Обычно вспоминают о его страстной любви к русской девушке Лу Саломе. Между тем, их отношения складывались весьма необычно по общепринятым представлениям. В любви, как в раю, не должно быть третьего. Однако люди уже не могут жить в симбиотическом единстве и быстро начинают скучать вдвоем. Молодые люди хотели, но боялись близости. Видимо, пытаясь найти выход из тупиков тривиальной любовной истории, вместо интимных отношений они культивировали откровенные разговоры. Однажды они поговорили столь открыто, что после этого не смогли даже видеть друг

друга. Но память, как злая старуха, преследовала влюбленных так, что, не видясь больше, они никогда не забывали друг друга. Судя по тому, что каждый после разрыва написал по книге, которые до сих пор читаются, они достигли того, чего хотели: сублимировали желание в творчество.

Ласковый и стеснительный Ницше был любимцем женщин. Д. Галеви рассказывал, как, нежно держа за руки одну из своих худосочных почитательниц и чуть не плача, Ницше говорил, что такие, как она, обречены не жить. Ницше читал на лицах и фигурах своих современников знак декаданса, который страшил его. Возможно, он попал под обаяние биологических, медицинских и даже расистских теорий. Они тогда только зарождались и с наивным бесстыдством раскрывали физиологическую основу жизни. Какие же девушки нравились Ницше? Лу Саломе, в которую он был влюблен, — вовсе не пышнотелая русая красавица. Но этой роковой женщине и не нужно было являть собой эталон красоты — она и без того могла преодолевать любые барьеры. В дневниках сорокалетнего Ницше есть много описаний тихих летних вечеров, звучащих серебряным смехом молодых девушек. Накануне туринаского кризиса Ницше все чаще подумывает о женитьбе на какой-нибудь юной особе, напоминающей Козиму Вагнер в молодости. Интересно, какие книги писал бы Ницше, если бы выздоровел, женился и стал отцом семейства?

Насколько вообще влияет на философа то, холост он или женат? Многие считают, что философия и женитьба несовместимы, ибо семейная жизнь опустошает душу. Не случайно еще античные философы восстали против брака. Сегодня, кажется, уже почти не осталось людей, способных нести на своих плечах тяготы семейной жизни. В последнее время, как в античности, эта тема вновь стала предметом интереса. В Интернете размещена статья Ж.-Б. Ботюля «Сексуальная жизнь Иммануила Канта», большую часть которой составляет обсуждение, естественно, не «донжуанского списка», которого у Канта, скорее всего, просто не было, а вопроса о том, следует или нет философу жениться. Есть философы женатые и неженатые. Сократ полагал, что женитьба мешает философствовать, ибо домашние дела

требуют огромного напряжения и почти не оставляют времени на размышления. Вместе с тем он не чуждался женщин и, будучи женатым, терпеливо переносил требования и даже капризы своей Ксантиппы. Сократ намекал также на существование «женщины для души», подразумевая, в частности, добрую Диотиму, которая сообщила ему возвышенное учение об Эросе. Что ни говори, философ рожден и окружен женщинами, которые являются и условием и фактором его цивилизации и гуманизации.

Пытаясь разгадать сложную игру видимости и действительности в теории истины, Ницше прибегает во второй книге «Веселой науки» к метафоре женщины и дистанцируется от реалистов. Наоборот, в первой книге «Веселой науки» он критиковал идеалистов и призывал к точному микроскопическому исследованию «химии понятий и чувств». «Вы называете себя реалистами, — писал Ницше, — и даете понять, что мир в действительности сотворен так, каким он предстает вам, — что лишь перед вами предстает действительность разоблаченной...»⁸⁷ «Реалист» — невозможная, нечеловеческая фигура. Никто не может избавиться от происхождения и истории. Примесь человеческого присутствует как в созерцании, так и в оценке действительности. Поэтому реалисты, как и их противники идеалисты, сами хотят видеть то, чего не видят другие. «Это стоило мне величайших усилий, — признавался Ницше, — и все еще стоит мне величайших усилий — осознать, что несказанно большее содержание заключается в том, как *называются вещи*, чем в самих вещах»⁸⁸. К таким вещам, как индивидуумы, прирастает репутация, имя, внешний облик, мера и значимость. Природный ландшафт также воспринимается с точки зрения тех или иных мифологий или знаний, само понятие природы производно от культуры. Рукотворные вещи также наполовину, а то и более, состоят из того, что, вслед за К. Марксом, можно назвать «стоимостью», или символическим капиталом. Все это кажется «иллюзорным», и тем не менее именно «значение», а не «субстанция» составляет сущность вещи.

После этой преамбулы всплывает тема женщины. Это самый неуловимый во вселенной предмет размышлений.

Умеренные и спокойные они наделяются мужчинами самыми фантастическими качествами. О женщины, они так не похожи на мужчин, они постоянно спорят с ними, иногда думается, что именно женщины являются самыми непосредственными знаками бытия! Если Бог молчит, то женщина непрерывно говорит, если наука повествует о необходимости, причинности и постоянстве законов, то женщина представляет каприз и случайность. Поистине каждому философу не хватает глупой и капризной женщины, для того чтобы открыть стихийные силы бытия. И все-таки женщина оказалась нейтрализованной мужской культурой. Ницше отмечал, что прежде всего абстракции подверглось ее «природное начало». Он писал: «Когда мы любим женщину, мы с легкостью проникаемся ненавистью к природе, вспоминая о всех отвратительных естественностях, которым подвержена каждая женщина...»⁸⁹ Историю женщины Ницше переплетает с историей Бога. Романтический любовник-идеалист — это порождение христианства. Как теолог не терпит вмешательства науки в разгадку тайны мироздания, так же точно идеалист не желает ничего слышать о том, что «человек состоит из чего-либо еще, кроме души и формы».

Главное в современной конструкции женщины состоит в дистанцировании не только от природного, но и от бытового уклада. Женщина вырвана из родовой жизни и хозяйственных забот, возведена на высокий пьедестал как идея, превращена наиболее выдающимися романтиками вроде В. С. Соловьева в «вечную женственность», что, конечно, исключает возможность совместной жизни с нею. Происхождение «истины-женщины» Ницше видит в психологии мужчин, занятых тяжелым и опасным промыслом. Подобно тому как среди волн и шума прибоя белый парусник на морском горизонте выглядит умиротворяюще, уставший от дневных забот мужчина желает видеть в женщине «тихое очаровательное существо», наполняющее его сердце тоской по несбывшемуся. Действительно, романтиков наиболее сильно впечатляют худосочные женщины с большими глазами, преданно вззирающими на них. «Женщина-обещание» создает иллюзию верности. Она терпима к «ма-

леньким мужским слабостям», на нее можно положиться, она все поймет и никогда не оттолкнет от себя. По этому поводу Ницше писал: «Волшебство и могущественнейшее воздействие женщин есть, говоря языком философов, действие на расстоянии...»⁹⁰

В эту возвышенную метафизику женщины каплю за каплей Ницше вливает яд сомнения. Так, он пишет: «Какое дело женщине до истины! ...ее великое искусство есть ложь, ее главная забота — иллюзия и красота»⁹¹. Вместо женщины-идеала у Ницше говорят многочисленные женщины: старухи, кокетки, матери и сестры, бабы и бабенки, невинные девушки и продувные бестии. Опытные женщины вовсе не разделяют взглядов, которые характерны для мужчин. «Боюсь, — писал Ницше, — что состарившиеся женщины в сокровеннейшем тайнике своего сердца скептически всех мужчин: они верят в поверхностность бытия как в его сущность, и всякая добродетель и глубина для них лишь покров этой „истины“...»⁹² Главный, кардинальный вопрос: что скрывает женщина? Обычно ответ Ницше трактуется излишне прямолинейно. Между тем Ницше отрицал эффективность понятия сущности применительно к женщине и пытался выстроить некоторую типологию женских характеров, а также стратегий и тактик поведения.

Например, «благородные женщины» — высшее создание женской педагогики, культивирующей стыд и добродетель, — способны ради мужчины на высочайшую преданность и готовы пожертвовать тем, что каждая девушка должна хранить как зеницу ока. Правда, отмечал Ницше, некоторые мужчины беззастенчиво пользуются этим. Таким образом, позиция благородной женщины оказывается весьма уязвимой. Впрочем, если женщина не отождествляет себя с ролью, а умеет удержаться у последней черты, она становится менее уязвимой. Но это уже другая женщина — светская львица, ради которой мужчины дерутся на дуэли, актриса, принимающая ухаживания и подарки мужчин. К мерам предосторожности, из которых вырастает эффективная стратегия женской власти, относится «слабость». Мужчины называют женщин «слабым полом», и женщины, кажется, не возражают против этого. Ницше пишет:

«Все женщины умеют очень тонко преувеличивать свои слабости, они даже изобретают себе слабости, чтобы выглядеть совершенно хрупкими украшениями...»⁹³ Следствием такой тактики является цивилизующее воздействие на грубых неотесанных мужчин. «Слабость» — это и эффективный ответ на «кулачное право». Женщина, конечно, способна к мести. В греческих трагедиях эта месть неотвратима. С женщинами не стоит шутить — они никого не прощают. Но их месть становится все более утонченной. Сегодня женщины являются, по выражению Ницше, «госпожами господ». Он писал: «Глупость на кухне; женщина в качестве кухарки; ужасающее отсутствие мысли в заботе о питании семейства и его главы! <...> Если бы женщина была мыслящим созданием, то, конечно, будучи кухаркой в течение тысячелетий, она должна была бы открыть величайшие физиологические факты, а равным образом и овладеть врачебным искусством. Благодаря дурным кухаркам, благодаря полному отсутствию разума на кухне развитие человека было дольше всего задержано...»⁹⁴

Страсти. Любовные чувства являются столь древними, что кажутся изначальными. М. Шелер считал любовь и ненависть антропологическими константами. Это значит, что человеком является тот, кто способен любить и ненавидеть. Тот же, кто после поцелуя с дамой говорит: «Мокро и невкусно», — считается недоразвитым. Различие между человеком и животным по линии любви, конечно, нуждается в уточнении⁹⁵. Как известно, и в мире людей различается любовь животная и любовь духовная. Точно так же биологи немало написали о тонких отношениях самцов и самок, например в популяциях лебедей. Антропогенез любви весьма мало продвинул, и помехой являются слишком жесткие различия души и тела, духовных переживаний и телесных желаний. Мы судим о специфике любовных переживаний у наших предков преимущественно по оставшимся от них книгам. Книги о любви — это романы, а они являются относительно поздними продуктами цивилизации. Даже в описании любовных отношений у Овидия мы находим нечто странное. Тем более «Домострой» не вос-

принимается как любовный текст. Он воспринимается, скорее, как свидетельство некоей бездуховности отношений мужчин и женщин, которую навязывает хозяйство. Именно в такой интерпретации «ритуальные» тексты также стали основой европейской метафизики любви, которая воплотилась не только в романах и лирике, но и в повседневной жизни.

Пожалуй, впервые о таинстве любви говорил Платон. Его рассуждения о первичном и вторичном Эросе подхватило христианство. В дальнейшем эротика Платона была развита М. Фичино и стала за пять веков до появления психоанализа своеобразной «глубинной психологией» европейской культуры.

Фичино в «комментарии» к «Пиру» Платона несколько бесцеремонно дописал, на его взгляд, недостающую часть. В ней он задолго до появления теории У. Гарвея развивает метафору сердца и крови и связывает ее с теорией зрения Платона. Когда влюбленный смотрит на любимую, его сердце начинает учащенно биться, потом краснеет лицо и начинают блистать глаза. Но любимая бледна и безучастна. Как же можно заставить биться ее сердце в такт сердцу влюбленного? Согласно Фичино, кровь влюбленного, накачиваемая могучим мотором, поднимается вверх и концентрируется в его глазах. Там она трансформируется во флюиды, которые по воздуху перемещаются в глаза любимой. В глазах любимой они снова претерпевают трансформацию, превращаются в ее кровь и вызывают ответное сердцебиение.

Концепция Фичино стала основой магнетизма, который, благодаря успехам Ф. Месмера, стал популярным во всех европейских странах. Пришедший на смену психоанализу З. Фрейда во многом опирается на те же представления о соотношении души и тела, что и месмеризм. Хотя Фрейд отказался от гипноза, в его представлениях о либидо сохраняется «магнетическая» модель, согласно которой между индивидами имеют место отношения притяжения и отталкивания, возникает силовое поле, пронизанное флюидами и влечениями. Возможно, что от этой аттрактивной модели вообще нельзя избавиться вполне, и об этом свиде-

тельствует возрождение «флюидной» теории после того, как психоанализ был окончательно переведен Ж. Лаканом в сферу языка.

Как вообще возможно любовное чувство и как оно возникает между людьми? Можно привести два альтернативных ответа, которые как раз и нуждаются в каком-то синтезе, ибо в повседневной любовной практике они постоянно переплетаются, переходят один в другой, взаимно поддерживают и обогащают друг друга. *Первый ответ*, который дало бы большинство зрелых, разумных, переживших романтическую иллюзию людей, состоит в убеждении, что в отличие от животного человеческое чувство симпатии возникает как продукт общения, разговора, диалога, в ходе которого определяется консенсус в понимании важнейших вещей и достигается нравственное признание друг друга. Путь к сердцу женщины лежит через ухо, считают сторонники этой — вербалистской — концепции любви. У этой концепции немало проблем, причем не только методологических. Как раз с техникой у ее сторонников дело обстоит более или менее хорошо. Во всяком случае, они оснащают людей более эффективными и надежными средствами, чем их противники. Любовная лирика является безотказным инструментом покорения женских сердец. Хотя Платон ее побаивался, она высоко ценится нынешними пастырями человеческого стада, ибо цивилизует темные порывы и нейтрализует животные извращения, а главное, является подконтрольной и позволяет переприсваивать и перенаправлять любовную энергию в нужном направлении и на пользу общества. Например, приобщение к любовному дискурсу используется не только для рождения и воспитания детей, но и для сублимации эротической энергии в создание культурных ценностей. Любовь всегда эксплуатировалась и в политике. Например, на ее основе прививалась любовь к отечеству. Именно в этой «пригодности» для государственных нужд и видятся достоинства платоновской теории эроса. Сегодня она находится под подозрением и нейтрализуется активно развивающимся сексуальным просвещением, которое опирается не столько на древнее искусство эротики, сколько на технику получения наслаж-

дения. Науки о сексуальном, полагал М. Фуко, более эффективно и экономно организуют коллективное тело для нужд власти. *Второй ответ* на вопрос о тайне любви опирается на то, что до или помимо разговоров о любви, как говорят, «с первого взгляда», пара людей испытывает взаимное влечение или симпатию. Это чувство испытал, наверное, каждый, по крайней мере в романтическом возрасте. Согласно этой концепции, чувства не обманывают, а разговоры, допуская в интимную сферу любви общественные нормы и ценности, неизбежно разрушают идиллию.

Где и как мы пытаемся сегодня построить маленький интимный мирок, куда, как маленькие животные в свою норку, мы могли бы уползть после отупляющей работы, состоящей в основном из бесконечных и пустых разговоров. Мы сделали свое жилище неприступным. В отличие от наших предков, не просто содержащих большой открытый для гостей дом, но и живших на виду, в окружении большого числа людей, наша квартира имеет приватный характер. Но, попадая в нее после сутолоки большого города, мы либо предаемся медитации на тему о ничтожестве жизни, либо падаем в кресло перед телевизором, не зная куда себя девать от скуки. Парадокс в том, что, обрета отдельное жилье и материальную независимость, люди переживают фантазм единения и грезят либо о друге, либо о Прекрасной Даме. Наверное, от этого столь многие жаждут и не находят любви. Мечты о все более возвышенной и прекрасной страсти сопровождаются все более сильной деградацией способности находиться рядом с другим человеком. Интенсивная страсть растворяется в повседневных дрязгах и скуке. В то время как романтическая философия видела выход из скуки повседневной жизни в интенсификации страсти, Шопенгауэр и Ницше не только не считали чувства проявлением подлинного Я, но и указывали на реактивность чувственности, содержание которой не экзистенциально, а социально обусловлено.

Человек отличается от животного, которое, повинувшись инстинкту, спаривается с существом противоположного пола. Люди вступают в такое близкое взаимодействие не с целью освобождения от либидо и даже не для продолжения

рода. Условием человеческого полового акта является стремление не столько к интеллектуальному и даже душевному, сколько к интимному единству. Другой воспринимается при этом как единственный, незаменимый и самый близкий человек, перед которым ты можешь предстать открытым и незащищенным. Любовь — это величайшее доверие, готовность обнаружить то, чего ты сам не знаешь о себе. Но именно такая любовь и оказывается несчастной. Не всякий способен вытерпеть другого на столь малом расстоянии, какое предполагает любовь как способ сближения.

Что мы понимаем сегодня под страстью? Духовную интенсивность, психическую энергию, физическую, физиологическую мощь, некую силу, динамику человека, особую эмоциональную интонированность его сознания. Говорят о холодном рассудке и горячем сердце. Со страстью ассоциируются слезы или смех, горе или радость, любовь или ненависть. Страсть кажется проявлением самой сущности живого, которое ненасытно и перехлестывает через себя самого. Страсть — это желание, которое вызвано нехваткой. Совершенно недостаточно определить «патос» как переживание, хотя это определение кажется соответствующим родовидовому отношению. Обычно страсть противопоставляется рассудочному познанию как форма переживания. Между тем в отличие от аффекта переживание — это некий вторичный процесс, рефлексия о том, что было. Оно есть не что иное, как попытка воскресить то, что прошло и уже умерло, в том числе и угасшую страсть.

Позиция философии, религии, этики, искусства в отношении чувственности характеризуется в основном как политика контроля, подавления или сублимации страстей. Культурно-воспитательная политика, хотя и опирается на негативное определение, тем не менее оказывается двойственной. Прежде всего, искусство оценивает чувство выше рассудка. Это проявляется в его ориентации на мир страстей и переживаний. Вместе с тем страсти и переживания воспринимаются как аффекты, подлежащие сдерживанию, подавлению или управлению. Ницше указал на то, что христианская политика укрощения страстей не только не эффективна, но и опасна. Подавленные желания находят вы-

ход в реактивных чувствах злобы и ненависти. Фрейд назвал ресентимент «бессознательным», охарактеризовав его как важнейшую форму работы. Как всякая рабочая сила, психическая энергия подлежит эксплуатации и должна использоваться для производства продуктов культуры. Так возникло понятие сублимации, суть которой в трансформации и использовании «первичных позывов», «влечений» для стимуляции занятий культурным творчеством.

Скука, апатия, т. е. отсутствие страстей и интересов,— вот главный враг человека. Борьбу воли и скуки мастерски описал Шопенгауэр. Как неудовлетворенное существо человек испытывает желание, но как только предмет желания достигнут, тут же наступает пресыщение и скука. Человек не знает, куда девать себя, пока не окажется рабом новой страсти. Итак, желание приходится терпеть хотя бы потому, что ни наука, ни религия не могут существовать и развиваться без увлеченных страстью людей.

Страсти являются мотором прежде всего современной экономики, которая рассчитана не столько на удовлетворение, сколько на производство желаний. Но мы оказываемся в рабстве совсем у других страстей, чем наши предки. Желания становятся искусственными, даже извращенными и ужасно коверкают жизнь. Воля к власти, которую Ницше отождествлял с волей к жизни, сегодня проявляется как нечто извращенное: власть перестала быть ареной борьбы свободных и равных мужчин, рожденных властвовать. Она превратилась в стратегию господства слабых над сильными и стала формой всеобщего отчуждения человека от своей родовой сущности.

Страсти, особенно связанные с любовью или дружбой, понимаются как нечто приватное и даже интимное. Между тем, как показал П. Дюрр в своей книге «Интимность», они являются продуктом культуры⁹⁶. Можно пойти еще дальше и раскрыть страсти с коммуникативной точки зрения, что и сделал Н. Луман⁹⁷. Он поставил вопросы о том, как страсть становится предметом коммуникации, как она протекает на интимном уровне, как расширяются возможности человека для сообщения о своих интимных переживаниях. Ясно, что общество состоит из людей, а они явля-

ются переживающими существами. Но, кажется, общество озабочено тем, чтобы использовать своих граждан исключительно как субъектов труда, права, политики. Они формируются не как индивиды, а как представители той или иной профессии или социальной группы.

Начиная с XVII столетия, когда появляются журналы, а в них печатаются романы, страсти становятся предметом внимания и культивирования. Их манифестируют, они становятся условием браков и иных социальных действий. Роман в письмах становится формой сообщения об интимных человеческих чувствах. Вопрос в том, являются они ответом или, наоборот, вызовом? Вопреки общепринятому мнению о том, что капитализм подавляет страсти, немногие исследователи указали на то, что именно для буржуазного общества становятся интересными и важными чувства индивидов. М. Вебер показал трансформацию религиозного чувства в страсть к наживе и накоплению капитала. В работах Н. Элиаса раскрыт процесс психосоциогенеза, в ходе которого аффекты находят цивилизованную форму разрядки. М. Фуко в своих исследованиях клиники, казармы и тюрьмы описал изощренные процедуры дрессуры, в ходе которой воспитывались автономные индивиды эпохи Нового времени. По мере усложнения социальной ткани в нее вплетаются чувства и страсти, поэтому возникает потребность в контроле над сферой интимного. Но те способы кодификации и ортопедии, которые описал Фуко, составляют лишь часть созданных в то время практик. Другая часть включает в себя то, что сам Фуко позднее назвал духовными практиками создания себя. Поскольку внутренняя жизнь человека проявляется в публичной сфере, постольку насаждаются самоконтроль и самодисциплина, более эффективные, чем традиционный запрет.

Достаточно прослушать стандартный набор разношерстных песен на каком-либо праздничном концерте, чтобы убедиться в различии способов выражения страстей. Современные песни, сопровождаемые непристойными танцами, совершенно пусты и бессмысленны: под музыку «ля-ля-ля» певец произносит затасканные слова, корчит неадекватные им гримасы или делает «сладкое» лицо, изо-

бражая экстаз. Наоборот, старая неаполитанская песня или русский романс заставляют волноваться: в них певец призван передать ощущения страсти, сжигающей душу и готовой на все. Современный человек так далеко зайти в своих чувствах уже не может. Не то, чтобы он был способен только на легкий флирт. Нет, человеческие чувства по-прежнему наивны и трогательны, а люди сентиментальны. Но мы уже не позволяем проявляться им с такой откровенностью и силой, как это делали наши мужественные предки. Мы рефлекслируем: «любить, так любить», но уже не способны отдаться своим чувствам так, чтобы заразить ими другого человека. Рассматривая страсти с коммуникативной точки зрения, мы должны различать знаки и коды, с одной стороны, и реальные чувства — с другой. Пожалуй, самой первой попыткой кодификации чувств является аристократическое искусство страсти, которое отличалось от вульгарных проявлений сексуальности. На место грубых форм ухаживания пришло тонкое искусство амурной страсти, которое отличалось возвышенным идеализмом. Совершенно очевидно, что рыцарская любовь культивировалась не только с целью облагораживания высших сословий, которые обучались контролировать свои страсти, но и с целью сублимации страсти на ниве войны.

На смену средневековой рыцарской галантности в Новое время приходит романтическая любовь. При этом меняются форма кода, основание любви, антропология, упорядочивающая коды. Суть происшедших изменений состоит в ориентации не на идеализацию, как в средние века, а на рефлексию. При этом основные усилия тратятся не столько на облагораживание объекта любви, сколько на его познание и работу воображения.

Надстройку общества образует семантика, благодаря которой становится возможной преемственность социальной жизнедеятельности. Она скрепляет опыт и чувство в словесной форме болтовни и мудрости, теоретических и фактических суждений. Эволюция семантики меняет способы упаковки опыта и открывает новые возможности выражения чувств. Она образует опору, на основе которой осуществляется управление смысловыми комплексами.

Идейное наследие обеспечивает возможность развития социальных отношений, и даже революционные изменения социума не приводят к фундаментальной смене семантической надстройки. Конечно, возможны и семантические революции, причем на фоне относительно стабильной социальной жизни. Но, вообще говоря, не следует их различать механистически, ибо их связь органична. М. Бахтин полагал, что в сталинскую эпоху семиотическое и социальное соединились самым вульгарным образом. Семиозис являлся жизнью, а жизнь семиозисом. Сегодня не только простые граждане, но и сами политики порой принимают за реальность то, о чем говорится с экранов телевидения.

Чисто семиотического истолкования общества недостаточно для раскрытия социальной жизни людей. Его необходимо дополнить коммуникативным подходом. Например, дискурс о любви — не просто выражение интимного сердечного чувства духовной или животной природы, а символический код, посредством которого информируют о том, о чем, кажется, невозможно сообщить. Здесь возникают две проблемы. Во-первых, если слепая страсть осуждается в любой культуре, то как кодифицируются чувства, чтобы обрести общезначимое и общепринятое выражение? Во-вторых, как сами чувства, точнее, их выражение в некоей общепринятой форме становятся коммуникативными медиумами? Знаки страсти так же необходимы для жизни, как и мудрые слова. Коды образуют, производят социально одобряемые чувства. Без них, строго говоря, невозможны и переживания, ибо большинство из них являются реактивными. Они связаны не столько с внутренними потребностями организма, сколько с переживаниями, обусловленными и даже навязанными социальными нормами. Да, есть чувство голода, и все переживают потребность в пище. Большинство людей едят, занимаются любовью, работают и отдыхают. При этом они испытывают определенные и, вероятно, похожие чувства, вызванные удовлетворением или невозможностью реализации этих основных человеческих потребностей. Возможно, таким же образом обстоит дело и с «высшими» потребностями, которые порождены культурой. Но в каждую эпоху, даже в рамках одного обще-

ства, люди по-разному удовлетворяют свои потребности и по-разному оценивают те или иные способы их удовлетворения. В итоге получается пестрая, но упорядоченная картина мира чувств. Если подойти к этому чисто философски, то такое единообразие, хотя и пестрое, должно вызывать удивление. Действительно, чувства как интимные внутренние переживания даже одинаковых событий должны быть, во-первых, совершенно уникальными, а во-вторых, неповторимыми (один и тот же индивид всякий раз по-новому переживает ежедневные завтраки, обеды и ужины, тем более сексуальные контакты даже с одним и тем же партнером).

Как удастся нормализовать не только проявление, но и само переживание слепых страстей? Ведь они капризны, и мы сами, даже будучи цивилизованными людьми, испытываем такие желания, которые направлены не только на реализацию социально одобренных ценностей, но и на их отрицание. А не послать ли к черту весь этот порядок, господа? Так можно, перефразируя Ф. М. Достоевского, выразить основной закон чувства, которое не желает укладываться в прокрустово ложе цивилизованного поведения. Никто не может предсказать, что он будет чувствовать, даже если его желание окажется удовлетворенным. Скука, вызванная пресыщением и единообразием, толкает людей на безрассудные поступки. Чем же мир чувств нормальных людей отличается от страстей безумцев? Как люди находили партнера для интимных отношений? Была ли любовная страсть движущей силой его поиска? В традиционном обществе пространство проявления интимных чувств было чрезвычайно узким, и общество ограничивало и тщательно контролировало всяческие попытки его расширить. Например, запрещались до- и внебрачные интимные связи. Поскольку осуждалось проявление интимных чувств, то о познании душевных переживаний другого не могло быть и речи. Как же тогда находили спутника жизни? Очевидно, что его выбирали старшие родственники. Автономизация интимных отношений, социальная регрессия страсти происходит в условиях кризиса буржуазного общества, когда стабильность порядка обеспечивается личными средства-

ми. В начале XVIII в. французы считали постоянство бессмысленным, а англичане культивировали брак, в котором имели место не только любовь, но и ненависть. Любовь разворачивалась как конфликтная коммуникация, однако по-прежнему оставалась идеалом человеческих отношений. Люди еще верили в любовь и фанатично вступали в связь друг с другом. Но, кажется, этому приходит конец. Сегодня Эмма Бовари уже невозможна. Значит ли это, что страсти исчезли, а может быть, они снова загнаны внутрь? Чего ждет современный человек от интимной связи? Почему общество не запрещает, а навязывает желания? Кругом только и говорят об оргазме, а феминистски борются за право женщин на наслаждение. Остается при этом брак социальным институтом, регулирующим интимные отношения, или же в современном обществе он перестает играть свою важную роль?

Романтическая любовь не только не разрушала, но, наоборот, укрепляла стабильность общества. Благодаря любви брак перестал расцениваться как препятствие для совершенствования интимных отношений. О любви говорят много, но бестолково. Главная проблема — как чувства, релевантные для одного, оказываются или могут оказаться релевантными для другого? Общепринятыми должны быть действия, и именно они контролировались обществом. Чувства лишь сбивают с толку, поэтому их развитие и проявление подвергалось запрету. Французы хорошо понимали, что любовь и долг не соединимы. Романтические немцы верили в их гармонию. Отсюда стремление вербализовать интимную коммуникацию и превращение любви в «говорильню». И раньше мужчины не сразу брали быка за рога, а вели длительную осаду. Они делали комплименты, дарили подарки, приглашали вместе поужинать и т. п. В случае последовательного принятия этих знаков внимания женщина в конце концов обязана была уступить. Таким образом, в основе галантности лежал расчет и строгая внутренняя экономия — инвестор мужчина получал прибыль от своего вклада. Когда эта экономия нарушилась, мужчины перестали постоянно волочиться за женщинами. Ухаживания стали пустой тратой времени, а инвестиции

утратили смысл. Таким образом, галантность и волокитство исчезли вовсе не по причине остывания чувств или импотенции. Сегодня происходит наркотизация секса, он кажется экономичным, ибо стимулирует общественно-полезную деятельность. А раньше считалось наоборот. Возможно, либерализация сексуальности произошла по причине изменения форм труда — труд стал интеллектуальным, и физические нагрузки стали необходимыми. Прежде чем задаваться вопросом о смысле любви, мы должны создать ее знаки. Таким образом, теория любви сопоставима с соответствующими концепциями денег, власти, истины. Любовь есть не аномалия, а нормальная невероятность. Нормализация низковероятностных социальных структур составляет главную задачу коммуникативных медиумов, которая решается путем создания семиотической концептуальной системы, объясняющей возможность сообщения чувств. Как возможна нормализация, порядок в столь запутанной области, какую являет собой мир любовных страстей? Первым шагом наступления на спонтанность чувств является их описание поэтами, воспитателями, моралистами, учеными. При этом кажется, что поэты придумывают идиомы, а педагоги, медики и юристы постулируют нормы. На деле же как одни, так и другие, каждый по-своему, дифференцируют уникальное и общее. Управление вероятностью невероятного и связывает теорию общества, эволюционную теорию и теорию коммуникативных медиумов. Исторические исследования любви должны быть подчинены этим теориям. Благодаря их связи описание исторического материала осуществляется на основе комплекса абстрактных социологических теорий.

Культурные антропотехники. Наши предки сообща добывали и ели пищу, а также формировали свои мысли как коллективные представления. И сегодня то, что человек ест в одиночку, оказывается продуктом широкой кооперации. Точно так же не только вкусы, но и мысли вовсе не принадлежат нам; и даже когда они приходят в нашу голову и содержатся только там; не будучи озвученными или опубликованными, механизмы их зарождения включают в

себя установленные в процессе образования фильтры, отбрасывающие проникновение индивидуального.

При всей разнице состояния наших органов мы потребляем примерно одинаковую пищу, подвергаемся воздействию стандартного набора лекарств, смотрим одинаковые телепередачи, читаем одни и те же газеты и книги и тем не менее считаем себя автономными индивидами, добившись значительной степени эмансипации. В отличие от нас наши предки, включенные в сравнительно небольшие объединения, не ощущали себя индивидуалистами. Более того, утверждая ценности и обычаи (от пищи и одежды до песен и мыслей) своего сообщества, культивируя и демонстрируя свое отличие от жителей соседней деревни, они умудрялись быть активными защитниками государства. Очевидная слабость социальных и экономических связей в ранних государственных образованиях компенсировалась близкими взаимодействиями людей, определявшими единство и силу древних коллективов. Дело, например, не в том, что человек ест пищу, в приготовлении которой участвует все большее число людей, а в ритуалах и символах, сопровождающих ее принятие.

В отличие от животного древний человек воспринимал пищу как нечто священное. Конечно, всегда были и есть люди, которые жуют, а не священнодействуют; но даже то, как едят современные гурманы или любители пищевых церемоний и званых обедов, существенно отличается от того, как ели на дружеской или священной трапезе в прошлом. Совместное принятие пищи было основой как родственности, так и дружественности. Еда — это не только принятие пищи, т. е. превращение внешнего во внутреннее, но и интимный процесс, соучастник которого (сотрапезник) становится близким другом.

В прошлом человек перемещался в своих ареалах не как изолированный автономный индивид, находившийся в конкурентных отношениях с другими индивидами, а в рамках спаянного телесными связями коллектива, который в собственном смысле и образовывал то, что можно назвать местом обитания, наполненным знаками, образами, звуками и ароматами, издаваемыми окружающими его людьми и

предметами. На основе господствующей сегодня индивидуалистической идеологии весьма трудно представить себе этот способ единения людей. Теория общественного договора затеняет роль сильных взаимосвязей в антропологическом исследовании. Сегодня мы вообще не понимаем, что за «дело» заставляет индивидов жить сообща, что за априорное стремление тянет живые существа друг к другу?

Императивной формой жизни людей всегда являлся коллектив, в котором принадлежность к группе определялась именно сильными связями, гораздо более сильными, чем те, что описывают теория коммуникации и даже романтические, коммунитаристские и организационные теории взаимодействия. Долгое время древние поселения не нуждались в ограде для манифестации своего радикального желания быть вместе. В то время, когда люди не огораживались стенами, каждая группа, образующая эндогенное единство, формировала ландшафт сообразно собственной форме. И без массивных архитектурных скреп каждая мы-группа закрепляла и сохраняла себя специфическим гештальтом, для которого были характерны центростремительные силы и движения, сохраняющие целостность. Все первичные культурные единства могут быть поняты как себя воспроизводящие морфогенетические процессы. Древний человек был гораздо больше озабочен окружающим миром, чем собственными переживаниями. Представление о приватности идей не имело смысла ни для его собственного опыта, ни тем более для общества, в котором он жил. Долгое время человек вообще не имел в социальном пространстве своего отдельного места и даже не мечтал о нем. В небольших коллективах дело одного является делом, мыслью и заботой остальных. Представление о своем внутреннем, куда имеет вход только сам субъект, возникает не раньше античности, когда появились мудрецы, называвшие себя философами. По их мнению, только собственная мысль может быть истинной. Свободная мысль вынашивается в пещере своего сознания, а не формируется совместно с другими. Между тем только в отношении с другим я могу обнаружить собственное своеобразие, только резонируя с ним эмоционально я могу мыслить.

Особенность человеческого рода состоит в затянутом детстве, какого нет ни у одного животного. Эта не понятная для «высших существ» особенность имеет важнейшее значение. Детство — это открытость и незавершенность не только биологическая, но и культурная. Ребенок, если детство проходит нормально, — это баловень судьбы. Его существование протекает беззаботно. Его опекают взрослые, он щедро оделен их заботой и лаской и нежится в атмосфере излучаемого матерью тепла. Что происходит в этом первичном инкубаторе, в этой своеобразной теплице, где мы пребываем лучшую часть своей жизни? В детстве мы просто растем, просто учимся, просто становимся взрослыми. Этот период ласки и тепла, это пребывание в материнском инкубаторе особенно важны для красоты человеческого тела. Как овощ в теплице, так и девица на выданье, томящаяся в своем тереме, накапливает красоту. Но и мальчишки не лишены шарма. В своих вольных играх они совершенствуют силу, гибкость, подвижность и становятся изящными, как боги. Их тела, не изуродованные тяжелым физическим трудом, прекрасны.

Почему мать, с одной стороны, рождает нас слишком рано, а с другой стороны, вынуждена воспитывать нас бесконечно долго? Обычно обращают внимание на культурно-воспитательный смысл детства. Детство не столь беззаботно, как кажется. Оно нагружено воспитанием и образованием. Сначала детские ясли, потом детсад и бесконечное десятилетие школы. Это такая долгая и трудная жизнь. Не лишаем ли мы детей чего-то настолько важного, что в результате они в принципе не могут быть здоровыми, сильными, честными, мужественными существами? Мы стремимся как можно скорее выйти на широкий простор подвига или просто на свою дорогу жизни, но, став взрослыми, мечтаем вернуться в детство. Детство — это и есть бытие-возможности. Говорят, что дети не только прекрасны, но и гениальны. Особенно для творческих личностей важно сохранить в себе как можно больше детского.

В чем состоит основной экзистенциал детства? М. Хайдеггер полагал, что человек — продукт заботы. Но и сам он, борющийся с амбициями философской антрополо-

гии, не всегда адекватно определял озабоченность. Тем более извращенный характер приобрело это понятие в форме «заботы о себе» у М. Фуко, который, впрочем, вполне адекватно выразил дух эпохи. Он показал, что эра индивидуализма ориентируется на эстетики удовольствия, ибо выше всего ценит комфорт и независимость частной жизни.

Ребенок окружен заботой. Что это за забота? Прежде всего это тепло, пища, любовь и ласка. Некоторые биологи утверждают, что человеческий эмбрион должен вынашиваться 23 месяца. Недоношенный плод, выброшенный из темной уютной плаценты, где он питался соками матери, в холодный мир света и воздуха, вероятнее всего чувствует себя ужасно. Но психологи считают, будто и хорошо, что он вынашивается не 23, как нужно, а всего 9 месяцев. Так плод еще не успевает окончательно сформироваться как некое рыбообразное существо и подвержен инспирации. Перенесенные младенцы, как ни странно, физически хуже приспособляются к миру и, главное, с более тяжелыми психическими последствиями переживают травму рождения. Психологи серьезно воспринимают травму рождения и считают психику ребенка фрустрированной. Действительно, новорожденный не выглядит спокойным, а, будучи лишенным плаценты и привычного питания, чувствует себя ужасно одиноким и беспомощным. Поэтому первая и главная забота матери состоит в том, чтобы оградить младенца от грубых и резких воздействий внешнего мира, чтобы, согревая его своим телом и давая ему грудь с молоком, опосредовать взаимодействие с окружающей средой. Мать — это и есть первый медиум, просвет между человеком и миром.

Хотя проблема жилища подробно изучается в науках об искусстве и архитектуре, а также в психологии и социологии, она еще не обсуждалась подробно в культурной и тем более в философской антропологии. Между тем исследования феномена городской жизни историками, архитекторами, психологами и другими представителями специальных наук все чаще сталкиваются с общими вопросами, от-

носящимися к человеку, и явно нуждаются в философском освещении. Жилище должно быть рассчитано на человека и отвечать его экзистенциальным потребностям. Тем не менее очевидно, что городская среда имеет значительную автономность и ее создатели склонны рассчитывать скорее на необходимость приспособления к ней жителей городов, чем на потребность людей в естественных условиях обитания. Казалось бы, приоритетным всегда должен быть принцип гуманизации домостроительства — немало авторов придерживались и придерживаются этой точки зрения. Между тем такой подход не бесспорен, так как «человеческое» не является чем-то заданным и вечным, а само меняется, в том числе и под воздействием новых городских новаций. Отсюда правомерен другой подход, согласно которому искусственно созданная окружающая среда сама оказывает активное, в том числе и цивилизующее, воздействие на обитающих в ней людей.

«Жилищный вопрос», как любовь и голод, извечно сопровождает человека. И это вопрос не только о «метрах», но и о качестве. Поэтому даже в городах, где не хватает жилья, существует огромное количество брошенных домов и квартир. Молодежь бежит из тихих деревень и маленьких городов в мегаполисы, где жизнь «бьет ключом», но явно не способствует ни здоровью, ни самопознанию. И именно в больших городах происходит то, что называют утратой дома. Когда философы и поэты говорят об этом, то не имеют в виду бездомных. Конечно, следует не только помнить, но и точно знать о том, где и сколько еще людей не имеет отдельного жилья, ибо это важнейшая социальная проблема. Но и у тех, кто имеет собственное и даже комфортабельное жилье, есть немало проблем. Если тело — это не только биологическая, но и символическая оболочка человека, то и дом — это не просто стены, укрывающие от непогоды или защищающие от чужих, но и особая сфера, в которой человек чувствует себя комфортно. И чем уютнее жилье, тем увереннее в себе человек, тем меньше он боится чужого и завидует другому. Если бы каждый человек обладал домом, которым он дорожит, и если бы таким домом стали, как когда-то, не

только квартира, но и город, государство, вся наша Земля и даже Вселенная, то наше существование стало бы принципиально иным. Отсюда бездомность не столько количественное, сколько качественное понятие: оно характеризует пустоту и холод пространства, в котором мы живем. Древние люди воспринимали Вселенную (об этом свидетельствуют их географические и звездные карты, на которых изображались не только объекты, но и волшебные существа) как место своего обитания и считали, например, океан или небо оболочкой, границей, панцирем, покрывающим ойкумену.

Человек, как слабое и неприспособленное к естественной окружающей среде животное, созревает в искусственной среде обитания. Это место издавна зовется домом, и его границы постоянно расширяются по мере увеличения семьи, племени, этноса, народа. Так называемые имперские нации считали домом чуть ли не весь мир. Родина и отечество — это два разных измерения искусственного места обитания человека. Материнское тепло и дым очага свидетельствуют о наличии теплового центра в месте обитания. И в имперские фазы развития человечества на улицах городов горел священный огонь как символическое выражение отечества. Для существования и процветания вскормленных в искусственных условиях индивидов необходима не только физическая (стены), физиологическая (тепло и пища), психологическая (симпатия), но и символическая иммунная система, ограждающая от опасных воздействий чужого.

Конечно, человек должен чувствовать себя представителем человечества, общим домом которого является Земля, но при этом Земля действительно должна стать домом, а не бездушным «экономическим пространством», в котором орудуют беззастенчивые дельцы, превращающие мир в сырье. Рано осознавший ход современного глобализма М. Хайдеггер говорил о бездомности и безродности современного человечества: Бездомность становится судьбой мира. Это заставляет радикально пересмотреть наш антропологический проект. Пока он определялся двумя антиподами человека: Богом и зверем. Человек рассматривался то

как тайный агент Бога, то как животное. Но сегодня эту противоположность следует оставить в стороне. Человек проявляет себя только как нечто монструозное, чудовищное. Так мы снова возвращаемся к открытию греков, что самое ужасное на свете — это человек. Но греки нашли и объяснение этому феномену: человек становится страшным, если он лишен места, дома. Именно место производит человека. Таким образом, в основе антропологии лежит дом и место. Оно задает особенности телесности, в частности культивацию красоты, а также характер и поведение человека, его этос.

В известном трактате Витрувия об архитектуре указывается, что в основе строительства лежит некая не совсем понятная и потому часто упускаемая из виду философия. Началом цивилизации является приручение огня. Фундаментальная противоположность теплого и холодного отчетливо сохраняется в философии досократиков — она соответствует лежащему в основе античного воспитания закаливанию. Производство теплоты являлось «космологической задачей» мужской половины полиса, в то время как женское тело считалось холодным. Эмпирически это легко опровержимо — мужчины мерзнут сильнее женщин. Но противоположность теплого и холодного не эмпирическая, а метафизическая.

По Витрувию, дом — это стены, возведенные вокруг очага. Точно так же в центральном храме города (храм Гесты в Афинах и Весты в Риме) горел вечный огонь, который поддерживали специальные служители. Что символизирует собой очаг, почему именно он был центром культуры, почему он стал символом города и даже империи? Очаг стал настолько устойчивым символом, что Константину, который возвысил христианство до государственной религии, не приходило в голову потушить огонь, горевший на Форуме. Для того чтобы понять символику огня, можно представить себе костер, вокруг которого собираются люди. Огонь — это прежде всего тепло и свет, которого хватает всем, и пища, которая делится между собравшимися. Так образуется термальная коммуна, соединяющая людей чувством солидарности.

Можно попытаться всерьез воспринять антропологический проект Ницше, названный им исследованием «химии понятий и чувств». Кажущиеся курьезными заметки Ницше о состоянии желудков своих современников на деле содержат глубокую истину. Утверждение Ницше «я — это мой живот» кажется столь же бесспорным, сколь бесспорно убеждение интеллектуала, что «я — это мой разум». Можно спорить о том, что первично, но прежде хотелось бы осмыслить саму приватизацию разума, которая случилась в общем-то сравнительно недавно. Разумеется, голова и желудок устроены по-разному, но мысли и вкусы одинаково не принадлежат нам. Механизмы их зарождения отбрасывают то, что невыразимо в языке. Вероятно, каждый по-своему ощущает вкус кофе, однако попытка человека описать некую его особенность — что испытал мой желудок, когда я выпил кофе, показавшийся мне необычайно вкусным, — обречена на неудачу.

Свойства пищи не следует рассматривать как исключительно биологические и тем самым культурно нейтральные. Восприятие того или иного качества пищи осуществляется на фоне культурных верований и нагружено сложными символическими представлениями. Пищевые предпочтения, формируемые и навязываемые культурой, играют важную организующую роль в социализации детей. В соблюдении различий сырого и вареного, соленого и сладкого, мясного и постного субъект реализует культурную идентичность и отделяет себя от чужих. Это происходит на уровне габитуса — культурных стереотипов, инкорпорированных в тело и осуществляющихся на бессознательном уровне в форме привычек, предпочтений, вкусов, норм поведения и т. п.

Примером культурной кодированности пищи является различие сырого и вареного. В эпоху неолита при переходе от собирательства к земледелию, от кочевничества к оседлости люди стали отдавать предпочтение приготовленной пище. Это свидетельствовало о наличии культуры. Одновременно таким способом достигалась идентификация своих в отличие от чужих. Пища как символически нагруженный феномен соотнесена с иерархией благ и является

признаком положения человека в обществе. При этом дело не исчерпывается ограничениями — привычка к той или иной пище предполагает наличие вполне определенного телесного габитуса. Социальные свойства личности, как и сам процесс аккультурации — это не интеллигибельная, а прежде всего телесная практика.

Критерии допустимой или недопустимой пищи включены в процесс идентичности и имеют гендерный, классовый, религиозный характер. На заре человеческого общества главное различие проходило по линии «природное — культурное». «Свои» в отличие от чужих, прежде всего от животных, питаются приготовленной пищей. Отсюда в эпоху неолита растущая естественным путем, собранная для пропитания пища уступает приготовленной: «вареное» имеет более высокий культурный статус, чем «сырое». Точно так же пища дифференцируется не столько в зависимости от вкусов субъекта, сколько социальным статусом едока. На первый взгляд кажется противоречивым откладывать лучшую пищу для гостя, а самому питаться остатками. Но не следует думать, будто это — обусловленная социальным неравенством форма перераспределения. Охотник, добывший престижную пищу, не может съесть ее сам, ибо она предназначена либо для пира с соплеменниками, либо для сакрального потребления. Такая пища является даром, который, в принципе, может быть отвергнут, если гость погнушается принять подношение. Разделить трапезу, принять дар — это весьма близкая форма взаимосвязи, предполагающая высокую ответственность как дающего, так и берущего.

Дж. Фрэзер истолковал пищевые табу и запреты как корреляты социальных категорий, коды социальных различий и иерархий. Он подчеркнул, что питание не превращается при этом в нечто исключительно символическое, в некий язык или знаковую систему, демонстрирующую место человека в мире. Оно направлено на формирование определенного типа телесности, который подобает мужчине или женщине, ребенку или взрослому, воину или священнику. Фрэзер рассуждал даже не о жесткой системе норм, а о правилах питания, например, при вы-

полнении разных видов работы. К. Леви-Строс интерпретировал пищевые табу как некую вторичную означающую систему — символическую надстройку для идентификации социальных ролей людей. Неприятие пищи часто диктуется не медицинской, а культурной «вредностью». Не реальный, а символический вред — вот, что заставляет человека отторгать ту или иную пищу в качестве «нечистой». Скотоводы-кочевники отвергали свинину потому, что свинья не является вольнопасущимся животным. Попытка накормить русского человека лягушками, змеями, ежами, хвостами животных и прочими «деликатесами» может удачно осуществиться только в том случае, если ему не сообщать, из чего изготовлено блюдо. Решение вопроса о том, можно или нет, вредно или полезно съесть какую-то пищу, определялось в древности не соображениями относительно меры голода и калорийности, а сложной процедурой идентификации: кто ты есть, здесь и сейчас вкушающий эту еду? Таким образом, трапеза выступала в древности в роли особого языка обозначения социальных габитусов и одновременно как дисциплина и самодисциплина, направленная на сохранение своего статуса и улучшение себя как исполнителя той или иной социальной роли. Это обстоятельство показывает, что так называемый пищевой этикет как форма сдержанности и самоконтроля являлся не продуктом придворного общества, от которого Н. Элиас начинает отсчет времени цивилизации, а гораздо более ранним изобретением людей.

Страх голода — древнее и могущественное чувство. Тот, кто его преодолевает, становится защитником и спасителем людей. Не удивительно, что пища издавна служила важнейшим элементом политики. Но если раньше, помимо физиологической функции, она выполняла связующую роль, то теперь превратилась в рычаг развития экономики. Если раньше граница «вкусного» и «невкусного» определялась различием своего и чужого, то теперь — критериями экономической целесообразности. На современных упаковках обозначены состав и калорийность еды, которая должна потребляться в зависимости от затрат энергии.

Вместе с тем, поскольку экономика развитых стран культивирует потребление, то рекламируются либо не содержащие лишних калорий продукты, либо средства, обеспечивающие их безопасное и быстрое усвоение. При этом реклама пищи имеет скрытый политический подтекст. В России (хотя все говорят о защите отечественного производителя) реклама нацелена на разрушение сложившихся естественных путем различий вкусного и невкусного и на внедрение новых вкусов, приемлющих продукты, изготовленные по западным технологиям.

Специалисты по антропогенезу начинают поиски человеческого с первого осмысленного слова, а в магических обрядах видят зачатки познавательного отношения к миру. Между тем ни в самом начале человеческой истории, ни теперь, когда заговорили о ее конце, слово не было определяющим. Специалисты по психоакустике установили, что еще не родившийся шестимесячный ребенок слышит голос матери. Он не понимает смысла произносимых слов, да и не они, а высокие чистые звуки заставляют его радостно бить ножками. Именно тональность голоса матери определит и то, какие звуки он будет выбирать среди уличного шума, какие мелодии будут брать его за душу.

В медицине слух дифференцируется по степени чувствительности, в музыкальном искусстве — по восприимчивости к тонам и тактам. Однако как способность человека к языку не исчерпывается соблюдением правил логики и грамматики, а предполагает чувствительность к тончайшим оттенкам смысла, так и ориентирование в звуках включает в себя его избирательность в песнях и музыке. Ведь не всякая мелодия берет за живое. Кроме того, на одни мы реагируем грустью и даже слезами, на другие — весельем. Одни песни уводят нас внутрь самих себя, а другие рвут душу наружу и зовут к героическому подвигу. Поэт узнается по голосу, по мелодии, тональности стиха — именно они, а не содержание слов являются главными в поэзии. Голос, «шуму вод подобный», и составляет главный дар поэта. К подвигу зовет рапсод или напевность его речи завораживает и усыпляет слушателя? Приходится

помнить не только о возвышающей, очеловечивающей роли голоса, но и об опасности музыки, выражающей глубинные желания индивида. Какая же музыка звучит в наушниках аудиоплейеров современной молодежи? зовет она к чему-то высокому и далекому или к родному и близкому?

Миф о поющих сладкоголосых женщинах-русалках, околдовывающих моряков и воинов, отвлекающих их от выполнения своего долга, уводящих в неземной, подводный мир, является настолько ярким, что запоминается на всю жизнь. Если бы Одиссей не привязал себя к мачте, его путешествие закончилось бы на дивном острове забвения, расположенном в стране, откуда не возвращаются. Впечатляющий рассказ Гомера об испытании Одиссея сиренами не является его личной фантазией. Несомненно, он укоренен в самых нижних пластах сознания человека, причем настолько прочно, что сохранился и поныне. Самоочевидность истории о сиренах не мешает поднять целый ряд вопросов, относящихся к условиям самодостоверности такого верования. О чем поют сирены, как их песни достигают уха мужчин, почему они обезоруживают их, что обещают они усталым путникам? Как сирены находят слушателей, на какой волне они посылают свои сообщения, почему сила мужество и рассудительность мужчин не способны противостоять их голосам? Каждый из нас был покорен когда-либо голосом другого настолько сильно, что принял роковое решение и осуществил безрассудное. К счастью, такие голоса встречаются редко. Почему же музыка обладает столь сильной, возможно самой сильной, властью над человеком? Звучит в ней бытие, как полагал Ницше, или она резонирует с внутренними вибрациями и ритмами нашего тела, как считал Шопенгауэр? А может быть, она напоминает нам о голосе матери, который мы, подобно птенцам, различаем среди тысячи шумов, ибо от этого зависит наше выживание? Этот голос звал нас наружу, когда мы покоились в плаценте, он приглашал к трапезе, давал утешение и наставлял на героический путь словами колыбельной песни. Звуки родной речи исторгают из нас слезы или смех, потому что мы

как члены одного рода обладаем некоторыми общими переживаниями.

Греческие философы придавали центральное значение не письму, а устной речи, которую они понимали как непосредственное событие смысла. И в политическом отношении диалог и полемика свободных граждан по поводу общественных дел способствовали реализации демократии. Субъективность в героическую эпоху формировалась речитативом мифического или эпического сказителя. Я формировалось не зеркалом, как это рисует Ж. Лакан, а распеваниями-обещаниями; человеческое существо осознавало себя, уже благодаря детской песне, как существующее во времени, в будущем. Дифирамбический тон откликнулся в душе слушающего субъекта желанием, стать таким, как поется в песне. Герои становятся такими, какими они слышат себя, сама их жизнь — это напряженное звучание героического стиха. Религиозное пение — это уже отклонение от героических гимнов. Акафисты славят Бога. Кантилена рвет душу наружу, рапсод распахивает горизонт бытия. Сегодня так воздействуют на слушателей тенора и примадонны, которые поют так, что дрожат стекла в окнах гигантских концертных залов. Концерт возбуждает наше Я и не дает ему впасть в спячку. Попмузыка развивается в ином направлении: кусая зубами микрофон, певец как бы выплевывает свое нутро наружу. Истерия попзвезды опирается на старую стратегию сирен, вовлекающих слушателя в ядро песни, вспенивающих ожидания услышать их музыку.

Героические песни — своеобразные монументы великим людям — образовывали соносферу, объединяющую людей. Современная музыка — это голос сирен, а не муз. Наоборот, песни о героях обращены к последующим поколениям, это призыв героев к своим потомкам. От поисков, прислушивания к своему нутру ухо, благодаря героической песне, прислушивается к зову бытия. Лейтмотивом гимнов являются магические такты и звучания, сохранившиеся в первичной памяти. Эти архаические волшебные мелодии были зовом небес. Повторяя их, человек сам начинает звучать, и он таков, как он звучит. В песне человек как бы ста-

новится прекрасным звучащим шаром, чистым высоким звуком, плывущим в небесной синеве. Песня — это обещание, в ней звучит мир.

Чудо устной речи состоит не в том, что она сообщает истину, говорит то, что есть на самом деле, а прежде всего в ее суггестивности. Но это не первобытная магия, а, напротив, освобождение от нее. Голос становится средством приведения человека в нормальное состояние, средством его воспитания и образования. И сегодня в узком семейно-родственном кругу такая интимная речь является формой нормализации отношений.

Творцы музыки знают, что музыка — это не образ и не сообщение, что слова песни значат гораздо меньше, чем мелодия. Поющий человек не творит образы, он поет свой гимн. Изначальным является стремление петь, а не выглядеть. Между тем культура сделала ставку на тиранию визуального и вербального. Сверху понятие, которое, как подпись под картиной или как интерпретация критика, определяет, что изображено на картине и в чем состоит значение образа. Далее образ становится нейтрализованным, «причесанным», он становится символом и даже знаком. Со времен барокко машинерия образов начинает давить на людей: зеркальные витрины магазинов, выставки модной одежды, реклама развивают «технику» взгляда. Симптомом современной культуры становятся видеоклипы, синтезирующие глаз и ухо, технику пения и зрения. Все-таки господствующим в них остается образ.

Хотя в эпоху письма партиципативная способность устной речи отходит на второй план, она не устраняется вовсе. Пациент и врач, влюбленные, а также близкие родственники и друзья чувствуют боль и читают мысли друг друга. Любой человек способен угадывать настроение другого человека. Каждый из нас хотя бы раз в жизни проникался симпатией к человеку только потому, что попадал под обаяние его внешности, голоса, манер, а не потому, что тот раскрывал нам какие-то яркие или глубокие истины. В наше время этот феномен также становится добычей новых технологий. Например, сеансы А. Кашпировского и других «целителей» — это возрождение доалфавитных и

С общения лицом к лицу и начинается переход от животного к человеку⁹⁹. Этот антропологический переход есть не что иное, как лицевая операция. Но она не имеет ничего общего с протезированием лица в нашем индивидуалистическом обществе. Современная лицевая хирургия превращает лицо обратно в чистую доску и наносит на нее грим красоты и оригинальности. При этом устраняется как отпечаток времени, так и эволюционное наследие дружеского, теплого человеческого лица. Лицо стало знаком различия своего и чужого в эпоху государств — во взгляде первобытного человека отсутствовал идентификационный интерес: он излучал стремление к единству. Некоторые историки культуры, например А. Леруа-Гуран, считают, что в древности не встречалось изображений человеческих лиц. Это значит, что обмен изображениями лиц не требовался. Раннее межличностное восприятие не интересовалось характерологическими признаками, оно ориентировалось на свет, идущий от лица и призывающий к доверию. Мать и ребенок как бы лучатся взглядами и улыбками. Человеческая эволюция определялась тем, насколько велика степень выражения дружелюбности. Как гениталии были не индивидуальным, а всеобщим выражением принципа наслаждения, так и лицо — выражением дружелюбности. Чудо лица имеет простую формулу — оно есть приглашение к дружбе.

Как формируются лица родного и чужого. Почему одни лица кажутся привлекательными, а другие отталкивающими? Можно представить, что окружающие нас после рождения лица матери, отца и родственников задают некие эталоны если не красоты, то дружелюбности. Существует даже теория импринтинга, согласно которой эталоны восприятия ребенка задаются картинками, которые рассматривает мать во время беременности. Концепция восприятия окружающего мира как родного и теория импринтинга не вполне согласуются. Первая замкнута на семью, этнос, а другая предполагает возможность воздействия на наше зрение культурных образцов. Например, если мать окружена иконами, то изображенные на них Христос, Богородица и святые становятся эталонами для селекции. Точно таки-

ми же фильтрами могут стать портреты вождей, символы империи и иные знаки власти. Наше восприятие, если все-речь принимать теорию импринтинга, скорее всего, формируется окружающей рекламой и другой массовой видео-продукцией.

Ницше однажды написал: «Сомнительно, чтобы путешественник мог найти где-либо на свете более безобразные местности, чем на человеческом лице»¹⁰⁰. Что это: восстание против «льняных голов и голубых глаз» своих соотечественников, протест против тогдашних канонов красоты, а может, критика философии лица? Метафизика человеческого облика была разработана Платоном в «Федре». Платон описывает красавца как отражение объективной красоты-идеи, а восприятие красивого тела как воспоминание о созерцании истины в те времена, когда наша душа пребывала в мире идей. Поэтому красивое человеческое тело светится неземным светом. Платон писал: «Когда кто-нибудь смотрит на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту истинную, он окрыляется, а окрылившись, стремится взлететь... Из всех видов исступленности эта — наилучшая... Причастный к такому неистовству любитель прекрасного называется влюбленным»¹⁰¹. Платон выстраивает свою теорию красоты на основе метафизики истины как несокрытого. Когда душа еще не наделена своим домиком-улиткой, т. е. телесной оболочкой, которую Платон называет еще надгробием, она пребывает чистой и непорочной в божественном мире истин. Благодаря более сильной памяти у некоторых людей остаются воспоминания о сияющей ярким светом красоте мира идей. Смертные, наделенные телесной оболочкой, воспринимают мир только благодаря зрению, которому недоступен чистый разум. Только красоте выпало на долю быть зримой и привлекательной. Но только возвышенный человек, посвященный в таинства, способен испытать священный трепет от созерцания божественного лица. Описание этого возвышенного чувства Платон дает в терминах теплоты. Он пишет: «Глядя на красоту юноши она (душа.— *Б. М.*) принимает в себя влекущиеся и истекающие оттуда частицы — недаром это называют влечением: впитывая их, она согре-

вается, избавляется от муки и радуется»¹⁰². Итак, два лица объединяются светом и теплом. Одно посылает сияние красоты, другое согревается ее лучами. Этот взаимный обмен энергиями и создает интимную сферу существования. Христианство дополнило метафизику Эроса, как влечения к сияющей истине-красоте, метафизикой плотского касания. Истечение духа передается не только путем созерцания, но и путем касания, объятия, поцелуя. Это существенно расширяет возможности наслаждения членов идеальной коммуны — церкви как единства верящих и любящих.

Платоновская метафизика основана на выборе видения как главной эпистемологической процедуры. Видение предполагает кроме объекта свет и пустоту, которые и отождествляются с бытием. По Э. Левинасу, от восприятия отличается ощущение. Опыт касания выражает наше пребывание вблизи вещей и раскрывает бытие как удовольствие, наслаждение. Отсюда ощущение не предполагает объективации. Наоборот, акты видения больше способствуют этому. Лицо другого — это вызов мне, сопротивление иного, которое призывает не к уничтожению его, а к ответственности перед ним. Левинас много писал о бесперспективности насилия: другой есть трансцендентное. Лицо оказывает не реальное, а нравственное сопротивление. По Левинасу, лицо другого обнаруживает беззащитность и обездоленность. Такое знание является продуктом фасциализации. Трудно, глядя в глаза другому, не только ударить его, но и поставить «двойку» на экзамене.

Проявлять себя в лице — значит полагать себя по ту сторону феноменальности. Бытие лицом-к-лицу является непосредственным выражением незащищенности, нужды и голода. Иметь лицо не значит сиять красотой и величием. Лицо — это приглашение к разговору, именно оно является его условием и началом. Лицо есть представление себя самим собой. Лицо — это клятва, удостоверение подлинности речи. Структура конституирующего сознания определяется телесными практиками. Отсюда Левинас определял смысл как лицо другого.¹⁰³ Истина предполагает этику: истинно то, что общеобязательно. Именно бытие с другим

обусловливает вопрос о значении, которое, как адрес на письме, отправляет мое сообщение другому. Обозначая вещь, я обозначаю ее для другого.

С учетом внутренних, интимных связей человека с окружающим миром приходится спрашивать о том, какое лицо имеет та или иная философия, каков тон голоса, которым она говорит, насколько ее вид и тон соответствуют лицу и голосу матери. Кроме матери у нас есть Бог и те, кого он посылает, чтобы уберечь нас от влияния злых сил. Наконец, наивно думать, будто сегодня есть что-то святое, не подлежащее политическому присвоению, не втянутое в циркуляцию символического капитала. Лицо матери превращается в лицо Республики (французская «Марианна») или в лицо нашей старенькой Родины-Матери, от лица которой политики спрашивают: «С кем вы, господа интеллигенты?» Как может философия разрушить это лицо? Ф. М. Достоевский написал роман, название которого до сих пор мучительно беспокоит читателей. Речь идет об «Идиоте». Что значит это слово применительно к такому ангельскому человеку, каким кажется князь Мышкин? Может быть, гениальный писатель одним из первых понял, что лицо ангела уже покрылось патиной смерти. Если Бог умер, то и его посланники больше не имеют никаких полномочий. Кого же теперь может слушать человек? Кого представляет князь Мышкин, имеющий удивительную власть над всеми, с кем бы он ни говорил? Он есть наш внутренний, интимный двойник, брат-близнец. Он знает о нас полную правду, и мы не можем ему лгать. То, что это не пустая спекуляция, подтверждает, например, фильм А. Балабанова «Брат», который вызвал сильнейшую реакцию у зрителей. Чем же затронул он их сердца? На первый взгляд, этот фильм кажется абсолютно постмодернистским триллером, беспринципно комбинирующим ценности старой и новой России,— зрители откровенно смеются над приключениями главного героя. Симпатию же у них вызывает братство, преданное и безрассудное. Может быть, вера в то, что есть близкий друг, интимный двойник, родной брат, который, зная всю правду, всегда придет на помощь,— это и есть русская идея, ее «становой хребет»?

Большая политика

Ницше считается прежде всего социальным философом. С этим нельзя не согласиться. Однако общепринятая трактовка высказываний Ницше по социальным вопросам вызывает серьезные возражения. Трудность состоит в том, что распространенная трактовка социальных воззрений Ницше опирается на его собственные высказывания и во многом определяется именно ими, а не только политической ангажированностью комментаторов. Не удивительно, что современные авторы стараются обходить стороной воззрения Ницше на общество, тем более рецепты его лечения. В свете демократических воззрений они кажутся одиозными. Даже критика Ницше морали и религии не вызывает столько сомнений, сколько вызывает его социальный проект. Ницше предстает в своих трудах яростным противником демократии, борцом за возвращение аристократизма и восстановление иерархического общества. Как же понимать все его недвусмысленные заявления по социальным вопросам? Делать вид, что их не существует? Ссылаться на то, что они высказаны в пылу полемики и не отвечают подлинным воззрениям Ницше, который был мягким и гуманным человеком? Спасая Ницше от него самого, следует принять во внимание изменение им понятия «политическое». С учетом этого изменения все «аристократические», «шовинистические» высказывания Ницше обретают совершенно иной смысл, нежели тот, который они имеют как в свете демократии, так и в тених фашизма.

Согласно стандартной версии, социально-политические взгляды Ницше являются антидемократическими. Он противник равенства и сторонник элитарной и даже аристократической формы правления. Ницше был убежден, что стирание сословий нивелирует различие людей — они становятся стадными животными, о породе которых никто не заботится. Яркие индивидуальности с утонченными дарованиями остаются непризнанными и не находят применения в обществе. Социальная проблема ставилась Ницше не только как политическая, но и как антропологическая. Сохранение и улучшение породы людей — вот на что было

направлено его внимание. Ницше полагал, что нельзя спешить с социалистическими идеями. Даже будучи утопиями, они порождали надежды как на воздаяние, так и на восстания, направленные на реализацию справедливости. Став идеологией, социалистические идеи обрели особую опасность. Согласно этим идеям, все чувствуют себя равными и свободными, автономными и независимыми. Между тем труд рабочих и служащих по своей сути остается рабским. Трудящимся остается лишь право на протест, что и реализуется в восстаниях и революциях. Не лучше положение господствующего класса, который совершенно выродился в условиях демократии. Старая аристократия была воспитана дисциплиной служения. Она приняла на себя множество ограничений и вовсе не была «свободной» в современном смысле этого слова. Но то, что либеральные историки называют системой личных зависимостей, видя в них препятствие индивидуальной свободе, на деле составляло более прочную социальную ткань, нежели современные социально и экономически интегрированные общества. Суть предлагаемого Ницше решения социальной проблемы состоит не в отрицании демократии и призыве вернуться к иерархическому обществу, а в поиске баланса свободы и принуждения. Не стоит поспешно отказываться от традиционных способов социальной организации, напротив, необходимо либо искать им эффективную замену, либо сохранять их в структуре современных обществ до тех пор, пока естественным путем не будут приняты те или иные формы интеграции людей в жизнеспособное общественное целое. После «разгула демократии» в России снова нарастает уверенность, что у человека должен быть свой начальник. Но это старое правило требует дополнения: начальник нужен в виде самоконтроля, а не в виде надзирателя.

Наиболее спорными и противоречивыми являются Ницшевы оценки государства. Их мнимая непоследовательность снимается, если учесть, что Ницше негативно оценивал роль современного государства, экономическая политика которого привела к упадку культуры. Наоборот, греческое государство во главу угла ставило задачу улучше-

ние породы людей и достигало этого культурными практиками, а не идеологическими и политическими акциями. По Ницше, современное демократическое или социалистическое государство явно превосходит то, на что претендовали восточные деспотии. Именно сильное государство дает свободу своим гражданам, а либеральные учреждения устанавливают режим мелочной опеки и контроля. Образование, наука, культура регламентируются и застывают в безжизненной стагнации. Вместе с тем Ницше не случайно считается «государственником». Он ведет речь о жизни в социально-добродетельном смысле, о жизнеспособном обществе, которое не подавляет волю к власти отдельного человека, а культивирует ее для собственного процветания. Забота о себе — это вроде бы основной закон, на который ссылаются апологеты капитализма. Но почему Ницше негативно оценивал буржуазное общество?

Закон, по Ницше, не ограничивается сферой права и политики. Человек как интерпретирующее животное выступает исходным моментом производства смысла, а как социальное существо — сотрудничающим с другими на социальном поле и в нем проявляющим свою индивидуальность. При этом, выступая условием культуры, он может принять решение и об ее изменении с тем, чтобы определить свое будущее. И когда человек достигает этой способности действовать во имя будущего в конце своего трудного пути развития, тогда он становится самостоятельным, берет на себя ответственность за свои обещания и становится политическим существом. Ясно, что Ницше понимает здесь политику в каком-то специфическом значении, как искусство управления в широком смысле слова. Политика, полагает он, возможна там и тогда, где и когда культура концентрируется в суверенном индивиде. И она особенно развита, если индивид способен к сознательной организации своего будущего. Политика базируется на обещании, которое дает человек с сильной волей. Доверие к нему связано с наличием эффективных средств осуществления им будущих действий. На них же основывается и доверие государству. Успешная оптимизация управления собой и другими требует силы и организованной воли. Та-

ким образом, политическое обещание покоится на власти и форме, которые выступают исходным пунктом изменения смысла. Политика — это медиум, посредством которого осуществляется сознательное управление культурой.

Соединение политики и культуры выражается у Ницше в эстетической стилизации политических средств и целей. Он не ограничивается возвеличиванием сильных личностей, а говорит о сознательном управлении культурой. При этом политическая теория выступает у него частью политической практики, ибо слабость теоретического расчета вызывает недоверие к политическим институтам. Соединение политики с культурой Ницше предпринимает уже в «Рождении трагедии». Высокая и сильная греческая культура, отмечает он, зависит от определенного типа человека, который априорно задается как политическое животное. Наша история уже не знает такого мощного государственного инстинкта, в жертву которому приносилось бы, как у греков, все остальное. Ницше говорит также о связи политики и искусства в эпоху итальянского Возрождения, когда правитель стилизовался как художник. Само государство представляется им как художественное произведение создаваемое в ходе войн. Стилистика последних работ Ницше претерпевает глубокие изменения. Прежде всего в них усиливаются, делаются более хлесткими характеристики давних противников Ницше. В частности, Кант предстает как «новый тормоз немецкой порядочности», «роковой паук», «крайняя степень жизненной дистрофии», «идиот, культивирующий кенигсбергский китаизм». Меняются оценки старых кумиров. Достается А. Шопенгауэру, которого Ницше боготворил в юности и которого теперь характеризует как «врага жизни». Такая риторика не является открытием Ницше. Она культивировалась и эффективно использовалась гегельянцами в их борьбе с теологией. Однако отличие ницшеанских метафор состоит в том, что они намекают не столько на политические или партийные интересы, сколько на физиологические отклонения противников. Этим Ницше хотел бы преодолеть партийные разногласия, возникающие в результате размножения интересов в разнородном обществе,

и консолидировать людей в некую «партию жизни», объединяющую людей независимо от их экономических интересов задачей выживания.

В поздних произведениях Ницше определяет политику как средство культуры, потому что в случае политического кризиса происходят и культурные потрясения. Он постепенно теряет пафос в описании роли государства и все чаще интерпретирует его как средство подавления и усреднения человека. Вероятно, это следствие впечатления, которое производит современное государство, находящееся в упадке по сравнению с античным. Ницше призывает к синтезу политика и художника, который имел место в прошлом. Он хотел, чтобы все формы жизни стали управляемыми, т. е. создавались наподобие произведений искусства. Ницше не имел в виду «фабрикацию сознания», характерную для современной политтехнологии, а скорее грезил о культурном творчестве, включающем в себя производство сильного и свободного человека. Для этого, полагал он, необходима политическая воля великих людей, способных воплотить пирамидальную государственную систему, основанную на иерархии и строгих границах между сословиями. Не без влияния Ницше сложились современные теории харизматического лидерства и элиты. Хотя Ницше не был сторонником жестокой тирании, тем не менее его мечты о синтезе Гёте и Наполеона, Цезаря и Христа использовались как инструменты повышения авторитета тиранов. Сам Ницше не предпринимал выходов на политическую практику. Он хотел лишь показать, что доверие к политическим решениям есть элемент самой политики.

Недооценка политических институтов, которую допустил Ницше, — конечно, не трагедия. XX столетие показало ненадежность построенных на них концепций демократии. Сила и авторитет законов имеют более глубокие основания, нежели конвенциональные решения группы людей, изображающих, будто они принимают решение в интересах народа. Политика и право опираются на более фундаментальные антропологические основания, в частности на доверие к обещаниям власти, которая должна быть сильной.

Культуру Ницше понимал как дрессировку и отбор, которые предполагают жестокость. Это происходит в силу необходимости приспособления индивидов к нуждам государства. То, чему подчиняются, как правило, глупо, но важен сам факт подчинения закону как проявлению активной силы. Эту доисторическую форму работы над самим собой Ницше расценивал положительно. Доисторическое время, полагал он, характеризуется властью традиций рода. Дрессура протекает как работа по приданию формы реактивным силам и опирается на память. Господин как тип активного, свободного и властного человека, способного обещать и держать слово, является продуктом доисторической родовой культуры. Ее особенность состоит в жестком отборе и дрессировке, в уравнивании нанесенного ущерба и наказания, когда человек ценой собственного страдания возмещает нанесенный кому-либо ущерб. Эта культура основывается не на обмене, а на кредите и соответственно формирует способность обещать и отдавать долг, т. е. ответственность.

Наоборот, чувство справедливости опирается на обиду и зависть и является выражением духа мести. Справедливость в родовой культуре предполагает наслаждение страданием (иначе не понятно, как наказание может возмещать нанесенный ущерб) и одновременно способствует деятельному использованию реактивных сил. Наказание вовсе не нацелено на то, чтобы пробудить чувство вины и привести к раскаянию. Ницше писал: «Чего в итоге можно достичь наказанием у человека и зверя, так это увеличения страха, изощрения ума, подавления страстей: тем самым наказание *приручает* человека, но оно не делает его „лучше“ — с бóльшим правом можно было бы утверждать обратное»¹⁰⁵. Наказание прививает чувство ответственности за свои реактивные силы. Наоборот, культура, основанная на злопамятности и нечистой совести, приучает испытывать чувство вины за свою активность.

Как всегда, Ницше ставит в тупик двойственным определением ответственности. Высоко оценивая ответственность перед обществом, обычаями и законами, он рассматривает ее как средство формирования свободного индиви-

да, который дает и выполняет свои обещания. Это означает, что индивид сам является законодателем, исполнителем и гарантом закона, что, по сути, устраняет формальное законодательство. Продуктом родовой культуры, отмечает Ницше, является «*суверенный индивид*, равный лишь самому себе, вновь преодолевший нравственность нравов, автономный, сверхнравственный индивид (ибо „автономность“ и „нравственность“ исключают друг друга), короче, человек собственной независимой длительной воли, *смеющийся обещать*»¹⁰⁶. Ницше расценивал социальные организации, прежде всего государство и церковь, как паразитические наросты, метастазы которых имеют разрушительные последствия для людей. Общество, полагал он, обретает стадный характер, где индивид выступает как элемент закона, как подзаконное существо. Дрессировка направлена на воспитание человека как стадного домашнего животного, отбор идет в направлении элиминации сильных и свободных в пользу слабых и покорных. Трансформируется и понятие Бога. Ницше писал: «Бог, сам жертвующий собою во искупление вины человека, Бог, сам заставляющий себя платить самому себе, Бог, как единственно способный искупить в человеке то, что в самом человеке стало неискупимым...»¹⁰⁷ Активные силы преобразуются в реактивные; система фикций окончательно вытесняет реальность, и, используя ее как сырье, священник и правитель строят новый мир. Они превращают общество в покорное стадо, инфантированное чувством греха, и правят им, обостряя ответственность перед фикциями.

Иерархическое общество. Является ли современность более высоким типом культуры по сравнению с прошлым? Скорее всего, само разделение на высшую и низшую культуру не связано прямо с историческим прогрессом. Свою теорию культуры Ницше начинает с пересмотра традиционных представлений о прогрессе и регрессе. Солидарное общество является наиболее жизнестойким, но устойчивость приводит к вырождению. Прогрессу способствуют слабые, аномальные личности, вынужденные придумывать нечто новое для своего успешного существования.

Биологического закона борьбы за существование недостаточно для понимания развития культуры, в которой должны соединяться устойчивость формы с изменчивостью явлений. Для описания их взаимосвязи Ницше пользуется понятиями свободных и связанных умов. Он полагает, что одни руководствуются традициями и правилами, а другие мыслят иначе, чем все. При этом государство, церковь и другие социальные институты не имеют каких-то метафизических оснований. Ницше пишет: «Все государства и социальные порядки: сословия, брак, воспитание, право,— все это черпает свою силу и устойчивость только из веры в него связанных умов...»¹⁰⁸ Воспитание, согласно Ницше, опирается не на обоснование, а на дрессуру. При этом правила заучиваются без каких-либо доказательств по принципу «подрастешь, узнаешь».

Признаком высокой культуры Ницше считает единство науки и искусства, синтез разнородных стремлений, а главное — созерцания и деятельности. Высшая культура — это «способность играть на многострунных инструментах». Попытка же редуцировать ее содержание к науке или религиозному чувству означает непонимание ее сути. Столкновение высокой и низшей культуры Ницше первоначально иллюстрирует на примере возвращения человека к местам, где прошли его детство и юность. Потрясение, которое испытывает при этом человек, вызвано состраданием к самому себе: сколько бурь пронеслось над его головой, а здесь все стоит, как вода в стакане. Высшая культура не увеличивает счастья, и потрясение, возникающее при встрече с низшей культурой, свидетельствует об этом.

Ницше был противником эпохи равенства и демократии. Чем были вызваны его опасения, проясняется в работе «По ту сторону добра и зла». В ней Ницше сожалел о деградации искусства повелевания и замене начальников-вождей представительными органами. Его доводы против демократии и парламентаризма состояли в том, что современная власть уходит от ответственности. На примере истории морали Ницше показывает, что повелители начинают стыдиться самих себя. Наполеон казался ему последним экземпляром великолепной расы господ. Не понятно,

писал Ницше, что есть такого особенного в надутых, чванливых и тупых аристократах? И тем не менее солью земли Ницше считал именно элиту. Вряд ли это можно объяснить только влиянием бабушкиных рассказов об аристократических предках по линии отца. Ницше все сильнее убеждался, как тупоумны в своей доброте идеи социалистов и гуманистов о равноправии¹⁰⁹. Именно этими идеями морочили головы людям, и увлечение ими приводило только к взрыву ненависти. Вместе с тем как политический институт демократия не вызывала у Ницше возражений. Не даром, уважая Наполеона как ответственного повелителя, он тем не менее считал его «освободительную войну» величайшей химерой, скрывающей национализм французских буржуа. Ницше не принимал Наполеона как проводника этого национализма и, думается, тем более не одобрил бы Гитлера. Точно так же вряд ли он идеализировал аристократические салоны или считал их актуальной, созидательной формой культуры. Аристократ, участвующий в достижении буржуазных ценностей, охарактеризован Ницше как предатель. Деполитизация аристократизма проявляется прежде всего в том, что он рассматривается как такая моральная позиция, которая составляет альтернативу христианской морали. Возрождение аристократизма представлялось Ницше средством лечения болезней демократической Европы.

Ницше оценивал аристократическую форму правления, скорее всего, по эстетическим критериям и мечтал о возрождении старинной аристократии, которая еще не выродилась в погоне за роскошью и не отказалась от служения государству как чему-то более высокому, чем отдельный человек. Аристократический начальник, как он изображен на медальных профилях, всегда обращен взором в даль. Он заботится не о народе и, конечно, не о собственном благополучии, ибо несет на своих плечах трансцендентный груз власти, которая волит саму себя. Задачу построения и расширения империи наши предки считали самой важной. Но чтобы понять, почему Ницше так любил Рим и старую аристократию, необходимо отрешиться от «демократических» оценок империи. Мы знаем империи эпохи мировых войн

за передел мира. Но Ницше не был идеологом буржуазного империализма: он восторгался Римом не за то, что тот широко распространил свою власть на земле. С еще большей интенсивностью Ницше мог бы восхищаться, например, Чингисханом. Но мы не найдем у него прославления восточных деспотий. Империи восхищали Ницше потому, что выполнили важную культурную миссию. Политика для благородных людей — это выражение интересов не столько экономики, сколько культуры.

В чем отличие Римской империи от христианской и буржуазной? Этот вопрос важен и для осмысления эволюции государства, в том числе российского, примерявшего «римскую тогу» и менявшего в тот или иной период существования содержание словосочетания «Москва — третий Рим». Ницше восхищался Россией, потому что видел в этом лозунге не прикрытие националистических интересов, а преемственность в выполнении культурной миссии Рима. Почему он уклонился от подробного обсуждения вопроса о сходстве и различии Римской империи и христианского государства? Возможно, Ницше не видел ничего позитивного в двух христианских империях, поделивших наследие Рима, именно из-за предвзятого отношения к христианству? Его понимание взаимоотношения Римской империи с европейской историей предопределено негативной оценкой христианства. Ницше полагал, что апостол Павел «оиудеил» учение Христа, который вовсе не мыслил себя земным царем. Но почему он не обратил внимания на императора Константина, который сделал христианство государственной религией? Скорее всего, Ницше считал, что это решение ускорило падение Рима. Так считают и многие современные историки, основываясь на том, что ранние христиане отрицали земные ценности, прежде всего власть и богатство. Однако ни Ницше, ни историки явно не учитывают трансформацию христианства. Христианская церковь не только изменила Рим, но и сама радикально изменилась в процессе огосударствливания. Ницше отметил только «евреивание» христианства Павлом, но, кажется, прошел мимо факта его эллинизации. И сегодня ее понимают весьма односторонне, как попытку рационализации

веры в форме теологии и схоластики. Между тем акт императора Константина привел еще к одной важной трансформации христианства — он дал христианам храм на земле, утвердив институт церкви, а главное, изменил образ Христа, который стал мыслиться как руководитель небесного царства.

Священная Римская империя на западе и византийская империя на востоке — эти значительные отрезки истории остались проигнорированными Ницше, что определило, или само было определено, узкими предвзятыми оценками христианства. Ницше не успел прочитать «Братьев Карамазовых» Ф. М. Достоевского и, следовательно, не знал его «Легенду о Великом инквизиторе», где как раз и открывается впечатляющая картина имперской трансформации христианства. Можно подытожить: не следует думать, будто Ницше мечтал о возрождении аристократии или сословной нации как политических институтов (французская и американская буржуазия рядилась в «римскую тогу», но это не меняло ее сущности). Ницше считал, что аристократические правители, отрешенные от частных интересов, обреченные служить государству, подчинены особому этосу, который превосходил христианскую мораль.

По Ницше, если государственная бюрократия и юриспруденция неизбежны в развитых обществах, то в их основе должны лежать некие дополитические законы. Они не являются продуктом договора, консенсуса различных слоев общества, они не являются продуктами научных изысканий или моральных заповедей. Первичные законы должны быть «естественными», вытекающими из опыта выживания и сохранения жизни. Средство вернуть человеку силу и уверенность в себе Ницше увидел в попавшей под руку книге о законах Ману. Он писал: «Законы Ману возникали, как любой порядочный свод законов,— они обобщали опыт, уроки, практическую мораль веков... <...>Кодекс законов не толкует о пользе законов, о причинах их установления и не занимается казуистикой из предыстории — вот тогда-то он утратил бы императивный тон („ты обязан!“), главное условие послушания»¹¹⁰. Наиболее интересным в трактовке законов Ману является, полагал

Ницше, вопрос не о том, где, когда и кем они были сформулированы, а о том, что должно лежать в основе государственной политики. Важно понимание закона как «автоматизма», «инстинкта», т. е. привычки, относительно которой не возникает никаких сомнений, ибо она выработана и отшлифована не столько рефлексией, сколько телом. Такие законы не обсуждают, они даже не формулируются, а переходят от поколения к поколению как форма жизни.

Ницше выступает сторонником Аристотеля, который считал государство прежде всего «природным», а потом уже «нравственным» продуктом. В этом смысле он Анти-Гоббс, ибо исходит из того, что государство вытекает из природы, а не из общественного договора. Демократия, утверждает Ницше, — это не обсуждение и даже не референдум, вопросы к которому готовит власть. Он отмечает: «Не в неравенстве прав бесправие, а в претензиях на „равные“ права...»¹¹¹ Современная демократия — это иллюзия свободы. Общественное мнение, к которому апеллируют политики, является продуктом манипуляции. Подлинная демократия, полагает Ницше, осуществляется как процесс борьбы за выживание. Побеждают не те, кто много и красиво говорит, а те, кто сумел победить в свободной игре сил. Их искусство жить составляет основу общества. Правила поведения могут не формулироваться в явной форме, но служить основой моральных, социальных и юридических законов. Эти размышления Ницше стимулировала все та же книга о законах Ману. Ницше пишет: «Составлять кодекс, подобный законам Ману, — значит признавать за народом право сделаться мастером и обрести совершенство — признавать его притязания на высочайшее искусство жить. Для этого *жизнь должна перестать быть сознательной* — цель всякой святой лжи... *Кастовая иерархия* (высший над всем царящий закон) лишь освящает *порядок природы*, первостепенный естественный закон, над которым не властны ни произвол, ни какая-нибудь „современная идея“»¹¹².

Думается, что противоречивые оценки государства, которые мы находим у Ницше, вызваны не только амбивалентностью его собственного восприятия. Государство, с

одной стороны, воспринимается Ницше как самое холодное из всех чудовищ, а с другой стороны, как условие порядка. Такое соединение анархии и государственности кажется непоследовательным. В ранних сочинениях Ницше явно высказывается в пользу «сильной руки»; он поэтизирует как Римскую империю, так и диктаторов эпохи Возрождения. По мнению современных историков, греческие государства-полисы не следует воспринимать как первые образцы гражданского общества, в которых существовала прямая демократия и общественное самоуправление, или как кастовые, иерархические общества, наподобие тех, что существовали на Востоке. Скорее всего, основателями полисов, как в Греции, так и, например, в России, были княжеские дружины. В определениях Фукидида и Аристотеля специально отмечается, что сила полиса не в высоте городских стен и не в богатстве, а в людях. Полис — это союз свободных мужчин, «дружина», которая может оседать и основывать государство в любом месте. Военный отряд предполагает, с одной стороны, дисциплину, подчинение начальнику, а с другой стороны, поддержку друг друга. Эта военная демократия и лежит в основании полиса, который соединяет два кажущихся нам несовместимыми принципа: индивидуальную свободу и способность индивида отдать жизнь «за други своя».

Полисная форма общественной жизни неизбежно предполагала и рабовладение. Именно благодаря этому «плохому» явлению в относительно спокойное для Греции время стало возможным развитие культуры. В свою очередь, это «хорошее» явление вело к ослаблению полиса. То, что любое общество, даже самое демократическое, основано на рабстве, не было секретом для Ницше. Он знал, что есть те, кто строят и копают землю, и те, кто пишет книги и создает произведения искусства. Но пропагандировать равенство этих людей — все равно, что играть со спичками возле бочки с порохом. Между тем такой пропагандой занимались первые христиане в Риме и занимаются современные анархисты. Поэтому Ницше сближает анархистов и христиан как противников иерархического общества. Если учесть, что люди не равны и не могут быть равными, ибо должны

выполнять разные функции и заниматься при этом своим делом, то иерархическое общество оказывается более жизнеспособным, чем демократия, которая есть не что иное, как невыполнимое обещание.

Причиной постепенного заката Греции стало не только вырождение полиса и его неспособность противостоять могущественным государствам Востока, но и открытие соседями, например в Риме, более сложных форм взаимосвязи городов в империи. Ницше критиковал христианство за разрушение Римской империи, которую он расценивает как выдающееся творение «в монументальном стиле», как «архитектуру большого стиля», рассчитанную на века. Этот политический монумент, выдерживающий даже дурных правителей, был подточен изнутри ничтожными микробами — христианскими сектами, выросшими из зараженных болезнью ресентимента черни и сброда. Ницше убежден, что именно «христианство — вампир Римской империи...»¹¹³ Между тем Рим — это политический символ, который слагался из самых разных компонентов, в том числе и из религии. А что касается религии, то Павлу удалось доказать превосходство Христа над всеми богами римского Пантеона. Ницше писал: «Христианство как формула — превзойти любые подземные культы, культ Озириса, Великой матери богов, культ Митры, превзойти и сложить их: вот что понял Павел, вот в чем его гений»¹¹⁴. Для этого, по мнению Ницше, Павел использовал идею бессмертия — загробной жизни, которая обесценивала жизнь на Земле.

Эпоха рождения и тирании разума начинается с развитием цивилизации. Человек, живущий в искусственных социальных условиях, уже не может полагаться на инстинкты, а должен рассчитывать долгосрочные последствия своих действий. Исследование цивилизационного процесса Н. Элиасом раскрыло сложную систему внеличных зависимостей в обществе и показало, что телесные достоинства, а также такие добродетели, как верность и дружба, мужество и решительность, характерные для военизированного общества, сменяются в придворном обществе сдержанностью, расчетливостью и предусмотрительностью. Работа Элиаса «О процессе цивилизации» конфрон-

тирует с известным трудом Ф. Тённиса «Общность и общество», где как раз звучит призыв к реставрации душевных, личных зависимостей, характерных для традиционного общества. Сопоставление этих работ необходимо для лучшего понимания дилеммы, из которой должен был найти выход Ницше¹¹⁵. Впрочем, мы еще не вполне осознаем силу этой дилеммы и продолжаем либо уповать на процесс цивилизации, либо призывать к возврату в светлое архаическое прошлое. Судя по всему, и Ницше не избежал моральной оценки настоящего, ибо понимал его как декаданс и прописывал для лечения его болезней архаичные практики солидарности.

Ницше и Европа. Забота о состоянии европейской культуры была, пожалуй, основной в творчестве Ницше. Остается вопрос: мечтал он о возвращении к позабытым корням Европы или о новом начале? Ницше употреблял для названия своих штудий о Европе медицинские термины «анамнез», «диагноз», «терапия», «прогноз». Европа больна, полагал он, и эта болезнь называется христианская мораль. Следствием ее является нигилизм. Поскольку иногда нигилизм понимают как декаданс, вырождение, то следует преодолеть впечатление, будто речь идет о некоторых метафорических духовных заболеваниях, которые не требуют терапевтического, психиатрического и, тем более, хирургического вмешательства. Ницше использовал два смысла слова нигилизм (nihil). 1. Нигилизм как воля к утверждению ценности небытия: фикция отрицает жизнь; вместо бытия — поиск идеи, сущности. При этом Ницше уточнял: они не отрицают воли, а выступают формами утверждения воли к небытию. Таким образом, первый смысл слова «нигилизм» фиксирует отрицание как форму воли к власти. 2. Нигилизм как реакция, направленная на сверхчувственный мир; он проявляется как отрицание высших ценностей, как «ненависть к человеческому, больше — к животному, еще больше — к вещественному, это отвращение к чувствам, к самому разуму, страх перед счастьем и красотой, это стремление избавиться от всякой кажимости, перемены, становления, смерти, желания, самого стремле-

ния»¹¹⁶. Предельным случаем реактивного нигилизма становится отрицание самой воли.

Философы, указывавшие на упадок духа, считали достаточным для его преодоления критику ложных воззрений и формулировку новых более совершенных, приближающихся к истине теорий. Ницше утверждает, что болезнь Европы затрагивает ее дух и тело. Именно телесность европейского человека в результате распространения христианства подверглась радикальной трансформации. Испорчена не только голова, замечает Ницше, но и желудок; искажены зрение и слух; желания и потребности людей приобрели неестественный характер. Используя медицинские термины, Ницше, разумеется, не ведет речь об общепринятой медицине. Не следует отождествлять его с Фрейдом — «Глубинная психология» Ницше избавлена от фиксации на сексуальных отклонениях. В этом смысле обращение к его трудам полезно для тех психоаналитиков, которые стремятся освободиться от сведения всех психических аномалий к сексуальным комплексам.

Ясперс писал: «Только в единственном месте истории Ницше ощущает прочную экзистенциальную связь со своим предметом — это у него происходит с греками... Через всю его жизнь проходит изначальная идентификация собственных возможностей с возможностями греков»¹¹⁷. Ницше был озабочен также возрождением немецкого духа, который казался ему близким греческому. Он писал: «Мы становимся с каждым днем все более и более греками, вначале, конечно, в понятиях и оценках... но в надежде когда-нибудь сделаться греками также и телом! На этом я строю (и всегда строил) все мои надежды на немецкий дух!»¹¹⁸ Ницше утверждал, что первый корень Европы — греческая культура. К ее осмыслению он обращался всю свою творческую жизнь. Вторым корнем Европы Ницше считал иудео-христианскую религию. При сравнении религий, отмечал он, наиболее вредной считается та, где имеет место абсолютизация морали. Это свойственно иудаизму и наследуется христианством. Поэтому Ницше и не делает между ними принципиального различия, когда речь идет о морали. Однако он отмечает космополитизм хри-

стианства и веру в богоизбранность у евреев. И внутри христианства он различает христианство Иисуса и Павла: Иисус — реакция на еврейское общество, а Павел — это распространение еврейской религиозной морали по всему свету.

Третьим корнем Европы Ницше считал Рим. Римскую культуру он трактовал как альтернативу христианству, прежде всего его абсолютной морали. Никто не может знать абсолютную истину («Что есть истина?» — спрашивал Понтий Пилат). Рим заботится о земном мире, а не о небесном. Четвертый корень Европы, полагал Ницше, — это ее собственная языческая культура. Он тяготел к веселым язычникам, у него всегда была мечта о празднике и экстазе, его «господин» — смелое, сильное существо, которое тратит все, что завоевывает, участвуя в игре сил. Ницше полагал, что сохранение пантеона греческих богов необычайно важно для Европы, именно он должен стать жизнеспособной альтернативой иудейству и христианству. Олимпийский мир Ницше расценивал как средство спасения воли к жизни. Имея в виду нигилизм европейцев, он считал полезным для восстановления их здоровья возрождение античных мифов. Однако греки весьма пессимистично смотрели жизнь: они утверждали, что не знающие жалости титанические силы природы поглощают тела людей в небытие. Причина скептического отношения греков к жизни состояла в том, что они видели смерть («смерти смотрели в лицо») не так, как видят ее современные люди, которые умирают в одиночестве, кроме того, и жизнь их была наполнена трудами и заботами в значительно большей степени, чем наша. Во всяком случае, она была менее комфортабельной. Не удивительно, что греки создавали героическое искусство, поддерживающее волю к жизни и одновременно влекущее на подвиги. Как же достигалось столь странное примирение жизни и смерти? Его давала красота: прекрасная смерть — это достойное завершение жизни. Началом Европы считают философию Сократа—Платона. Но, по Ницше, это уже декаданс, начало нигилизма. Не получается ли, что Европа больна изначально? На самом деле подлинными, но забытыми родоначальниками Европы яв-

ляются досократики. Поэтому Ницше противопоставлял архаику зрелой греческой культуре.

В записках 1870 г. Ницше отмечал, что эллин не был ни пессимистом, ни оптимистом. Он знал об ужасной стороне бытия, но теодицея не была проблемой — греческие боги не отвечали за создание мира. Мудрость проявлялась в том, что боги понимались как «ананке» (необходимость). Греки были художниками жизни, они создавали своих богов, чтобы жить, а не бежать от жизни. Если официально-теологический образ европейского бога Ницше оценивает негативно, то мифы греков расцениваются им в высшей степени положительно. Греческие боги оправдывали все человеческие качества. Им приписывали зависть, ревность и даже ненависть. Греки не унижали животное в человеке. По сравнению с очеловечиванием богов одухотворение человека, которым занималась Европа последние два тысячелетия, не представлялось Ницше прогрессом.

Предпосылкой понимания греческого пессимизма является миф о царе Мидасе. Он спросил мудрого Силена, спутника Диониса, что лучше всего для человека. Ответ Силена был ошеломляющим. Он сказал: «Лучшее — это не родиться, а если уж родился, то поскорее умереть». Следует учесть, что Силен — лесной бог. В «Рождении трагедии» Ницше писал: «Грек знал и ощущал страхи и ужасы существования...»¹¹⁹ Недоверие к титаническим силам природы, которые представляет философия ужаса лесного бога, греки преодолевали аполлоническим инстинктом красоты, из которого развился олимпийский порядок богов радости. «Как мог бы иначе такой болезненно чувствительный, такой неистовый в своих желаниях, такой из ряда вон склонный к *страданию* народ вынести существование,— спрашивал Ницше,— если бы оно не было представлено ему в его богах озаренным в столь ослепительном ореоле»¹²⁰. Инстинкт жизни породил радостный миф и искусство прекрасного, веря которому люди считали, вопреки Силену, что наихудшее для человека — это смерть. Таким образом, сила греков была обусловлена взаимодействием двух противоречивых феноменов: знанием ужаса бытия и способностью преодолеть резиньяцию.

Греческая трагедия — это переработка мифа. В мифах отражен ужас бытия, который внушает пессимизм. Трагедия пытается художественными средствами сделать человеческую жизнь прекрасной и героической. Соединяя истину и красоту, греки преодолевали пессимизм. Символом раскола греческой культуры Ницше считает Аполлона и Диониса. Прометей и Эдип — лишь маски последнего. Образ Эдипа в трагедии Софокла является наивысшим проявлением трагизма греческой культуры. В ней показаны ужасающие, разрушительные последствия безудержной воли к истине.

Если мораль — это болезнь Европы, то каково же лекарство? Прежде всего надо отметить, что в описании последствий моральной болезни Ницше различает «пассивный» и «активный» нигилизм. Собственно, последний и наделяется терапевтической функцией. Чтобы понять эффективность такого лекарства, необходимо принять во внимание опыт самого Ницше, который писал: «Если мы не сможем реализовать „смерть Бога“ как своего рода отречение, как победу над самим собой, то понесем большие потери»¹²¹. Старая мораль падает вместе с падением веры в Бога. Отказ от религии Ницше понимал как фазу взросления человечества, которое несет ответственность за все происходящее. Речь идет о «самопреодолении» морали. Такой подход предполагает тождество больного и терапевта. Ницше называл себя «первым законченным европейским нигилистом». В тридцатилетнем возрасте он пережил сильнейший кризис и сумел преодолеть декадентский распад. Его «Утренняя заря» была навеяна надеждой на выздоровление.

Способ, каким может быть осуществлена терапия Европы, Ницше называл «самоотчуждением» (Selbstentfremdung). Не следует понимать излечение в том смысле, что мораль постепенно обессиливает человека и так преодолевает саму себя. Вопрос состоит в том, как вести себя в условиях распада всеобщей морали. Чтобы говорить о причине собственной болезни, необходимо по отношению к самому себе занять позицию внешнего наблюдателя. В связи с этим Ницше писал о необходимости научиться мыслить

«ориенталистски»¹²². Иногда он писал о необходимости занять «вне-» или «надъевропейскую» точку зрения. Собственно, это и есть операция «самоотчуждения», которая может быть названа «отстранением от самого себя».

Сама по себе попытка рассмотреть Европу с внешней перспективы — это эпистемологический и культурологический эксперимент. Но он является неосуществимым, и настаивать на его реализации кажется чистой авантюрой. Между тем Ницше всегда ощущал себя путешественником, странником. Возможно, его постоянное перемещение связано не только с поисками благоприятных для его слабеющего организма климатических условий, но и с попыткой посмотреть на самого себя глазами других. Для анализа и терапии болезни Европы Ницше пытался обрести внешнюю перспективу. Подобно путешественнику, он перешагивал границу своего и углублялся за привычное различие добра и зла. Эти эксперименты имели опасный характер, а их последствия были непредсказуемыми. Прежде всего Ницше объявил фикциями казавшиеся прежде абсолютно надежными моральные ориентиры. В ходе его критического анализа считавшийся достоверным мир оказался ложным. Ощущение утраты сам Ницше неоднократно выражал горестными словами. «Мы безродные... — писал он в «Веселой науке», — мы не стремимся... обратно в прошлое, мы нисколько не „либеральны“, мы не работаем на „прогресс“... мы просто считаем нежелательным, чтобы на земле было основано царство справедливости и единодушия (ибо оно при всех обстоятельствах стало бы царством глубочайшей посредственности и китайщины)...»¹²³ Там же есть пассаж, подписанный «Странник», в котором Ницше говорил, что представление о добре и зле вьелось в плоть и кровь европейцев. Однако мораль сострадания он считал прикрытием самых гнусных желаний. «Кто сегодня знает о добре и зле?» — спрашивал Заратустра. Попытка встать во внеморальную позицию, подчеркивал Ницше, не означает отказа от всякой морали, не означает аморализма. Речь идет о требовании быть по ту сторону определенной, т. е. европейской, морали. Свобода от нее — главное условие избавления от моральной болезни.

Свобода от Европы не означает отказа от места рождения и жизни. Столь же равнодушно относился Ницше и к национальной идее. В «Веселой науке» он писал: «Нет, мы не любим человечества; но, с другой стороны, мы далеко и не „немцы“, в расхожем нынче смысле слова „немецкий“, чтобы лить воду на мельницу национализма и расовой ненависти, чтобы наслаждаться национальной чесоткой сердца и отравлением крови, из-за которых народы в Европе нынче отделены и отгорожены друг от друга, как карантинами»¹²⁴. В характерном для национализма агрессивном различении своих и чужих Ницше видел величайшую опасность — оно никогда не принесет Европе мира¹²⁵. Представив моральный дискурс как сумму ценностных суждений, Ницше поставил проблему их оценки и, таким образом, занял внешнюю позицию относительно европейской морали. При обсуждении вопроса о том, кто такие «добрые европейцы» он говорил о необходимости освобождения от Европы ради Европы, подразумевая при этом не просто исправление, уточнение, модернизацию морали применительно к современности, а полное отрицание господствующей морали, в основе которой лежит убеждение в абсолютном для всех и на все времена различии добра и зла.

Утверждая, что свобода относительно морали означает отрицание абсолютного значения ее норм и ценностей, Ницше вовсе не стремится к оправданию волюнтаризма и произвола. Более того, он известный противник либерального понимания человека как автономного и независимого индивида. Тут мы сталкиваемся с еще одним важным противоречием, которое является не результатом логической ошибки, а порождением жизни человека как «политического» существа. Если абсолютная мораль отрицается, то все моральные нормы оказываются относительными. Но кто их задает, как происходит их выбор из тысячи возможных моральных суждений, какие из них считаются наиболее предпочтительными? Если нет абсолютной морали, то любой может действовать так, как захочет. Может быть, мораль сугубо индивидуальна? Однако Ницше писал о жизненных обстоятельствах, о месте человека в бытии,

которое определяет ценностную перспективу. Стало быть, не человек, а его место в бытии, согласно Ницше, определяет выбор моральных норм. Проблема в том, почему каждый должен знать свое место, которое представляется как судьба? Конечно, современное общество разрешает значительную мобильность, причем не только пространственную, но и социальную. Но с философской точки зрения все люди занимают вполне определенное место и время в бытии, которое ограничивается рождением и смертью. Да и в промежутке между ними у людей есть немало общего, что и составляет их общий удел.

Ницше боролся с христианской моралью не только потому, что она притязает на абсолютное значение. Даже если мы допустим множество индивидуальных моралей, все равно каждая из них для выбравшего ее человека будет иметь абсолютное значение. Допущение абсолюта не только не препятствие, а прямо-таки условие развития, ибо без убеждения в превосходстве одних религиозных, социальных, групповых, профессиональных, индивидуальных и прочих конкретных моралей над другими невозможна серьезная борьба или конкуренция. Ницше критиковал христианскую мораль за ее направленность против жизни, имея в виду не просто абсолютизацию тех или иных жизненных ценностей, а выход за границы жизни, в потусторонний мир. Он полагал, что главный недостаток христианской морали — трансцендентализм. Ницше писал: «Отсутствуют место, цель, смысл, с точки зрения которых мы выбираем бытие»¹²⁶.

В определении философии Ницше вносит уточнение, отмечая, что она ставит под вопрос господствующие моральные нормы. При этом философия не только отвоевывает у религии право распоряжаться морально-нравственными масштабами оценки, но и пытается изменить само их понимание. Недостаток прежней морали состоит в том, что она оправдывает поступки и даже их отрицательные последствия ссылками на высшие трансцендентные ценности. Ницше по-новому поставил вопрос об ответственности: он убежден, что следует брать ее на себя, а не сбрасывать на Бога. Если каждый будет поступать исходя из

осознания личной ответственности за последствия своих действий, то это приведет к более достойной жизни, чем та, которая оценивает себя потусторонними идеалами.

Если Ницше хотел занять «внеморальную» точку зрения для определения морали, то чем это отличается от христианской позиции, где мораль определена не подлежащими моральной оценке трансцендентными идеалами? Он мечтал об «открытой морали». Когда человеку перестанут угрожать Бог или система наказания, он окажется на открытом пути и выберет такую мораль, которая полнее раскроет его возможности. Проблема в том, сумеет ли человек ограничить сам себя, если никто другой не станет его сдерживать.

В начале своего пути Ницше верил, что человек может и должен знать, какое направление развития задает искусство, мораль, философия. Он еще не освободился от традиционного немецкого идеализма. Это была фаза его увлечения А. Шопенгауэром и Р. Вагнером. Однако вскоре Ницше принялся за радикальную переоценку и критику европейской культуры. Отстранение от Европы предпринималось им для возрождения немецкой национальной культуры. Занятия историей имели важное эвристическое значение: благодаря им Ницше отстранялся от современности, чтобы возвратиться к ней с целью ее исправления. Прошлое стало для него масштабом оценки современности. С 1870 по 1877 г. Ницше, зараженный пессимизмом Шопенгауэра, открыл для себя трагическую культуру Греции. Однако постепенно им овладевает идея воспитания «свободных умов», и он уже сам, без оглядки на Вагнера и Шопенгауэра попытался исправить критическое положение в европейской культуре. Первым опытом такого рода стала работа «Человеческое, слишком человеческое», где Ницше пишет: «Весьма полезно однажды решительно оторваться от своего времени и как бы быть унесенным от его берега назад в океан прошедших мирозерцаний»¹²⁷. Это отчуждение от самого себя Ницше изображает как охлаждение, как зимний ветер, который сдувает листву и тем самым готовит место для новой жизни. Формой отчуждения становится и одиночество. Ницше уже меньше озабочен крити-

кой христианской морали и спасением европейской культуры. Общая мораль приводит к нигилизму. Но Ницше не был индивидуалистом. На место общей морали он поставил дружбу. Ницше писал, что добрая воля к душевной интерпретации определяется дружественностью. Свобода интерпретации нацелена на понимание индивидуальности. Понимание, отмечал Ницше, возможно и между коллегами на почве профессионального языка. Между друзьями, наоборот, может возникнуть и постоянно происходит непонимание («Существуют ли люди, которые не были бы смертельно оскорблены, если бы они узнали, что в глубине души о них знают их самые близкие друзья?»¹²⁸). Потому Ницше советовал терпение как лучшее средство признания друга как другого.

Вместо человека вообще, человечества Ницше избрал исходной точкой анализа индивида. При этом он не считал непоследовательным утверждать, что индивид — это иллюзия, и развивал понимание человека как «дивидуума», т. е. представителя вида человек. Общее таким образом сохранялось, отбрасывалось абсолютное и трансцендентное. Правда, потустороннее тоже странным образом фигурирует в дискурсе Ницше, причем не только в отрицательном, но и в позитивном значении. Почему, например, страну из книги «По ту сторону добра и зла» Ницше называет настоящей родиной? Дело в том, что мир, в котором мы живем, вовсе не автономный. Как ад служит противовесом рая, так и Земля, наша жизнь на ней — это часть общей конструкции христианского космоса, «пентхаузом» которого является Божье Царство. Именно с этого верхнего этажа и рассматривается человеческая жизнь в целом, именно сверху она кажется пустой и ничтожной. Но столь же односторонней представляется перспектива, задаваемая нижними этажами и тем более подвалом здания. Эта перспектива обуславливает resentment. Следовательно, переоценка ценностей не может протекать как смена положений, как переворачивание частей в созданной европейской культурой конструкции. Необходимо покинуть это здание.

Стать независимым индивидом, странником, «свободным умом» — вот в чем состоит радикальный метод Ниц-

ше. Стратегия «великого разрыва» включает в себя уединение, т. е. переход на индивидуальную точку зрения. Но и это еще не все. Индивид не есть нечто субстанциальное, неизменное, он не может и не должен «обрести себя», «прийти к себе». Человек — это постоянно создающее и отрицающее самого себя существо. Его место зыбко, он не имеет почвы, он не просто странник, он — мореплаватель. Его оценки, его различия добра и зла задаются перспективой того дела, которым он занят в данный конкретный момент. Отсюда следует «пунктуальный» характер суждений, которые может выносить человек. Образ мореплавания проявляется и в сравнении Ницше истины с маленьким островком, которое окружено морем заблуждений.

«Перспективизм» Ницше наталкивается на его собственное сопротивление. Он заметил, что критика морали как форма тирании сама продолжает старую стратегию. Ницше пишет: «Декретировать, что всякая тирания и всякое неразумие непозволительны, пришлось бы ведь опять-таки, исходя из какой-нибудь морали»¹²⁹. Понимая, что критик христианской религии вовсе не покидает территории морали, а только меняет местами «плохое» и «хорошее», Ницше вынужден отыскивать положительные моменты морального гнета. Он вдруг начинает раскрывать важное значение для развития европейской культуры стоицизма и пуританства. Только благодаря тирании закона, возражал Ницше анархистам, в Европе развились традиции свободы. Долгое повиновение приводит к тому, что развивается наука, искусство, духовность. Поэтому всякая мораль направлена против произвола: «она учит *сужению перспективы*, а стало быть, в известном смысле, глупости, как условию жизни и роста»¹³⁰.

В «Веселой науке» образ моря и мореплывателя усиленно эксплуатируется Ницше, который указывает не только на положительные, но и на отрицательные последствия перспективизма. Он обещает свободу и независимость, но не дает гарантий. Ницше пишет: «Мы покинули сушу и пустились в плавание! Мы снесли за собою мосты — больше, мы снесли и саму землю! <...> Горе тебе, если тебя охватит тоска по суше и дому, словно бы там было больше *свобо-*

ды,— а „суши“—то и нет больше!»¹³¹ Этот же поистине Паскалев ужас бесконечности передает часто цитируемый Ницше образ безумца, ищущего днем с огнем Бога. Его отсутствие похоже на исчезновение земли. Ницше пишет: «Что сделали мы, оторвав эту землю от ее солнца? Куда теперь движется она? Куда движемся мы? Прочь от всех солнц? Не падаем ли мы непрерывно? Назад, в сторону, вперед, во всех направлениях? Есть ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы словно в бесконечном Ничто? Не дышит ли на нас пустое пространство? Не стало ли холоднее? Не наступает ли все сильнее и больше ночь? Не приходится ли среди бела дня зажигать фонарь?»¹³² Что это за картина? Может быть, предвидение ужасной пустоты, «мальчики кровавые в глазах» после того как пофилософствовали молотом? Ницше говорил, что после убийства Бога, мы сами должны будем стать богами. Свято место пусто не бывает, ибо человек не может жить в пустоте. Его «космос» всегда наполнен вещами, людьми, животными и ангелами. Поэтому уничтожение одних существ должно восполняться созданием других. Но в чем же смысл изменения? В смене обстановки? Вряд ли Ницше относился к любителям часто менять мебель. Тем более непонятна критика религии и других культурных строений. В конце концов не ясно, зачем опровергать Бога и обожествлять самого себя?

Как ориентироваться в мире после смерти Бога? Когда все точки пространства стали одинаковыми, пространство оказалось пустым. Если нельзя найти азимута, то можно бесконечно бороздить просторы Земли и никогда не вернуться домой. Не является ли основной проблемой философии — Одиссея, блуждание по ложным путям в поисках дома? Вышвырнув Бога за пределы космоса, христианские теологи опустошили землю. Наделенный всемогуществом, объявленный абсолютным защитником Бог оказался бесконечно далеко и не слышит людских жалоб. Но значит ли это, что следует молиться на самого себя?

Искусство управлять. Обычно пытаются раскрыть метафизический смысл понятия «воля к власти». Такую стратегию задал М. Хайдеггер, который усмотрел в Ницше по-

следнего представителя метафизики субъективности, а в его «воле к власти» — существо человека. Это, собственно, и определило его отрицательное отношение к философской антропологии. Между тем «воля к власти» у Ницше не является чем-то застывшим — она реализуется в многообразных видах и формах и далеко не все из них имеют позитивное значение. Разумеется, власть не может отмереть, и поскольку она вызывает негативную оценку, все согласны, что в процессе цивилизации она должна становиться все более мягкой и гуманной. Еще Платон утверждал, что государством должны управлять философы, а сегодня все считают, что власть должна признать права человека. Обычно выстраивают схему эволюции власти от авторитарных форм правления до демократии. Но Ницше занимал альтернативную позицию, опирающуюся на старое представление о древности как золотом веке, когда имелось больше возможностей для развития ярких индивидуальностей. То обстоятельство, что прежде процветали насилие и рабство, вовсе не смущало Ницше. Он полагал, что различия людей проявлялись, так сказать, объективно, как результат свободной игры сил. Сильные не прибегали к ссылкам на моральное превосходство или на иные преимущества, а добивались признания в честной борьбе, где ставкой была жизнь. Более того, в доцивилизационных обществах господствовал не индивид, а род. Именно его ценности были определяющими. По мере развертывания цивилизации нравы смягчаются, нарастает роль индивидов, которые думают о себе, но прикидываются благодетелями слабых, старых и больных людей. Для управления ими культивируется злопамятность, заражающая все общество resentmentом. Особенно отвратительной Ницше считает власть священников. Он не был ни антисемитом, ни атеистом, но ему не нравились священнослужители, которые заражают народ вирусом мести и приучают получать наслаждение от собственных страданий.

Выражение «воля к власти» постоянно трансформировалось, но, несомненно, смысл его был если не осознан, то выражен Ницше весьма рано. Уже в «Рождении трагедии» власть понимается им как власть художника, который тво-

рит новые смыслы, задающие образ жизни целой эпохи. Затем не без влияния разделяемого многими современниками культа великих людей, а также таких примеров, какими для Ницше были Шопенгауэр и Вагнер, возникает эстетика гения. Ницше даже полагает, что существование множества обывателей оправдывается исключительно тем, что своими усилиями они создают и поддерживают условия творчества нескольких гениальных личностей.

Не остался Ницше безучастным и относительно успехов научного прогресса. В «Веселой науке» он трактует знание не как отражение, а как волю к власти, как моделирование и конструирование такой картины мира, которая затем воплощается в науке и технике. Знание как инструмент власти помогает организовать и упорядочить реальность, использовать ее ресурсы как сырье для производства необходимых вещей. Правда, Ницше признает объективный характер законов, и это кажется противоречием. Однако в подчинении им он видит доказательство того, что наука — это не просто проекция человека вовне, но и раскрытие тайны бытия.

Точно так же Ницше распространил представление о воле к власти на саму жизнь. В каком-то смысле его тезис о жизни как воле к власти противостоит тезису Дарвина о борьбе за существование. Смысл жизни лежит вне ее, и поэтому главное в ней не самосохранение, а господство. Агональный характер бытия обеспечивает развитие и при этом предполагает признание ужасных сторон борьбы за господство. Уравнительная справедливость пытается избавиться от господства и подчинения, однако это приводит к стагнации культуры. Ницше полагал, что свободная игра сил открывает больше возможностей для развития культуры и обеспечивает более высокий уровень справедливости, когда правят сильные, а не слабые.

Это снимает многие парадоксы ницшеанской теории воли к власти. Если наука, метафизика, религия и мораль — формы воли к власти, то, в принципе, между ними и «эстетиками существования» нет разницы. Однако различие власти сильных и власти слабых раскрывает то, почему одни формы власти, например христианскую мораль,

Ницше расценивает как негативные, а другие — науку, искусство, жизнь — как позитивные.

Но все-таки Ницше так и не осуществил выбора между двумя образами воли к власти. С одной стороны, он определяет ее как человеческое отношение господства и подчинения и пишет о том, что сильные должны выживать, а слабые гибнуть. С другой стороны, он понимает ее как становление — вечную игру множества сил в природе, и там, где убывает одна сила, прибывает другая. В эту чудовищную игру вовлечен и человек, ставящий свою жизнь на карту едва появившись на свет. В ней нет ни добра, ни зла. Именно открытое и честное признание жизни как воли к власти и свободной игры многообразных сил может стать основой воспитания. Моральные же запреты, ограничивающие поведение человека, делают его слабым, нежизнеспособным и нечестным. Ницше всегда стремился говорить правду, какой бы горькой и неморальной она ни была.

Весьма критично Ницше относится к государственной власти, за что его нередко причисляют к анархистам. Он пишет: «Государством называется самое холодное из всех холодных чудовищ»¹³³. Ницше различает сильные и солидарные государства античного мира и современные демократические государства, основанные на обмане масс. Он подчеркивает: «Созидателями были те, кто создали народы и дали им веру и любовь...»¹³⁴ Так, старые иерархические общества воспитывали элиту. Современное же государство превращает людей в массу, а не культивирует гениев и героев.

Власть Ницше понимает не как сущность, а как отношение. При этом, полагает он, причина стремления к власти коренится не в природе человека. Ницше противник человеческих, слишком человеческих форм власти. Высшей властью он считает становление, которое есть не что иное, как игра стихийных сил бытия. Они играют и человеком, который стремится закрыться от их воздействия; и если это ему удастся, то он застывает в безжизненной стагнации. «Воля к власти» у Ницше есть нечто совершенно противоположное тому, что обычно понимают под этим словосочетанием. Воля к власти — это борьба противоположностей.

Всякая противоположность предполагает единства, которые вступают в борьбу, а единства предполагают границы и противостояния. Законом образования таких единств становится антизакон, тот закон, что всякая власть вступает в борьбу с другой властью и тем самым сохраняет и усиливает саму себя. Чтобы не вступать в споры со старой логикой, Ницше называет вступающие в борьбу противоположностей единства «аффектами», «влечениями», «динамическими квантами» или «волей к власти». Он отмечал, что «воля» — это нечто более сложное, чем «единство». Нет воли самой по себе, и выражения «сильная» или «слабая» воля ведут к заблуждению. Однако если отказаться от абсолютизации застывшего становления, то эти выражения обретают смысл. «Слабая» и «сильная» воля характеризуют не сущность, а координацию становления.

Воля к власти не должна расцениваться как последняя основа сущего. Скорее, она порождает сомнения в существовании окончательного и завершенного порядка. Ницше стремился избавить мышление от допущения вневременных форм бытия и сознания и этим заложил основу принципа системности, в которой самореференция, или удвоение, играет ведущую роль. Неограниченное и радикальное становление у Ницше включает в себя бытие. Различать — это значит, по Ницше и согласно современной теории различения, и разрешать: первоначально нечто становится тем или этим без какой-либо бытийственной основы. В начале имеется вера в то, что нечто есть истина, это род суждения в модусе «да», т. е. признание другого. Сказать «да» — это одновременно признать нечто как «хорошее». Всякое видение, резюмировал Ницше, содержит в себе оценку.

Человек верит тому, что видит, и не верит тому, что не видит. На этой основе базируется и оценка. Шаг за шагом Ницше показывает, как из этого нерасчлененного способа восприятия мира постепенно дифференцируются «атомы», «монады», которые связаны с чувствами, инстинктами, потребностями, которые затем получают сокращенное выражение в знаках и схемах рассудка. Высшая возможность говорить «да» или «нет» реализуется дионисийской культурой. «Воля к власти» — выражение, ставшее слога-

ном, очевидностью, у Ницше есть нечто весьма неопределенное. Прежде всего необходимо защитить это понятие от расхожего смысла, ведь Ницше настаивал на принципиальной его новизне. Воля к власти — это не жажда господства и вообще не цель человека. Ж. Делёз пояснял: «В выражении „желать власти“ не меньше бессмыслицы, чем в выражении „хотеть жизни“»¹³⁵. Если понимать власть как цель и желание воли, то это предполагает гегелевскую борьбу сознаний за признание. По поводу этого Ницше писал, что только слабый или больной мыслит власть как объект признания — здесь власть отождествляется с представлением о ней раба, который создал образ господина, но не является им.

Если власть отождествляется с признанием, то она не выходит за рамки общепризнанных ценностей и вращается в борьбе за славу, влияние, деньги или почести. По Ницше, воля к власти — это создание новых ценностей. Творить ценности — вот истинное право господина. «Но как называется то, что и освободителя заковывает еще в цепи?»¹³⁶ Делёз подметил несводимость Ницшевой воли к власти к гегелевской борьбе за признание¹³⁷. Действительно, Ницше отвергал как дарвиновскую борьбу за существование, так и гегелевскую борьбу за признание. Аристократический тип высшего человека характеризуется не мелочной борьбой за расширение сферы влияния, а утверждением высших ценностей. Спор Лютера и Эразма «о рабстве воли» раскрывает существо христианской установки, которая сохраняется и в новоевропейской философии: воля — это порочная страсть, влечение к власти, славе, деньгам и женщинам. Она антиобщественна и опасна, она делает человека рабом желаний. Открыв свободу воли, христианство ограничило ее учением о греховности. Точно так же утверждение индивидуальности в философии сопровождалось наложением ограничений и запретов на ее свободу.

Еще одно характерное отличие воли к власти состоит в отказе от самоограничения, которое свободная воля налагает на самое себя. Философия воли — необходимая часть индивидуализма, который создает угрозу обществу. Автономный индивид, преследующий свои эгоистические ин-

тересы, разрушает социальную ткань. Поэтому Гоббс ограничивает его свободу общественным договором, Кант — категорическим императивом, а Гегель — рабским сознанием: не следует бояться автономной индивидуальности, ибо она — продукт общества и не станет разрушать условия своего существования. Согласно Шопенгауэру, воля к жизни с целью самосохранения отказывается от самой себя. Пессимизму Шопенгауэра и меланхолии Гегеля Ницше противопоставил понимание воли как стремления к радости и свободе («...воля — так называется освободитель и вестник радости»¹³⁸). Делёз, отметил три основные новации философии воли у Ницше: во-первых, воление освобождает, а не закрепощает; во-вторых, оно несет не страдание, а радость; в-третьих, оно проявляется не в борьбе за общепринятые блага, а в утверждении новых ценностей¹³⁹. Власть как генетический элемент, как желание, стремление или «конатус» не измеряется представлением или пониманием. Власть — это сила утверждения или отрицания ценностей. Ницше различал два типа воли к власти. Один — активный, утверждающий. Другой — реактивный, отрицающий. От этого различия проистекают два типа людей: низкие и высокие. Но благодаря вечному возвращению оба они оказываются необходимыми. Ницше писал, что разрушитель, преступник — это и есть созидатель¹⁴⁰. В конечном итоге критерием оценки преступления и творчества оказывается не мораль, а воля к власти; главное — победа над реактивными силами.

Чтобы избежать расхожего понимания воли к власти, следует уяснить, что она не факт и не закон природы, а продукт интерпретации. Адекватной формой ее реализация является не господство сильных над слабыми, а интерпретация и переоценка ценностей. Воля к власти как генеалогический элемент выполняет функцию различия сил и раскрывает их генезис. Ницше использует свое понятие о воле к власти для анализа и оценки институтов государства, церкви, морали, права и др. Если воля к власти, а не истина определяет эти институты, то их критика у Ницше выглядит непоследовательной: как можно критиковать победителя? Чтобы понять это, необходимо разобраться с раз-

личием активных и реактивных сил. Прежде всего, активные силы ассоциируются с волей к власти, характерной для высшего типа людей, стремящихся к господству и смело ставящих на карту жизнь ради свободы. Наоборот, реактивные силы — это противодействие господству и произволу со стороны многочисленной массы слабых людей, которые побеждают объединившись. Они учреждают законы и иные институты, обеспечивающие выживание.

Низшие силы, оставаясь реактивными, могут одержать верх над высшими силами. Если победа или поражение ничего не решают, то возникает вопрос о критерии различия высших и низших сил. Оценка сил — продукт интерпретации. Ницше не позитивист, не «вольнодумец», но и не фаталист, который признает факт и не способен к интерпретации. Свободный ум считает факт «глупым» и вершит суд над ним: «фактов нет, есть только интерпретации». Что касается господства, то в истории слабые и сильные нередко меняются местами. Очевидно, что победа в борьбе за власть не может служить критерием подлинности. Во-первых, чаще всего побеждают именно объединившиеся в партии слабые. Во-вторых, победители со временем стареют и превращаются в консерваторов. Так активное становится реактивным. Но Ницше не ограничивается меланхолической диалектикой и кухонной критикой власти. Во всех случаях победы или поражения в борьбе сил он проводит генеалогический подход и пытается понять, с низким или высоким, подлым или благородным намерением выходит на арену та или иная сила. Но и в отношении этих понятий Ницше применяет не диалектику, а интерпретацию и принцип переоценки ценностей.

Ценности изначально определяются положением человека в мире. Ценность ценности зависит от утверждающей или отрицающей воли к власти. Высокое и благородное выступает как активная сила и как утверждающая воля; низкое и подлое — как реактивная сила и отрицающая воля. Каждая ценность обладает генеалогией, поэтому необходимо учитывать, что вмещается в той или иной ценности. Ницше проявил великое искусство распознавания в высоких ценностях самого низкого содержания. Стратегия

их власти — вычитание и разделение — основывается на том, что они отделяют активную силу от ее возможностей, превращают ее в реактивную. На примере анализа злопаметства и нечистой совести Ницше показал, что победа реактивных сил основана на фикциях и фальсификациях. Реактивные силы побеждают не благодаря объединению и сплоченности, а путем отделения активных сил посредством фикции. «Подлость» и «низость» реактивных сил состоит в том, что они увлекают активную силу в ловушку, ставя рабов на место господ.

Следует сохранять осторожность при оценке Ницше морали рабов. Речь идет не столько об «униженных и оскорбленных», сколько о господах, наделенных рабской моралью. Ницше писал, что необходимо защищать сильных от слабых. Ницше называет слабым не просто менее сильного, но того, кто не живет на пределе своих возможностей. Раб может добиться победы, но остаться рабом; точно так же побежденный господин не обязательно теряет себя. Таким образом, квалификация сил, различие слабых и сильных определяются не количеством и не победой, а самореализацией. Реактивная сила отделяет активную силу от ее возможностей и отрицает ее (триумф слабых, триумф рабов); это сила, отделенная от собственных возможностей, отрицающая саму себя (царство слабых и рабов); это сила полезности, приспособления и частично-го ограничения. Наоборот, активная сила — пластическая, властвующая и подчиняющая; это сила, идущая до предела собственных возможностей; это сила, утверждающая свое различие и превращающая его в объект наслаждения и утверждения.

Становление протекает как реактивный процесс, как победа реактивных сил. Она обеспечивается волей к отрицанию — нигилизмом. Человек вообще реактивен, он — большое животное, и потому его должно преодолеть. Пока это не произойдет, будет возвращаться то же самое. Недаром Заратустра охарактеризовал мысль о вечном возвращении как тошнотворную¹⁴¹. Как возможно иное, активное становление? Ницше связывал его возможность с изменением чувствительности, с новым типом человека.

Если реактивные силы есть форма воли к власти, если они побеждают активные силы, ограничивая их стремление идти до предела, то их нельзя расценивать исключительно негативно. Не только активная сила — это сила утверждения, реализующая все свои возможности, но и реактивная сила тоже утверждает себя. Воля к власти реализуется как свободная игра сил, где всякое действие встречает противодействие. Поэтому реакция в природе, жизни и социуме является необходимым условием становления. Необходимость и позитивная роль реактивных сил отмечалась Ницше неоднократно. Например, представители реакции — философ Сократ и апостол Павел — признаются им как активные деятели, действующие на пределе собственных возможностей. Религиозный человек, с одной стороны, реактивный, с другой — создающий и утверждающий новую форму власти. Ницше полагал: нужно, чтобы аскетический священник сам был глубинно родствен больным и обездоленным, но нужно также, чтобы он был силен, был больше господином над самим собой, чем над другими, был непоколебим в своей воле к власти¹⁴². Больные и слабые, берущие верх над здоровыми, осуждают и обесценивают их возможности бытия, но раскрывают другие возможности и, таким образом, выступают как активные силы становления. Дух, мораль, институты церкви и государства — то, что Ницше расценивал как душителей и гасителей жизни и свободы, реализующейся как игра сил,— все это необходимо для самой жизни и свободы. Свободная игра сил не исключает правил, которые лежат в основе институций. Более того, тот, кто не признает правил, выбрасывается из игры. Но есть такие способы реакции, которые направлены на изменение правил. Например, слабые, больные и ненормальные могут оказаться творческими личностями, раскрывающими новые возможности бытия. Ярче всего амбивалентность болезни Ницше раскрывает в «Ессе Номо». Но и в «К генеалогии морали» он отмечает активный утвердительный характер философа и священника.

Означает ли это несостоятельность пафоса Ницше? Если действие рождает противодействие, творчество вяз-

нет в рутине, а свободная игра сил подчинена правилам, то грош цена возвышенным речам о сверхчеловеке. Есть правила и правила, институты и институты, философы и философы, священники и священники. Одни теории способствуют росту жизни, а другие нет. Ницше вовсе не призывал к физическому уничтожению философов и священников как слабых и больных личностей. Он также не выдвигал, как считает П. Слотердаjk, генетический проект выведения сверхчеловека. Ницше оставался в сфере интерпретации и переоценки ценностей. Поэтому нет ничего удивительного в том, что критикуемые им в одном месте больные, слабые и убогие как представители реактивных сил, в другом месте раскрываются как предвестники новых форм жизни.

И все же есть разница между больным, гниющим в апатии, и больным, использующим болезнь для утверждения новых ценностей. Ницше называл себя исследователем разнообразных форм декаданса. Ж. Делёз писал: «Судить утверждение как таковое с точки зрения отрицания как такового, а отрицание — с точки зрения утверждения; судить утверждающую волю с точки зрения нигилистической, а нигилистическую — с точки зрения воли, которая утверждает: таково искусство генеолога; генеолог — это врач»¹⁴³. Исследование «таинственной работы декаданса» позволяет различать активные и реактивные силы: первые утверждают и реализуют возможности жизни, вторые их отрицают и являются волей к небытию.

Ницше пытается осмыслить знаменитый вопрос Сократа: «Что есть прекрасное?» Такая постановка вопроса кажется настолько естественной, что не вызывает сомнений. Ницше поставил вопрос по-другому: «Кто прекрасен?» Это вопрос не о человеке, а о силе, которая присуща каждой вещи. Вопрос «Что есть это?» является способом полагания смысла, увиденного с иной точки зрения. Сущность, бытие — перспективная реальность, предполагающая множественность. В основании всегда лежит вопрос: «Что есть это *для меня* (для нас, для всего происходящего)?» Вопрос о сущности ставится с определенной точки зрения. Поэтому возможна переоценка того, что кажется истинным или

ложным, прекрасным или безобразным, плохим или хорошим. Все зависит от силы, которая, присваивая вещь, делает ее прекрасной.

Главный вопрос: чего хочет тот, кто говорит, мыслит и ощущает? Вопрос о «кто» — это вопрос о том, каков тип человека: тяжелый, легкий, активный, реактивный. Хочет он созидать и утверждать или демонстрирует верноподданнические чувства, а может, исполнен желаний властвовать и иметь барыш? Действительно, намерения важны, но бывает и так, что они не всегда воплощаются на практике. Даже желания оказываются искусственно инсталлированными, и им нельзя доверять. Нельзя доверять даже воле к власти.

Национальное государство и его судьба

Такие слова, как «Родина», «Отечество», уже не заставляют сильнее биться сердце, а, скорее, перехватывают дыхание и вызывают некоторую ментальную судорогу в душе современного человека. То, что раньше считалось ясным и безусловным, что можно любить или с чем надо смириться, но вряд ли протестовать и бороться, теперь подвергается сомнению, причем не только в тайниках мысли, но и в повседневной жизни. Современный индивид ориентируется в мире, исходя из своего уникального положения в бытии, как частное лицо, озабоченное исключительно тем, чтобы сделать свою приватную жизнь более независимой и комфортабельной. И не только идея человека, Бога или национального государства, но и такие вполне ощутимые ценности, как ближайшие родственники, друзья, работа, дом и другие, подверглись опустошительной инфляции. Современный человек не хочет нести на своих плечах груз не только трансцендентных, но и социальных ценностей. Ницше был одним из первых, кто заметил радикальную трансформацию современности. Революции в Европе, проходившие под лозунгами свободы, равенства и братства, привели к крушению абсолютизма. Но свобода обернулась произволом, а равенство ресентиментом. Да и сама свобода оказалась иллюзорной. На уровне индивидуальных пережива-

ний люди начали ощущать тягу к контакту, но уже не могли восстановить прочной социальной ткани, связывающей их воедино в сообщество дружелюбно настроенных, оказывающих друг другу взаимную эмоциональную поддержку, свободных личностей. Не только экзистенциальная, но и гражданская свобода оказалась мифом. Вместо сознательно исполняющих свои общественные обязанности индивидов, объединившихся на основе общественного договора, человечество проявило себя на арене новейшей истории то как пушечное мясо, то как дикая и голодная толпа, то как равнодушная инертная масса, которой свободно и цинично манипулируют вожди.

Проблема соотношения человека и государства вообще лежит в иной плоскости, чем та, по которой двигалась и движется академическая мысль, обогащающая старые и развивающая новые теории. Нигде и ни у кого мы не найдем абсолютного понимания истины, красоты, блага. Перспективизм Ницше допускает множество позиций и точек зрения, с которых мир видится по-своему. Это блокирует усилия по доказательству и обоснованию какой-либо теории или системы ценностей в качестве подлинно истинной. Но отсутствие абсолютной истины не означает, что разум нам больше не нужен. Если ничего нельзя доказать навечно, то нельзя и безапелляционно что-либо опровергнуть. Да, все подходит, все придуманное людьми пригодно для какой-либо цели и все может быть оправдано. Точно так же нет в мире виноватых и все по-своему красивы. Множество позиций, однако, не исключает искусство, науку и этику. Форма остается при наличии релятивизма позиций. Любое содержание должно быть заключено в отшлифованную форму.

Современные философы не решаются покинуть позицию просвещенного скептицизма, проявляющего терпимость ко всему тому, что кажется чуждым уму и сердцу «доброевропейца». Толерантная позиция приводит к тому, что ее приверженец берет на себя заботу придания соответствующей культурной формы самым экзотическим представлениям и нравственным обычаям так называемых «диких» народов. Раньше других такую «миссионерскую»

деятельность предприняли историки и антропологи. Сегодня почти все гуманитарии начали охоту за экзотикой. Они превращают некультурное, обыденное в культурное, уравнивают миф, фантазм и научную теорию, находят во всем рациональное зерно. Подобно миссионерам, озабоченным исключительно христианизацией, но работавшим на колонизацию «диких» народов, толерантные ученые, развивающие научный подход к мифам, религиям, моральным системам неевропейских народов, осуществляют откровенно хищнические акты захвата, присвоения и использования чужого культурного наследия. Может быть, в этом нет ничего плохого. Культурное наследие в отличие от других форм капитала имеет коллективную форму как создания, так и присвоения. Оно не только не утрачивается, а даже увеличивается по мере потребления. Чем больше людей читает мои сочинения, тем больше моих сторонников. Тут в накладе остается не производитель, а потребитель культурной продукции. Именно он рискует потерять себя, потребляя все и вся без разбору. Именно по этому сценарию развивается сегодня культура. Возможно, так она теряет себя, ибо многие популярные ныне виды искусства и духовные практики есть не что иное, как месть другого мира.

Необходима принципиальная смена представлений о природе человека, государства и бога. Теоретизация превратила их в нечто далекое и абстрактное. Превращенные в теоретических монстров они уже не согревают души людей. Человек и государство, понимаемые как идеалы или абстракции, выбрасываются в потусторонний мир идей, превращаются в самые холодные чудовища, когда-либо существовавшие на Земле. В этом и парадокс: оторванные от человеческой души эти сущности вымирают на сухой почве трансцендентного мира. И распространение нигилизма подтверждает этот прогноз. Но те, кто стоит на страже государства, религии и образования, тоже не дремлют. Если люди уже не любят государство и не ходят в церковь, если они не занимаются самообразованием и самокритикой с точки зрения возвышенного образа Человека, то приходится напоминать им о необходимости повинения репрессивными мерами. По-настоящему тревожит жуткая мнемотехни-

ка власти, которая сопровождает реализацию «возвышенного». В условиях одновременно инфляции и дефляции понятий «государство», «бог» и «человек» следует предпринять попытку понимания того, как задолго до теоретических изысканий и философских дискуссий культивировалась любовь к социуму.

Государство и права человека. Начиная с XVIII столетия, философия объявила войну абсолютному государству. Французские просветители противопоставили монархии гражданское общество. Вскоре недееспособность гражданского общества заставила Европу усиленно заняться воспитанием нации, которая все резче отличалась от совокупности людей, связанных общественным договором. Снова было реанимировано чувство патриотизма, и во французском учебнике для школьников рассказывалась история о простом солдате Шовене, который ради любви к родине-матери пожертвовал собой¹⁴⁴. Для укрепления государства снова потребовалась общность территории, языка, а также культуры и даже вероисповедования. Когда к этому добавилась кровь и почва, т. е. общие предки и земля, от которых произошел и на которой вырос гражданин, то получилось нечто столь опасное, что после Второй мировой войны снова началась критика с точки зрения прав человека теперь уже национального государства.

Юристы различают три аспекта прав человека: 1) защита от государства; 2) содействие соблюдению прав человека; 3) правовые, социальные и культурные условия их осуществления. основополагающим является право, опирающееся на естественные или врожденные права человека. Именно на них опирались американский Билль о правах (1776) и французская Декларация прав человека и гражданина (1789). Их первые разделы описывают догосударственные права человека и провозглашают власть народа, что легитимирует государство и ограничивает власть правительства.

Приоритетными являются права, которые применимы для взаимоотношений людей, а государство вторично и, так сказать, субсидировано правами человека. Различие

общества и государства необходимо для дифференциации политической антропологии на две части. В одной рассматривается, что такое человек и какие он имеет права. Этот раздел образует антропология права. Другой раздел составляет антропология государства, ибо человек — это такое существо, которое, как считал Аристотель, от природы вынуждено жить сообща, т. е. в государстве.

Сегодня все говорят о приоритете прав человека. Удивительно, что при этом не видят причин для их переоценки. Между тем они есть не что иное, как гражданская религия эпохи модерна, нравственно-политическое основание его проекта, опирающегося на идею человека. Как таковая эта установка имеет идеологическое происхождение, по отношению к которой возникает проблема легитимации. Трудность заключается в том, что сама концепция прав человека возникает в рамках исторически конкретной формы территориального государства. Обусловленная исторически определенным новоевропейским контекстом, она претендует на универсальность. Провозглашается равенство людей перед законом независимо от их происхождения, расы, языка, верований. Таким образом, речь идет о культурной универсальности и трансисторичности прав человек: к какой бы эпохе или культуре он ни принадлежал, он имеет естественные права.

Критические возражения против их универсальности строятся на том, что права человека есть не что иное, как форма этноцентризма и даже культурного империализма Запада (Ж.-Ф. Лиотар, П. К. Фейерабенд). Критики ставят вопрос о правомерности применения концепции прав человека, сложившейся в рамках западной культуры в эпоху Просвещения, к другим эпохам и культурам. Наконец, не являются ли «универсальные» права человека правами христианина? Иначе как понять, что именно в Вирджинии, где был принят первый билль о правах, так долго существовало рабство? На самом деле эти страшилки основаны на смешивании универсализма и униформизма. Равные права человека не стирают культурных и социальных различий. Хотя нельзя не признать, что под видом борьбы за права человека нередко осуществляется навязывание

ценностей западной цивилизации «нецивилизованным народам» или странам так называемого третьего мира. Поэтому права человека должны опираться не на те или иные исторически возникшие культуры и государства, а на идею человека, которая разрабатывается в философской антропологии.

Но можно ли говорить о человеке вообще? Если человек — продукт культуры, то о нем нельзя рассуждать с внеисторической точки зрения. На это еще в 30-е годы указывали Г. Лукач и М. Хоркхаймер.

По Аристотелю, человеческие качества формируются лишь в обществе. Это доказывает относительность прав человека к античному полису или территориальному государству эпохи Нового времени. Антропологи идут дальше и указывают на инструментальный характер государства. Если Гегель утверждал, что государство должно воплощать нравственную идею, то сегодня высказываются сомнения относительно этической задачи государства. Согласно концепции прав человека, государство задает лишь самые общие условия рыночной экономики, гуманность же следует искать совсем в другом месте. Эта мысль не была чужда и Аристотелю, который писал в «Большой этике» о том, что счастье не связано напрямую с политическим устройством¹⁴⁵. Концепция прав человека имеет незначительное антропологическое содержание. Существует немало форм и возможностей реализации счастливой жизни: священник, врач, инженер, художник — каждый по-своему видит смысл жизни. Права человека оставляют возможности выбора открытыми и определяют лишь общие предпосылки гуманности. Отсутствие образования, знания и иных достоинств цивилизации обрекает, считал Аристотель, на рабство.

Сегодня в моде радикальный плюрализм, согласно которому определенность отождествляется с догматизмом. Неопределенность человека в экзистенциальной философии понимается как возможность обрести различную сущность. Поэтому общие права человека вовсе не препятствуют реализации права на то или иное культурное, тем более индивидуальное, существование.

Вместе с тем концепция прав человека кладет предел радикальному историзму и плюрализму в антропологии. В конце концов плюрализм культур и субкультур, как и нонконформистское поведение возможны лишь при определенных условиях, которые сами не плюрализируемы и не историзируемы. Идея прав человека должна пониматься как единство конкретного и универсального. Она ограничивает плюрализм и нонконформизм признанием общих условий, которые образуют нормативное понятие гуманности. Для объединения универсального и конкретного необходим коперниканский переворот в философской антропологии. Для него следует отказаться от сложившейся еще в античности идеи человека, центрированного на счастье и самореализацию, отказаться от нормативного определения прав человека. Внутри западной юриспруденции легитимация прав человека не стала актуальной проблемой. На академическом небосклоне она восходит к практической философии в контексте обсуждения интеркультуральности, а также в ходе отречения от телеологического мышления. В обоих случаях антропология вступает в дебаты с проектом модерна. Эти дебаты всегда имеют агрессивный характер. Например, А. Макинтайр считает просвещение разновидностью религии прав человека, которая недалеко ушла от гонений на ведьм¹⁴⁶. Как в католической, так и в протестантской интерпретациях разума уже содержатся необсуждаемые моральные предпосылки, определяющие содержание идеи человека. Антропология как нормативная наука по-прежнему строится на основе телеологического мышления. Но отказ от него приводит к неразрешимости вопроса о легитимации прав человека.

С аналогичной критикой выступили так называемые «коммунитаристы» — М. Уолцер, М. Тейлор. Их критика направлена против универсализации либерализма в качестве всеобщей практической философии и абсолютизации прав человека как выражения плюрализма. Но ни новая мораль, ни новая рациональность сами по себе не освобождают от телеологического мышления. Вопрос «для чего?», т. е. телеологическое объяснение, не имеет принципиального значения для антропологии, которая прибегает не к

внешним, а к внутренним факторам: в силу развития морально-правовой чувствительности человек обретает представление о неотчуждаемых правах. Права человека — это не завершенное, а лишь исходное определение условий, наличие которых позволяет говорить о человеке как о человеке. В этом смысле они считаются «врожденными», «априорными» и «неотчуждаемыми» и представляют собой трансцендентальные основания философской антропологии.

Трансцендентальный подход значим в рамках допущений о разумности (античность) или о богоподобии (христианство) человека. Но с XIII в. в Европе зарождается понятие свободы, стимулированное уже не дискуссиями о свободе воли, а реальными правовыми отношениями. С этих пор и возникли трудности легитимации. С антропологической точки зрения человек имеет определенные притязания, которые предполагают признание другого. Отсюда субъективные притязания не означают абсолютизации индивидуальной свободы. Это происходит в правовом дискурсе либералов. Поэтому его следует скорректировать с точки зрения понимания человека как общественного существа и различать позитивный и негативный смыслы социальности. Именно такое представление заложено в определении Т. Гоббса: «человек человеку волк». Однако негативная сторона человека — это не метафизическое зло, а природная агрессивность, т. е. конкретная опасность, которую можно нейтрализовать. Другим следствием гоббсовской теории является пересмотр аристотелевской теории естественного происхождения полиса. У Гоббса государство есть не развитие врожденного социального импульса, а искусственный продукт договора и института признания. Таким образом, антропология прав человека развивается как реакция на опасность конфликта, которая оказывается предпосылкой формулировки прав человека. Очевидно, что за этим стоит травматический опыт гражданской войны и раннего капитализма. Негативная социальная антропология фиксирует *conditio humana*, и только в ее рамках имеет смысл институт прав человека.

Наличие и осознание элементарных интересов объясняет пафос, связанный с правами человека. Для легитимации

прав человека привлекаются как антропологические, так и этические аргументы. При этом этическое обоснование прав человека считается более эффективным, чем антропологическое: применять философскую антропологию для легитимации прав человека — то же самое, что стрелять из пушки по воробьям. Свою возможность самореализации человек откладывает и обменивает на самоограничение другого, чтобы не стать жертвой чужой власти. Обмен предполагает, что собственные интересы могут быть удовлетворены такими действиями, которые принимаются другими. Только принятие соответствующих обязанностей перед людьми делает возможной реализацию прав человека. Отказ от убийства, от посягательства на чужое имущество, от преследования за религиозные и иные убеждения является предпосылкой права на жизнь, собственность, свободу вероисповедования. Конфликт вызван не позитивной, а негативной стороной взаимодействия, и чтобы осуществить свои позитивные права, человек должен осуществить обмен негативными действиями. Вопрос в том, что предпочтет человек: право убивать, если в этом случае он и сам может оказаться убитым, или право на жизнь, которое осуществляется отказом от убийства. Такая постановка вопроса служит у Гоббса основанием легитимации: право на жизнь является важнее всего. Вместе с тем гражданская война в Европе со всей ясностью обнаружила, что верования, политические и иные интересы пересиливают интерес к жизни. Ясно, что речь идет о самосохранении не столько физического существа, сколько морального Я.

Еще одна попытка легитимации опирается на понятие потребностей, удовлетворение которых дает человеку ощущение счастья. Но такое обоснование требует дополнительных дефиниций, которые открывают человеку возможность выбора между собственным счастьем и общественными (религиозными, культурными) идеалами. Формальная ссылка на счастье — слишком слабое основание, а содержательный выбор между конкретными ценностями — слишком сильное. Как показал исторический опыт, одни люди предпочитают жизнь, другие свои религиозные убеждения, третьи — политическую свободу.

Отсюда приходится искать другое основание — более сильное, чем ссылка на счастье, и менее сильное, чем религиозные или политические предпочтения. Постулат о правах человека предполагает, что существуют такие высшие трансцендентальные интересы, которые обмениваются на любые другие. Поэтому можно говорить о трансцендентальном обмене. Например, даже тот, кто не слишком высоко ценит жизнь, если он стремится к чему-либо, поневоле должен заботиться о самосохранении. Даже тот, кто жертвует жизнью, ценит ее высоко. Естественное право в эпоху Просвещения опирается на принцип «самосохранения», который используется как своеобразная разменная монета при обмене действиями. Человек не просто животное, и среди прав человека право на жизнь не единственное. Его действия имеют прежде всего интенциональный характер, ибо он наделен языком и мышлением. Деятельность человека осуществляется также в кооперации с другими. Эти новые трансцендентальные интересы и формы обмена позволяют кардинально обосновать права человека. Речь идет не столько об индивидуальных, сколько о коллективных интересах. Можно говорить о проблеме образования, социальной и культурной идентичности, кооперации, экологии и других факторах, которые дают новые основания для легитимации прав человека.

Для доказательства универсальности прав человека необходимо показать, что насилие в культуре является излишним. Политическая природа человека включает в себя две ступени — право и государство. Но стоит ли и можно ли их разделить? Могут ли они существовать друг без друга: остается ли нужда в сохранении общественной власти в условиях правового общества? И как можно говорить о правовом государстве? Раз говорят, значит можно: государство как суверен может быть связано правом. Вместе с тем любая власть, пока она существует, это и есть закон. Поэтому право является правом сильного. Но, связав себя законом, сила сама трансформируется. Она уже не является чистой волей к власти и не может заниматься постоянной переоценкой ценностей. Реальная власть вынуждена искать признания путем легитимации в праве, которое существует

задолго до того конкретного политического режима, который на него опирается.

Хоть право — это тоже форма власти, однако оно отличается от того, что немецкие социологи называют господством. Господин, конечно, не всегда делает то, что хочет, но всегда принуждает к подчинению. Можно ли обойтись без него? Древние считали, что у каждого человека должен быть свой начальник. Сегодня многие считают это варварством. Вопрос в том, возможен ли начальник, соблюдающий необходимую меру господства, не являющийся самодуром? В любом случае, тезис об отмирании государства является спорным. Коммунисты и анархисты считали государство аппаратом насилия и эксплуатации рабочих. Однако уже между М. Бакуниным и К. Марксом возникли глубокие разногласия. Интернационал, по мнению анархистов, оставался типичным госаппаратом. Большевики искали новую форму социальной организации, которую нашли в Советах. Однако и там потребовалась бюрократия, которая в конце концов использовала идеологию «народного государства» в своих интересах.

Либеральный проект также минимизировал функции государства, задача которого виделась в сохранении правил игры свободного рынка. Ему противопоставлялась модель социального государства, оказывающего поддержку незащищенным слоям населения, прежде всего детям, инвалидам и старикам. Все эти проекты также были похоронены аппаратом, который в любой стране при любом режиме озабочен самосохранением и противостоит обществу. По-видимому, приходится признать, что поскольку общество не может существовать без аппарата насилия, управления, контроля и регулирования, постольку существуют и будут существовать право, наказание, образование, здравоохранение и другие институты. Пока есть аппаратчики, чиновники и служащие, государство не может исчезнуть, и наоборот. Значит ли это, что коррупция и господство неизбежны и будут только усиливаться? Это идет во вред самому обществу, которое нуждается в том, что греческие философы называли идеальным государством, нацеленным на некие высшие по сравнению с бюрократией и обществом

ценностями. Однако такое государство сегодня называется тоталитарным или фундаменталистским. Альтернатива ему видится в развитии демократии — институтов свободной общественности, которая вынуждена терпеть чиновников и их интересы, но контролирует и корректирует их действия с учетом интересов всего общества.

Большая политика и национальный вопрос. Важно определить цель политики, ибо чаще всего анализу и оценке подвергаются средства ее достижения. Сами практические политики быстро забывают о целях, которые популистски формулируют для избирателей, и погружаются в борьбу за сохранение власти. К. Ясперс считал большую политику Ницше выражением протеста против инструментальной политики современности, забывающей о культурном воспитании людей. Он приписывал Ницше требование повернуть политику к человеку. С этим трудно спорить. Большая политика ориентирована на будущее, ее целью является укрепление единства людей на основе культуры. Но вряд ли следует ограничивать задачу большой политики Ницше лишь гуманизацией и, тем более, морализацией. Он с уважением относился к прошлому. Старые правители соотносили свои действия с более возвышенными целями, чем повышение благосостояния народа. Конечно, они не забывали о себе и ближних, но все-таки не забывали и о подготовке людей к исполнению трансцендентных задач.

Тем не менее большая политика как искусство ставить цели обращена в будущее. Ницше, конечно, продумывал возможности, которые может выбирать современное общество. Но, видя их многообразие, осознавая роль случайности, он не пытался предсказывать будущее. В чем Ницше был убежден наверняка, так это в том, что «вся наша европейская культура... как бы направляется к катастрофе»¹⁴⁷ и выжить после нее удастся немногим. Но именно на них и рассчитывал Ницше, когда предлагал свой миф. Перед лицом неминуемой гибели все готовы принять спасителя. Стратегия Ницше напоминает ту, что рассказана евангелистами: пророки возвещают катастрофу, и все ждут спасителя. Ницше выступает одновременно в роли пророка и доб-

рого вестника. Это сравнение позволяет понять смысл большой политики, которая не имеет ничего общего с политиканством и мелкими выгодами. Ее субъектом выступает творческий законодатель, созидающий новый миф. Сегодня, полагал Ницше, не хватает великих людей, способных убеждать.

Можно выделить следующие основные этапы формирования концепции большой политики у Ницше: 1) обновление немецкой культуры по греческому образцу на основе музыки Вагнера; 2) мечты о создании (по образцу театра в Байрете) некоего духовного учреждения для подготовки элиты, которая станет началом нового свободного человечества; 3) переосмысление роли государства через призму воли к власти. Именно воля к власти питает волю к организации и железной дисциплине. Это приводит к иерархии, в рамках которой неравные в социальном отношении люди сохраняют чувство достоинства и самоуважения. Ощущение себя звеном единой цепи блокирует ресентимент. Ницше писал: «Великой целью государственного искусства должна быть *устойчивость*, которая перевешивает все остальное, ибо она гораздо ценнее, чем свобода»¹⁴⁸. Ницше ценил традиционное государство за то, что оно воспитывало героев, способных пожертвовать собою ради высшей цели. Традиционное государство покровительствует культуре, способствует становлению нации и процветанию свободной индивидуальности. Наоборот, современное государство Ницше расценивает как враждебное по отношению к народу и культуре. Оно культивирует посредственность, превращает народ в массу и приводит к элиминации свободного индивида.

Ницше рисует картину эволюции власти. Он отмечает, что первые государства имели сакральный характер, но отмирание религии ведет к тому, что таинство власти сменяется «волей народа». Падает значение сословий, происходит расслоение общества на имущих и неимущих. Ницше противник либерализма. Он считает, что богатство — привилегия умных. Поэтому собственность буржуа не имеет оправдания, она социально опасна. Государство должно заставить буржуазию жить скромно и обложить ее налога-

ми. Но Ницше далек и от социализма, ибо не менее опасной кажется ему идея равенства, реализация которой привела бы к господству глупых и ничтожных личностей. Социалистический идеал Ницше считал продуктом плохо понятой христианской морали. Он писал: «*Смерть государства*, разнуздание частного лица (я остерегаюсь сказать: индивида) есть последствие демократического понятия государства»¹⁴⁹. На основании такого рода высказываний, направленных против политиканства, не следует считать Ницше сторонником авторитарной власти. В демократии он усматривал фундамент лучшего будущего, которое он видел как союз европейских народов, в котором будет господствовать среднее сословие, разумный порядок, где политикам придется стать знатоками культуры и хозяйства¹⁵⁰.

Ницше — добровольный участник франко-германской войны. Означает ли это, что он был яростным защитником национальной идеи? Известно, что Ницше считал себя плохим немцем, но хорошим европейцем. За национальными конфликтами и войнами он видел единую Европу¹⁵¹. Ницше не разделял колониалистских и антисемитских настроений своих ближайших родственников. Европа для него — это не географическое, не политическое и даже не религиозное единство, а духовная общность. Поскольку же современное состояние Европы внушало глубокий скепсис, то ее будущее виделось Ницше не как необходимость, а как возможность¹⁵². Но это странная, неожиданная возможность. Образ Европы строится не по образцу какого-либо государственного устройства, а как сложно структурированная культура, обеспечивающая возможности для развития индивида. Каждый человек имеет индивидуальную систему воззрений и имеет силу их отстаивать, вопреки общепринятым традициям. Какими бы свойствами мы наделили доброго европейца? Разумеется, это цивилизованность или воспитанность, разумность или просвещенность, а также веротерпимость или толерантность. Список достоинств можно продолжать, однако среди них нет и не будет ничего из того, что Ницше предписывал доброму европейцу, а именно: ответственность, знатность и менталь-

ную силу. Очевидно, что он имел в виду восстановление мужских добродетелей традиционного общества.

Ницше нередко считается националистом. Между тем он самым резким образом критиковал национализм, шовинизм и антисемитизм, более того, отрицательно относился к изобретению национального государства, а также критически оценивал методы Бисмарка по сборке немецкого рейха. И все же критика Германии и немцев имеет у него не деструктивный, а конструктивный смысл. Многие острые выражения и обидные характеристики выполняют провоцирующие функции и заставляют признавать недостатки.

Так, Ницше часто сравнивает немцев с французами. При этом он указывает, что не следует отождествлять победу немецкого оружия и победу немецкой культуры, — победа на полях сражений, удовлетворяющая политические амбиции, оборачивается поражением в сфере духа. Ницше писал: «Когда я слышу „Deutschland, Deutschland uberalles“, я боюсь конца немецкой философии»¹⁵³. Если немцы — проводники порядка, то французы — носители культуры. Именно они воплощают идеал «доброевропейца».

Таким образом, «добрые европейцы» являются продуктом не столько будущего, сколько прошлого. Например, их появлению способствовали, во-первых, философия досократиков, во-вторых, культура Ренессанса, в-третьих, период с XVI по XVIII в., представленный именами Вольтера, Декарта, Паскаля, Руссо, Ларошфуко и Монтеня. Следует иметь в виду, что названные личности рассматриваются не как представители большой нации. Наоборот, их значимость прямо определяется тем, насколько они преодолевали свою национальную принадлежность. Их книги были понятны всему образованному сообществу, они выражали дух древних, как будто были написаны самими греками. Более всего Ницше ценил у французских мыслителей то, что они вносили в логику немного неразумия. Например, Паскаль использовал логику как средство мышления, но принципиальные вопросы решал на основе веры. Бытие в его целостности непостижимо для разума. В присоединении интуиции к порядку логики и состоит зерно француз-

ского духа, который Ницше высоко ценил за чувство вкуса в диалектике.

Для понимания мечты Ницше о «добром европейце» необходимо вчитаться в Предисловие к «Веселой науке». Там Ницше пишет: «У одного философствуют его недостатки, у другого — его богатства и силы»¹⁵⁴. Это не просто самоотчет («что нам до того, что господин Ницше снова стал здоровым?»¹⁵⁵) — Ницше пишет о здоровье человека: «За высочайшими суждениями ценности, которыми доньше была ведома история мысли, таятся недоразумения телесного сложения, как со стороны отдельных лиц, так и со стороны сословий и целых рас»¹⁵⁶.

Но не следует трактовать Ницше в духе пословицы «В здоровом теле — здоровый дух». То, о чем мечтал Ницше, недостижимо одной гимнастикой и диетикой. Он говорит о «мужланах духа» и провоцирует: «Только великое страдание есть последний освободитель духа»¹⁵⁷. Ницше замечает: «Я сомневаюсь, чтобы такое страдание „улучшало“, но я знаю, что оно *углубляет* нас»¹⁵⁸. Он говорит о господстве над собой, о воле «спрашивать впредь больше, глубже, строже, тверже, злее, тише, чем спрашивали до сих пор»¹⁵⁹.

В XIX в. много писали об улучшении породы и физического здоровья, о комфорте и благосостоянии народа. Разумеется, при этом не исключали и просвещения. Однако Ницше предлагал нечто другое. Европейцам, даже молодым, не хватает веселости, авантюризма, смелости, полагал он. Требовательность к себе и сила духа — вот, что необходимо хорошему европейцу! При этом Ницше предлагал воспитывать студентов не только как мыслителей, но и как художников. Хороший европеец — не эстет и не прожигатель жизни, изобретающий искусства существования, а честный и ответственный искатель истины.

Национальное и национализм. Как реконструировать историю общества? Какой могла бы быть реконструкция «политического»? Такие вопросы напоминают о претензиях «первой философии» указывать всем на свое место. И если сегодня философы признают, что и они не видят и не знают того, чего не видит и не знает никто, то они не мо-

гут быть «указчиками места». Однако, как бы скромно ни держался философ, он и в современном мире, где решения принимаются на основе переговоров и консенсуса, вынуждается самой профессией оставаться профетической или критической личностью.

С методологической точки зрения наиболее уязвимым является эволюционный подход к анализу феномена политики. Такая позиция кажется вполне объективной и рациональной основой для взвешенной политики: да, сегодня еще есть остатки племенной жизни, а также традиционные общества, где население чувствует себя подданными короля, но эти люди должны быть просвещены и воспитаны в демократическом духе и, таким образом, доведены до состояния нации. Между тем такая псевдоэволюционная схема — не более чем обобщение и оправдание колонизации так называемых примитивных народов.

Разумеется, нет возражений против того, что общественный прогресс идет от первобытной орды к современной демократии. Вопрос в том, куда девается наше примитивное наследие и как поступать при встрече с другими, не доросшими до современной стадии национального самосознания? В отличие от сторонников эволюционного и диалектического подхода, учитывающего кроме простого развития от низшего к высшему, их борьбу, взаимодействие, трансформацию и сохранение старого, можно предположить, что «примитивное» существует не только в прошлом, но и в настоящем, внутри цивилизованного общества, внутри нас самих. И именно необходимость самопознания, а не простое историческое любопытство относительно того, как было раньше, является основанием генеалогического подхода. Государственный инстинкт нельзя представлять по аналогии с устойчивым вирусом, время от времени порождающим вспышки имперских амбиций. Столь же легкомысленно думать, будто современное «постнациональное» общество в условиях глобализации породит толерантных космополитов. И сегодня наблюдаются интенсивные национально-этнические конфликты, происходит новое разделение общества, возникают новые барьеры, в том числе и национально-культурного характера.

Современное понимание социальной общности дистанцируется от определения ее в терминах «крови и почвы» или культурного мифа. Политическое сознание не сводится к идеологии и менталитету, хотя и является формой, видом или феноменом общественного сознания. Государство, по сути дела, понимается как гражданское общество, ядром которого становится третье сословие. Оно институализируется в форме национального собрания, которое представляет и выражает волю народа. Таким образом возникает автономное национальное государство.

В этой истории несколько удивляет и настораживает то обстоятельство, что республика воспринимается как мать, рождающая, объединяющая и защищающая своих детей. Зачем в чисто функциональную теорию гражданского общества вносится элемент кровнородственных связей и на знаменах республики появляется еще одно слово — «братство»?

В англосаксонской литературе под термином «национализм» понимались любые проявления национального. Это понятие имело скорее позитивный, чем негативный оценочный смысл. После окончания Второй мировой войны «политический национализм» оказался дезавуированным и стал восприниматься как негативный термин. Однако продолжающиеся национальные движения заставили исследователей преодолеть жесткое моральное различие и более основательно подойти к вопросу о роли наций в современном политическом процессе. Так возникли понятия «регионализм», «сепаратизм», «этнонационализм» и др. Нейтральное, безоценочное употребление термина «национализм» привело к тому, что сегодня нация уже редко трактуется как политическая общность, а в основном рассматривается как культурное и даже этническое сообщество.

Тот факт, что современный «национализм» уже не вызван «кровью и почвой», а имеет во многом искусственный и даже спектакулярный характер, не означает, будто его можно уже не принимать во внимание. Наоборот, именно возможность использования национального мифа в политических целях заставляет более внимательно исследовать механизм его производства и присвоения в современном

обществе. Для этого имеет смысл заново перечитать работы старых авторов, писавших в эпоху грозных перемен, когда национальный дух был одет в военную форму. Мы осуждаем тех, кто призывает людей для защиты и процветания собственной нации пройти в армейских сапогах по чужим землям. Но мы не должны считать их кровожадными варварами, резко отличающимися от нас — мирных и цивилизованных людей. Сознание наших предков вовсе не ограничивалось низменными инстинктами, а содержало и возвышенные идеи, ради которых они оказались даже готовыми пожертвовать жизнью. Именно в свете опасности такого «возвышенного» культурного наследия следует внимательно отнестись к тому как, кем, где и когда оно производилось. В последние столетия историческая память сохраняется и культивируется интеллигенцией, прежде всего школьными учителями-историками, уроки которых и формируют политическое сознание. Поскольку национальные движения, добывающиеся политической автономии, усилили в наше время свою активность, несмотря на глобализацию и расширение международной интеграции, постольку приходится всерьез рассматривать аргументы старых дискурсов и пытаться противопоставить им не просто напоминания об «ужасном прошлом», а серьезный анализ современности.

Что такое нация и национализм? Под нацией имеют в виду политическую или культурную общность свободных, равноправных и, как было добавлено позже, связанных братскими чувствами людей. Национальное и, тем более, национализм — это характеристики сознания, включающие в себя набор традиций, стереотипов поведения, идей, посредством которых народы идентифицируются и выделяются среди других. Развитие нации и национального самосознания рассматривается как естественноисторический процесс, в котором эволюция и изменения в сознании определяются теми или иными сложившимися обстоятельствами и раскладом политических сил. Удивительно, что такая зеркальная теория отражения, от которой уже давно отказались в философии, не только сохранилась, но и процветает в исторической науке, претендующей на объектив-

ность. Исследования историков поражают учетом огромного количества микрособытий и возможностей, обстоятельным анализом того, какие изменения и трансформации они вызывают. Вместе с тем они разочаровывают относительно небогатými экскурсами в специфику устройства самого самосознания, которое представляется наподобие нейтрального зеркала, отражение в котором целиком определяется физиономией того, кто в него смотрит. Сознание не является зеркалом действительности. Любой феномен социальной реальности наделен символическим содержанием, и поэтому приходится принимать во внимание то, как он воспринимается. Если национальное — это не «зеркало», а «призма», т. е. не просто нейтральный медиум, а некое сложное устройство, определяющее образ видимого, некая априорная форма, профилирующая явления и исторические события, то его история не сводится к изменению содержания под влиянием новых обстоятельств.

Представление об автономности сознания также порождает свои трудности. Обычно срабатывают два способа интерпретации социальной реальности. Во-первых, современный исследователь трактует события прошлого на основе сложившихся знаний и представлений. Во-вторых, сами непосредственные носители того или иного национального сознания интерпретируют реальность сквозь призму своих представлений. Можно подумать, что как те, так и другие являются непосредственными участниками жизненного мира, и их различие легко учитывается поправками на различие исторического контекста и нагруженность сознания исследователя теми или иными теоретическими установками. Но история национального самосознания и идеологии национализма обнаруживает столь же обескураживающую повторяемость, что и история событий. Может она чему-либо научить реальных политиков? Думается, что действующим политикам уже не до чтения книг. Но даже если бы они нашли время читать монографии по национальному вопросу, это не только бы не помогло, но, наоборот, затруднило принятие эффективных решений. Это не значит, что книги вообще не нужно читать. Можно предположить, что практическое значение

книг по философии истории проявляется не прямо, а опосредованно, так сказать, через поколение. Те, кто читают книги и продумывают проблему национального сегодня, смогут реализовать свои убеждения в будущем.

Если применить это рассуждение для оценки исторических исследований, можно сказать, что они, кроме чисто научного, несомненно, имеют важное цивилизационное значение. Благодаря им формируется современное либеральное определение нации. Согласно этому определению:

1) нация представляет собой солидарную общность, основанную на правовом равенстве своих членов;

2) нация привязана к территории, на которой она устанавливает свое политическое самоуправление, т. е. образует государство;

3) единство нации основано на политическом и культурном суверенитете.

В данном определении существенно модернизированы прежние «земельно-почвенные» формулировки нации, которая понимается в терминах политической автономии. «Кровь» вообще не употребляется в новом определении, «почва» сводится к территориальному суверенитету и границам национального государства. В него не включена такая, прежде считающаяся чрезвычайно важной, константа нации, как язык, не различаются «нация» и «народ». Формирование «народа» как населения, обладающего общим языком, культурой, религией, историей (этногенез), — условие нации. Но поскольку понятие культурной нации кажется чреватым национализмом, постольку считается, что в современном обществе оно должно уступить место понятию гражданской нации.

Нации появляются как продукт длительного культурно-исторического развития и как политические общности известны со времен средневековья. Началом современного политического процесса считается формирование, начиная с XIV в., самостоятельных государств, когда политическая власть конституируется как власть над определенной единой территорией. В этот период складывается сословное общество. Образование наций знаменует второй этап модернизации, когда встал вопрос о легитимности полити-

ческого суверенитета. Субъектом политики становится население страны, и это означает превращение его в гражданскую нацию.

Национальное самосознание объединяет представителей различных групп населения, ранее разделенных региональными, этническими, религиозными барьерами. Для этого необходимы новые основания единства, и таковым становится общественное мнение. Развитие национального самосознания протекает неравномерно. На самой ранней стадии существования современных государств право представлять от лица нации присваивали себе дворянство и верхушка городского населения. Так в игру истории включается сословная нация. По мере просвещения национальное сознание формируется у читающей публики и охватывает все более широкие слои населения. Носителем национального самосознания становится интеллигенция.

Во второй половине XVIII в. организуются широкие патриотические движения, которые считаются третьей фазой процесса европейской модернизации. Под патриотизмом понимается такое общественно-политическое поведение, при котором общие интересы преобладают над личными. На его основе сформировалась современная модель гражданской нации, для которой характерны проживание на одной территории и наличие гражданства, право на самоопределение и политическое самоуправление. Согласно новой политической модели, нация состоит из граждан, имеющих право избирать и быть избранными. Выход наций на историческую арену самым непосредственным образом связан со становлением национального государства. Оно характеризуется тем, что суверенитет принадлежит народу, который наделен гражданскими правами и принимает равноправное участие во всех институтах государства.

Идея этнической нации дополняет политическую ассоциацию равноправных граждан этосом соотечественников, абстрактный теоретический проект демократии концепцией патриотизма, основанного на национальном сознании. Поэтому концепция национальной идентичности не может быть заменена более универсальным проектом защиты прав человека. Однако национальное чувство, культивиру-

ется оно национальной интеллигенцией или нацистами, оказывается палкой о двух концах. С одной стороны, опора на него вызвана растущей дезинтеграцией населения в эпоху капитализма. С другой стороны, сплочение общества в дееспособное единство может быть использовано и используется для репрессий внутри и агрессии вовне.

Новоевропейские нации сформировались как новые формы солидарности, преодолевающие прежние локальные союзы, общины, роды и кланы. Однако они сохранили то главное, что всегда изумляло историков при анализе древнегреческого полиса, — способность свободных граждан Афин пожертвовать жизнью ради общего блага. В романтическом понятии народа культивируется это важнейшее государственное качество, ибо в условиях конкуренции и даже войны между государствами оно являлось самым главным оружием.

После Второй мировой войны во всем мире начался процесс формирования новых национальных государств. После распада Советского Союза этот процесс получил дополнительное развитие, и это дает основание выводу о том, что будущее, как и прежде, определяется не демократическими переговорами, а «генеалогическими силами» истории — национальной и даже этнической идентичностью. Традиционная политическая наука проводила четкое различие между народом (демосом) и этносом. Первое образование отличается от толпы наличием общественного мнения и рациональным волеизъявлением; второе — является дополитической общностью, основанной на происхождении от единых предков, организованной по принципам родства. Этнические общности старше наций, которые, хотя и базируются на натуралистических мифах, являются искусственными образованиями. Определенная инфляция национального (кто сегодня переживает готовность отдать жизнь за процветание родины-матери?) и приводит к эскалации этнического. Этнологическое понятие нации призвано реанимировать «чувство-мы» на более широкой, нежели кровно-родственная, основе.

Однако недавно введенный в обращение термин «этнонационализм» настораживает сторонников либерального

проекта. Наоборот, демократы опираются на понятие народа, содержащего следы прошлого, сублимацией которых, собственно, и является республиканский проект. Согласно демократической схеме, народ утверждается актом конституции, однако последняя сама определяется как выражение воли народа. Отсюда принадлежность к «народу» оказывается некоей судьбой, а не выражением свободной политической воли. Важная роль в развитии этого тезиса принадлежит К. Шмитту, который в ходе интерпретации конституции Веймарской республики сформулировал идею национального государства. Шмитт писал: «Демократическое государство, усматривающее предпосылки своей демократии в национальной однородности своих граждан, соответствует так называемому национальному принципу, согласно которому нация образует государство, а государство — нацию»¹⁶⁰. В концепции национальной демократии формирование политической воли представляется как единодушие представителей гомогенной нации, которая мыслится в качестве естественного субстрата государственной организации: все хотят одного и того же и возгласами выражают принятие или неприятие той или иной альтернативы. Отсюда демократическое равенство трактуется Шмиттом не как право на участие в публичной дискуссии, а как причастность к коллективу, к нации.

Отличие народа от «человечества», на понятие которого опирается концепция прав человека, приводит концепцию национальной демократии в вопиющее противоречие с разумно-правовым республиканизмом. В рамках последнего народ рассматривается как продукт общественного договора, стремления жить по законам публичной свободы. Первоначальное решение приступить к автономному демократическому законодательству осуществляется как правовой акт взаимного признания людьми друг друга в качестве субъектов положительного права. Основные права вытекают здесь не из априорного существования народа, а из идеи правовой институализации процедуры автономного законодательства. Положительное право легитимируется не справедливостью, а посредством демократических процедур. Если все принимают

участие в законодательном решении, в акте учреждения конституции, то это обеспечивает всем, даже чуждым друг другу людям, равные права и устраняет произвол власти. Но хотя конституция написана от имени народа, она во все не реализует его интересов. Более того, она принимается решением большинства и не оставляет для меньшинства иной формы реализации права на протест, кроме террористических актов.

Таким образом, нельзя не заметить и здесь той же самой трудности, что в субстанциалистском допущении «народа». Более того, решение жить на основе формального права выглядит произвольным, а не мотивированным. Возможно, в Европе оно вызвано ужасами Тридцатилетней войны. Но в этом случае срабатывает то же самое, что и у Шмитта, исторически случайное или, наоборот, априорное допущение об изначальном зле человеческой природы, которое преодолевается свободным выбором жизни в условиях правового государства. Отсюда следует, что «мирные народы», если они, конечно, не миф наподобие допущения о русском народе-богоносце, не нуждаются, как считали некоторые славянофилы, в рационально-правовом государстве, ибо живут согласно принципам справедливости. Государство «необходимости и рассудка» имеет своей предпосылкой существование эгоистичных автономных индивидов, не имеющих традиции и находящихся в злобно недоверчивых отношениях друг к другу. Между тем формирование общественного мнения и политической воли осуществляется не только в форме компромиссов, но и по модели публичных дискурсов, нацеленных на рациональную приемлемость правил в свете общих интересов и ценностных ориентаций. Субъекты права являются не собственниками самих себя и не солидарными частицами целого — народа, — а автономными индивидами, которые в процессе коммуникации достигают нравственного признания друг друга, обеспечивающего их социальную интеграцию.

Национальные государства складываются в результате национального движения, которое возникает на основе идеи национального самоопределения в рамках своей тер-

ритории. Оппозиционные, добивающиеся политической автономии движения порождают внутренние и внешние конфликты. Поэтому современное отношение к таким движениям весьма неоднозначно. В качестве критерия одобрения или неодобрения национально-освободительного движения используется понятие национализма. Оно характеризует идеологию нации, в которой формулируются как критерии ее идентификации, так и демократические права человека. Национализм — это отрицание равенства наций и утверждение избранности одной нации на фоне неполноценности остальных. Таким образом, ксенофобия, шовинизм и антисемитизм являются центральными в национализме, в котором нация понимается как этническая общность. Катастрофическая вспышка национализма произошла во время Первой мировой войны и привела к формированию фашистского движения.

Этнические конфликты в наше время кажутся невозможными разве что теоретикам и политикам, живущим в мире абстрактных моделей и утопических мифов. Народ, значительно ощутившей, чем они, страдающий от распрей, тем не менее не только понимает их природу, но более или менее интенсивно принимает в них участие. Эффективный способ стирания этнического разнообразия давно известен — нейтрализация конфликта этносов военно-полицейскими методами и далее интенсивная работа, направленная на преобразование их образа жизни. Последнее осуществляется как включение в цивилизационный процесс, сопровождающийся глубокими преобразованиями сфер экономики и политики, труда и быта. Особо значимыми представляются изменения на уровне пространств повседневности.

Россия — мультиэтническая страна, и в ней издавна культивировалась терпимость к чужому. Вместе с тем появление в России «бритоголовых» означает, что в ней сложились по крайней мере два представления о нации. Первое принадлежит политической ассоциации свободных граждан и выражает духовную общность, сформированную за счет общего языка и культуры. Второе скрывает под собой дополитическое, этноцентрическое содержание, напол-

ненное общей историей, борьбой за жизнь и свободу, за территорию, на которую посягали соседи. На этом основан национализм, который пытается замкнуть искусственное понятие нации на натуралистическое понимание народа и использует его для решения задач, выходящих далеко за рамки республиканских принципов.

Кто такие сегодняшние россияне: граждане, проживающие на ее территории, сплоченная и готовая отстаивать свою независимость нация или народ, имеющий общие «кровь и почву»? Ясно, что от решения проблемы идентичности во многом будет зависеть как внутренняя, так и внешняя политика России. Например, для ощущающих себя «этносом», или «народом», вовсе не безразлично то, что происходит с «братьями-славянами», и не только на Балканах. Конечно, такая постановка вопроса настораживает и может служить причиной отрицания разговоров о национальном как в любом случае опасных. Однако от этого опасного лица нации неотделимо другое — позитивное. Двойной лик нации проявляется в амбивалентном понимании свободы: независимость национального государства считается условием достижения частной автономии граждан общества, хотя сплошь и рядом можно видеть, как достижение национальной автономии приводит к нарушению прав человека; судьбоносная принадлежность к «народу» наталкивается на допущение свободного волеизъявления людей принадлежать к той или иной политической общности.

Дискурс о нации как символическая защита общества. Человек и государство — разве они еще существуют? Отчасти в результате ресентимента интеллектуалы XIX и XX вв. устроили настоящую травлю этих ценностей, а в наше время в результате глобализации они окончательно похоронены. То, что о них много говорят и пишут, — верный признак их смерти: ведь именно о покойном говорят и пишут много и возвышенно. Но сегодня, когда жизнь приобрела «виртуальный», «информационный», «символический» характер, говорить и писать о названных ценностях — значит заниматься их производством. Не веря в Бога, не любя родину и

не уважая самих себя, мы продолжаем говорить и писать о них. Сколько это может продолжаться? Вероятно, сколько угодно долго. Ведь если чего-то не имеешь, хочется об этом хотя бы помечтать.

Наше общество утратило смысл своего существования. После распада СССР у него больше нет никакой миссии. Интеллигенция оплевала все прежние ценности, но оказалась неспособной предложить что-либо конструктивное. Государственная власть запрашивает новую национальную идею, которая могла бы сплотить нацию. Но если нет нации, то не может быть и национальной идеи. Мы не знаем, кто мы и зачем живем. Можно ли жить для себя, или мы должны жить для чего-то другого? Между отвратительной заботой о себе и тяжким грузом ответственности за родину есть принципиальное различие. Сократовская забота о себе не была вполне индивидуальной и тем более эгоистичной, ибо предполагала формирование государственных добродетелей. Наоборот, мы ориентируем молодежь на индивидуальное искусство жизни, в котором не предполагается заботы о родине, родителях и детях.

Либеральное общество не является идеалом. Современные технологии позволяют думать о новых моделях. Социальная реальность, которая нас окружает, может быть совершенно иной. Вполне можно обойтись без ненужного производства, без войн и конфликтов, без наглых дельцов, без коррумпированных чиновников, безответственных интеллектуалов и выражающих свои комплексы художников.

А, может быть, прав Б. Мандевиль: если убрать жуликов, пьяниц, извращенцев, то общество впадет в стагнацию? Но зачем нужен прогресс, если он нацелен на удовлетворение порока? Если подсчитать плюсы и минусы западной демократии, то придется усомниться в том, будто бы при всех ее недостатках лучше ничего нет. На самом деле есть иные возможности жить, и их необходимо искать. Россия не может быть догоняющей Запад цивилизацией. Для этого она слишком велика. Россия всегда искала или прокладывала свой путь. В «ужасном» прошлом были и позитивные ценности, которые невозможно отбросить. Это учит нас уважительному отношению к прошлому. Наши предки

вовсе не были жестокими варварами. Они добились впечатляющих успехов потому, что «тоталитарное» общество объединяло их как звенья единой цепи. Люди протестовали и бунтовали, когда власть делала общество холодным, а человека бездомным. Почему же сегодня мы равнодушны к самим себе и к распаду общественной ткани?

Государство как машина для подавления хотя и отмирает, но не сдается. Непрерывно реформируя себя, чиновничье, бюрократическое государство — то, что М. Бакунин называл «кнуто-германской империей», — может существовать бесконечно долго (если, конечно, не станет добычей более «пассионарных» соседей). Между тем главным направлением развития современного государства должно стать осознание того обстоятельства, что общество не является безличной структурой, как оно выглядит в моделях политологов и социологов, а остается, особенно в своей приватной и интимной форме, формой бытия с другим, для которой, собственно, и предназначен человек. Тот факт, что, добившись независимости, человек ужасно страдает от одиночества, вселяет надежду, что общество сохранится все-таки не только как система безличных связей на основе рыночной экономики, но и как стремление людей к духовному единству, к общению на интимном эмоциональном уровне.

Можно совершенно по-разному отнестись к замечанию Ф. И. Тютчева о том, что «умом Россию не понять». Например, исследовать его контекст. Слова Тютчева могли быть реакцией, скажем, на письма П. Я. Чаадаева, и тогда их можно понять как успокаивающие, возвращающие веру в предназначение России, восстанавливающие ее иммунитет, внушающие «особенную гордость» за нее. Но в отношении Чаадаева активизировать эти смыслы не нужно, ибо его письма — яркий пример того, как критический дискурс может выполнять не только разрушительную, но и созидательную роль. Если слова Тютчева — реакция не на Чаадаева, то, вероятнее всего, на западничество в целом, представители которого отрицали всемирно-историческое, цивилизационное значение русской культуры. Что означают сегодня слова Тютчева, какое задание несут в себе? Для нача-

ла надо бы определиться с тем, что такое для нас Россия. Объективный подход, если он возможен, оставляет чувство недоумения и даже стыда. Как можно гордиться Россией, если она находится в самом конце списка, представляющего уровень развития стран? Не такой хотелось бы видеть свою родину. Родина, отечество — сравнительно недавно образованные высокие символы. Для нас они являются знаками государства, переживающего сегодня кризис, под руинами которого могут оказаться навсегда похороненными все живые связи людей с миром, питавшие и поддерживавшие любовь к государству. Об отмирании этих связей свидетельствует то, что остались лишь речи о необходимости усиления государства, а желание людей защищать его, жертвуя личным ради общего, стремительно убывает. Для поддержания живых связей с миром людям вовсе не достаточно рациональной, т. е. учитывающей только понятия и идеи, концепции. Любое человеческое поселение издавна отличалось от другого не столько понятиями, сколько образом жизни и обычаями, а также внешним видом, одеждой, речью, напевами и мифами, структурой питания. Эти различия остаются не только в исторической памяти, но и в повседневном сознании, как бы ни стирались они в эпохи высоких культур, мировых империй и глобализации. Наиболее радикальным способом стирания национальных и этнических традиций считается цивилизация и особенно городская жизнь. Мегалополисы до сих пор выполняют функцию своеобразного плавильного тигля, растворяющего нации и этносы, формирующего особый тип безродного и бездомного человека, которому кажется, будто он везде чувствует себя как дома.

Человек вырастает и формируется в искусственных условиях, которые задают дом и место. То, что мы называем Россией, — это продукт не только строительных, но и символических технологий. Искусственная теплица, в которой вырастает человек, представляет собой символическую систему, защищающую от чужих влияний. Как особая сфера она наполнена звуками, образами и даже запахами («дым отечества») родной страны. К сожалению, история дискурса о месте, действительно, характеризуется утратой. В описани-

ях теоретиков государства единство его граждан понимается исключительно политически и идеологически.

Что можно сделать для восстановления символической оболочки общества? Строить ее заново? Но из чего и как? Думается, что в качестве строительного материала должны быть использованы как традиционные, так и новые технологии. Прежде всего дискурсы о месте обитания человека имеют важное иммунное значение. Мифы и сказания наших предков строились как радостная песня, исполняемый на своем языке гимн, в котором восхвалялась родная земля, населявший ее народ и их защитники-герои. Этот первичный нарциссизм был не только не разрушен, но даже усилен христианством. Послание Бога было переведено на национальные языки и органично встроено в первичную иммунную систему. Примером тому может служить «Сказание о Борисе и Глебе», в котором святые воспеваются как защитники Русской Земли.

Действительно важный и трудный вопрос состоит в том, как в конкуренции с другими народами можно доказывать преимущества собственной культуры. Определив ее как символическую иммунную систему, оберегающую «свое» от поглощения «чужим», можно поставить вопрос об отношении к другому. Надо сказать, что чем назойливее сегодня ставится и обсуждается это вопрос, чем больше говорится о признании другого, тем сильнее подозрение, что он попросту исчез и растворился, во всяком случае в дискурсе гуманистов и либеральных экономистов, для которых человек выступает как набор азбучных истин, касающихся общечеловеческой этики и глобальной экономики. Именно под прикрытием образа «мирного дикаря» и развились современные формы ксенофобии, доходящие до терроризма слабых, с одной стороны, и военной интервенции сильных — с другой.

В генетической памяти человека заложен стресс, выражающийся страх и враждебность перед силами, способными проникнуть в святая святых любого человеческого поселения — в пространство матери, окруженной детьми. Сегодня страх и враждебность, лежащие в основе не только примитивных, но и высоких культур, считаются опасными

и подлежат искоренению. Забывая о том, что эти чувства являются необходимыми условиями самосохранения, современные гуманисты разрушают иммунную систему общества и развивают абстрактные космополитические модели мировоззрения. Конечно, человек должен чувствовать себя представителем человечества, общим домом которого является Земля, но при этом Земля действительно должна стать домом, а не бездушным «экономическим пространством», в котором орудуют беззастенчивые дельцы, превращающие мир в сырье.

Кто не потерял себя, а, наоборот, гордится как своей культурой, так и породой, тот не боится «чужого». Наши предки культивировали то, чем они отличались от других, но не боялись, а уважали их. Тезис, точнее программа, о необходимости стирания национально-этнических различий людей с целью объединения их на новой основе как человечества нуждается в тщательном обсуждении. Цивилизационный процесс, достигший фазы глобализации, действительно, уравнивает образ жизни людей. Рынки и производство товаров способствуют повышению уровня комфорта и расширению коммуникации. Они связывают людей прочными экономическими узами, и мы вряд ли уже сможем когда-либо отделаться от оценки последствий тех или иных действий с точки зрения выгоды. Не стоит обвинять рынок и глобализацию во всех грехах. На самом деле именно они объединяют народы, которые производят товары и услуги и обмениваются ими с выгодой для себя. Но за глобализацию, как и за демократию, приходится платить высокую цену. Происходит утрата ценностей, которые ранее составляли сердцевину любой человеческой общности. Сегодня все говорят о смерти Бога и человека, о кризисе семьи, образования и самого национального государства. Просвещение с его лозунгами гуманизма и рационализма, демократия с ее требованиями соблюдения прав человека, растущий индивидуализм людей, не желающих нести бремя социальных обязанностей, — вот кроме рынка и торговли факторы, обесценивающие ценности традиционного общества. Многим они кажутся устаревшими и ненужными в новых условиях. Зачем цепляться за родной язык,

если его не понимают другие, зачем культивировать родовое лицо, сохранять родные песни, традиции питания, образ жизни и т. п.? Кто будет жить в юрте, если есть возможность жить в комфортабельной квартире, и не в степи, а в мегаполисе с его разветвленными структурами труда и отдыха? Риторический для молодежи вопрос. Для нее характерен отказ от традиционного образа жизни. И мы боимся, что наши сыновья перестанут защищать родину и национальные ценности.

Возможен или нет парадоксальный с точки зрения логики выход: совместить глобализацию, открывающую перспективу формирования мирового сообщества, с единым рынком, правительством, языком, культурой и образом жизни, с развитием национальной культуры? Уже очевидно, что гомогенное человечество застынет в безжизненной стагнации. Общая социосфера станет пустой и холодной. Но отвечать на это замкнутыми национальными государствами тоже бесперспективно. Сегодня политические лидеры постсоветских республик, ссылаясь на сохранение культурной самобытности, разрывают связи с Россией, но попадают в зависимость от Европы или Америки. Если проанализировать происходящие изменения, то они полностью отвергают утверждение о том, что национальное государство поддерживает развитие традиционной культуры. Напротив, информация, товары, услуги, одежда, мода, продукты питания и кухня — все это незаметно, но настойчиво, трансформируется по западному образцу. Поэтому следует отделить политическую и культурную автономии; они вовсе не так нерасторжимы, как считают националистические лидеры. Каждый раз следует тщательно просчитать потери и приобретения борьбы за государственную самостоятельность. Как сегодня становится ясно по реакции населения, новые национальные государства оказались не менее пустыми и холодными, а в некоторых отношениях даже более злобными и жестокими, чем бывший СССР. Во всяком случае, почти всем жившим, может, и в плохом, но мире народам пришлось заплатить за самостоятельность кровью своих сыновей. К тому же новообразованные государства не смогли обеспечить прежний уровень жизни, и

это делает их нежизнеспособными. Если граждане не готовы защищать границы государства, как стены собственных домов, остается тоталитаризм, который заставляет позабыть о демократии.

Что же делать? История последнего десятилетия выглядит какой-то нелепой чередой событий. Хотя именно в беспорядке и хаосе чьи-то амбиции и интересы были с лихвой удовлетворены. Во всяком случае, в основном все пострадали и хотели бы жить в мире и даже дружбе. Но война прошла по сердцам и душам людей, поэтому национальное примирение может быть достигнуто не на уровне деклараций и заявлений политиков, а на основе межкультурных коммуникаций. Даже если мы сделаем наши рынки открытыми — это важное, но еще недостаточное условие возрождения добрососедских отношений. Выйдя из под власти авторитета «большого брата», народы бывшего СССР не должны попасть в новую, еще более унижительную зависимость от бизнеса и капитала. Удовлетворение амбиций политиков и бизнесменов должно быть ограничено рамками, которые не позволяли бы им нарушать интересы народа. Интеллигенция также не должна преувеличивать свои возможности, чтобы не разрушить автопоэзис общества, различные подсистемы которого уравнивают друг друга. Задача в том, чтобы найти модель научных, культурных, образовательных взаимосвязей, которые помогли бы сохранить своеобразие культуры и способствовать терпимости по отношению к другому. Воспитывать необходимо самоуважение и гордость, но не шовинизм.

Глобализация и космополитизм. Взгляд на человека как на гражданина мира характерен для Канта, который, исходя из универсальности морали, стремился преодолеть узкое определение свободы границами национального государства. Кант искал способ избежать войны между суверенными государствами, в конституциях которых она не только не исключается, а даже предполагается. Государственное право прекращает естественное состояние среди индивидов. Чтобы преодолеть его на уровне отношений

между государствами, Кант предлагает переход к всемирно-гражданскому состоянию. Главный вопрос, возникающий при этом: как обеспечить постоянное самоограничение суверенных государств? Сдерживающей междуусобицу силой могла бы стать некая сверхдержава. Например, Россия или Турция обеспечивали мирную жизнь на весьма обширных территориях. Теперь роль «мирового жандарма» могла бы играть Америка. Однако недостатки такой модели «вечного мира» слишком хорошо известны, и вряд ли кто-либо решится ее повторить.

Между тем современность открывает новые возможности. Во-первых, после Второй мировой войны возникли новые формы пацификации, порожденные глобализацией. Транснациональные кампании, банки, издательства, информационные концерны существенно ограничивают амбиции правительств тех или иных национальных государств, разрушают их классическую державную политику. Во-вторых, после Нюрнбергского процесса в декларациях международных надгосударственных организаций, прежде всего ООН, движение за мир во всем мире приобрело конструктивный характер. В-третьих, мировая общественность институализировалась в форме разного рода негосударственных организаций наподобие Гринпис или Международной амнистии.

Становление национальных государств стало причиной войн, и для обеспечения безопасности еще Кант выдвинул концепцию Союза Свободных наций, основанного на принципах равноправия. После 1945 г. в области внешней политики национальных государств произошли серьезные изменения — благодаря интернациональной кооперации были созданы ООН, НАТО, Европейское Сообщество, Совет Безопасности и Сотрудничества Европы. Таким образом, сегодня, спустя 200 лет появились такие надгосударственные организации, как международный суд, комиссия по правам человека и др. Благодаря интеграции в международные структуры снимаются негативные последствия автономизации, а национальное государство переходит в новую фазу развития, характеризующуюся открытостью границ, заинтересованностью в сотрудничестве и обмене

(экономическом, культурном, информационном) с другими странами и народами.

Таким образом, политика зависит от форм коммуникации, требования которой во многом и определяют качества людей. Их интересы и ценности не всегда были производной этнической и национальной принадлежности. Точно так же законы «свободного рынка» не являются вечными. Сегодня по коммуникативным сетям общества движутся не столько товары, сколько символический и информационный «капитал». Вместо того чтобы насильственно интерпретировать эти ценности в терминах вульгарной экономики, вести борьбу с разного рода пиратством и законодательно закреплять «авторские права», следует осознать, что символический «капитал» снимает основное противоречие товарной формы. Если капитал является всеобщим по производству и частным по присвоению, то духовные продукты, прежде всего идеи, не принадлежат никому. Чем больше людей читает книги, тем значительнее становятся их авторы. В информационном или символическом обществе должно радикально измениться и само понимание политического. Политика «электронного правительства» имеет мало общего с политикой национального государства. Благодаря Интернету открываются новые каналы циркуляции идей и вещей, и качества политика должны отвечать требованиям новых медиумов. Если раньше политик мыслился как император, читающий знаки, посланные свыше, как представитель народа, защищающий его интересы, наконец, как главный менеджер экономической машины общества, то в новой коммуникативной структуре призвание и профессия определяются способностью быть медиумом разнообразных форм жизни, процветающих в современном мультикультурном обществе.

Процессы глобализации представляют собой новый вызов истории, на который человечество должно дать новый, столь же результативный ответ, но уже не в национально-государственных рамках или общепринятым доньше способом заключения соглашений между суверенными государствами. Если раньше использовался классический переговорный процесс, в ходе которого национальные го-

сударства отстаивали свои интересы и достигали координации, то современные формы глобализации уже не подлежат политическому контролю и, более того, подрывают основы существования национального государства.

Вопрос о том, как относиться к этой угрозе, далеко не простой. Имеются весьма основательные соображения в пользу необходимости сохранения национального государства и столь же убедительные аргументы относительно радужных перспектив как интернационалистской, так и космополитической модели мирового сообщества¹⁶¹.

Эпоха глобализации дает шанс космополитизму, который более двух веков назад был провозглашен Кантом в трактате о вечном мире. Его предложение о создании «мирового правительства» было направлено на то, чтобы прекратить «естественное состояние» между народами: как государство связывает законами эгоистические интересы автономных индивидов, так и межгосударственные органы власти будут исключать конфликты между государствами, в конституциях которых записано право не только защиты, но и нападения на внешнего врага. Космополитизм перестал быть утопией, когда международный трибунал начал привлекать к ответственности лидеров государств за преступления против человечности и особенно когда было санкционировано военное вмешательство с целью свержения режимов, осуществляющих геноцид и террор.

Кант на себе испытывал давление национальной политической элиты и, скорее всего, был бы рад, как и нынешняя интеллигенция, находящаяся в оппозиции к правящему режиму, созданию международных комиссий по правам человека. Но в деятельности современных международных организаций есть немало негативных сторон, которые ставят под сомнение возможность космополитического проекта, провозглашенного эпохой Просвещения. Нельзя одобрить поспешное воссоединение Германии, а глобализация и космополитизм настораживают еще больше. В условиях существования одной сверхдержавы отсутствуют противовесы установления ею мирового господства. Поэтому сегодня везде и во всем чувствуется приоритет Аме-

рики. В эпоху противостояния меньше говорили о глобализации, но это не означало изоляционизма. Сверхдержавы не культивируют национализм. Империи вообще весьма толерантны относительно чужого, ибо большие государства не просто многонациональны, они мультикультурны. Напротив, буржуазные националисты гораздо менее терпимы к сосуществованию других. Общие информационные, экономические, социальные, идеологические структуры их не пугают, так как производство капитала имеет всеобщий характер, частным является только его присвоение. Отсюда не должен удивлять тот факт, что локальные этно-национальные конфликты разгораются именно в эпоху глобализации. Ни глобализация, ни урбанизация сами по себе не являются плавильными тиглями наций.

Новая фаза политической модернизации также имеет опасные тенденции: во-первых, в составе ООН главенствующее положение занимает семерка великих держав, которые и определяют ход политического и экономического развития мира в своих интересах; во-вторых, государственная бюрократия постоянно ущемляет парламентскую власть; в-третьих, глобализация снижает возможности демократического контроля и регулирования деятельности валютных и экономических рынков; в-четвертых, в ходе урбанизации происходит как гетерономизация, так и десоциализация населения. Утрата чувства солидарности представляет собой самую серьезную угрозу для мирового сообщества.

Что же настораживает философа в процессах глобализации? Прежде всего, отрыв человека от места его обитания. Если раньше спрашивали «кто мы?», ориентируя человека на поиски сущности, то сегодня актуален вопрос «где мы?» Вопрос о месте обитания, вставший тогда, когда человек покори́л небо и землю, свидетельствует об утрате дома. Необходимо вернуть человеку собственность на землю и средства производства — человек должен быть хозяином на земле. Вдумаемся в характер собственности, которой владеют богатые люди. Где она находится, кому принадлежит, кто о ней заботится? Собственность в форме капитала

не имеет отечества, и любые капиталы в конце концов утекают за «границу», за пределы разумного человеческого применения.

Первые серьезные опасения возникли в ходе мировых финансовых кризисов, которые имеют сегодня принципиально новый характер. Если раньше они возникали в результате сбоев в экономике, то теперь, наоборот, процессы на межбанковских биржах определяют состояние экономики. Деньги больше не зависят от труда и ресурсов, а сами по себе они — ничто, бумага. Это заставляет под особым углом зрения посмотреть на другие процессы, например в сфере массмедиа, информации, образования. Если раньше люди положительно относились к развитию транснациональных компаний в этих сферах, то сегодня возникают сомнения относительно тех надежд, которые на них возлагались. Достижшие невиданного технического уровня они связывают людей в единое информационное пространство и формируют единое общественное мнение. Опасения вызывает не столько то, что они перестали быть институтами национального государства, сколько то, что сфера информации, которая всегда была информацией о чем-то и таким образом определяла поведение людей, сегодня автономизировалась подобно миру денег. Человек растворился в цепях циркуляции информации, превратился в звено ее цепи: получил — послал дальше. То же самое происходит в политике, которая приобретает все более ярко выраженный спектакулярный характер. Наконец, вызывает беспокойство глобализация в понимании морали и прав человека. Как люди пережившие несправедливость, мы сами склонны оценивать любые поступки и события с точки зрения морали. Глобализация морали и прав человека беспокоит тем, что она не только не приводит к устранению зла, но и самым разрушительным образом сказывается на функционировании политической, экономической, образовательной и других машин государства. Если наш мир является многополярным, то ни одна из подсистем общества не должна превалировать над другими. Опасность состоит в том, что различные формы глобализации начинают резонировать, «разогревать» мир до точки каления. Опас-

ными признаками являются технические и экологические катастрофы, экономические и финансовые кризисы, акты терроризма и даже компьютерные вирусы. В таких условиях плыть всем в одной лодке чрезвычайно опасно. Для безопасности гораздо эффективнее существование относительно автономных (замкнутых, но взаимосвязанных) хозяйственных систем и культурных сфер. Человечество прогрессировало тогда, когда удавалось создать эффективные условия конкуренции и соперничества культур, когда между ними и внутри их осуществлялись инновационные и репродуктивные процессы.

Рано осознавший ход современного глобализма М. Хайдеггер говорил о бездомности и безродности современного человечества. И сегодня особенную опасность представляет собой деструктивный дискурс, который под видом, скажем, «национализма» или «тоталитаризма» разрушает уже не столько идеологии, сколько чувства, которые и делают человека человеком. Далеко не все внешние воздействия оказываются опасными и тем более разрушительными для организма. Примером могут служить так называемые «детские болезни», которые есть не что иное, как выработка иммунитета по отношению к чужому. Не только телесные болезни, но душевные обиды не обязательно становятся ужасными травмами, навсегда разрушающими психику человека. Наоборот, именно благодаря таким воздействиям и созревает прочная оболочка нарциссизма, обеспечивающая взаимодействие с внешней средой. Зрелый индивид должен научиться оставаться самим собой и не подвергаться чужеродным влияниям. Примером срабатывания иммунного механизма является противодействие психоанализу как со стороны ученых, так и со стороны широкой публики. До психоанализа столь же сильное противодействие выдержали теории Коперника и Дарвина. Причиной тому был сильнейший удар, который они наносили по самлюбию и гордости человека. Ницшева оценка таких теорий и самой эпохи Просвещения в целом как болезни имеет важное значение. Действительно, когнитивный опыт науки сделал мир человека пустым и холодным. Разволшебствование мира аналогично изгнанию из нарциссиче-

ского рая. Человек — это весьма рискованное предприятие. Родившись, он не может существовать в естественной среде. Ему нужны комфортабельные условия, и чем дольше он в них находится, тем больше в нем излишнего и ненужно-роскошного с точки зрения биологии. Так возникает и язык, строго говоря, ненужный в том виде, в каком он существует у людей. Хайдеггер называл язык домом бытия. Это следует понимать, как и все сказанное Хайдеггером, буквально. Язык — это способ, каким человек вступает в просвет бытия. Если животное существует в окружающей среде, то человеку открыт мир в языке. Это значит, что язык является символическим пространством бытия. Антропологически истолковывая Хайдеггера, можно утверждать, что язык является местом бытия человека. Это подтверждается и словами самого Хайдеггера, который полагает, что язык в своей сути не есть выражение организма, не есть он и выражение живого существа. Язык есть просветляюще-утаивающее явление самого бытия.

Перенося это определение на человека, можно предположить, что первичная роль языка состоит в укреплении защитных стен, оберегающих человека от разрушительных воздействий как извне — из окружающей среды, так и изнутри — от аффектов и психологических стрессов. Но комфортные условия таят в себе и опасность, которая заключается не только в росте изнеженности, но и в чрезмерной лабильности, неустойчивости. На это человеческое сообщество реагирует принятием норм, традиций, ритуалов, закрепляющих и формирующих нестабильное существо в виде твердой личности, способной нести на своих плечах груз социальных обязанностей.

Философия позднего Хайдеггера характеризует современность как утрату. Чего же мы не досчитались, что оказалось потерянным по прибытии в конечный пункт назначения? Хайдеггер говорит об утрате места — дома, родины, материнского языка. Можно дополнить список утрат. Мы потеряли лицо и песню, мы едим всякую дрянь и мы уже не гордимся, а страшимся своего прошлого. На фоне этого исчезновение патриотизма кажется мелким побочным следствием распада самой почвы, на которой взамен шо-

винизма можно выращивать космополитизм. Но так ли все страшно? В чем причины философии ужаса? Да, новые технологии опасны. Но разве не с самого начала человек был продуктом техники? Скорее всего, страхи как Хайдеггера, так и гуманистов вызваны не столько новыми технологиями, которые имеют экологический и гуманный характер, сколько старым бинарным мышлением, оперирующим противоположностями истины и лжи, порядка и хаоса, добра и зла. Оно же является и причиной внушающего страх использования новых технологий. О том, что человек незавершен, говорит его психическая неустойчивость, склонность к насилию и перверсиям, опасным для сообщества. Человек пересматривает не только свою жизнь, но и саму общественную теплицу, в которой он вырос и которая кажется ему слишком тесной. Мир эпохи модерна — это площадка действия, а человек позиционировался как деятель, автор и субъект ответственности. Сегодня уже никто не берет на себя ответственность за то что происходит. Поскольку субъектами истории стали технологии, постольку они и отвечают за все чрезмерное и чудовищное на Земле. Так человек потерял свое алиби, обрести которое он может, если поймет специфику связи с техникой, прежде всего с той, посредством которой он производит самого себя.

Управление будущим Земли. На основе учения о воле к власти Ницше разрабатывал новую концепцию «большой политики», главной задачей которой является управление хозяйством всей Земли. И раньше, когда Ницше говорил о смерти Бога и наступлении нигилизма, он подчеркивал, что теперь задачу управления делами на Земле должен взять на себя человек, который ставит перед собой конечные цели. Люди не способны постичь порядок мира в целом, ибо он кажется хаосом. Сами они также являются частью этого «хаоса». В «Веселой науке» Ницше утверждал, что мир представляет собой вечный хаос в смысле отсутствия не необходимости, а порядка, формы, красоты, совершенства и мудрости — всего того, что считается у человека эстетическим. Он писал: «С точки зрения нашего разума

промахи суть правила, исключения отнюдь не составляют тайной цели, и все произведение извечно повторяет свой мотив, который никогда не может быть назван мелодией... Но как могли бы мы порицать или восхвалять вселенную! Остережемся приписывать ей бессердечность и неразумность либо их противоположности: она не совершенна, не прекрасна, не благородна и не хочет стать ничем из этого, она вовсе не стремится подражать человеку! Ее вовсе не трогают наши эстетические и моральные суждения! Ей чуждо и всякое стремление к самосохранению и вообще всякое стремление; она не ведает также никаких законов. Остережемся утверждать, что в природе существуют законы. Существуют лишь необходимости: здесь нет никого, кто распоряжается, никого, кто повинуется, никого, кто нарушает. Зная, что нет никаких целей, вы знаете также, что нет и никакого случая, ибо только рядом с миром целей слово „случай“ вообще имеет смысл. Остережемся говорить, что смерть противопоставлена жизни. Живущее есть лишь род мертвого, и притом весьма редкий род.— Остережемся думать, что мир создает вечно новое. Нет никаких вечно сущих субстанций; материя — такое же заблуждение, как Бог элеатов. Но когда придет конец нашим предосторожностям и попечениям? Когда все эти тени Бога перестанут нас омрачать? Когда обезбожим мы вконец природу? Когда будем мы вправе *оприродить* человека чистою, наново обретенною, наново освобожденною природою!»¹⁶²

Ницше считал образцом большой политики Римскую империю как антипод тенденциям современной Европы. Действительно, есть империи и империи. Для нас это слово стало символом колониализма или тоталитаризма. Между тем империализм XIX в. имеет мало общего с задачами империи времен Рима, главная из которых состояла в цивилизации, а не в покорении и эксплуатации народов, населяющих Европу. Именно в свете этой проблемы и возникает вопрос об управлении будущим Земли, вопрос о «мировом правительстве». Его миссия состоит в том, чтобы решать и брать на себя ответственность за последствия выбора будущего. Собственно, главное назначение «мирового правительства» и состоит в осуществлении переоценки

ценностей. Деятельность же всемирных организаций, в том смысле, какой вкладывал в нее Кант или интернационалисты, может оказаться губительным. По Ницше, никакое планомерное, сознательное управление человечеством вообще невозможно, если не решен вопрос о том, каковы условия культуры.

Ницше писал о насильственной природе социальных организаций и сравнивал политика с художником. Но для описания «общего управления Землей» этот образ уже не используется. Ницше разрабатывал новый язык, в котором центральную роль играет понятие не насилия, экономии. На него повлияла работа Е. Германа — профессора политической экономии в Вене, — на которой он оставил множество пометок. Герман трактовал организацию хозяйства как продолжение эволюционного и культурного процессов и опирался на экономическую интерпретацию теории эволюции Дарвина. Благодаря книге Германа Ницше смог избавиться от механистического понимания эволюции и дать ей «экономическую» интерпретацию. Сложные системы организованы на основе принципов экономии. Точно так же «экономически» интерпретировались культурные феномены. Например, религиозную мечтательность Ницше расценивал с хозяйственной точки зрения и интерпретировал ее как способ легче переносить страдания в этом мире. Эти «небесные фантазии» характеризуются им как разновидность неадекватных инвестиций. Таким образом, порядок дискурса теологии сопоставляется с режимом экономии. Точно так же государство расценивается как промежуточная формы организации мирового хозяйства, как определенная машина, управляемая вождем. Герман считал, что экономическая конкуренция в конце концов приведет к всеобщей гармонии. Ницше оспаривал эту точку зрения и предрекал, что инструменталистская позиция приведет к катастрофе. Он полагал, что последствия реализации законов экономии для будущего человечества аналогичны последствиям нигилизма. Экономика, по мнению Ницше, будет все сильнее определять деятельность людей — люди станут все меньше стремиться к тому, чтобы вырасти до «сверхчеловека». С моральной точки зрения

машинерия уравнивает людей подобно тому, как подогнаны друг к другу зубчатые механизмы. В этом направлении будут действовать и государства, заменяющие воспитание дисциплиной.

«Мировое хозяйство» рассматривается Ницше с внеморальной точки зрения как целое. Его масштабом становится не длительность отдельного, а сохранение существования рода. С точки зрения этого сверхморального суждения преобразуется и идея Бога — из «движущей силы» Бог превращается в максимум воли к власти. Но, полагал Ницше, с этой точки зрения ничего не волящий Бог как сумма всего нелогичного бесполезен, и, к счастью, такая суммирующая сила отсутствует.

Экономическая позиция значима и для интерпретации идеи Ницше о вечном возвращении. Понимаемая космологически эта идея является бессмысленной и бесполезной. Научную аргументацию Ницше использует как предварительную для доказательства правдоподобности своей идеи. Космологическая интерпретация не посылка, а следствие его веры в возвращение того же самого. Ницше видел свою задачу в том, чтобы интерпретировать отдельное с точки зрения целого. В мировом целом, которое кажется хаосом, можно только ориентироваться — и это единственное средство в ситуации заброшенности, покинутости человека высшими силами. Оно помогает обрести уверенность в ситуации оставленности, дает возможность сказать «да» случайным различиям. Вечное «да» пред лицом вечного становления — это основная идея учения о вечном возвращении. В таком мире единственно эффективным способом философствования становится ориентирование, которое опирается на понимание жизни как кругообразной смены кризисов и подъемов¹⁶³. Поскольку не вполне ясно учение Ницше о вечном возвращении того же самого, то мы не можем решить и вопрос о нигилизме. Если бытие мыслится как нечто законосообразное и упорядоченное, то становление — это, так сказать, «хронический» процесс либо вечного возвращения одного и того же, либо беспорядочное хаотическое изменение. Ницше известен как сторонник «вечного возвра-

щения». Правда, осталось не известным, что, собственно, возвращается?

Следует определить отличие «большой политики» Ницше от идей Канта о мировом правительстве. Разграничение проходит по линии признания общечеловеческой морали. Если посмотреть, как Кант обосновывал необходимость всемирно-гражданского состояния человечества, то можно сказать, что его предложение о мировом правительстве последовательно развивает теорию общественного договора во всемирном масштабе. Наоборот, Ницше исходит из неэффективности стандартизации жизни на основе морали и идеологии. Он пишет: «...все средства, которые до сих пор должны были сделать человечество нравственным, были совершенно безнравственными»¹⁶⁴.

Ж. Деррида весьма настороженно относится к «большой политике» Ницше. Он отмечает: «Мы прочтем имя Ницше только в тот момент, когда большая политика вступит в игру на деле»¹⁶⁵. Что такое «большая политика»? Означает она управление земным шаром или воссоздание рейха? С кем конкурировал Ницше: с Бисмарком или с самим Господом? Он писал: «У меня только две руки, а нужны миллионы сторонников. Лучшие из них офицеры и еврейские банкиры, ибо они репрезентируют волю к власти»¹⁶⁶. Поскольку, признает Деррида, возможны не только фашизм и демократия, но и демократический фашизм, постольку следует разобраться с альтернативными интерпретациями, не покидая текста, или же воспринимать их как перформативы и политическое использование цитат.

Следует признать, что «большая политика» Ницше — принципиально новая форма власти, опирающаяся не на военную силу, а на символическую власть. Понятие политики, пророчествовал Ницше, совершенно растворится в духовной войне. Все формы власти старого общества, которые покоятся на лжи, взлетят на воздух — будут войны, каких еще никогда не было на Земле. Ницше утверждал, что только с него начинается на Земле большая политика. Это высказывание часто интерпретировали как претензию на фюрерство. Между тем Ницше говорит о конце старой

политики, которая велась военными средствами (война — это продолжение политики), и начале новой стратегии воли к власти — борьбе идеологий. Современность Ницше описывал не только черными красками. Он понимал невозможность возвращения «прекрасного прошлого» и видел перспективу в развитии новой культуры. Расценивая прошлую историю как стихийный, неуправляемый процесс, он считал возможным создание лучших условий для существования людей. Они, полагал Ницше, «могут рассудительно управлять миром как целым, взаимно оценивать и распределять общие силы человечества»¹⁶⁷.

Мораль и политика

Человек существует в сетях порядков неизмеримо более могущественных, чем он сам: социум, культура, язык, традиции и нормы, технологии оказывают на него столь сильное воздействие, что становятся его подсознанием. Даже когда человек против чего-либо протестует, ему нельзя доверять. Внутренний голос человека, сама его совесть, более того, не только его разум, но и безумие, не только сознание, но и бессознательное — все это такие инстанции внешнего порядка, которые воспринимаются как собственные.

Аристотель и Ницше. Вера в то, что разум обеспечивает счастье и ведет к добродетельной жизни, возникает сравнительно поздно. Весьма четко она проявляется в книге X «Никомаховой этики», где Аристотель говорит о необходимости допущения «высшей силы» для объяснения добродетельной жизни¹⁶⁸. Но даже сама постановка вопроса о добродетели в контексте практического разума является, по мнению Ницше, выражением морально-религиозной идиосинкразии. Добродетель занимает промежуточное положение между разумом, созерцающим божественное, и счастьем, которого человек хочет достичь в жизни. Конечно, добродетель становится чем-то вроде эпистемической способности и превращается в морально опосредованную функцию достижения

счастья. Как дианоэтическая добродетель оно отождествляется с разумным созерцанием жизни.

Операцию опосредования разума и счастья Ницше называет «патологическим морализмом», который занимает главенствующее положение в послесократовской философии. Здесь речь идет не только о негативной оценке понимания счастья как чего-то сообразного разуму, но и о некоей «патометрии», если исходить из понятия «Pathos». Стремление к идеалу бесстрастной жизни, «apatheia», само понимание знания как бесстрастного созерцания есть не что иное, как «запертый» (verdeckter) пафос. Само познание становится способом получения удовольствия. Вот в чем патология.

Можно сказать, что разум был изначально направлен на достижение счастья, и это еще не болезнь. О ней можно говорить, когда человек научается извлекать наслаждение от познания, т. е. когда из средства этики оно становится самоцелью. При этом не следует смешивать его с познанием самого себя.

Ницше критиковал метриопатический гедонизм Эпикура и сократический эвдемонизм Аристотеля по «физиологическим» основаниям как формы декаданса. Ницше хотел вернуть «счастью» положительное значение. Счастье связано не с отказом, а с утверждением. Оно состоит в признании жизни, а не в отречении от нее. Понимание счастья как отказа от инстинкта и опоры на разум ведет к декадансу. Наоборот, формула «счастье равно инстинкту» способствует развитию жизни.

В Ницшевой критике морали заслуживает внимания прежде всего указание на факт множества моралей, исследование их происхождения (генеалогии) и разоблачение претензий на безусловность моральных требований. Множественность моралей открывается благодаря антропологическим исследованиям так называемых примитивных народов. Ницше делает вывод, что не существует общечеловеческой морали, есть только морали различных народов и сословий. Истинность моральных суждений Ницше решительно отвергает и проявляет гениальную прозорливость по части открытия различных неморальных мотивов

изобретения моральных оценок — мстительности, наслаждения чувством власти, тайного возвеличивания, лицемерия и т. п. Эти мотивы он открывает в таких феноменах морального сознания, как вина, сострадание, совесть.

Европейскую мораль Ницше характеризует как смесь платонизма и христианства. Он подрывает безусловность морали генеалогическим анализом — она оказывается формой власти: инстинкт стада против сильных индивидов, инстинкт страждущих и неудачников против счастливых, инстинкт посредственности против одаренности. Сначала ресентимент имеет творческую природу, ибо обеспечивает власть слабых над сильными, однако постепенно он способствует деградации людей.

Христианская мораль держится на Боге и падает вместе с ним. Это направлено против спасения морали после «смерти Бога». С точки зрения Канта, мораль основана на разуме и учреждается не чем-то внешним, например Богом, а самим человеком, осознающим свою сверхчувственную природу. Мораль — это форма самоограничения человека, которое он сам на себя налагает. Ницше отрицает не только объективность моральных оценок, но и автономность морального требования, раскрывая его как мотив достижения выгоды, т. е. как средство достижения других целей. Против безусловности морали он выдвигает два аргумента.

1. Мораль чужда реальности. Ее безусловность — исключительно интеллигибельное качество. Ницше полагает, что мораль является ложным истолкованием жизни. Он пишет: «Даже наши моральные суждения и оценки только образы и фантазии о неизвестном нам физиологическом процессе»¹⁶⁹. Христианская мораль выражает требования не природы, а некоего абстрактного, оторванного от действительности субъекта. Мораль обманывает нас относительно природы, она заставляет покориться какому-то воображаемому нереальному миру. Отсюда моральные понятия расцениваются как фикции и фантазии, или софизмы.

2. Мораль противоестественна. Безусловность морали приводит к тому, что она обесценивает все природное. Моральные требования выступают как противоположности жизни. Но что такое «жизнь» в данном контексте? Критика

морали опирается на понятие высшей нравственности. То, что радикальное опровержение христианской морали само является моральным, не вызывает сомнения. «Самопреодоление морали» возможно лишь у нравственного человека. Вместо самоуничтожения морали можно говорить о ее самоутверждении. Хотя Ницше и настаивает на допущении множества индивидуальных норм поведения, он не является сторонником индивидуализма, утверждая: «Мы — нечто большее, чем индивид: мы сверх того вся цепь, вместе с задачами всех этапов будущего этой цепи»¹⁷⁰.

Ницше стремился вернуть человека в природу. Но что такое «природа»? Если мораль — олицетворение и исток всех законов, то природа как неморальная «сущность» является отрицанием закона и порядка. Ницше призывал не стыдиться себя самого и, вместе с тем, намекал на постоянство природы, т. е. предполагал в ней некий порядок в форме вечного возвращения того же самого. Но что возвращается? Что есть «по ту сторону добра и зла»? Человек желает двигаться в каком-то определенном направлении, он ищет устойчивости и, тем самым, не желает быть игрушкой в потоке становления. Ницше вовсе не хотел растворить человека в «невинности становления». Он следовал изречению Пиндара: стань тем, кто ты есть! Поэтому его критика морали нацелена на реализацию возможности создающего самого себя человека. То, что отречение от моральных ограничений может привести к высвобождению произвола, — мало беспокоило Ницше. Он не чувствовал опасных последствий своей философии и исключал даже самую мысль о возможности ее анархического истолкования. Творчество — вот что, по Ницше, создает порядок, подлинное бытие. Оно проявляется не только в переоценке ценностей, но прежде всего в вере и любви. Творчество не только воля к «приданию формы», ему присуще уничтожение. Творчество как предельное философское понятие у Ницше так же переменчиво и неопределенно, как воля к власти и вечное возвращение. Оно самостоятельно и не вытекает из какой-либо родовой сущности. Творящий — тот, кто сохранился в уничтожении, прошел через горнило сомнений и отрицаний, сохранив твердость духа. Даже без-

божие и имморализм возможны у Ницше в конечном счете благодаря энергии созидания, которая накоплена христианством.

Ницше противник буржуазной морали и социологии, предметом которой стал «последний человек», придерживавшийся эгалитарных нивелированных ценностей. Он модифицировал формулу «смысл жизни», сосредоточившись на том, что есть ценного в жизни, чем она вообще ценна. Отсюда вытекает его требование «переоценки всех ценностей». Понятие ценности замыкается на человека, но своим основанием имеет не его удовольствие, благополучие, счастье, а абсолютные идеалы, которые не выполняются в условиях земного существования. Поэтому ценностно ориентированный человек постоянно недоволен собой. Ценность это не то, что можно иметь как «добро» в смысле множества материальных предметов. Ценность как значимость указывает на отсутствие чего-то; она не связана с предметами, а выступает как знак потребности, т. е. различитель того, что нужно и что не нужно. Если ценности замыкаются на человека, то это приводит к вопросу о смысле человеческой жизни. Такой вопрос нельзя ставить и решать чисто умозрительно — это было бы насилием над жизнью и свободой. Принципиальная установка метафизики, согласно которой человек мыслится как субъект, преобразующий объекты на основе понятий, нуждается в переосмыслении. Реализация субъектно-объектной схемы приводит к порабощению человека искусственным миром техники, социальных институтов, научных понятий и культурных символов. Манифестацией этой зависимости является гегелевская диалектика труда, познания и власти, которая склоняла многих современных мыслителей к отказу от абсолютизации опыта познания и к изучению практик признания, где имеет место взаимная борьба сил, регулируемая не на основе умозрительных понятий или норм, а практическим компромиссом.

Власть и насилие в культуре. Сегодня, несмотря на процесс демократизации, власть не только сохраняет свои позиции, но и значительно укрепляет их. Традиционный под-

ход эксплицирует власть как: 1) подчинение (власть — это возможность и способность осуществлять свою волю путем применения различных средств влияния от авторитета до прямого насилия); 2) социальное отношение (власть не субстанция, а продукт борьбы за признание); 3) функция социальной системы (власть — средство достижения взаимосвязи общества). Традиционное понимание власти было раскритиковано М. Фуко. Он утверждал, что власть — это дискурс, а король, или иной узурпатор власти, всего лишь медиум, движущийся по упорядочивающим кодам культуры. Сам по себе, без символических матриц, инсталлированных в сознание, субъект власти пуст. Власть рассматривается как форма организации социальной реальности. Системно-онтологический подход к власти представляется весьма актуальным в том отношении, что преодолевает критико-идеологическую установку, согласно которой власть всегда есть нечто сугубо негативное. Однако неприятным следствием попыток эмансипации власти является восстановление новых ее форм, более эффективных, чем прежние. В частности, и культурная политика превращается в форму управления образом жизни людей. Понятие политического получает новое значение и обретает культурологический смысл. Такой подход весьма плодотворен для понимания современных политических процессов, которые протекают в сфере «конфликтов цивилизаций» и борьбы за культурную автономию.

Сегодня все стали заботиться о правах человека, о спасении природы и даже культивировать любовь к высокому искусству (когда еще на стадионах собирались десятки тысяч людей, чтобы слушать оперные арии?). Однако многие современные философы указывают на опасность, подстерегающую демократические общества, — размягчение телесной, природной субстанции культуры, отрыв от корней, утрата не только почвы, но и тела. Человек, живущий в стерильной обстановке (общество стало гигантским профилакторием), утратил способность сопротивляться вирусам. Стали исчезать люди, способные переживать чувство ответственности за происходящее. Души людей, дрожащих от сладкого ужаса перед экранами ТВ, но реально не испы-

тывающих никаких лишений, утратили чувство сострадания и солидарности.

Оргиастическое начало в культуре после Ницше стало хотя и не совсем пристойным, однако необходимым. Более других О. Шпенглер в своей работе подчеркивал «фаустовский дух» культуры и даже видел в его угасании причину «заката Европы». По мнению либералов, моральное равенство и справедливость приводят к застою. Таким образом, получается, что общество живет за счет энергии зла. Даже Н. Макиавелли, которого причисляют к имморалистам, стоял на более умеренной позиции: указывая на неизбежность зла, он отмечает и проявления добра. Злого и доброго примерно одинаково в любом периоде истории, и они часто порождают друг друга. Добродетельные поступки могут оказаться причиной плохих последствий, например если помощь оказывается дурному человеку, злобность которого проявляется и усиливается по мере того, как он встает на ноги. И наоборот, зло рождает ответную реакцию — мужественную борьбу, решительность, сострадание и поддержку, а они укрепляют жизнеспособность общества.

Сегодня метафизические споры не в чести и даже манихейскую доктрину вспоминают не часто. Зато общество тщательно и всесторонне разработало меры, препятствующие проникновению зла во все более замкнутую общественную систему. Голод, болезни, неравенство, эксплуатация, кража и тем более насилие и убийство — все это не просто осуждается, но создана мощная техника борьбы с любыми проявлениями зла. Медицина в борьбе с инфекционными заболеваниями принимает настолько радикальные профилактические меры, что стремится избавить людей от воздействия любых патогенных микробов, разрабатывает эффективные препараты для очищения организма от разного рода отходов. И, несмотря на это, болезни не только не отступают, но на место прежних проказы, чумы и сифилиса приходят новые заболевания. Теперь уже ясно, что они вызваны ослаблением иммунной системы, которое в свою очередь произошло во многом из-за того, что организм оказался в искусственной профилактической среде и утратил способность самостоятельно справляться с вирусами.

Конечно, оправдание насилия невозможно в современном обществе. Позиция, защищающая злое и бесчеловечное, отвергается на Севере и Юге, на Западе и Востоке. Но даже там, где отменена смертная казнь и существенно гуманизированы все социальные службы от полиции и бюрократии до образования, все чаще ведутся разговоры о вербальном и иных формах насилия. Удивительным образом даже то, что было направлено на его защиту, например моральные принципы, на деле использовалось для угнетения людей. Появление новых форм зла, которое часто невидимо и происходит под маской гуманизма и прав человека, делает положение противников насилия более сложным, чем раньше, когда зло проявлялось в грубой и зримой форме. Вместе с тем и сегодня принцип зла реализуется не только в символической, но и криминальной форме. Например, «перестройка» в СССР, вызванная как этическими, так и политическими принципами, привела к катастрофе, когда возродились архаичные формы разрушения. Род спонтанного терроризма возникает в ходе освобождения и борьбы за права человека.

Террористы противопоставили западному миру с его политическими, милитаристскими, экономическими возможностями единственно эффективное оружие — принцип отрицания. Они отвергают западные ценности прогресса, рациональности, политической морали и демократии. Они не разделяют универсалистский консенсус относительно всех этих благ и противопоставляют ему высший трансцендентальный интерес, во имя которого жертвуют жизнью. Поскольку мы интернировали негативные элементы и опираемся только на позитивные ценности, то не имеем иммунитета по отношению к тем вирусам, которые вносит в нашу культуру радикальный исламизм. Мы можем противопоставить ему лишь права человека, весьма слабые в качестве иммунной политической защиты. Провозглашая «абсолютное зло» и посылая западному миру свое проклятье, отвергая правила разумного дискурса, террористы вызывают своим фанатизмом страх. Если террористы берут на себя роль жрецов, то заложники стали своеобразными жертвами. Они уже не могут вернуться домой

такими, как были, не потому, что унижены в собственных глазах, но прежде всего потому, что их страна и сограждане своею пассивностью и ленью коллективно унизили их. Общество проявило невероятную беззаботность в отношении своих отдельных граждан. Безразличность коллектива в отношении индивида дополняется безразличием индивида в отношении коллектива. Отсюда дестабилизация индивида вызывает дестабилизацию системы. Заложники превращаются в героев для того, чтобы о них забыть.

Удивляет не то, что кто-то буквально и триумфально заговорил на языке насилия и смерти, несмотря на петиции интеллектуалов. Отрицание направлено именно на разум и добрую волю. Запад имеет силу оружия, а Восток противопоставил ей символическую власть, которая превосходит оружие и деньги. В определенном смысле — это месть другого мира. Стратегия исламистов удивительно современна в противоположность тем стратегиям, которые пытаются ей противопоставить, и состоит во вливании незаметных архаических элементов в современный западный мир. Конечно, если бы он был устойчивым, все это не имело бы ни малейшего смысла. Но наша система чрезвычайно чувствительна к этим вирусам. Поэтому мы переживаем месть другого мира: есть остатки болезней, эпидемий и идеологий, против которых мы уже беззащитны, и ирония истории состоит в том, что, морально и физически очищая себя, мы оказались бессильны по отношению к этим крохотным микробам.

Сегодня мы философствуем в условиях чрезвычайной ситуации. Стремительно распадаются старые привычные формы жизни, а складывающиеся новые отношения людей не радуют, потому что оказываются весьма далекими от идеалов. Как, например, расценивать нарастающий индивидуализм людей, стремление к личной независимости и комфорту, разрушительным образом действующих на целостность социальной ткани? Философы со времен Просвещения говорили о достоинстве, свободе и правах человека, но весьма мало писали о его несовершенстве. Уповав на исторический прогресс, мы просмотрели причины появления новых форм зла. Пора спросить: кто такие пре-

ступники, маньяки, террористы? Являются они наследием старого мира или порождением новых форм существования, в том числе и благ цивилизации?

Акты террора, ставшие отличительной чертой нашего времени, требуют своего осмысления и анализа. Чтобы противодействовать террору, устранить саму возможность его применения, должны быть соединены усилия как психологов и политиков, так и военных. В «мозговой атаке» на террор должны принять участие и философы. В последние годы как у нас, так и за рубежом стали появляться социально-философские исследования природы и видов, а также стратегий и тактик террора. Традиционный, «натуралистический» подход состоит в описании происхождения и эволюции террора как формы протеста тех или иных меньшинств — маргинальных личностей, групп или целых народов, права которых ущемляются большинством — господствующим классом, государством, церковью. Специфика террора усматривается в тактике «партизанской борьбы», которая не признает ни правил, ни знаков отличия и этим ввергает в ужас профессиональных военных.

Трудности борьбы с террористами затеяют то обстоятельство, что в современном обществе они обрели новое качество. Недостаточно понимать их как революционеров, ведущих непримиримую борьбу за освобождение народа. Национальные, этнические, религиозные и классовые противоречия не объясняют ни спектаклярности протеста, ни виральности новых форм зла, обусловленных коммуникативными структурами. Современное общество, старательно очищаемое от беспорядка, представляет собой благодатную почву для террора. С одной стороны, сложные технологические структуры подвержены сбоям, и об этом свидетельствуют все более ужасные по своим последствиям технические катастрофы. С другой стороны, автономные индивиды, привыкшие к защите со стороны полиции, утратили не только бдительность, но и способность сопротивления на местах. Все сказанное позволяет сделать вывод, что понимание причин террора как сопротивления демократизации и цивилизации «тоталитарных», «архаичных» режимов оказывается явно недостаточным.

На основе анализа литературы, посвященной осмыслению террора, можно выявить четыре стратегии его проблематизации: как характеристики объективного мира (натуралистический дискурс); как состояния субъективной воли (критический дискурс); как понятия (спекулятивный дискурс); как формации (генеалогический дискурс). Кажется полезным обратить внимание на специфику современного террора как медиума современных коммуникативных систем. Террор всегда сопровождается дискурсивным обоснованием и символическим пониманием. Во-первых, его причины кроются не где-то вне, а внутри самого общества: оно само находит и даже порождает своих врагов. Вступив в эру высоких цивилизаций, человечество стало бояться «чужих» и отгораживаться от них стенами. Во-вторых, террор во многом является побочным продуктом «лингвистики». В конце концов разве понятия «раса» и «цивилизация» не являются своего рода научными мифами.

«Натуральный чужой» стремительно исчезает, и об этом свидетельствуют толпы людей, одетых в живописное стилизованное этническое тряпье и проводящих время в барах и пабах современных мегаполисов. Вместе с тем город не только стирает, но и прочерчивает свои различия. Главари исламских террористов, как правило, получили образование на Западе. Но они не приняли его ценностей. Аятолла Хомейни возглавил революцию в Иране, после того как в 1979 г. вернулся туда с Запада. Более того, как исполнитель первого теракта в Международном торговом центре 26 января 1993 г. тихий и незаметный «восточный» инженер-химик, так и иракские летчики-террористы, атаковавшие Центр 11 сентября 2001 г., получили образование в США. Возможно, боль за «свою» родину, униженную «чужой» и ненавистной Америкой, заставляет сыновей Востока совершать отчаянные поступки.

Модели политологов часто некритически наследуют ими же самими внедренные в сознание масс образы «своего» и «чужого», различия которых упрощенно представляются как этнические или политические. Фигура террориста не сводится к образу врага. Совершенно недостаточно считать, что «бородатые анархисты» — это исключительно

продукты пропаганды, создаваемые для доказательства необходимости увеличения репрессивных органов. Конечно, нередко дискурс о терроре используется как «диспозитив» власти. Не только «критико-идеологическая» риторика, но и семиотическая техника анализа принуждают к абсолютизации символического подхода, в рамках которого растворяется специфика как политического, так и культурного террора. Между тем следует различать такие формы зла, как вербальное насилие или компьютерные вирусы и заранее спланированные, тщательно подготовленные акции боевиков, стремящихся не только испугать, но и убить как можно больше народа. Террор — это всегда насилие, протест, интенсивность, и эффективно противодействовать ему можно только повышением способности людей к активному противодействию.

Косвенно о трансформации форм зла можно судить по дискуссиям медиков, юристов, политиков, священников, а также специалистов по этике, конфликтологии и т. п. Предлагаемые ими дополнения к традиционным нормам права и морали говорят не только о недостаточности Нагорной Проповеди в новых условиях, но и о появлении новых, «стерильных», форм зла. Отмена смертной казни, перенос войн в космос, победа над массовыми инфекционными болезнями, помощь бедным и другие важные достижения доказывают наличие не только технического, но и нравственного прогресса. С позиций гуманизации для человека немислимы убийства, войны, геноцид, болезни, бедность. Любые формы жестокости осуждаются, и во всех сферах жизни — от школы до казармы — можно наблюдать культивирование дружеских или, по крайней мере, партнерских отношений между теми, кто приказывает и подчиняется.

Именно в свете несомненной гуманизации и рационализации жизни кажутся необъяснимыми всплески насилия и жестокости, о которых с наивным цинизмом сообщают наши массмедиа. Этим они оправдываются перед критикой прежде всего за эскалацию фильмов ужасов и разного рода кровавых триллеров. Они как бы говорят: вы упрекаете нас за бестиализирующие зрелища, но посмотрите, что творится в жизни. Получается, что человек добр

только на бумаге, в действительности же он ужасный монстр, способный на убийство? Чисто теоретически (на практике это вызвало бы взрыв негодования) можно поставить встречный вопрос: а не является ли нечеловеческое в человеке неким дополнением «слишком человеческого»? Если правдой является злобно-недоверчивое отношение людей друг к другу, то у них нет иного способа обезопасить себя кроме тех, которые веками вырабатывало человечество,— от самообороны до правоохранительных органов. Но, может быть, агрессивность человеческой природы, о которой столь убедительно написал К. Лоренц,— тоже своеобразный миф, порожденный страхом?

Становление человека в процессе гиперинсуляции сопровождалось порывом выхода наружу, что создавало высокое напряжение. Это было ценой, которую человек платил за свою биологическую незавершенность и культурную изнеженность. Стабильное существование и порядок взрываются в чрезвычайных ситуациях, и люди снова оказываются нагими и беззащитными перед природой. В таких условиях чрезвычайно важной оказывается способность вернуться от утонченного к рутинному образу жизни, к вечному повторению того же самого. Так открывается горизонт символической иммунологии и психосемантики, вне которого немислимо существование *homo sapiens* с его хроническими страданиями.

В периоды высокой культуры основную опасность представляют собой не столько хищники и природные катастрофы, сколько враждебно настроенные соседи. Стресс чужого — это не чисто психологический продукт биологической слабости существа, условием выживания которого является агрессивность. Человек как незавершенное, открытое существо не добр и не зол по природе. Он — медиум техники (включая социальные и политические технологии, а также культурные антропотехники). Человеческая агрессивность не врожденная, а социально унаследованная. Конечно, крупные акции террористов принимают поистине апокалипсический характер, но это не основание для манихейства. Если посмотреть на наш неуклонно глобализирующийся мир с точки зрения безопасности, то

можно прийти в ужас. Общество плохо защищено от сбоев, и любой недовольный, психически неустойчивый или просто нетрезвый человек может вызвать чудовищную техническую катастрофу. Однако вина лежит не на технике. В широком смысле террор — следствие мышления, сформировавшегося на стратегиях войны и покорения природы, а также технологии власти, опирающейся на насилие, ведущей к отчуждению людей. Страх перед новыми информационными технологиями, научно-техническими открытиями в области генетики и атома во многом вызван последствиями использования этих открытий людьми, мышление которых воспитано в традициях завоевания и покорения природных или человеческих ресурсов. Между тем как современный многополярный мир, так и современная техника предполагают мышление, основанное не на агрессии, а на мирном сосуществовании и сотрудничестве.

Уже христианские богословы описывали мир в терминах добра и зла, культивируя любовь, сострадание и прощение. По мере рационализации религии практическая мораль превратилась в своеобразного теоретического монстра, который посылал непокорных в адскую сферу, где наказание длится бесконечно, а боль превосходит любую вину. Такая интерпретация Евангелия привела к усилению мстительности, злобы и зависти людей. Как известно, Ницше предпринял попытку написать новое Послание, но оно не было прочитано и дошло до адресата в искаженном до неузнаваемости виде. На самом деле сверхчеловек Ницше — это не белокурая бестия, посылающая неполноценных в газовые камеры, а существо, контролирующее самого себя как в руководстве, так и в подчинении.

Речь идет о дистанцировании философии относительно морали. Ее абсолютизация приводит к деградации остальных институтов общества, и этим она не отличается от диктата идеологии. Философия будет полезной для жизни, если укрепит иммунную систему общества. Ницше прописал в качестве лекарства от морального бешенства микроинъекции таких форм зла, которое хотя и не морально, но необходимо для жизни. Речь идет не об эстетизации наси-

лия, чем увлекаются массмедиа. Задача философии состоит в том, чтобы внушать чувство достоинства человеку, культивировать гордость и уважение к самому себе, своему труду и стране проживания. Лишенный места, чувствующий себя бездомным человек перестает ценить самого себя и становится либо легкой добычей «чужого», либо отчаявшимся нигилистом.

Имморализм в этике и политике. В современном обществе девальвирована ценность познания, и никто уже не желает служить истине, мужественно отстаивать ее перед натиском темноты и невежества. Даже философия уже никого не разоблачает и не учит, как жить, возможно, по причине осознания того, что сама является формой власти. Как же мы понимаем сегодня единство науки и этики, как мыслим соединение истины и блага, истины и справедливости, которое наши предки называли «правдой», как определяем сами эти понятия? По-видимому, в соотношении науки и нравственности всегда есть какая-то двойственность. С одной стороны, существует культ науки, выражающийся в том, что само слово «научный» имеет положительное ценностное значение. Наука и ученые завоевали нравственное признание мужественным просвещением людей и открытиями, облегчившими труд людей, сделавшими их быт более комфортабельным. Во всяком случае, пионеры классической науки действительно намеревались сделать жизнь людей более свободной и счастливой. С другой стороны, получилось так, что наука попала под власть государства, была поставлена на службу промышленности и оказалась опорой бюрократического порядка. Произошло «отчуждение» науки от смысложизненных потребностей людей, наука переориентировалась на открытие новых технологий, удовлетворяющих потребности и реализующих возможности экономической подсистемы общества, которая также оторвалась от жизненного мира и опирается на собственную логику развития.

Просвещение, которому обычно поют гимны, на самом деле является своего рода историей болезни, разрушением прочной иммунной системы, которая наращивалась тыся-

челетиями. Например, после открытия Коперника мы стали жить в бесконечном, пустом и холодном космосе, а после открытия Дарвина встали в один ряд с обезьянами. Сегодня в эпоху создания искусственного интеллекта звучит вопрос: кто я, человек или машина? Не спросить ли нам, вслед за Ницше, о пользе и вреде науки, образования, просвещения для жизни.

Для преодоления прежнего разграничения науки и этики полезно обратиться к проекту «Веселой науки» Ницше. В чем его суть? В общем и целом можно сказать, что Ницше предложил дистанцироваться от морали, поскольку она заражает науку ресентиментом. Действительно, это только кажется, что моральный контроль над научной деятельностью (как над политикой и экономикой) избавил бы общество от опасных для его существования открытий. На деле такой диктат морали ничуть не лучше диктата политики и идеологии. Если мораль универсальна, как и кто может оценивать саму мораль? Ницше отчетливо видел опасность запретительной морали. На румяной физиономии гуманиста и моралиста он узрел признаки ресентимента и декаданса. Как средство спастись от вырождения Ницше предложил проект, согласно которому хороша та наука, которая способствует росту жизни. На место ученых-мумий, полагал он, должны прийти веселые, прагматичные субъекты, которые знают меру в познании истины и не собираются жертвовать ради нее жизнью. Это тем более бессмысленно, что истин много и каждый имеет право на собственную точку зрения. Перспективистское понимание истины Ницше переводит оценку науки из этической в эстетическую плоскость. Это предложение не должно казаться неожиданным, ибо и у Платона истина и благо являются в мире в образе красоты, эротическое влечение к которой составляет суть любви к истине. Вместе с тем у Платона влечение к красоте понималось как форма стремления к трансцендентному. Современный эстетизм, напротив, отвергает служение другому, на которое ориентирует христианская мораль, и оправдывает использование окружающих людей и вещей для удовлетворения прихотей автономного Я.

Следует напомнить, что в проекте «либеральной иронии», предложенном Р. Рорти, исчезает онтологическое основание морали. В связи с этим теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса, в которой сохраняются универсальные моральные нормы, кажется более предпочтительной, хотя в ней должное ищется в воле отдельного индивидуума. Но и в космополитической этике, в связи с опасными тенденциями глобализации, существует ряд лакун, которые могут быть устранены при условии восстановления традиционных ценностей.

Каждый человек и каждая группа утверждают и сохраняют себя гордым убеждением в собственном превосходстве над остальными существами и народами. К сожалению, из этого убеждения могут проистекать нарциссизм, шовинизм, национализм и фундаментализм, порождающие практики террора. Поэтому решение этической проблемы наталкивается на парадокс, суть которого состоит в том, как сочетается уверенность в себе, являющаяся условием жизни, с признанием другого. Мы имеем несколько моделей признания. Поздний Кант исходил из «злобно-недоверчивого» отношения людей друг к другу и в качестве выхода предлагал моральную модификацию теории общественного договора. Гегель описал первичную борьбу за признание в терминах господства и рабства и раскрыл ее эволюцию вплоть до духовной солидарности. Ницше настаивал на недопустимости моральных ограничений и считал основой справедливости свободную игру сил.

Человек и сообщества людей должны обладать сильным иммунитетом для самосохранения. Мифы, религии, табу традиционных обществ были коллективными представлениями локальных племен, а не идеологическим продуктом теоретиков. Приписываемая им враждебность к «чужому» опровергается правилами гостеприимства. Конечно, такая «мораль» не была универсальной, но зато слова в ней не расходились с делом. «Общечеловеческая» же мораль, которая формулирует абстрактные принципы, выполнимые лишь в трансцендентном мире, оказывается недееспособной в конкретных ситуациях. Построение универсальной этической системы стимулировано не только христианст-

вом, но и наукой. Можно говорить о ее двояком воздействии на моральное сознание. Прежде всего, это «расколдование мира». Научная теория постепенно становилась образцом рациональности, и это сказалось на способе формирования этического, которое ранее относилось к «фронезису». Конечно, вопросы этики по старинке относят к практической философии, но последняя строится по образцу теории и понимается как «метафизика нравов».

Научные открытия сегодня внушают неуверенность и страх. Многие ученые, разработавшие атомные и генные технологии, а также видные общественные деятели призывают к этическому контролю над деятельностью крупных исследовательских организаций. Оценка науки, ее открытий и их последствий с точки зрения морали кажется безупречной. И сами ученые, вступающие в противоречие с моралью, не только когда «подсигивают» коллег, но и когда открывают нечто опасное, нередко становятся организаторами пацифистских движений, призванных поставить науку под контроль общепринятой морали. Дельцы и политики также время от времени заявляют, что в бизнесе невозможно оставаться честным, а в политике чистым, но продолжают делать свое дело. Хуже того, в обществе есть, вообще говоря, немало представителей профессий, которые в принципе антигуманны. Таковы работники концлагерей, тюрем, скотобоен и т. п. Как люди они, возможно, вполне гуманны и культурны, но это не мешает им исполнять необходимую для общества «нехорошую» работу. Произнося моральные речи, мы как бы закрываем глаза на происходящее и не контролируем зло, которое обличаем. Если уж должны существовать перечисленные опасные с точки зрения моральных последствий профессии, и к ним относится профессия не только военного, но и ученого, то необходимы четкие нормативные документы и должностные инструкции, снижающие опасность подобной профессиональной деятельности. Речь идет о разработке прикладной, профессиональной этики, включающей в себя список правил, нарушение которых не ограничивается моральным осуждением, а контролируется правовыми актами.

Речь идет не об элиминации или редукции этики к праву. Нравственный бойкот и исправительное наказание — это разные и каждая по-своему эффективные формы цивилизующего воздействия на человека. То, на что необходимо обратить внимание, как в прикладной этике, так и в сфере права, — это предложенное еще Л. Витгенштейном различие правил и способов их применения. В этом смысле и этика и право похожи на конструктивистскую модель математики тем, что небольшое количество аксиом предполагает творческое многообразие способов их применения. При этом исполнитель закона несет не меньшую, а, может быть, даже большую ответственность, чем законодатель.

Мы недооцениваем этическое оснащение наших предков. П. Дюрр поколебал миф о цивилизационном процессе и показал, что те, кого относят к «диким, нецивилизованным народам», на самом деле имели строгие и экологически эффективные нормы поведения. Имея удовлетворительные даваемые локальными мифологиями и религиями ответы на все случаи жизни, они воспринимали нравственные нормы как практическую истину или «правду», которая признавалась всеми как справедливость. Индивид не мыслил себя вне коллектива и был вплетен в плотную сеть взаимодействий. Постоянство потребностей определяло постоянство долженствований. При этом нужда, лишения и труд компенсировались чувством долга. По мере развенчания высших сил, человек принял на себя этические обязательства. Наряду с гетерономной появилась автономная этика. При этом частая смена смыслов морали, религии, идеологии привела не столько к эмансипации, сколько к кризису легитимации. Если человек имеет нечто вроде метафизической потребности, способен нести на своих плечах груз трансценденции, то он идентифицирует себя по отношению к другим. Поиск смысла жизни предполагает долженствование. Человек всегда кому-либо или чему-либо служит. Он может исполнять свои прихоти, но при этом неизбежно испытывает пустоту или скуку. Мы хотим, но, кажется, уже не можем жить с другими. Мы не хотим идентифицировать себя с государством, но принуждены к этому. Сегодня национальное государство, а вместе с ним ин-

ституты семьи и образования переживают кризис. Инфляция традиционных идеалов становится причиной минимизации этики. Но выбирая профессию или индивидуальный образ жизни, человек, кроме «эстетики существования», должен иметь набор универсальных правил, позволяющих ему ужиться с представителями других национальностей, вероисповеданий и эстетических пристрастий. В прикладной и в профессиональной этике целерациональность не должна заменять этос. Мораль не исчезает, но она становится, как мыслил ее Ницше, сингулярной.

Этика обращена к индивиду. Тот, кто признает мораль других, рискует своей свободой. Но поскольку нерискующее поведение невозможно, остается выносить свою мораль на рынок признания и доказывать, что она имеет наилучшие последствия для всех остальных. Мораль не может исчезнуть, но чем чаще она обсуждается и получает всеобщее одобрение, тем она эффективнее. Прикладную этику можно рассматривать как форму существования всеобщей, универсальной морали, которая реализуется в форме конкуренции. Конечно, профессиональная этика корпоративна и защищает интересы, допустим, врачей или преподавателей. Но что мешает пациентам и студентам солидаризироваться и добиваться признания своих прав. Так в конфликтах, спорах и переговорах реализуется этика. В связи с этим попытки создать новый гуманистический манифест не кажутся эффективными. Подписать его не значит сделать общество гуманнее. Напротив, свободная игра сил на рынке морального признания, общественные дискуссии с участием политиков, ученых, предпринимателей сделают жизнь более прозрачной и справедливой. Достигнутый консенсус будет означать не только достижение «наименьшего зла» от деятельности тех или иных профессиональных сообществ, но и нравственное признание друг друга.

Примером негативного воздействия абсолютной морали на общество может служить политика европейских стран и США, направленная на соблюдение «прав человека». Правда, их моральное негодование было обращено против «чужих». И, таким образом, демократия у них стала дубинкой для всяких иных режимов. Например, НАТО и даже

ООН — тоже своеобразные «армии спасения», которые действуют, как крестоносцы, во имя соблюдения «высших и универсальных ценностей», в качестве коих и выступают «права человека». Подобная политика приводит к господству морали над другими системообразующими элементами общества. Как господство политики над всеми областями жизни в эпоху Сталина, так абсолютизация морали и навязывание «общечеловеческих ценностей» политике и экономике разрушают другие подсистемы. Возможно, мораль, подозревал Н. Луман,— это не система, а синдром, т. е. болезненное проявление страха или протеста. Вслед за Ницше он призывал дистанцироваться от универсальной морали.

Этим советом не следует пренебрегать, особенно философам. Но и следовать ему нелегко, потому что мораль живет как бы внутри нас. Она выражается в чувстве справедливости, которое вспыхивает у нас всякий раз, когда нам наносят ущерб и обиду. Это самое подлинное чувство, которое никогда не обманывает. И вместе с тем люди приучены терпеть несправедливость, затаив обиду, и откладывать осуществление справедливости до Страшного Суда. Хотя активный протест, может быть, и честнее, но он наносит обидчику такой удар, который часто несоизмерим с его проступком. Реактивный протест откладывает месть: мучайте, грабьте, издевайтесь над нами сейчас, но Бог видит правду; когда-нибудь мы тоже будем наслаждаться видом ваших мучений в Аду! Осуждение действительного с точки зрения абсолютного приводит к негативным последствиям. Прежде всего человек перестает ценить все то, что достигнуто большим трудом. Морализация опасна в политике, где она разрушает защиту национального и геополитического интереса, в хозяйстве, где она отрицает технические и экономические возможности, в семье, где она господствует над интересами жизни, которая, действительно, жестока с точки зрения моральности. Мораль способна разрушить инстинкт самосохранения и нередко становится причиной жесточайшим кризисов.

В современном мультисистемном обществе мораль оказывается как бы блуждающей, разорванной на профессио-

нальные, возрастные, половые, сословные и даже индивидуальные морали. Это внушает надежду на то, что прогнозы Ницше, Ильина и других философов, видевших опасности универсализации христианской морали и принципа непротivления злу силой, не оправдаются. Однако сингулярность современных моральных норм тоже ведет к серьезным трудностям. Так профессиональная этика политиков, юристов, врачей и других специалистов включает в себя защиту сообщества. Например, депутатская неприкосновенность означает, что член парламента становится как бы святым. Ясно, что и внутри перечисленных каст встречаются свои парии. Однако сообщество стремится представить себя безгрешным. Имеет место непримиримость к нарушению главного принципа профессионального этиоса, направленного на самосохранение группы, оправдание и отбеливание проступков отдельных ее представителей в отношении членов другого сообщества. Это связано с опасениями, что на основании недобросовестного исполнения своих обязанностей одним из членов группы в обществе часто возникает недоверие ко всем ее представителям. Так возникает двойная мораль. Выход заключается в респонзивной этике, в которой не только высказываются свои претензии, но и принимаются во внимание чужие мнения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

XIX и XX века проходили под знаком экстремизма. К. Маркс первым объявил о необходимости революции. Анархисты и боевики повели наступление на власть. Пришла эпоха нигилизма, которую обозначил Ницше, написавший новое Послание человечеству. Сначала его послание не имело адресатов, ибо никто не решался говорить от имени зла. Однако постепенно опасность гуманистического размягчения человеческой природы и социальной ткани осознавалась все более отчетливо. Когда ситуация стала расщепляться как опасная, на сцену выступили фашисты, которые обосновывали свой приход несостоятельностью демократии и необходимостью спасения нации. Даже те, кто боролся с фашизмом, как например Сартр, создали философию, которая мыслит в чрезвычайных ситуациях. Они ощущали опасность и жестокость буржуазного общества и считали фашизм его порождением. Совпадение этих внутренних (философско-идеологических) и внешних (социально-политических) конъюнктур и создали ту взрывоопасную смесь, которую представляла собой культура конца модерна. Экзистенциализм и фрейд-марксизм могут быть квалифицированы как соединение духа экстремизма и гиперморализма, господствовавшего в XX столетии.

И сегодня в понимании человека присутствует нечто апокалипсическое. С одной стороны, дикий зверь, живущий внутри человека, по-прежнему толкает к эксцессам, а свирепое и сладострастное человеческое племя никак не поддается одомашниванию и гуманизации. Всплески насилия и жестокости поражают всяческое воображение и за-

ставляют даже гуманистов отказываться от оптимистических прогнозов. С другой стороны, если человек — творение культуры, то и ее достижения не столько радуют, сколько пугают. После августа 1945 г., когда американцы сбросили атомные бомбы на Хиросиму и Нагасаки, 1997 год, когда ученые объявили об удачном клонировании, стал второй апокалипсической датой человеческой истории.

Постмодернизм возвратился к традиционной философии срединных ситуаций и реабилитировал буржуазную демократию. Новое пострадикалистское, неоскептицистское, неоморалистское мышление обусловлено внутренними и внешними мотивами. Одни вызваны необходимостью сбалансировать правых и левых политиков, деконструкцией фантомов философии разума и философии истории. Другие определяются реакцией на изменения в сфере рынка и коммуникации. Открылось Эльдorado глобализации. В этом новом медиократическом климате и произошла переоценка революционного экстремизма. Мы уже не верим в булыжник, баррикады и вооруженные восстания. Конечно, некоторые еще протестуют, но их акции уже не вызывают цепной реакции, на волне которой протекали революции. Молчание масс или заинтересованность их как участников зрелищ, в которые массмедиа превращают акции протеста, — все это одинаково бесперспективно для разогрева революционного экстремизма. Именно критическое отношение к нему и создало культ Ницше, Хайдеггера и Сартра. Они стали своеобразными «козлами отпущения», и их призвали к ответственности за экстремизм XX в. Так к ним пришла слава. Современная философия стала синаписом эпохи экстремизма. Ее история описывается как эпоха террора, к которой равно принадлежали правые и левые, коммунисты и фашисты, ястребы и пацифисты. Может быть, формирование такого дискурса, спустя десятилетия после революций, репрессий, мировых войн, и есть признак того, что жизнь нормализуется. Все-таки нельзя отрицать, что она протекала в обстановке страха и напряжения. Ведь даже послевоенные мирные годы, не зря называемые временем «холодной войны», в психологическом отношении были напряженными. Наступил наш *fin de siecl.*

ПРИМЕЧАНИЯ

К ВВЕДЕНИЮ

¹ *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 323.

² Хотелось бы привлечь внимание к «Ницше-семинару», который уже более пяти лет работает на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. В нем принимают участие коллеги из России, Германии, Америки и Франции.

К ГЛАВЕ 1

¹ Однажды, переводя доклад проф. Штегмайера на русский язык (см.: Вестник Санкт-Петербургского университета. СПб., 1995. Вып. 4), я с удовлетворением отметил наличие в нем множества цитат и подумал, что работа не отнимет много времени. Однако, к моему удивлению, русские переводы цитат Ницше не соответствовали их интерпретации, и их пришлось переводить заново. Конечно, и русские переводчики были по-своему правы. Когда я обсуждал этот вопрос со Штегмайером, он рассказал, что аналогичная ситуация была в Германии с переводом сборника статей о Ницше, написанного французскими авторами.

² *Nietzsche F.* Saemtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Banden / Herausgaben von G.Coli und M. Montinari. Muenchen; Berlin; New York, 1980.

³ *Ibid.* Bd 7. S. 91.

⁴ *Ницше Ф.* Утренняя заря, или Мысль о моральных предрассудках // *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни. Минск, 1998. С. 392.

⁵ Попытку прозаического возрождения поэтического дифирамба предпринял в своих «Симфониях» А. Белый, который, как известно, был поклонником Ницше.

⁶ Ressentiment — трудно переводимое французское слово, выражающее смесь бессилия и зависти, озлобленности и мстительности.

⁷ Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 624.

⁸ Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб., 2004. С. 64.

⁹ Белый А. Фридрих Ницше // Ницше: Pro et contra. СПб., 2001. С. 896.

¹⁰ Там же. С. 897.

¹¹ Гройс Б. Утопия и обмен. М., 1993. С. 143.

¹² Ницше Ф. Эссе Номо // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 719.

¹³ Там же. С. 694.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 1. С. 535.

¹⁶ Ницше Ф. Странник и его тень // Ницше Ф. Философская проза. Минск, 2000. С. 145.

¹⁷ Минский Н. Фридрих Ницше // Ницше: Pro et contra. С. 303.

¹⁸ Ницше Ф. Веселая наука. С. 707.

¹⁹ Минский Н. Фридрих Ницше // Ницше: Pro et contra. С. 303.

²⁰ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 46.

²¹ Ницше Ф. Эссе Номо. С. 694.

²² Там же. С. 700.

²³ Ницше Ф. Утренняя заря, или Мысль о моральных предрассудках. С. 420.

²⁴ Ницше Ф. О философах // Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. С. 234.

²⁵ Cerhard V. Nietzsche und die Philosophie. Nietzsches Begriff der Philosophie. Wuerzburg, 1990. S. 158.

²⁶ Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом. С. 176.

²⁷ Nietzsche F. Die nachgelassenen Fragmente. Stuttgart, 1996 (1873).

²⁸ Ницше Ф. Эссе Номо. С. 706.

²⁹ Там же. С. 695.

³⁰ См.: Simon J. Philosophie des Zeichen. Berlin, 1989.

³¹ Eco U. Das offene Kunstwerk. Frankfurt am Main, 1993.

³² Ницше Ф. Утренняя заря, или Мысль о моральных предрассудках. С. 389.

³³ Там же. С. 277.

³⁴ Гармаш Л. Так говорил Заратустра // Электронная библиотека Института философии РАН.

³⁵ Цит. по: *Галеви Д.* Жизнь Фридриха Ницше. Рига, 1991. С. 120–121.

³⁶ *Ницше Ф.* *Ессе Homo*. С. 752.

³⁷ *Podach E.* *Nietzsches Ariadne // Ein Blick in Notizbuecher Nietzsches. Eine schaffensanalytische Studie.* Heidelberg, 1963. S. 115–128.

³⁸ *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ницше Ф.* Соч в 2 т. Т. 2. С. 403–404.

³⁹ *Ницше Ф.* Сумерки идолов, или Как философствуют молотом. С. 603.

⁴⁰ Там же. С. 699.

⁴¹ Там же. С. 700.

⁴² Там же. С. 706–707.

К ГЛАВЕ 2

¹ *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое // *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. Т. 1. С. 260.

² Там же.

³ Там же. С. 261.

⁴ Там же. С. 257.

⁵ Там же.

⁶ *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 115.

⁷ *Лёвит К.* От Гегеля к Ницше. СПб., 2001.

⁸ Нельзя не указать на недоразумение относительно «историзма» Ницше. Понятие «становление» направлено как раз против расхожего историзма XIX в., который Ницше ставит в один ряд с позитивизмом и материализмом. Все они отражают меркантильный дух эпохи.

⁹ *Ницше Ф.* Воля к власти. М., 1995. С. 133.

¹⁰ Там же. С. 72.

¹¹ *Ницше Ф.* Веселая наука // *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 675.

¹² *Рено А.* Эра индивида. СПб., 2002. С. 261.

¹³ *Ницше Ф.* Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. Т. 2. С. 623.

¹⁴ 1865 год стал переломным в жизни Ницше — именно в этом году после споров с матерью он отказался от изучения религии в пользу филологии, работал с Ричлем, познакомился с книгой Шопенгауэра «Мир как воля и представление».

¹⁵ *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. С. 378.

¹⁶ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. СПб., 1998. Т. 1. С. 377.

¹⁷ Там же. С. 382.

¹⁸ Там же. С. 384.

¹⁹ Там же. С. 412.

²⁰ Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 1. С. 48.

²¹ Еще в XIX в. немцы спорили о том, принадлежит ли Германия европейской культуре, как сегодня мы спрашиваем об отношении России и Европы.

²² Имеется в виду работа М. Фуко о дружбе.

²³ Ницше Ф. Рождение трагедии. С. 122.

²⁴ Там же. С. 124.

²⁵ Ясперс К. Ницше // Введение в понимание его философствования. СПб., 2004. С. 376.

²⁶ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 54.

²⁷ Там же. С. 132.

²⁸ Ницше Ф. Рождение трагедии. С. 51.

²⁹ Ницше Ф. Эссе Номо // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 749.

³⁰ Эта запись использована и в позднем предисловии к «Рождению трагедии».

³¹ Ницше Ф. Рождение трагедии. С. 62.

³² Там же.

³³ Там же. С. 65.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 66.

³⁷ Там же. С. 67.

³⁸ Там же. С. 71.

³⁹ Там же. С. 74.

⁴⁰ Там же. С. 115.

⁴¹ Там же. С. 76.

⁴² Там же. С. 79.

⁴³ Там же. С. 84–85.

⁴⁴ Там же. С. 82.

⁴⁵ Там же. С. 83.

⁴⁶ Там же. С. 82.

⁴⁷ Там же. С. 92.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Ницше на этот счет имел свои планы и мечтал об Idealkolonie — сообществе близких друзей. Пытался ли он реализовать свою мечту? Может быть, об этом стоит написать, дав панораму проектов человеческого общежития от Платона и старческих пус-

тынь до фаланстеров утопистов и современных поисков «душевного пространства». В конце концов, группы семейной терапии, общества анонимных алкоголиков и даже разного рода юношеские банды и союзы революционеров — все они воплощают мечту о близком друге и строятся как проекты восполнения утраты лона матери.

⁵⁰ Ницше Ф. Рождение трагедии. С. 94.

⁵¹ Там же. С. 96.

⁵² Там же. С. 97.

⁵³ В соответствии с логикой, изложенной в «Европейском нигилизме», преодоление пессимизма мыслится как претерпевание, превозмогание, прохождение сквозь него (видимо, не без влияния Ницше и Хайдеггер будет говорить не о преодолении, а о превозмогании метафизики, которая, собственно и есть выражение пессимизма, этой воли к Ничто).

⁵⁴ См.: Ницше Ф. Рождение трагедии. С. 48.

⁵⁵ Впрочем, даже если Ницше был «виртуальным» фашистом, то и это, по мнению Т. Манна, опасно. В статье «Германия и немцы» в качестве причины реального фашизма с его зверствами Манн прямо указал на Ницше и интеллектуалов, пропагандировавших его идеи. Следует признать долю истины в этих несколько прямолинейных высказываниях. Очевидно, что после Освенцима произведения Ницше должны иметь другую интерпретацию.

⁵⁶ Ницше Ф. Рождение трагедии. С. 50

⁵⁷ Там же. С. 52.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же. С. 53–54.

⁶⁰ Там же. С. 56.

⁶¹ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни: Сборник. Минск, 1998. С. 17.

⁶² Там же. С. 19.

⁶³ Там же. С. 24.

⁶⁴ Там же. С. 25.

⁶⁵ Там же. С. 29.

⁶⁶ Там же. С. 30–31.

⁶⁷ Фрейд признавался, что боялся читать Ницше по той причине, что он слишком близко подошел к проблемам психоанализа.

⁶⁸ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. С. 31.

⁶⁹ Там же. С. 37.

⁷⁰ Там же. С. 256.

⁷¹ А. В. Перцев приводит биографический факт: Ницше настолько ярко переживал события Крымской войны и «болел» за русских, что построил у себя дома нечто вроде «севастопольской панорамы» и переставлял на ней корабли по сводкам с места боев.

⁷² Ницше Ф. Воля к власти. С. 43.

⁷³ Деррида Ж. Государства собственноручный знак // Деррида Ж. Отобиографии. СПб., 2002. С. 86.

⁷⁴ Ср.: Ницше Ф. О будущем наших образовательных учреждений: Философская проза. Стихотворения. Минск, 2000. С. 147.

⁷⁵ Деррида Ж. Государства собственноручный знак. С. 91.

⁷⁶ Там же. С. 93.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Там же. С. 146.

⁷⁹ Там же. С. 147.

⁸⁰ Там же. С. 151.

⁸¹ Там же. С. 153.

⁸² Там же.

⁸³ Там же. С. 157.

⁸⁴ Это подтверждается биографией Ницше, который рано потерял отца и, естественно, не имел с ним конфликтов. Он стеснялся крестьянского происхождения матери и впитывал как губка рассказы бабушки по отцу об аристократических предках.

⁸⁵ Ницше Ф. Утренняя заря, или Мысль о моральных предрассудках // Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. С. 388.

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ Там же. С. 402.

⁸⁸ Там же. С. 394.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ Социологи, конечно, вряд ли считают Ницше «своим»; как и Ф. Тённис, он может считаться основоположником культурной антропологии.

⁹² Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. С. 236.

⁹³ Там же. С. 232.

⁹⁴ Там же. С. 236.

⁹⁵ Ницше Ф. Примечания // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 1. С. 792.

⁹⁶ Там же. С. 793.

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. С. 239.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Ницше Ф. Примечания. С. 792.

¹⁰¹ Там же. С. 794.

¹⁰² Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. С. 254.

¹⁰³ Там же. С. 264–265.

¹⁰⁴ Там же. С. 268.

¹⁰⁵ Ницше Ф. Утренняя заря, или Мысль о моральных предрассудках. С. 398.

¹⁰⁶ Там же. С. 399.

¹⁰⁷ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. С. 293.

- 108 Там же. С. 291.
109 Там же. С. 297.
110 Там же.
111 Ницше писал, что вряд ли когда-либо между людьми существовала большая открытость, чем между ним и Лу Саломе.
112 *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М., 1990. С. 12.
113 Там же. С. 11.
114 Там же.
115 Там же.
116 *Ницше Ф.* Утренняя заря, или Мысль о моральных предрассудках. С. 490.
117 *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 161.
118 Там же. С. 164.
119 Там же С. 40.
120 Там же. С. 44.
121 Там же. С. 45.
122 Там же. С. 19.
123 Там же. С. 56–57.
124 Там же. С. 39.
125 Там же. С. 16.
126 Там же. С. 20.
127 Там же. С. 6.
128 Там же. С. 7.
129 Там же. С. 8.
130 Там же. С. 9.
131 Там же.
132 *Ницше Ф.* Эссе Номо. С. 751.
133 *Делёз Ж.* Ницше и философия. М., 2002. С. 166.
134 *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. С. 393–394.
135 *Ницше Ф.* Веселая наука // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 1. С. 492.
136 Там же. С. 493.
137 Там же. С. 494.
138 Там же. С. 494–495.
139 Там же. С. 495.
140 Там же.
141 Там же. С. 497.
142 Там же. С. 496.
143 Там же. С. 513.
144 Там же.
145 Там же. С. 515.
146 Там же. С. 516.
147 Там же. С. 518.
148 Там же. С. 535.
149 Там же. С. 541.

- 150 Там же. С. 548.
- 151 М. Монтинари относит возникновение «К генеалогии морали» к 10–30 июля 1887 г. В. Штегмайер уточняет: 10 июля—28 августа.
- 152 *Mir ist seitdem zu Muthe als sei ich toeflich verwundet, es setzt mich in Erstaunen, dass ich noch lebe* (KSB. 8. 93f).— См. в «Ессе Номо» описание обстоятельств работы Ницше над «К генеалогии морали».
- 153 *Ницше Ф.* К генеалогии морали // *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 453.
- 154 Там же. С. 453–454.
- 155 *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. Т. 2. С. 347.
- 156 *Ницше Ф.* К генеалогии морали. С. 439.
- 157 Там же. С. 442, 443.
- 158 *Делёз Ж.* Ницше и философия. С. 241.
- 159 Там же. С. 242.
- 160 *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. С. 383.
- 161 *Ницше Ф.* Веселая наука. С. 531.
- 162 *Делёз Ж.* Ницше и философия. С. 243.
- 163 *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. С. 346.
- 164 *Делёз Ж.* Ницше и философия. С. 247.
- 165 *Ницше Ф.* К генеалогии морали // *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. Т. 2. С. 431.
- 166 *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. С. 399.
- 167 Там же. С. 382.
- 168 Там же.
- 169 Там же. С. 401.
- 170 *Делёз Ж.* Ницше и философия. С. 248.
- 171 *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 178.
- 172 Там же. С. 175.
- 173 Там же. С. 179.
- 174 *Ницше Ф.* К генеалогии морали. С. 451.
- 175 *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. С. 401.
- 176 *Ницше Ф.* К генеалогии морали. С. 436.
- 177 *Ницше Ф.* Антихристианин // *Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева.* М., 1989. С. 60.
- 178 *Salaquarda J.* Dionysos gegen den Gekreuzigten // *Zeitschrift fuer Religions- und Geistesgeschichte.* XXVI (1974). S. 97–124.
- 179 *Nachlass Fruhjahr 1888.* 14 [38] 29 // *KGW VIII* 3. 203.
- 180 *Ницше Ф.* Антихристианин. С. 19.
- 181 Там же. С. 21.
- 182 *Ницше Ф.* К генеалогии морали. С. 489.
- 183 Там же. С. 508.

- 184 Делёз Ж. Ницше и философия. С. 264.
- 185 Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 447.
- 186 Ницше Ф. Антихристианин. С. 22.
- 187 Там же. С. 29.
- 188 Там же. С. 73–74.
- 189 Там же. С. 23.
- 190 Там же. С. 26.
- 191 Там же. С. 78.
- 192 Там же. С. 71.
- 193 Сначала Ницше расценивал буддизм как высшую форму нигилизма, позднее, при сравнении с христианством, — как «позитивистскую религию», провозглашающую борьбу не с мифическим грехом, а с реальным страданием. Эта религия, по меркам Ницше, располагается уже по ту сторону добра и зла. В ее основе лежит чувствительность к страданиям и объективизм. Против этой *депрессии* буддизм и предпринял гигиенические меры: жить на природе, быть в странствиях, ограничивать себя, сдерживать аффекты. Для Будды благо и доброта — то, что укрепляет здоровье. Отсюда терпимость к себе и другим. Ницше определяет буддизм как религию утомленного финала цивилизации.
- 194 Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 494–495.
- 195 Там же. С. 44–45.
- 196 Ницше Ф. Антихристианин. С. 39.
- 197 Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 497.
- 198 Ницше Ф. Антихристианин. С. 67.
- 199 Там же. С. 46.
- 200 Там же. С. 48.
- 201 Там же. С. 69.
- 202 Там же. С. 51.
- 203 Там же. С. 54.
- 204 Там же. С. 61.
- 205 Это буквальное повторение выражения Маркса не должно нас смущать. В книге К. Лёвита «От Гегеля к Ницше» раскрыта плеяда «пламенных атеистов», которые во многом определили воззрения на религию как Маркса, так и Ницше.
- 206 Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. С. 299.
- 207 Там же. С. 301.
- 208 Там же. С. 314.
- 209 Там же. С. 317.
- 210 Там же. С. 321.
- 211 Ницше Ф. Антихристианин. С. 60.
- 212 Ницше Ф. Воля к власти. С. 34.
- 213 Coli G. Nachwort. Die nachgelassenen Fragmente von Herbst/Winter 1887/88 // KSA. Bd 13. S. 657.

- 214 Ницше Ф. Воля к власти. С. 21.
215 Там же. С. 22.
216 Там же. С. 27.
217 Там же. С. 28.
218 Там же. С. 30.
219 Loewith K. Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Stuttgart, 1956.
220 Schlechta K. Offener Brief an Karl Loewith // Nietzsche / Hrsg. von J. Salaquarda. Darmstadt, 1996. S. 101.
221 Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 82— 83.
222 Там же. С. 82.
223 Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, herausgeben von Giorgio Coli und Mazzino Montinari. Berlin, 1967.
224 Montinari M. Nietzsche Nachlass von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht // Salaquarda J. Nietzsche. Darmstadt, 1996. S. 348.

К ГЛАВЕ 3

¹ К такому выводу пришел П. Слотердайк, который в своих последних работах выступает за защиту техники от моральных оценок. Именно моральные оценки, полагает он, устарели и требуют изменения (см.: Sloterdijk P. Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger. Frankfurt am Main, 2001).

² Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб., 2004. С. 189.

³ Там же. С. 191.

⁴ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 392.

⁵ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Там же. С. 207.

⁶ Там же. С. 61.

⁷ Там же. С. 206.

⁸ Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. С. 396.

⁹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 60.

¹⁰ Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. С. 392.

¹¹ Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. С. 128.

¹² Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. С. 358.

¹³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 158.

¹⁴ Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 1. С. 621.

¹⁵ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 272.

- 16 *Ницше Ф.* Веселая наука. С. 581.
- 17 *Ницше Ф.* Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. Т. 2. С. 565.
- 18 *Ясперс К.* Ницше. Введение в понимание его философствования. С. 375.
- 19 *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. С. 400.
- 20 *Ясперс К.* Ницше. Введение в понимание его философствования. С. 405.
- 21 *Хайдеггер М., Ясперс К.* Переписка 1920–1963 гг. М., 2001. С. 359.
- 22 Там же. С. 360.
- 23 *Seiber, Harald:* Zwischen erstem und anderem Anfang. Heideggers Ausandersetzung mit Nietzsche und die Sache seines Denkens (Colloquium Hermeneuticum 4). Koeln, Weimar, Wien, 2000.
- 24 *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 288.
- 25 *Ницше Ф.* Веселая наука. С. 697.
- 26 См.: *Weitraegen zur Philosophie*, написанные в 1936–1938 гг., но опубликованные в 1989 г.
- 27 Напомним, что «Воля к власти» не является произведением Ницше. Входящие в нее афоризмы следует читать и интерпретировать по новому критическому изданию Дж. Коли и М. Монтинари, где они размещены в порядке записи, т. е. хронологически и в соответствующем контексте.
- 28 *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 115.
- 29 Там же.
- 30 Там же. С. 116.
- 31 Там же.
- 32 Там же. С. 117.
- 33 *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое // *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. Т. 1. С. 250.
- 34 Там же. С. 243.
- 35 Там же. С. 249.
- 36 *Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв» // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 178.
- 37 Там же. С. 203.
- 38 Там же. С. 205.
- 39 *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм. С. 68.
- 40 Там же. С. 70.
- 41 Там же. С. 68.
- 42 Цит. по: Там же. С. 70.
- 43 Там же. С. 74.
- 44 *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 40.
- 45 *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм. С. 78–79.

- 46 Там же. С. 91.
- 47 Там же. С. 92.
- 48 Там же. С. 97.
- 49 Там же. С. 99.
- 50 Там же. С. 103.
- 51 *Nitzsche F.* Kritische Studienausgabe. Bd 1. S. 563.
- 52 *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999. С. 71.
- 53 Там же. С. 73.
- 54 *Scheler M.* Nation und Weltanschauung // Gesammelte Werke. Bern, 1963. Bd 6. S. 115–221.
- 55 *Boutroux E.* La conception française de la nationalité // Bibliothèque Universelle et Revue Suisse. T. LXXX. № 238 (1915).
- 56 *Юнгер Э.* Рабочий. Господство и гештальт. СПб., 2000. С. 77.
- 57 Там же. С. 79.
- 58 *Löwith K.* Phaenomenologische Ontologie und protestantische Theologie // Löwith K. Sämtliche Schriften. Bd III. Stuttgart, 1985. S. 1–32.
- 59 См.: *Müller-Lauter W.* 1) Über Werden und Willen zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I. Berlin; New York, 1999; 2) Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II. Berlin; New York, 1999; 3) Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III. Berlin; New York, 2000.
- 60 *Heidegger M.* Einfuehrung in die Metaphysik. Tuebingen, 1965. S. 155.
- 61 *Müller-Lauter W.* Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III. С. 267.
- 62 См.: *Stegmaier W.* Nietzsches genealogie der Moral. Darmstadt, 1994. S. 23.
- 63 *Ницше Ф.* Веселая наука. С. 515.
- 64 *Ницше Ф.* К генеалогии морали // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 522.
- 65 *Stegmaier W.* Nietzsches Neubestimmung der Philosophie // Nietzsches Begriff der Philosophie. Wuerzburg, 1990.
- 66 *Stegmaier W.* Advokat Gottes und des Teufels: Nietzsches Theologie // Willer u (Herausg.) Theodizee Im Zeichen des Dionisos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion. Muenster, 2003.
- 67 *Ницше Ф.* Веселая наука. С. 582.
- 68 *Nietzsche F.* Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe / Hg. V. G. Coli u. M. Montinari. München, 1980. Bd 15. S. 125.
- 69 Ibid. Bd 10. S. 28
- 70 *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. С. 299.
- 71 *Nietzsche F.* Kritische Studienausgabe. Bd 11. S. 624.
- 72 Ibid. Bd 12. S. 164.
- 73 Ibid. Bd 10. S. 17.

- 74 *Декомб В.* Современная французская философия. М., 2001. С. 179.
- 75 Там же. С. 181.
- 76 *Бердяев Н. А.* Судьба России. М., 1990. С. 232.
- 77 *Дюмон Л.* Homo Hierarchicus. СПб., 2001.
- 78 *Ла Рошель Д.* Фашистский социализм. СПб., 2001.
- 79 *Юнгер Э.* Рабочий. Господство и гештальт. СПб., 2000. С. 77.
- 80 *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999. С. 407.
- 81 Там же. С. 279.
- 82 *Бодрийар Ж.* Забыть Фуко. СПб., 2000. С. 37.
- 83 Там же. С. 39.
- 84 Танатография Эроса. СПб.; М., 1994. С. 137.
- 85 Там же. 264.
- 86 Там же. 267.
- 87 *Рено А.* Эра индивида. СПб., 2002.
- 88 *Поппер К.* Открытое общество и его враги: В 2 т. Т. 1. М., 1992.
- 89 *Рено А.* Эра индивида. С. 62.
- 90 *Левинас Э.* Тотальность и бесконечное. М., 2001.
- 91 *Деррида Ж.* Слухобиографии: Учение Ницше и политика имени собственного. СПб., 2002. С. 44.
- 92 Там же. С. 47.
- 93 Там же.
- 94 Там же. С. 48.
- 95 Там же. С. 50.
- 96 Там же.
- 97 *Хайек Ф.* Познание, конкуренция и свобода. СПб., 1999. С. 68.
- 98 Там же. С. 85.
- 99 Там же. С. 57.
- 100 Там же. С. 61.
- 101 Там же. С. 60.
- 102 *Рорти Р.* Случайность, ирония, солидарность. М., 1996. С. 52.
- 103 *Хайек Ф.* Познание, конкуренция и свобода. С. 97.
- 104 Там же. С. 58.
- 105 Там же. С. 60.
- 106 Там же. С. 99.
- 107 *Рорти Р.* Случайность, ирония, солидарность. С. 90.
- 108 *Макинтайр А.* После добродетели. Екатеринбург, 2000. С. 161.
- 109 *Рорти Р.* Случайность, ирония, солидарность. С. 99.
- 110 *Батлер Ю.* Психика и власть. М., 2003. С. 65.
- 111 Там же. С. 67.
- 112 Там же. С. 68.
- 113 Там же.
- 114 Там же. С. 70.

¹¹⁵ Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности. Россия и Германия: опыт философского диалога. Немецкий культурный центр имени Гете. М., 1993. С. 45.

¹¹⁶ Пустарнаков В. Ф. Был ли когда-нибудь Фридрих Ницше «самым русским» из западных философов? Ф. Ницше и философия в России. СПб., 1999.

¹¹⁷ См. материалы международных конференций в Америке: Nietzsche in Russia / Ed. by V. Rosental. Princeton University Press, 1986; Nietzsche and Soviet Culture: Ally and adversary / Ed. by V. Rosental. Cambridge University Press, 1994.

¹¹⁸ Розанов В. В. Сумерки просвещения. М., 1990. С. 358.

¹¹⁹ Свасьян К. А. Примечания // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 798.

¹²⁰ В. Страда использовал гетевское понятие «избирательное родство» (см.: Страда В. Между Марксом, Ницше и Достоевским // Страна и мир. 1989. № 2. С. 141–147).

¹²¹ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 838.

¹²² Кузьмина Т. А. «Бог умер»: личная судьба и соблазны секулярной культуры // Ф. Ницше и русская философия. СПб., 1999. С. 156.

¹²³ Подробную библиографию работ о Ницше, вышедших в России, см.: Русская ницшениана: Материалы к библиографии произведений Ницше и литературы о нем на русском языке. Екатеринбург, 1997; Ф. Ницше и философия в России. М., 1999.— Можно указать и некоторые не вошедшие в данные издания новые работы о Ницше: Барчиков С. По ту сторону бытия и небытия: Вариации на темы Ф. Ницше // Исторические записки. Пермь, 1997. № 4; Дудкин В. В. Достоевский и Ницше (Проблема человека). Петрозаводск, 1994; Кисельман Е. Д. Философия Ф. Ницше: Отрицание рационализма как идеология классового общества // Гуманитарный вектор. Чита, 1997. № 2; Кучевский В. Б. Философия нигилизма Ф. Ницше. М., 1996; Лаврова А. А. Критика разума как критика языка // Вестник Московского университета. Сер. 7. 1997. № 2; Козырев Ю. Г., Божуков В. Ю. Ф. Ницше — европейский вариант дзэн-буддизма? // Вестник Сыктывкарского университета. Сер. 8. Сыктывкар, 1997. Вып. 2; Марков Б. В. 1) Ницше и гуманизм // Вестник С.-Петербургского университета. 2000. Вып. 3; 2) Философская антропология. СПб., 1997. С. 20–29, 300–308; Рорти Р. Случайность, ирония, солидарность. М., 1996; Шатохина И. А. Ф. Ницше и российские ницшеанцы // Лефортовские чтения. М., 1998; Штегмайер В. 1) Время и мышление у Ницше // Основы онтологии. СПб., 1997; 2). Идея «вечного возвращения равного» у Ницше (Ленцер-Хайдовский набросок) // Вестник С.-Петербургского университета. 2000. Вып. 3; Яремич Д. О. Ницше и ницшеанство (Последние годы жизни и судьба Ницше-архива) // Вестник С.-Петербургского университета. 1997. Вып. 3.

Переведены и изданы работы М. Хайдеггера и К. Ясперса, Ж. Делёза, Ж. Деррида, П. Клодсовски. В Петербурге задумана серия «Мировая нищениана», в рамках которой подготовлены к изданию книги К. Лёвита, Э. Финка, К. Ясперса. На философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета работает постоянный семинар, посвященный наследию Ницше. Подготовлен специальный выпуск «Вестника С.-Петербургского университета», посвященный памяти Ницше, издается сборник трудов конференции «Ницше и Дарвин».

¹²⁴ *Соловьев В. С.* Три речи в память Достоевского // *Философия искусства и литературная критика*. М., 1991. С. 236.

¹²⁵ Там же. С. 239.

¹²⁶ Там же. С. 259.

¹²⁷ *Ницше Ф.* Сумерки идолов, или Как философствуют молотом. С. 620.

¹²⁸ *Розанов В. В.* Несовместимые контрасты жития. М., 1990. С. 113.

¹²⁹ Там же. С. 115.

¹³⁰ *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 35.

¹³¹ Там же.

¹³² Там же. С. 37.

¹³³ Там же. С. 43.

¹³⁴ Там же. С. 46.

¹³⁵ Там же. С. 47.

¹³⁶ Там же. С. 49.

¹³⁷ Там же.

¹³⁸ Там же. С. 62.

¹³⁹ Там же. С. 63.

¹⁴⁰ Там же. С. 64.

¹⁴¹ Там же.

¹⁴² Там же. С. 65.

¹⁴³ *Преображенский В. П.* Фридрих Ницше: критика морали альтруизма // *Вопросы философии и психологии*. 1892. № 15. С. 115–160.

¹⁴⁴ *Шестаков В. П.* Ницше и русская мысль // *Россия и Германия*. Опыт философского диалога. М., 1993. С. 290.

¹⁴⁵ *Трубецкой Е.* Фридрих Ницше (критический очерк) // *Фридрих Ницше и русская религиозная философия* / Сост. И. Т. Войцкая. Минск, 1996. С. 170.

¹⁴⁶ Там же. С. 171.

¹⁴⁷ *Andreas-Salome L.* Fridrich Nietzsche in seinen Werken. Wien, 1894.— На русском языке эта публикация появилась в 1896 г. в журнале «Северный вестник».

¹⁴⁸ Там же. С. 472.

- 149 Там же. С. 486.
- 150 *Щеглов В. Г.* Граф Лев Николаевич Толстой и Фридрих Ницше. Ярославль, 1898.
- 151 Мир искусства. 1900. Книга 4. С. 47.
- 152 См.: *Эллис*. Русские символисты. М., 1910.
- 153 *Франк С. Л. Ф.* Ницше и этика «любви к дальнему» // Франк С. Л. Соч. М., 1990.
- 154 Данные работы в Германии были изданы в 1923–1924 гг., после чего Шестов был избран в состав президиума Nietzsche-Gesellschaft в Мюнхене.
- 155 Поскольку при обсуждении европейской идентичности ссылка на Иерусалим становится все более популярной, нельзя удержаться от замечания, что иудейство подверглось, как свидетельствует уже И. Флавий, не меньшей эллинизации, чем христианство.
- 156 *Иванов В.* Ницше и Дионис, Вагнер и Дионисово действо. О Дионисе и культуре. О законе и связи. Tu es. // Фридрих Ницше и русская религиозная философия.
- 157 *Коренева М. Д.* Мережковский и немецкая культура (Ницше и Гете, притяжения и отталкивания) // На рубеже XIX—XX веков. Л., 1991.
- 158 См.: *Мотрошилова Н. В.* Дискуссии о философии Ф. Ницше в России серебряного века // Ф. Ницше и философия в России. М., 1999; *Синеокая Ю. В.* Восприятие идей Ницше в России: основные этапы // Там же.
- 159 *Бердяев Н.* Ницше и современная Германия // Биржевые ведомости. 1915. № 14650.
- 160 Цит. по: Ницше: Pro et contra. СПб., 2001. С. 335.
- 161 Ницше: Pro et contra. С. 413.
- 162 Там же. С. 415.
- 163 Там же. С. 425.
- 164 Там же. С. 433.
- 165 Там же. С. 434.
- 166 Там же.
- 167 *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. С. 397.
- 168 *Трубецкой Е. Н.* Философия Ницше. Критический очерк // Ницше: Pro et contra. С. 673.
- 169 Там же.
- 170 *Ницше Ф.* Отношение шопенгауэровской философии к немецкой культуре // Философская проза. Минск, 2000. С. 165.
- 171 *Трубецкой Е. Н.* Философия Ницше. Критический очерк. С. 687.
- 172 Там же. С. 695.
- 173 Там же. С. 704.
- 174 Там же.

- 175 Там же. С. 185.
- 176 Там же. С. 716.
- 177 Там же. С. 674.
- 178 Там же. С. 675.
- 179 Там же. С. 751.
- 180 *Роберти Е. В. де.* Ницше: его философия, его социология // Ницше: Pro et contra. С. 645.
- 181 Там же. С. 657.
- 182 Там же. С. 659.
- 183 *Михайловский Н. К.* Еще раз о Ницше // Ницше: Pro et contra. С. 142.
- 184 *Минский Н.* Фридрих Ницше // Там же. С. 307.
- 185 Там же. С. 312.
- 186 *Рачинский Г.* Предисловие // Ницше Ф. Воля к власти. С. 14.
- 187 Концепция Лихтенберже напоминает также позицию Ж. Делёза, Й. де Фриза и И. Пригожина.
- 188 *Струве Г. Е.* Современная анархия духа и ее философ Ф. Ницше. Харьков, 1900.
- 189 См.: *Луначарский А. В.* Русский Фауст // Вопросы философии и психологии. 1902. № 63.
- 190 *Игнатов А.* Достоевский и Ницше: предчувствие тоталитаризма // Россия и Германия: опыт философского диалога. С. 248.
- 191 Там же. С. 266.
- 192 *Визгин В. П.* Философия Ницше в сумерках нашего столетия // Ф. Ницше и философия в России. С. 194.
- 193 Следует иметь в виду, что «рациональность» и «научность» у Маркса оказываются социально и исторически обусловленными (например, он критикует «научность» классической политической экономии), а Ницше, особенно периода «Веселой науки», видел в разуме движущую силу истории.
- 194 *Визгин В. П.* Философия Ницше в сумерках нашего столетия. С. 206.
- 195 См.: *Митин М.* Идеология фашистского мракобесия // Правда. 1937, 20 января; *Кайт Л.* Ницшеанство и фашизм // Под знаменем марксизма. 1938. № 5; *Бернадинер Б. М.* Философия Ницше и фашизм. Л.; М., 1934.
- 196 См.: *Одуев С. Ф.* Реакционная сущность ницшеанства. М., 1959; Тропами Заратустры. Влияние ницшеанства на немецкую буржуазную философию. М., 1971.
- 197 *Визгин В. П.* Философия Ницше в сумерках нашего столетия.
- 198 А. Белый по рецепту Ницше лечился от стресса безумными плясками.
- 199 *Визгин В. П.* Философия Ницше в сумерках нашего столетия. С. 188.

²⁰⁰ Подорога В. А. Метафизика ландшафта. М., 1993. С. 215.

²⁰¹ Мотрошилова Н. В. «По ту сторону добра и зла» как философская драма // Ф. Ницше и философия в России. С. 291.

К ГЛАВЕ 4

¹ Ницше дал импульс Г. Зиммелью и М. Шелеру, М. Хайдеггеру и К. Ясперсу, Т. Адорно и А. Гелену. Л. Витгенштейн тоже испытал его влияние. Внимательными читателями Ницше были З. Фрейд, М. Вебер, Т. Манн.

² *Ницше Ф.* О философах. Предисловие 1875 г. // О пользе и вреде истории для жизни: Сборник. Минск, 1998. С. 233.

³ Там же. С. 240.

⁴ Там же. С. 241.

⁵ Там же. С. 235.

⁶ См.: *Ницше Ф.* Сумерки кумиров // Там же. С. 224.

⁷ *Ницше Ф.* О философах. С. 239.

⁸ Там же. С. 250.

⁹ Там же. С. 243.

¹⁰ *Nietzsche F.* Kritische Studienausgabe. München, 1980. Bd 3. S. 156.

¹¹ Философы в трагическую эпоху Греции // *Ницше Ф.* Философская проза. Минск, 2000. С. 169.

¹² Там же. С. 170.

¹³ *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое // *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. Т. 1. С. 357.

¹⁴ *Ницше Ф.* О философах. С. 244.

¹⁵ Там же. С. 245.

¹⁶ Там же. С. 238.

¹⁷ Там же. С. 240.

¹⁸ Там же. С. 239.

¹⁹ Там же.

²⁰ *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки // *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 117.

²¹ *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 1. М., 1993. С. 309.

²² *Ницше Ф.* Рождение трагедии. М., 2001. С. 121.

²³ Там же. С. 177.

²⁴ Там же. С. 178.

²⁵ Там же. С. 180.

²⁶ Там же. С. 186.

- 27 *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое // *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. Т. 1. С. 326.
- 28 Там же. С. 341.
- 29 *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки. С. 82.
- 30 В связи с террористическими акциями политики заговорили даже о войне цивилизаций, и это по-настоящему тревожно.
- 31 *Слотердайк П.* Мыслитель на сцене // *Ницше Ф.* Рождение трагедии.
- 32 *Ницше Ф.* Рождение трагедии. С. 162–163.
- 33 Там же. С. 169.
- 34 *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 22.
- 35 *Heidegger M.* Ueber den Humanismus. Frankfurt am Main, 1975. С. 128.
- 36 *Ясперс К.* Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб., 2004. С. 266.
- 37 *Ницше Ф.* Воля к власти. М., 1994. С. 179–180.
- 38 *Ясперс К.* Ницше. Введение в понимание его философствования. С. 265.
- 39 *Ницше Ф.* Веселая наука // *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. Т. 1. С. 588–589.
- 40 Там же. С. 588.
- 41 *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. С. 366.
- 42 Там же. С. 371.
- 43 *Ницше Ф.* Об истине и лжи во внеэтическом смысле // О пользе и вреде истории для жизни. С. 363.
- 44 Там же. С. 367.
- 45 Там же. С. 368.
- 46 *Ницше Ф.* Веселая наука. С. 674.
- 47 Там же. С. 675.
- 48 Там же. С. 675–676.
- 49 *Ницше Ф.* Об истине и лжи во внеэтическом смысле. С. 377.
- 50 Там же. С. 375.
- 51 *Foucault M.* Nietzsche, die Genealogie, die Historie // Von der Subversion des Wissens. München, 1974. S. 84.
- 52 *Ницше Ф.* Веселая наука. С. 603.
- 53 Там же. С. 674.
- 54 *Ницше Ф.* К генеалогии морали // *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. Т. 2. С. 432–433.
- 55 *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. С. 287.
- 56 Сегодня этот спор перешел в иную фазу. Иерусалим стал претендовать на место Афин. Современные иудейские богословы выступили с претензией на аутентичное прочтение христианства. Основным направлением ее реализации является интерпретация Вет-

хого Завета. Особая роль в его распространении на всей Земле отводится апостолу Павлу. В. В. Розанов заметил, что между православным и иудеем много общего. Таковым является, вероятно, особое отношение к Ветхому Завету, для которого характерны: обостренное чувство греховности, ожидание Страшного Суда, вера в собственную богоизбранность, выражающуюся не в кресте или обрезании и не в имперских амбициях, ибо оба народа отличаются «бесгосударственностью» (это не помешало православным русским создать одну из самых могущественных империй и не мешало номадическому народу создавать мощное военизированное государство Израиль), а в обостренном чувстве ответственности за все народы на Земле.

⁵⁷ Сказание о Борисе и Глебе // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997 С. 349.

⁵⁸ Толстой Л. Сочинения. М., 1910. Т. 14. С. 89.

⁵⁹ См.: Sloterdijk P. Sphaeren. Bd 2. Frankfurt am Main, 1999. S. 593.

⁶⁰ Странно, что Ж. Деррида прошел мимо платоновского «Пира», который дает идеальный материал для деконструкции.

⁶¹ Ницше Ф. К генеалогия морали. С. 429.

⁶² Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 132.

⁶³ Там же. С. 207.

⁶⁴ Ницше Ф. Сумерки идолов // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 609.

⁶⁵ Ницше Ф. Воля к власти. С. 114.

⁶⁶ Ницше Ф. Странник и его тень // Ницше Ф. Избр. произв. в 3 т. Т. 2. М., 1994. С. 387.

⁶⁷ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 112, 158.

⁶⁸ Ницше Ф. Эссе Номо // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 699.

⁶⁹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 1. С. 239.

⁷⁰ Ницше Ф. К генеалогия морали. С. 483.

⁷¹ Там же. С. 489.

⁷² Там же.

⁷³ Там же. С. 461.

⁷⁴ См.: там же.

⁷⁵ Ницше Ф. Эссе Номо. С. 706–707.

⁷⁶ Там же. С. 700.

⁷⁷ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 9.

⁷⁸ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. С. 268.

⁷⁹ Там же. С. 269.

⁸⁰ Там же. С. 270.

⁸¹ Ницше Ф. Эссе Номо. С. 700.

- 82 *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. С. 273.
- 83 Там же. С. 273–274.
- 84 Там же. С. 275.
- 85 *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки. С. 53.
- 86 Там же. С. 56.
- 87 *Ницше Ф.* Рождение трагедии. М., 2001. С. 162–163.
- 88 *Ницше Ф.* Веселая наука. С. 550.
- 89 Там же. С. 550–551.
- 90 Там же. С. 551.
- 91 Там же. С. 552.
- 92 *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. Т. 2. С. 354.
- 93 *Ницше Ф.* Веселая наука. С. 553.
- 94 Там же. С. 554.
- 95 *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. С. 354–355.
- 96 Среди различных определений есть и следующее: «человек — это целующееся животное». Антропологи установили появление человека по дефекту зубов, возникающему от передаваемых при поцелуе микробов.
- 97 *Duerr P.* Intimitaet. Frankfurt am Main, 1990.
- 98 *Luhmann N.* Liebe als Passion. Frankfurt am Main, 1994.
- 99 *Соловьев В. С.* Красота в природе // *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. С. 354.
- 100 *Winnicott D. W.* Playing and Reality. Harmondsworth, 1988.
- 101 *Ницше Ф.* Человеческое слишком человеческое. С. 399.
- 102 *Платон.* Федр // *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 158–159.
- 103 Там же. С. 160.
- 104 *Левинас Э.* Тотальность и бесконечное. М., 2001. С. 210.
- 105 *Ницше Ф.* К генеалогии морали. С. 460.
- 106 Там же. С. 440.
- 107 Там же. С. 467–468.
- 108 *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. С. 360–361.
- 109 *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. С. 323.
- 110 *Ницше Ф.* Антихристианин // *Сумерки богов /* Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. М., 1989. С. 82.
- 111 Там же. С. 85.
- 112 Там же. С. 83.
- 113 Там же. С. 86.
- 114 Там же. С. 87.
- 115 *Ф. Тённис,* конечно, знал труды Ницше, который, в свою очередь, слышал о нем от П. Рэ.

- 116 *Ницше Ф.* К генеалогии морали. С. 524.
- 117 *Ясперс К.* Ницше. Введение в понимание его философствования. С. 266.
- 118 *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 179–180.
- 119 *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки. С. 66.
- 120 Там же. С. 67.
- 121 *Nietzsche F.* Kritische Studienausgabe. Bd 12. S. 9.
- 122 *Witzler R.* Europa im Denken Nietzsches. Würzburg, 2001. S. 163.
- 123 *Ницше Ф.* Веселая наука. С. 702.
- 124 Там же. С. 703.
- 125 *Nietzsche F.* Kritische Studienausgabe. Bd 13. S. 101.
- 126 Ibid. Bd 15. S. 30.
- 127 *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. С. 478.
- 128 Там же. С. 414.
- 129 *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. С. 308.
- 130 Там же. С. 309.
- 131 *Ницше Ф.* Веселая наука. С. 592.
- 132 Там же.
- 133 *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 35.
- 134 Там же.
- 135 *Делёз Ж.* Ницше и философия. М., 2002. С. 173.
- 136 *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 101.
- 137 *Делёз Ж.* Ницше и философия. С. 177.
- 138 *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 101.
- 139 *Делёз Ж.* Ницше и философия. С. 182.
- 140 *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 16.
- 141 Там же. С. 159.
- 142 *Ницше Ф.* К генеалогии морали. С. 496.
- 143 *Делёз Ж.* Ницше и философия. С. 152.
- 144 Когда уже в конце XX в. попытались раскопать, что же это был за человек, то оказалось, что никакого солдата Шовена не было, а история, обеспечившая автору учебника государственную премию, была заимствована из патриотической пьески.
- 145 *Аристотель.* Большая этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 309.
- 146 *Макинтайр А.* После добродетели. Екатеринбург, 2000. С. 102.
- 147 *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 3.
- 148 *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. С. 359.
- 149 Там же. С. 445.
- 150 См.: *Ясперс К.* Ницше. Введение в понимание его философствования. С. 374.
- 151 *Nietzsche F.* Werke. Kritische Studienausgabe. Bd 11. S. 583.

- 152 *Wietzler R.* Europa im Denken Nietzsche. Wuerzburg, 2001. S. 200/
153 *Nietzsche F.* Kritische Studienausgabe. Bd 6. S. 104.
154 *Ницше Ф.* Веселая наука. С. 493.
155 Там же.
156 Там же. С. 494.
157 Там же. С. 495.
158 Там же.
159 Там же. С. 496.
160 *Schmitt C.* Verfassungslehre (1928). Berlin, 1983. S. 231.
161 Тема глобализации для отечественной мысли вовсе не нова. Философы всеединства мечтали о «Религиозном Интернационале», большевики укрепляли Коминтерн и стимулировали исследования о возможности «всемирного языка». Однако после Второй мировой войны наступила эпоха борьбы с космополитизмом, а внутри СССР началась сложная политика, направленная, с одной стороны, против суверенизации, а с другой — на создание письменных и литературных языков многочисленных национальностей, входивших в состав СССР. Современные размышления о глобализации см. в кн.: Отчуждение человека в процессе глобализации. СПб., 2001.
162 *Ницше Ф.* Веселая наука. С. 582–583.
163 *Stegmaier W.* Philosophieren als Vermeiden einer Lehre/ Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida // Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II. Frankfurt am Main, 1995.
164 *Ницше Ф.* Сумерки идолов, или Как философствуют молотом. С. 588.
165 Деррида Ж. Ухобиографии: Учение Ницше и политика имени собственного. СПб., 2002. С. 87.
166 *Nietzsche F.* Kritische Studienausgabe. Bd 15. S. 11.
167 *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. С. 255.
168 *Аристотель.* Никомахова этика. 1177а 12–18 // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 281.
169 *Ницше Ф.* Утренняя заря. С. 58.
170 *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 336.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
-----------------------	---

Глава 1

ПО НАПРАВЛЕНИЮ К НИЦШЕ

Как читать Ницше	17
Фигура автора у Ницше	33
Безмерность	40
Пути критики Ницше	44
Философия и судьба	51
Жизнь и познание	53
Философ и его философия	56
Ницше как философ и художник	64
Дружба	70
Дионис и Ариадна	72
Здоровье и болезнь	78

Глава 2

СОЧИНЕНИЯ И ИДЕИ НИЦШЕ

Ницше и философия XIX столетия	83
Проблема человека	87
Смерть Бога	98
Проблема субъекта	109
Индивидуализм	114
Шопенгауэр	119
Философ как воспитатель	125
Желание и скука	127

Ницше и Вагнер	130
Миф	130
Музыка и революция	133
Музы и Сирены: «Рождение трагедии из духа музыки»	136
Видеть и слышать	143
Переосмысление	157
«О пользе и вреде истории для жизни»	163
Университет как питомник для юношества	175
Земля и небо: «Утренняя заря»	185
«Человеческое, слишком человеческое»	195
Что сказал Заратустра?	212
Послание Диониса	222
Пятое Евангелие	231
Радостная наука	236
Наука как форма жизни	237
Наука и альтернативные формы знания	246
«К генеалогии морали»: власть и справедливость	251
Господин и раб как антропологические типы	257
Добро и зло	260
Кредит, обмен и мораль	262
Анти-Христос	264
Иудейский священник	272
Христос и Павел	278
Наука и религия	281
«Воля к власти»	287
Планы и фрагменты, с которыми работала Э. Фёрстер	288
Издание К. Шлехты	291
Критический анализ текста «Воля к власти» М. Монтинари	293

Глава 3

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ НИЦШЕ В ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

Ясперс и Ницше	308
Человек и Бог	309
Трансценденция	315

Ницше экзистенциалист?	320
Коммуникация	325
Хайдеггер и Ницше	330
Онтология и герменевтика	334
Проблема человека у Хайдеггера и Ницше	336
Метафизика	340
Переоценка ценностей	345
Шелер и Ницше о нации	357
Лёвит: между Ницше и Хайдеггером	368
Спасти Ницше от Хайдеггера (Мюллер-Лаутер)	376
Нигилизм у Ницше и Хайдеггера	376
Воля к власти у Хайдеггера и Ницше	378
Ницше: адвокат Бога или черта? (Штегмайер)	381
Ницше во Франции	389
Иерархическое общество (Токвиль и Дюмон)	391
Фашистский социализм (Ла Рошель)	395
Дисциплинарное общество (Фуко)	401
Общество контроля (Делёз)	406
Забывать Фуко (Бодрийар)	407
Суверенный индивид (Батай)	408
Между индивидуализмом и субъективизмом (Рено)	411
Разрыв имманентности (Левинас)	416
Ницше и деконструкция (Деррида)	421
Рецепции Ницше в Америке	432
Либеральный проект (Хайек и Рорти)	434
Нечистая совесть (Батлер)	443
Ницше в России	448
Достоевский и Ницше	452
Европейский нигилизм	462
Рецепция философского наследия Ницше в России	468
Русские ницшеанцы	472
Шестов	474
Трубецкой	481
Де Роберти	490
Михайловский	493
Минский	495

Рачинский.	497
Ницше и Маркс	498
Ренессанс Ницше.	502
К чему Ницше?	505

Глава 4

ФИЛОСОФИЯ НИЦШЕ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Философия культуры.	508
Судьба искусства	514
Искусство: Генеалогия возвышенного	519
Эстетические практики солидарности	521
Искусство и общество	524
Генеалогия и история.	529
Отчуждение и генеалогия	530
Генеалогия и деструкция	532
Исток и цель истории.	534
Генеалогия знания и нравственности	541
Бог, религия и церковь	547
Ветхий завет	550
Национальные евангелические предания	553
Судьба евангелий эпохи Просвещения	557
Бог теологов	563
Медиумы коммуникации человека и Бога.	568
Человек	578
Ницше как антрополог	585
Как возникла наша душа?	599
Дивидуальное Я	601
Сверхчеловек	602
Бытие-с-другими	610
Ницше и женщины	616
Страсти	623
Культурные антропотехники.	634
Большая политика	654
Иерархическое общество.	660
Ницше и Европа.	668
Искусство управлять	679
Национальное государство и его судьба.	690
Государство и права человека	693

Большая политика и национальный вопрос	701
Национальное и национализм	705
Дискурс о нации как символическая защита общества	716
Глобализация и космополитизм	723
Управление будущим Земли	731
Мораль и политика	736
Аристотель и Ницше	736
Власть и насилие в культуре	740
Имморализм в этике и политике	750
Заключение	758
Примечания	760

Научное издание

Б. В. Марков

**ЧЕЛОВЕК, ГОСУДАРСТВО И БОГ
В ФИЛОСОФИИ НИЦШЕ**

*Утверждено к печати
редколлекцией серии «Мировая Ницшеана»*

Редактор издательства *Т. В. Глушенкова*
Верстка *Е. Малышкина*

Подписано к печати ... Формат 60×88 1/16. Бумага офсетная.
Гарнитура «Ньютон». Печать офсетная.
Усл. печ. л. 48.4. Уч.-изд. л. 37.9 Тираж 1000 экз.
Тип. зак. №

Издательство «Владимир Даль»
193036, Санкт-Петербург, ул. 7-я Советская, д. 19.

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9-я лин., 12.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ВЛАДИМИР ДАЛЬ»
ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ

В СЕРИИ «МИРОВАЯ НИЦШЕАНА»

Мартин Хайдеггер

НИЦШЕ

В двух томах

Исследование Мартина Хайдеггера выбивается из ряда новейших сочинений, посвященных интерпретации жизни и творчества «великого ниспровергателя и парадоксалиста». Собственным его предметом оказывается *вся* духовная история европейской философии, т. е. подлинная история, движущаяся не в эмпирической сфере судьбоносного и необходимого для истории человеческого разума. История метафизики выстраивается вокруг единственного ведущего вопроса : *что есть сущее*.

Фундаментальный труд Хайдеггера помогает яснее осознать причину многих, в первую очередь духовных, кризисов новейшего времени, осознать закономерность развития западноевропейского духа, его торжества и падения. Он служит также и тонким руководством к верному пониманию основ мышления самого Ницше, выявляя поверяемую историческим процессом логику хода его мысли, скрытые предпосылки ницшеанской критики западного человечества.

Мартин Хайдеггер и Евгений Финк

ГЕРАКЛИТ

Издательство «Владимир Даль» предлагает вниманию отечественных читателей первый русский перевод отредактированного скорописного текста, представляющего собой запись семинара о Гераклите, который под руководством Мартина Хайдеггера и при участии его ученика Евгения Финка состоялся в университете Фрайбурга (Брайсгау) в зимнем семестре 1966/77 гг.

Уникальная стенограмма охватывает тринадцать аудиторных занятий, в ходе которых тексты Гераклита рассматривались в форме вопросов и ответов, перемежаемых рассуждениями Хайдеггера и Финка, задававшими направление и цели дальнейшего пути. В замысле публикуемого семинара Хайдеггер вновь обращается к своему излюбленному и принесшему столь весомые плоды материалу — древнегреческой философии, по времени и духу предшествовавшей Сократу. В этом последнем своем фрайбургском курсе автор еще раз призывает отдать должное тому призыву к обретению истины, который раздавался некогда из уст досократиков, а теперь, под бременем переосмысляющих и искажающих сущее философских систем, стал уже едва различим. Этот судьбоносный для человечества разлад, эту и до сих пор угрожающую ему опасность Хайдеггер предлагает встретить с достоинством и пониманием, каковые, по его мнению, можно почерпнуть как раз в обращении к темным, но вещим словам Гераклита.

Мартин Хайдеггер

ГЕРАКЛИТ

Издание, предлагаемое кругу специалистов и широкой читательской публике, содержит два курса лекций по древнегреческой философии, которые были прочитаны автором в летних семестрах 1943 и 1944 гг. По своей форме оно представляет собой перевод на русский язык 55-го тома Полного собрания сочинений Хайдеггера, выходящего в свет в издательстве Клостерманн.

Публикуемые лекции могут служить основанием для более глубокого прочтения всех остальных философских работ Хайдеггера. Центральным понятием в них, вокруг которых движется вся мысль, является понятие «логоса», а центральной фигурой — фигура Гераклита, в изречениях которого это понятие было впервые применено. В первом курсе лекций речь идет о происхождении, истории западноевропейской метафизики, рассматриваемой на опыте того уникального события, того «начала», в котором человеческое мышление впервые распознает свою сущность в изначальном «при-мысливании», домысливании сущего и сразу же безоглядно погружается в использование этой своей сущности, в освоение окружающего мира. В лекциях 1944 г. исследованию подвергаются два значения привычного ныне термина «логика»: логика как руководство для правильного мышления и как логика самих вещей, самого сущего. Внимание при этом сосредоточивается на лежащей в основе того и другого базовой и изначальной логике «мышления логоса», как оно впервые раскрывается в нелегких для понимания философских высказываниях Гераклита.

Мартин Хайдеггер

ПАРМЕНИД

Предлагаемое издание представляет собой первый русский перевод 54-го тома Полного собрания сочинений Мартина Хайдеггера, мыслителя, методические и содержательные идеи которого определяли ход развития европейской философии на протяжении последнего столетия.

Содержащиеся в этом томе лекции были прочитаны Хайдеггером в зимнем семестре 1942/43 г. в университете Фрайбурга (Брайсгау). Темой их стала «богиня Истина» (Алетейя), с которой взгляд человека сталкивается в знаменитом фрагменте дидактической поэмы Парменида «О природе». Истина, трактуемая как «несокрытость сущего» и претерпевавшая в истории бытия значительные изменения, рассматривается здесь наряду со своей противоположностью, «сокрытостью», ставшей синонимом лжи, заблуждения и забвения (погружения в Лету). Миф об истине и забвении истины автор интерпретирует, привлекая для этого феномен «политичности» платоновского полиса. Путь, которым человек идет к своей смерти, окруженный присутствием сущего в полисе, приводит его к вопросу о том, каким образом это сущее присутствует после его смерти, в горизонте всеудаляющего сокрытия, а следовательно, о природе богов, как ее понимали древние греки. При этом центральным становится понятие «взгляда» — взгляда богов и человеческого взгляда, перед которым раскрывается ужасающая сущность обыденного. В заключительных лекциях Хайдеггер обосновывает свое истолкование древнегреческого слова «алетейя», указывающего мышлению путь через возникающую в кратковременном «просвете бытия» открытость и свободу — к дому «богини Истины», к познанию сущего и божественного.