**Ницше в России и на Западе**

Б.В. Марков

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, так как переводы нагружены устаревшими интерпретациями, а некоторые из них, такие как переиздание «Воли к власти», произвольно составленной из рабочих заметок Ницше, вообще являются одиозными. Так Ницше из критика культуры модерна был превращен в ее идеолога. Главным препятствием для русскоязычного читателя остается отсутствие перевода критического издания его сочинений, подготовленного Коли и Монтинари. Он не может возникнуть на пустом месте. Поскольку радикальный перевод с одного языка на другой вообще невозможен, то необходимо критическое обсуждение основных способов интерпретации знаков. Для этого и предпринимается издание серии основных работ, посвященных анализу идей Ницше. Наша общественность все еще воспринимает его философию в понятиях «сверхчеловек», «воля к власти» и «вечное возвращение». Настало время 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 еще в прошлом веке в России интерпретацию, необходимо ознакомиться с основными подходами и оценками ведущих ницшеведов. Некоторые, особенно французские интерпретации (Делез, Деррида) известны в России и оказывают определенное влияние на вновь начавшиеся дискуссии о Ницше. Вместе с тем они далеко не однозначны и могут правильно восприниматься на фоне критических исследований, выполненных такими признанными философами как Хайдеггер, Ясперс, Финк, Левит и другие. Собственно, их критические труды и планирует опубликовать издательство «Владимир Даль». Задуманная издателями серия «Мировая ницшениана», будет знакомить российского читателя не только с большими философами, писавшими о Ницше, но и с трудами современных ницшеведов, которые работают в Германии, Франции и Америке. Участие в этих дискуссиях, выдвижение «русского Ницше» является лучшим способом включенности в мировую философию.

Книга Лёвита интересна для российского читателя по целому ряду причин. Прежде всего она открывает пласт основательно забытых имен, идей и споров, которые вели между собой философы 19 столетия. Но самое важное в том, что она обнаруживает некие подводные течения, подтачивающие фундамент европейской культуры. Кризисные и даже катастрофические события, неожиданные и даже трагические сочинения, вызывающие глубокую тревогу, оказываются продуктами длительных культурных процессов. Ницше воспринимается Лёвитом хотя и через призму докритического издания его сочинений, однако вовсе не выглядит одиозным антихристианином, имморалистом и нигилистом. Эту книгу полезно читать сегодня не только для того, чтобы ликвидировать некоторые пробелы в образовании, но и прежде всего для вынесения взвешенной оценки наследия выдающегося немецкого философа. И сегодня они являются подчас диаметрально противоположными. С одной стороны, новое полное издание его сочинений привело к таким критическим исследованиям о нем 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, несмотря на критическое издание, сочинения Ницше вновь прочитываются как обоснование необходимости открытой игры сил и борьбы за власть. Книга Левита, в которой предложения философов рассматриваются в контексте эпохи, напротив, ориентирует на достижение баланса силы и справедливости.

**Структура и содержание книги**

Линия развития философской мысли, намеченная в заглавии, представляется российскому читателю необычной, если не неверной. Названные мыслители кажутся полными антиподами: Гегель — классик немецкой философии, а Ницше кажется зародившимся в чуждом ей лоне. Он считается каким-то бастардом - продуктом случайных исторических катаклизмов, а его мысли объясняются таинственным заболеванием как тела, так и духа. Предлагаемая вниманию читателей книга снимает это устоявшееся мнение и раскрывает философию не только Ницше, но и Маркса, Штирнера и Кьеркегора как закономерный продукт развития интенций немецкой классической философии. Автор намекает на философский радикализм немцев, которые будучи экономными и упорядоченными в сфере практического поведения, оказываются не только сентиментальными в чувствах, но и безудержными в критике предрассудков.

По Лёвиту, истоком немецкой философии является протестантизм, смысл, которого следует воспринять изначально как обозначение протеста против сначала католических догматов, а потом и против остальных и прежде всего социальных устоев. Теоретическим выражением протестантизма была «критическая критика», ставшая в Германии своеобразной сублимацией революционных настроений, охвативших Европу. Такие почти забытые ныне мыслители как Штраус, Бауэр, Штирнер и Руге и другие представители гегельянских школ во многом определяли мировоззрение людей 19 в. Это выразилось в разрушительной критике 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 одинокими мыслителями, мужественно выставившими на свет истины все то, что произрастало на почве совместной жизни людей. Можно говорить о том, что честность и справедливость- это несомненно высокие нравственные качества, важные в некоторых сферах жизни - поставили перед судом разума не только религию, но и саму философию. Книга Лёвита предупреждает против своего рода морального бешенства, которое оказало самое разрушительное воздействие на европейскую, да и не только на нее, историю. Он следует ницшевскому «генеалогическому» методу анализа честности как морального и рационального качества и обнаруживает, что они опасны, если ими пользоваться неумело или неуместно. Лёвит исследует отрезок витиеватой истории борьбы за реализацию морали, которая начинается с восстания Лютера за «очеловечивание» христианства, которая своим пиком имеет философию Гегеля, балансировавшего на грани разума и веры, а концом — разрушительную идеологию Штирнера, Маркса и Ницше, не оставивших камня на камне ни от христианства, ни от гуманности, ни от моральности.

Книга Лёвита наводит на размышления о роли и месте философии в жизни общества. Прежде всего возникает вопрос об ответственности: не является ли трагический период европейской истории продуктом философской критики? В ХХ веке Маркс и Ницше были объявлены основоположниками идеологий двух самых могущественных в европейской истории политических режимов, война которых привела к чудовищным жертвам. Кажется, что именно они должны предстать перед судом международной комиссии, расследующей преступления против человечности. Но можно ли обвинять философию за то, что она делает то, что должна делать - а именно раскрывать ложь и опровергать заблуждения. И все-таки это не снимает с нее вины. Взлелеянный мыслителями универсализм поддерживался обществом, которое захотело построить свою жизнь исключительно на рациональных основаниях, отринуть все архраичное, 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, предчувствие чего уже есть у всех. И поэтому речь должна идти о коллективной вине и коллективной ответственности.

Книга Лёвита, написанная красивым, ясным и доходчивым языком, — это своего рода реквием тотальному рационализму, ужасным последствием которого стали мировые войны. Но нельзя забывать о том, рационализм пришел на смену средневековому мировоззрению, в котором были и темные стороны, в частности, эксцессы, порождаемые религиозным фанатизмом. По своему рациональный протест Лютера, продиктованный верой в разум и в моральное совершенство человека, поставил на место фанатичной религиозной веры и бюрократических институтов церкви моральность и гуманность. Безусловно, это было большим достижением. Упрекая эпоху разум 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.

В книге Лёвита на широком историческом материале весьма подробно и впечатляюще раскрывается прорастание на немецкой культурной почве идей, сформулированных Ницше в форме таких «слоганов», как «воля к власти», «вечное возвращение», «смерть Бога», «сверхчеловек». Она знакомит нас с философами 19 века, имена которых когда-то были весьма звучными, однако оказались напрочь забытыми и почти не представленными в современных курсах по истории философии. И это тоже особая тема для размышлений историка философии: в чем причина такой исторической несправедливости, почему философы, работающие на «вечность», плохо понимаются своими современниками, и наоборот, - властители дум предков оказываются напрочь забытыми потомками? Возможно, весьма плодотворным для понимания такой исторической закономерности является предложенное К. Лёвитом 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, как показывает Лёвит, был найден своеобразный баланс между разнонаправленными силами исторического прогресса и прежде всего между чувствами, которые связывают людей, и разумом, который приватизирован новоевропейским индивидом. Между тем сочинения Гегеля не оказали непосредственного влияния на его современников. До национальной интеллигенции его идеи донесли ученики и последователи -- талантливые культуртрегеры. Тщательный анализ Лёвитом плеяды постгегельянских мыслителей обнаруживает плотную сеть зависимостей, нити и ячеи которой определяли как ходы мышления, так и стилистические жесты Ницше. Хотя и краткая, но все-таки достаточно основательная и впечатляющая историческая реконструкция трудов забытых философов 19 века обнаруживает сложность духовной жизни эпохи, которая воспринимается 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. И все-таки почему-то эти сомнения подавлялись, часто в порядке самоцензуры.

Ницше озвучил эти сомнения и именно поэтому его читали и проклинали одновременно. Хуже того, сами его сочинения были «прорежены» и превращены, говоря языком Фуко, в «диспозитивы власти». Считающееся главным сочинение Ницше, название которого используется для именования его философии, на самом деле является продуктом фальсификации.

При этом возникает вопрос, о том, почему же Ницше прочитывался на фашистский манер, почему очень немногие воспринимали его идеи как предостережение против опасных тенденций прикрытия зла лозунгами гуманизма и пацифизма. Это важно понять, потому, что и наш голос, голос современных философов тонет в оглушающем шуме работы больших пропагандистских машин. 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 пользовалась для оправдания своих интересов идеологией. В сущности критиковать идеологию как форму ложного сознания гораздо легче, чем современную мифологию рекламы и масс-медиа, 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. Более образная и 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 у Ницше не сводится 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 оказывается здоровье. Эта своеобразная антиреклама оказывается особенно действенной против таких знаков, которые обладают собственным обаянием и воздействуют своим видом помимо интеллигибельного значения.

В свете нашего опыта восприятия масс медиа, 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 бесспорные привлекательные ценности. Напротив, говорить и тем более совершать зло — это 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 «Смерть 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 один религию, а другой 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 нежданный и негаданный и даже тот или то, кто или что подарили нам это, сами не знают последствий этого 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 найти какой-либо смысл. Но осознание, что жизнь не имеет смысла и цели — это прямой путь к нигилизму, бациллы которого еще хуже, 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. Книги — письма к далекому и незнакомому другу, написанные с надеждой на его приручение. Моральный скептик не станет писать книг и 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 — это 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.

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. Книга К. Лёвита интересна как раз тем, что в ней соблюдается баланс внешних — социокультурных влияний и собственных внутренних стимулов развития философского знания. В ней прослеживается как от Гегеля к Ницше происходила трансформация тех или иных представлений о человеке и боге, об истории и обществе. Рассмотрим поподробнее две главные темы, обсуждаемые в книге Лёвита: христианство и гуманизм.

**Смерть Бога**

Образ человека складывается по отношению к Христу, жизнь которого и выступает примером для подражания. Поэтому не удивительно, что вслед за упадком христианства наступает кризис гуманности. Лёвит считает, что исходным пунктом критики христианской религии был Гегель, а ее завершителем Ницше. Молодой Гегель противопоставлял «Новый Завет» иудейской религии Закона и в этом чувствуется критическое отношение к буржуазно правовому государству. Позитивный закон, добиваясь формальной справедливости, разрушает человеческие связи, основанные на любви и прощении. Как протестантски ориентированный мыслитель Гегель стремился соединить человека с Богом и преодолеть в философской форме «позитивность» религии, выражающуюся во все большей бюрократизации церкви. Однако, как считает Лёвит, 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, проложенному 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 ни 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 самого себя. Таким образом, исторический распад христианства казался Фейербаху неизбежным: как на место молитвы пришел труд, место Христа должен занять человек. Вместе с тем, устраняя или, точнее, меняя субъекта религиозных предикатов мудрости, гуманности, совершенства, доброты, моральности и т.п., Фейербах ни в коем случае не хотел их устранить. Отсюда он получил прозвище «набожного атеиста».

На своих современников, даже таких как Маркс и Штирнер, наибольшее влияние произвел Бауэр, воздействие работ которого Лёвит сравнивает с попаданием молнии в пороховую бочку. Однако когда пафос угас, его работы стали восприниматься как некие «фантазии» или «пророчества» и были вскоре забыты. Между тем в свете новых историко религиозных данных они кажутся удивительно современными. Более того, Бауэра можно считать своеобразным ритором, подготовившем философскую критику в стиле Ницше. Цитаты, приводимые Лёвитом, свидетельствуют о широких возможностях немецкого языка, которые были развиты и усовершенствованы Ницше. Бауэр буторажил 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. Он считает религию продуктом художественного творчества — мифом и поэтому, в отличие от Штрауса и других научных критиков религии, не обеспокоен тем, как возможны чудеса, совершенные Христом. В своей критике христианства, как «всемирного несчастья» он предвосхитил «Генеалогию морали» Ницше: христианство зафиксировало человека в его страданиях и означало полную самоутрату, отчуждение, которое может быть снято только в результате расхристианизации.

**Политико-коммуникативное преодоление христианства.**

Маркс и Энгельс выступили в работе «Святое семейство» против Бауэра с позиций фейербаховского «реального гуманизма». Для них он остается «теологом» и «гегельянцем»: будучи критичен в мысли он некритичен в политике. «Абсолютное самосознание» Бауэра и «единственный» Штирнера есть ни 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, таким образом, — 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, она должна «отмереть» в результате социальных преобразований.

Радикализм Штирнера и Кьеркегора имеет иные корни, прорастающие 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 ним 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 она наличествует только для того, кто существует в вере. Бог существует не в мышлении, а в экзистенции человека. Для экзистирующего человека высшей истиной является неуверенность как в существовании Бога, так и в самой вере в Него. В этом и состоит парадокс веры.

Кьеркегор одним из первых задумался над спецификой религиозной коммуникации.

Церковь строится на такой модели сообщения, которая отличается от обычной. В ней роль первичного автора выполняет Бог, который посылает свое послание на землю не через пророков или мессию, а с самым надежным посыльным, на роль которого он выбирает своего сына. Последний передает сообщение своим ученикам, которые лично вручают его преданным им последователям. 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 папецезаризму, согласно которому непосредственным получателем божественного послания была церковь. Хотя Рим был объявлен христиананами «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 обращать на путь истинной веры все народы, пребывавшие в языческих заблуждениях. Монополия на послания предполагала воспитание специального слоя, к представителям которого относилось требование целибата, чтобы они могли служить чистыми посредниками между папой и паствой. Таким образом папская революция привела к неожиданным последствиям. С телекоммуникативной точки зрения христианство выполняло задачу построения единого информационного пространства, располагавшегося по поверхности всей 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.

Вместе с тем этот видимый политический успех привел к вырождению самой сути первоначального христианства. Отсюда Кьекегор возвращается к «косвенному» сообщению. Поскольку то, что в христианстве является истиной, есть чудо, то эта истина не может сообщаться как научная. Она должна быть изложена так, чтобы другой был приведен к своему собственному личному отношению к сообщенному, а не к медиуму. 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, считая что ее представители не имеют права считаться свидетелями истины, поскольку они не отстаивают истину, обладая апостольским авторитетом. Но и критическую позицию Фейербаха и других он считал недостаточной. Их критика 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 порядка. Поэтому необходима критика не извне, а изнутри общины. Но такая позиция тоже является парадоксальной: как, располагаясь внутри христианства, критиковать церковь? Отсюда относительно его отношения 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. Пожалуй, Лёвит дает слишком легкое решение этого спора. Он считает христианство Кьеркегора весьма двусмысленным и выводит апологию христианского страдания из «врожденной меланхолии» мыслителя. Точно также позже станут отмахиваться от Ницшевой критики христианской морали.

**Критика Ницше христианской морали**

Лёвит отмечает, что критика христианства со стороны Ницше не является чем-то неожиданным. Она опирается на предшественников и кроме того вызвана личным осознанием того, что оно перестало быть верой и превратилось в христианскую 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, самые наглые и беззастенчивые люди идут к причастию. Нехристианским же считается все связанное с властью, ответственностью, честью (Например, Л. Толстой осуждал чиновников, военных, ученых и даже художников за то, что они не опираются на христианские заповеди, а сопротивляются злу силою). Отсюда атеизм Ницше во многом вызван стремлением содействовать кризису христианства с тем, чтобы преодолеть нигилизм. Негативное отношение к немецкой философии также вызвано тем обстоятельством, что она оставалась «коварной теологией», наполовину вобравшей в себя научный атеизм, наполовину — теологию.

Имморализм Ницше Лёвит расценивал как продолжение христианско-протестантской традиции: последний плод на древе христианской морали, которая, если она честна, приводит к самоотрицанию Сколь мало Ницше перерос христианство свидетельствует, по мнению Лёвита, его учение о вечном возвращении, которое характеризуется как очевидный заменитель христианской религии и одновременно, подобно Кьеркегорову отчаянию, - парадоксальная попытка прийти от ничто к нечто.

Думается, что эта оценка слишком легковесна. Рассмотрим аргументацию Ницше более внимательно. Обращаясь к непосредственно к европейско-христианской морали Ницше спрашивал: «Какие преимущества представляла христианская моральная гипотеза? И отвечал: она мыслится как противодействие практическому и теоретическому нигилизму. Нигилизм пугает утверждением, что все мыслимое и сделанное не имеет никакого смысла и ценности. Христианская гипотеза морали противодействует нигилизму тем, что противопоставляет ему «абсолютные ценности». Бог утверждается как творец людей и прочих созданий, для которого все равны. Этим, по Ницше, мир вместе с его недостатками обрел «смысл», а человек стал считать «важнейшим адекватным знанием», знание об абсолютной ценности людей». Тем самым христианская гипотеза морали помогает им в жизни. «Она охраняла человека от презрения к себе, как к человеку, от восстания с его стороны на жизнь, от отчаяния в познании» [1].

Ницше пишет о «самоотрицании (самоуничтожении) морали». Её корыстное рассмотрение вещей и теперь постижение этой вошедшей в плоть и кровь «изолганности» моральной гипотезы выдает её подлинную «истинность» и все более резко проявляет её враждебность к правдивости, которую христианство само воспитывало в течении почти двух тысячелетий. К теоретическому самопреодолению христианской моральной гипотезы примыкает практическое: эта гипотеза не только не получает теоретического оправдания как истинная, но и оказывается совершенно бесполезной и излишней для практических последствий: её направленность на борьбу со страданиями содействует постепенно уменьшению страданий. По Ницше, жизнь в современной Европе перестала быть неупорядоченной, случайной и бессмысленной. От этого уменьшается потребность в дисциплине, сильным средством которой и выступала моральная гипотеза. Бог оказывается слишком экстремальной гипотезой.

Реализация потребности в высшем смысле и цели в ходе практического использования морали не удалась. В Европе упадок моральной гипотезы христианства связан с ростом доверия к знанию: «Интерпретация идет к основаниям; но чтобы стать значимыми они предполагают как будто нет никакого смысла в бытии, как будто все бессмысленно.» [2] Что все бессмысленно — это, по Ницше, «парализующая мысль». Не находить больше никакого смысла, а только верить. Это бессмыслие и обнаруживает характер нашего современного нигилизма, выражающегося в знании о том, что смысл не может быть найден. Познавательный нигилизм, таким образом, загораживает свой собственный выход, потому что выход из него — открытие смысла, уже подвергнут нигилистическому отрицанию.

Ницше видит только один путь борьбы с нигилизмом: принять его. Нигилизм, которому удалось сделаться неизбежным, нельзя преодолеть отрицанием или отказом, но только утверждением. Только утверждая нигилизм, проходя все его ступени, можно подняться над ним и только пройдя этот путь, можно достичь его преодоления. Ницше продумывал парализующую мысль в её внушающий ужас форме: Существование, как оно есть, без смысла и цели, но неизбежно возвращающееся, без финала с «Ничто»: вечное возвращение. Мысль о «вечном возвращении подобного» выступает, таким образом, как интенсификация нигилизма и одновременно как его противоядие. Мыслить бессмысленное существование, как вечно возвращающееся — это такая экстремальная форма нигилизма, которая уже не допускает чего либо «внешнего», которое можно помыслить. Такой нигилизм, полагал Ницше, стал бы «самой научной из всех возможных гипотез». Он даже искал естественнонаучное подтверждение и обоснование своего учения о вечном возвращении; как естественнонаучную теорию он хотел предложить её своей эпохе.

Остается вопрос: способен кто-либо мыслить и жить поверх границ своей морали? Этот вопрос для Ницше остается даже в отношении самого себя в высшей степени спорным. Он может привести лишь два примера жизни по ту сторону аффективно ограниченной морали: Иисус из Назарета и своего любимого бога Диониса. Но нуждались ли они в мысли о вечном возвращении подобного. Не является ли она для них, перешедших ограниченные рамки морали, излишней? Есть ли какая-то нужда не только в морали, но и в мысли о вечном возвращении. Фактически Ницше снова поднимает здесь ту же саму проблему, что и в «Генеалогии морали». Он пытается противопоставить христианской моральной гипотезе идею не о вечном возвращении, а о воле-к-власти.

Ницше ведет речь о том, что мораль противостоит жизни. Она возникла из страха перед сильными и направлена против воли к власти. Бессилие, которое учит слабых постоянно противодействовать осуществлению воли к власти, «глубоко ненавидеть и презирать» её, становится источником «постоянной озлобленности.» Их страдание — это страдание от того, что они не могут уравняться с сильными. Оно питается моральным презрением к силе и сильным, которыми они хотели бы управлять. Смысл их морали в том, чтобы если и не уничтожить власть, то по меньшей мере выработать по отношению к ней презрение. Принимая мораль презрения к сильным, они обнаруживают её несостоятельность и тем самым вступают в «стадию безнадежного отчаяния». Так обнаруживается, что «воля к морали» есть ни что иное как «воля к власти» и поэтому нет оснований отрицать волю к власти сильных и ставить над ними свою мораль. «Мораль, — обобщает Ницше эти мысли, — используется как средство охранения неудачников и обездоленных от нигилизма: Положим, если вера в эту мораль погибнет, то неудачники утратят свое утешение, и сами погибнут». [3] Нигилизм вызвал переоценку христианской гипотезы морали. Это связано с её гибелью. Поэтому он презентируется как «направленность к погибели», симптомами которого являются «саморазрушение» путем самовивисекции, опьянения, отравления, романтики, и прежде всего инстинктивным побуждение к поступкам вызывающим смертельную вражду со стороны имеющих власть. «Инстинкт саморазрушения», «воля к ничто» вырабатывает, как подметил своим резким аналитическим взглядом Ницше, разрушение по другому. Неудачники тоже хотят власти, принуждая властвующих быть их палачами.

Любопытно, что сильные, которые способны выжить в условиях кризиса, охарактеризованы Ницше совсем не так, как их обычно понимают. «Сильнейшие» могут стать во время кризиса любых порядком «самыми умеренными, такими, которые не нуждаются в крайних догматах веры, такими, которые не только допускают добрую волю случайности, бессмысленности, но и любят её, такими, которые умеют размышлять о человеке, значительно ограничивая его ценность, но не становясь однако от этого ни приниженными, ни слабыми». [4] Человек представляется здесь как спокойное, уравновешенное существо, поддерживающее большую моральную гипотезу, не заставляя насильно никого при этом верить в неё, или поучать того, кто не имеет такой большой веры, ибо тем самым только лишь возникла бы новая опасность упадка её постулатов. Это такой человек, который мог бы перенести первоначальный нигилизм без чувства превосходства над великой моральной гипотезой и поэтому не нуждался бы ни в каком средстве спасения, если бы такая моральная гипотеза растворилась. Такие люди не нуждались бы и в мысли о возвращении. Ибо мысль о вечном возвращении подобного легко может превратиться в постулат веры, который как прежде превратился бы в охранительное средство права. Именно поэтому в заключение Ницше с некоторой долей иронии спрашивает: как бы такой человек думал о вечном возвращении.

**Смерть «человека»**

Среди различных негативных последствий современных способов жизни философов более всего беспокоит исчезновение моральности, как основы межчеловеческих отношений. Метафизическое противоречие необходимости и свободы приняло в современном обществе следующую конкретную форму: поскольку экономическая, научно-техническая, информационно-коммуникативная системы, игравшие ранее служебную роль, стали автономными, постольку социальные решения принимаются исходя из внутренней логики развития этих систем, а не из интересов совместно живущих людей. Человеческое поведение все дальше отходит от системы норм, сформировавшихся на моральной основе и все сильнее интегрировано в саморегулирующиеся системы типа «человек-машина».

Как реакция на дегуманизацию общества идет борьба за абсолютные ценности, которые мыслятся как общечеловеческие истины. Но если истина дистанцируется от интересов, то ценность связана с ними. Отсюда именно в сфере практической жизни возникают затруднения взаимного признания друг друга. Если люди ориентируются исключительно на успех, на результативность своих действий, то они стремятся оказать экономическое давление на окружающих или используют иные средства принуждения. Такие стратегические действия вызваны интересами индивида, который живет в заданных средой условиях и, чтобы выжить, вынужден, преодолевая сопротивление внешнего мира и других личностей, силой реализовывать свои интересы. Как сторонники, так и противники морали мыслят ценности по аналогии с истиной и это выступает предпосылкой борьбы за утверждение одной из ценностных систем в качестве абсолютной. При этом чаще всего люди на словах придерживаются морали, ибо имморалисты и скептики дружно осуждаются человеческим сообществом. Но если никто не может ответить на такие вопросы как, когда и как защищать собственные интересы и когда отрекаться от них ради общего блага, если ни одна из ценностных систем не может быть доказана или обоснована по аналогии с истиной, то, возможно, не стоит расценивать воззрения Ницше и Маркса, Фуко и Хабермаса как альтернативные и тем более исключающие друг друга — ведь утверждение их противоположности и есть претензия на знание того, чего не знает никто — на истинную систему морали. Различные системы морали можно рассматривать как взаимосвязанные способы описания экзистенции и расценивать их с точки зрения эффективности. Язык имморализма имеет право на существование не только потому, что человек, будучи телесным существом, в условиях земного существования не всегда ведет себя в соответствии с Нагорной проповедью, но и потому, что он, отстаивая гедонизм, по своему реагирует на страдания других людей. «Забота о себе» — это любовь, направленная не на «дальнего», а на «ближнего». Будучи конкретной, она ведет к повышению самоконтроля и самодисциплины индивидов, из которых и состоит общество. Критика морали вызвана тем неприглядным фактом, что ее манифестация на словах нередко служит прикрытием насилия в реальной жизни.

Связь, даже взаимодополнительность человеческого и нечеловеческого, была отмечена Ницше и Хайдеггером. Оба они критикуют гуманизм, мораль и философскую антропологию, выступившую с проектом сущностного понимания человека. В «Генеалогии морали» Ницше утверждает, что нигилизм является следствием морализма. В своем письме «О гуманизме» Хайдеггер пишет далекому незнакомому юному французскому другу послание, которое отличается от обычных наставлений и поучений. Прежде всего оно загадочно по своей форме. Хайдеггер не похож на Сенеку в изгнании, он не делится своим негативным личным опытом сотрудничества с нацистами, не оправдывается перед потомками, не протестует против отстранения от преподавания. Но оно необычно и по содержанию. Хайдеггер по-своему развивает мысль Ницше о «слишком человеческом»: наука, техника и война не антигуманны, а пронизаны человеческой волей к власти. Подлинно человеческое существование состоит не столько в покорении мира, сколько в покорность ему как судьбе. Вопрос не в том, принять или с порога отвергнуть высказывания Ницше и Хайдеггера. Разработанный ими язык описания нашего бытия в мире, в котором насилие над природой и другими людьми оборачивается насилием над собой, становится все более распространенным. Многие считают его языком зла, представляющим вызов гуманизму. Однако, к критике нашей культуры, если мы ее хотим улучшить, всегда стоит относиться серьезно.

Первоначально гуманистами назывались образованные люди, состоявшие в переписке друг с другом. Отсюда гуманизм можно определить как дружеское общение при помощи письма. Уже во времена Цицерона гуманистами называли людей, умеющих пользоваться алфавитом, использующих язык для воздействия на людей с целью их облагораживания. С тех пор как философия оформилась как писательство, она тоже стала инфицировать любовь и дружбу не только мудростью, но и посредством текстов. Благодаря чему и сегодня спустя две с половиной тысячи лет сохраняется философия, это ее способность писать тексты для друзей и о дружбе. Ее можно рассматривать как непрерывную цепь посланий от поколения к поколению и как дружбу между авторами, копиистами и читателями, дружбу, связанную даже ошибками и искажениями при интерпретации, которые поддерживают напряженные отношения между любящими истину.

Первым важным посланием была греческая литература, а ее первыми получателями и читателями были римляне. Усилиями римских гуманистов содержание греческой культуры оказалось открытым для империи и позже для всего европейского мира. Конечно, греческие авторы были бы чрезвычайно удивлены, если бы им сказали, что их послания будут читаться много веков спустя. Они еще не осознавали, что правило игры в письменную культуру не предполагает личное знакомство отправителя и адресата. Кажется авантюрой-посылать тексты неизвестным друзьям. Так и было бы, если бы не существовало кода, благодаря которому греческая философия могла транспортироваться в форме письма, ставшего способом передачи традиции. Дружба на расстоянии предполагает не только тексты, но истолкователей. Без готовности римлян дружить с греческими писателями, без способности воспринять соответствующие правила игры, предполагаемые письмом, их произведения никогда бы не проникли в европейское культурное пространство.

Эти проблемы снова повторились, когда дело дошло до рецепции римских посланий европейцами, говорящими на разных национальных языках. Во многом именно благодаря способности читать античные тексты, мы сегодня можем вести речь на своем языке о гуманных вещах. Оценивая эпохальное значение греко-римской письменной коммуникации, следует учитывать особенности отправки и получения философских текстов. Прежде всего отправитель послания не знает его получателя. Даже если речь идет о письме к далекому, но знакомому другу, философский текст пишется с расчетом на большое количество безымянных и даже еще не родившихся читателей. С эротологической точки зрения гипотетическая дружба автора и читателя, отправителя и получателя послания является любовью на расстоянии, любовью к дальнему, о которой критически писал Ф. Ницше. Он указывал, что письмо — это форма власти, превращающая любовь к ближнему в любовь к дальнему и, стадо быть, не просто коммуникативный мост между друзьями, разделенными друг от друга расстоянием, а сама операция разделения. В европейской магии письма оно и есть «действие на расстоянии», целью которого является включение другого в круг дружеского общения. Письмо или книга — это приглашение к дружбе. Первые гуманисты были не более чем сектой грамматиков, которой в отличие от других удалось сделать свой проект универсальным. Это произошло при государственной поддержке специальных дисциплинарных учреждений, развивающих письменную культуру в определенных рамках. Это прежде всего школы, гимназии и университеты, где грамматические, логические, научные и литературные стандарты согласуются с политическими. Благодаря им возникает некая принудительная дружба, организованная каноном лекций Теперь уже не только античные и христианские, но и национальные авторы образуют круг чтения публики, которая формируется на основе литературы и театра, музыки и живописи. Новоевропейские нации самоопределяются как общественность, публика, объединенная дружескими чувствами к тому или иному художественному посланию. Во всяком случает такое мнение возникает при чтении известной работы Хабермаса «Структуры и формы изменения общественности». Долг защищать родину для юношей и долг знать классиков литературы для молодежи обоих полов-вот что самое главное для гражданского общества, в рамках которого парадоксально соединяется как военная, так и гуманная добродетель. Именно об этом двуединстве военно-патриотической и просвещенной гуманности мечтают сегодняшние неоконсерваторы.

Хотя началом гуманизма, как культурной ориентации, является эпоха Возрождения, вопрос о человеческом (или нечеловеческом) в человеке был поставлен и по-своему эффективно решен в греческой культуре и в философии. Аристотель и Платон определяли человека как политическое животное. Учитывая «зоологический» смысл этого термина сегодня, следует предположить, что для греческих мыслителей это понятие означало нечто близкое тому, что мы подразумеваем, когда говорим «живое существо». Государство не является чем-то искусственным, а имеет природные основания и встречается у других «общественных животных». И хотя ответ на вопрос о том, что такое человек, давался с точки зрения самосознания, следует иметь в виду, что греческий гуманизм практически воплощался в «пайдейе» как системе воспитания, включающей не только самопознание, ученость, но и так называемую «заботу о себе», благодаря которой свободный мужчина, рожденный властвовать, учился управлять собой. Участвуя в жизни государства, человек становился цивилизованным и этическим существом, отличающимся от варваров.

Христианство задало новый образ человека как создания Бога и интенсифицировало аскетические практики смирения плоти. При этом социальные проблемы решались весьма эффективно в пространстве храма, где люди, сострадая мукам Христа, учились прощать других людей и таким образом сохраняли единство общества. Вместе с тем христиане любили своих, но боялись и ненавидели чужих. Отсюда история христианства это не только история развития моральных мест, но и инквизиции.

В эпоху Возрождения, которое принято считать освобождением человека от фанатизма готики, humanitas понимается не только как человечность, но и как ученость. Новое время исходит из ego cogito и видит существо человека в разумности. Ставка на разум определяет характер воспитания, которое в основном опирается на познание. Знать о самом себе как можно больше, не оставлять без внимания ни одного аффекта, контролировать и оценивать социально значимые поступки правовыми нормами — в этом состоит реализация нового идеала человека. Одновременно с контролем за аффектами возрастает роль человека, понимаемого, как субстанция бытия, как субъект истории. Установка на покорение природы реализуется в форме развития науки и техники. Однако, освобождение от теоцентризма и практик покаяния, культивируемых христианством, постановка Человека на место Бога, не привели к свободе. Мысля себя субъектом, а все остальное предметом приложения своей активности, человек направил ее на создание средств покорения природы. Его детища — наука и техника, задуманные как послушные средства, на самом деле постепенно привели к глубокому преобразованию самого существа человека. Мысливший себя господином, он вынужден был изменять себя вслед за изменениями техники и сегодня она требует от него таких способностей, благодаря которым он мог бы ее обслуживать. Таким образом, произошло исчезновение, растворение человеческого в цепях циркуляции техники, информации, капитала. Положение только усугубляется по мере развития электронных средств связи. Экранная культура окончательно вытеснила реальность и сегодня значимо то, что циркулирует по мировой паутине. Коммуникация не только не привела автоматически к эмансипации, но наоборот закабалила человека еще больше.

Все это приводит к необходимости осмысления самого идеала гуманизма. Критическое отношение к классическому представлению о нем наиболее ярко высказал М. Хайдеггер. Он видел кризис эпохи именно в чрезмерно завышенной самооценке человека. Это заставляет современных философов быть осторожнее с моралью и гуманизмом. Это очень инфекционные вещи, которые нужно брать в перчатках, чтобы не заразиться своеобразным «гуманистическим бешенством», которое проявляется в насильственном соблюдении «прав человека». При этом не обращают внимания на то, о каком собственно человеке идет речь: об автономном индивиде, европейце, выше всего ставящем индивидуальную свободу. Как же Хайдеггер определяет человека? Он у него оказывается хранителем и пастухом бытия как дома, обитателями которого являются не только боги, люди, но и животные. Человек это просвет бытия, его метка или знак. Означает ли это, что Хайдеггер продолжает стратегию приручения и одомашнивания, но считает неэффективной для этого гуманистическую переписку, т.е. книжную культуру. Что же он предлагает? Судя по рассуждениям о «руке» и «роде», одомашнивание и приручение человека Хайдеггер предлагает осуществить весьма своеобразным способом: речь идет не столько о заботе о душе, сколько о заботе о месте.

Было бы несправедливо не замечать, что гуманизм был и остается еще и практическим движением, имеющим добровольную поддержку со стороны сострадающих, но бедных людей. Движение, начатое энтузиастами, такими как А. Швейцер, который продолжил старую стратегию создания в рыночном обществе разного рода «моральных мест», обеспечивающих приютом нищих, калек и бездомных, и при этом сумел организовать эффективную медицинскую помощь, сегодня поддерживается могущественными организациями типа ЮНЕСКО. Но и в практическом воплощении идеалов гуманизма таятся свои опасности. Настораживает то, что он используется теми, против кого он когда-то бы направлен, а именно машинами государственной власти. Если раньше противоречие человека и государства было вещественным и зримым, то сегодня государство «с человеческим лицом» выдает себя за лучшего друга человека. Гуманизм сегодня — это большая политика и в этой связи он нуждается в критико-идеологической рефлексии. Примером является контроль за соблюдением прав человека. В ряде случаев очевидно, что он выходит за рамки морального осуждения и становится формой политической репрессии. Проблема в том, что если мы примем несоизмеримость представлений о гуманности в разных культурах, то попадем в тупики релятивизма; а если будем ориентироваться на общечеловеческий идеал, то неизбежно окажемся перед неприглядными последствиями европоцентризма. Таким образом, политический и правовой гуманизм может осуществляться не формально, а так сказать апоретически, что предполагает спор и достижение равновесия между разными пониманиями «человеческого».

**Развитии идеи гуманизма в философии 19 столетия**

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. Он постоянно подчеркивает, что человек является человеком исключительно благодаря духу, который он мыслит не антропологически и не социологически, а исключительно философско-теологически. Гегель критикует гуманное или конкретно-историческое определение человека как слишком заниженное и даже пошлое. В «Философии религии» он утверждал, что только христианство дало человеку абсолютное духовное определение человеку, как представителю рода человеческого, а не какой либо нации. В силу этого он понимает христианство как религию абсолютной свободы.

Что же касается человеческого в человеке, то Гегель понимает его исключительно в терминах гражданского общества, как члена семьи, субъекта морали и права. Понимая различие обществ и стремясь избежать космополитизма, он различает представление о человеке как гражданско-правомочном субъекте и понятие о нем как духовном существе. Такое раздвоение духовности и гуманности порождает серьезные проблемы. И они, конечно, не есть порождение гегелевской системы, напротив в ней они фиксируются и подвергаются анализу. По мнению Лёвита, эпоха дегуманизации человека стала следствием эмансипации гуманности от христианской духовности. Шаг за шагом на примере наиболее популярных мыслителей 19 века он прослеживает движение культуры в этом направлении.

Инициатором распада классического определения человека он считает Л. Фейербаха, который поставил своей задачей превратить гегелевскую божественную философию абсолютного духа в гуманистическую теорию человека, т.е создать философскую антропологию. Он 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 — член гражданского общества. Человек возведен на вершину, он стал принципом философии, но как на основе чего можно определить самого человека? Секуляризируя философию, Фейербах обожествляет человека и 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. Так 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 он 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 он, доведенный до крайности отчуждения, воплощает родовую сущность человека. Не имея отечества он первым достигает «всемирно-гражданского» состояния и борется за освобождение человека как такового. Как становится ясным сегодня, 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, человека, который является собственником самого себя. Он обнаружил, что возвышение человека до абсолютной сущности, есть ни что иное, как маскировка христианской веры в богочеловечество. Фейербах после «смерти бога» нашел человека, но если взглянуть на эту новую находку критическим взглядом М. Штирнера, то окажется, что найденный «абсолютный человек» оказывается совершенно абстрактным, отчужденным существом. Что же остается моему я, которое считает чуждыми своей сущности все социальные атрибуты - роль, профессию, статус и даже собственность? Как чистое я он 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.

По мнению Левита, Я Штирнера - это жалкий конец христианской гуманности, последним человеком которой является «чудовище», так же как ее первым человеком был «сверхчеловек». Штирнер разоблачает открытие человека после «смерти Бога» у Фейербаха и Бауэра. Он утверждает, что «очеловеченное христианство» сохраняет основные предикаты бога, и теперь не Бог, а человек считается венцом истории. Штирнеру кажется невыносимой тяжесть «быть богом» и он считает сведение человека к «высшему существу», приписывание ему «высшей цели», «сущности», «смысла» отчуждением. Итак, Штирнер первый заговорил о «смерти Человека» и провозгласил чистое, неотчужденное, принадлежащее самому себе я. Я как единственное и неповторимое, уникальное и никем не заменимое существо не преследует «высшей цели» и не имеет сущности и смысла вне своего существования. В чем состоит 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 ищет героическое, но видит его не в самопожертвовании во имя высшего, а в растрате как самого себя, так и унаследованного мира. «Единственный» Штирнера — это, конечно, не плейбой, проматывающий наследство, скорее, он напоминает «суверенного человека» Ж. Батайя, который спустя почти столетие вновь провозгласил трату как трансцендентальный акт вочеловечивания.

Тезис Штирнера о единственном напоминает тезис Кьеркегора о единичном, стоящим перед лицом Бога человеке. Оба философа не верили ни в человечность современного им человечества, ни в христианский характер современного им христианства. Отличие однако в том, что если Штирнер хотел разорвать порочный круг, в котором бог отсылает к человеку, а человек - к богу, то Кьеркегор, напротив, попытался вернуться к первоначальному христианству. Для Руге завершением христианства был гуманизм, для Штирнера он стал концом христианства, а для Кьеркегора современное христианство - полное вырождение того, чем оно было вначале. Причину этого он видит не столько в элинизации, сколько в социализации и морализации религии. «Единственный» Кьеркегора - это восставший против социал-демократического и либерального проектов человек, который протестует выравниванию и хочет спасти свою уникальность и незаменимость. Кьеркегор считает «дух» Гегеля и «человечество» Маркса такими 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 поэта обыкновенного или необыкновенного человека. Но в том и в другом случае следует учесть, что речь идет ни о поэтике частной жизни, ни о романтике исключительности, а об «истинном христианине» - религиозной единичной самости, которая и есть «абсолютная гуманность».

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 уже не осталось. Посмотрите вокруг, где еще 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, разоблачает Ницше, именно освобожденный гуманистами человек и стал «убийцей Бога». Отсюда он также выдвигает требование о снятии «Человека», выродившегося в «последнего человека» — «земляную блоху», прыгающую по пустой поверхности. «Смерть Бога», если добиваться ее последовательно, должна завершиться также «смертью Человека», как существа, занимающего срединное положение между божеством и животными. «Смерть Человека» означает освобождение как от высших ценностей, так и низменных желаний. Отсюда «сверхчеловек» Ницше — это существо танцующее на канате, натянутом над бездной ничто. «Канатный плясун» должен быть крайне дисциплинированным и осмотрительным, поэтому трактовка сверхчеловека как «белокурой бестии» является неточной.

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. Лёвит отмечает трудности трех проектов, которые являются реакцией на эти исключение. Они состоят в том, что как только некто поверит, что он «могильщик капитализма», «сверхчеловек» или «истинный христианин», тут же начнется старая история реализации прежних фундаментальных проектов.

Лёвит верно отмечает, что для всей плеяды немецких критических мыслителей от Гегеля до Ницше характерна тяга к идеалу древнегреческого полиса. Скорее всего это можно расценить как стихийно верную реакцию на распад государственных добродетелей в гражданском обществе. «Разумные эгоисты» уже 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.

Левит, переживший изгнание, уже не может мыслить себя представителем национальной интеллигенции, защитником национального государства. Его идеал — Гете, позицию которого он определяет как всемирно гражданскую. Книга начинается с пропаганды непонятого, как считает Лёвит, немцами мировоззрения Гете и заканчивается, в качестве итоговых выводов по поднятым вопросам, популяризацией его космополитической позиции.

Вместе с тем ни сам Лёвит, ни тем более Гёте не отождествляли себя с либералами. Все таки и для них античный полис оставался непревзойденным образцом социального организма. Но реализация этого идеала сталкивается с вопросом о том, как этот идеал может быть воплощен в христианском мире, не приведет ли это к разрушению религии? Лёвит не заходит так далеко, как критические последователи Гегеля и не считает неизбежным освобождение от «гуманности» и «христианства». Он полагает, что «гуманность» составляет характер нашего рода и он должен постоянно совершенствоваться и облагораживаться в процессе цивилизации. В противном случае неизбежна бестиализация человека и наступление «нового варварства». К этому мнению стоит прислушаться потому, что Лёвит относится к поколению, испытавшему на себе последствия всплеска брутальности, а также потому, что и мы кажется миновали фазу относительно спокойного послевоенного существования и живем в эпоху, напоминающую жестокие нравы варварства.

**К чему Ницше?**

Книга Лёвита снова заставляет задуматься о том, как писать о Ницше. Обычно его сочинения расцениваются как абсолютно новаторские, нарочито и резко порывающие с традиционной академической прозой. Их своеобразие видят в «литературности» — утонченной стилистике и считают, что они должны быть предметом скорее филологических, чем философских штудий. По своему содержанию — выбору тем, постановке проблем и парадоксальным выводам произведения Ницше также не вписываются в традицию и выглядят как маргинальные.

Ницше писал свои сочинения не для будущих клерков-комментаторов или теоретиков-систематизаторов, стратегии которых он хотя и не реконструировал так тщательно, как Фуко в «Порядке дискурса», но охарактеризовал их 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. Делез 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 принципиальные вещи и поэтому вопрос о 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 «Ecce 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 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 неверно думать, что эти институты, в отличие от своевольных индивидуумов, опираются на знание истины. На самом деле все наоборот: наука, право, политика институционально поддерживают свои «истины», которые никого бы не убеждали, если бы им не помогали «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, словом, любой «почвы») и опираться только на истину, тем не менее с какой-то 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 болезнь философа, благодаря которым 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 ловушки которых снова хотят загнать нас некоторые современные «ницшеанцы».

«Апоретическая логика» Ницше оказывается решением этической проблемы. Вряд ли можно назвать свободой выбор между двумя (или более) кандидатами, каждый из которых очевидно опасен. Сложившаяся система различий толкает нас к решению проблемы человека или на основе природы или социума. Но сверхчеловек Ницше — это не супермен, имеющий 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 третьей части «Генеалогии морали» раскрывает некую «нозологию» (историю болезни) тел моралистов. Болезни последних гораздо хуже и опаснее медицинских, которые в «Ecce Homo» воспринимаются как аномалии, способствующие творчеству. Ницшевская диагностики болезней моралистов, таких как: «верноподданические кишки», которые перемалывают все, что в них попадает, или близорукие глаза и слабые уши, которые обретают сверхестественную чувствительность, когда видят или слышат слово «женщина», раскрывают систему искусственных органов, которые создает культура для выведения нужного ей типа человеческого тела. В этих условиях бессмысленно апеллировать к «природе человека», и тем более к «чистоте расы», ибо все это без помощи «евгеники» заменяется «пластической хирургией» современной культуры искусственными протезами.

О Достоевском Михайловский как-то сказал, что его произведения скорее вредны, чем полезны. Как и в сочинениях Ницше в его работах находят немало темного и злого. Но может быть Достоевский писал о зле, чтобы не он сам ни другие не совершали дурных поступков. Хотя в его сочинениях мы не найдем, как у Толстого, морального обличения злодеев, чаще всего являющихся героями, однако с уверенностью можно сказать, что тот, кто прочитал (конечно, остается главный вопрос: как читать?) «Преступление и наказание», не станет совершать убийство. Поскольку Ницше избрал «художественную» форму философствования (философский театр), то и он использовал больше эстетические, чем этические ресурсы. Отсюда и ответ на вопрос, почему мы продолжаем читать Ницше: чтобы не совершать зла, а поскольку это невозможно (например, пошел в лес на прогулку и, размышляя о возвышенном, раздавил ногами множество муравьев), стараться причинить наименьшее зло. Ницше раскрывает нам оборотную сторону гуманизма. Люди, искренне озабоченные страданиями других людей, стремятся искоренить зло во всех его формах. В отдельных социальных пространствах, например, в школах и университетах, удается отбелить стены, приручить и цивилизовать молодых людей, однако это парадоксальным образом ведет к их «физиологическому» вырождению, состоящему в том, что они не способны «противостоять злу силою». Хуже того, стерильное общество само начинает производить новые формы зла. Ницше помогает нам осознать высокую цену «гуманизма» и «демократии». Мы не можем утешаться, что все равно нет ничего лучше. Наша бесконечная задача — преодолевать самих себя, переоценивать ценности, изменять традиции.

Избрав своим «капом» «демократические» и «рациональные» аспекты греческой культуры, европейское просвещение стерилизовало их от темных «дионисийских» начал, говоря о совершенстве человека, оно забыло о его несовершенстве и это движение вело к декадансу, к катастрофе. К. Поппер в своей книге «Открытое общество и его враги» передает свой страх открытия «подлинного» Платона, который не верит в способность разума соединить путем диалога мужественность с рассудительностью, и предлагает нечто вроде «евгенической» программы выведения «государственных животных». Ницше считает, что гуманизм, морализм и просвещение не могут решить всех задач облагораживания «человеческого стада» и говорит о необходимости повторения того, что делали наши предки с целью выживания.

Современный человек активно и стремительно освобождается от всего того, что прежде было судьбой: философы говорят о смерти Бога, Государства, Семьи, Собственности, наконец, самого Человека, а на уровне повседневности речь идет об устранении нищеты и голода, болезней, войн, борьбе за права человека, преодолении национальных границ и т.п., апофеозом свободы считается Интернет, и даже пластическая хирургия, изменяющая то, от чего раньше было просто немыслимо отказаться — лицо и даже пол. Раз нет ни зла, ни судьбы, то и Ницше не нужен. Но если есть нечеловеческое, то тут нужна религия. Таким образом, если мыслить противоположностями, то Ницше останется проблемой и в нынешней фазе его нового ренессанса.

Как известно, Гоголь в последние годы жизни глубоко страдал от того, что не может создать положительного героя. Многие современные русские мыслители также предъявляют такую претензию к Ницше. После того, как Ницше раскрыл как трагическое, так и комическое в театре идей, было бы наивно ожидать от него после критики построения позитивного проекта. Культура как и природа имеет свои механизмы самосохранения, раскрытые Ницше как свободная игра сил. Возможно, в этом и состоит ответ на вопрос о том, почему в «философском театре» Ницше срываются маски со всего «возвышенного» и демонстрируется созидательная сила того, что считается «злым» и «ужасным»: человек произошел от нечеловеческого, моральное от неморального — такова «генеалогия» Ницше. Ответ на этот дерзкий вызов сегодня дают не столько талантливые «режиссеры», сколько «имиджмейкеры» самого себя, моделирующие индивидуальное искусство «заботы о себе», в котором реализуется доброе и претерпевается злое. Таким образом апокалиптическая драма борьбы Добра и Зла, человеческого и нечеловеческого будет переведена на язык «либерального ироника», терпимо относящегося к любителям как пива, так и кефира. Становимся мы терпимее к Ницше или по прежнему спорим о том, кто он: новый Мессия или, наоборот, Антихрист — вот где решается главная проблема российской рецепции его наследия.

**Рецепция философского наследия Ницше в России.**

Вопрос о том насколько радикально повлиял Ницше на формирование философии в России в ХХ веке является спорным. Одни [5] утверждают, что Ницше воспринимался как «самый русский» и одновременно подлинно христианский среди западных мыслителей. Другие столь же категорично это отрицают. [6] 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 распространенной. [7]

Столь резкое различие в подходах может иметь определенное эвристическое значение в начальной фазе исследований рецепции Ницше в той или иной культуре, однако оно скоре препятствует, чем способствует выявлению следов его влияния на того или иного конкретного философа. Более того, «прививка» наследия Ницше не является одноразовой ибо прочтение его современными российскими продуктивными мыслителями отличается от первых переводов и рецепций начала века. 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. Вместе с тем, мнение об открытости и доступности текстов Ницше является поспешным. Напротив, они сложны, противоречивы и требуют не только самого серьезного осмысления, но и способности к юмору и шутке, которыми Ницше любил эпатировать публику. Кажущаяся доступность его текстов сыграла скорее отрицательную, чем положительную роль. Не только восторженная толпа почитателей Ницше, нашедшего в нем кумира, но и профессиональные философы, причем такие крупные мыслители как Соловьев, Франк, Бердяев, Шестов, Розанов, схватывали у него нечто знакомое и близкое. Одна из задач современного российского ницшеведения состоит в том, чтобы, на волне новой популярности Ницше, не допустить очередного «заказного» прочтения. Ведь «дух времени», «судьба», «ситуация», «назревшая потребность» и т.п. часто совпадают с эгоистическими интересами политической, финансовой или военной элиты, старающейся представить их как всеобщие и насущные нужды. И хотя сегодня философы уже не претендуют на то, что чистый разум является самой авторитетной инстанцией принятия решений и ни чем не лучше перечисленных исторических факторов, однако все-таки стоит стараться сохранять некоторую возможную дистанцию философии от перечисленных форм «веления времени», потому что бывает и время «сходит со своих кругов», и кто-то должен на это указать.

Парадоксальность рецепции работ Ницше в России состоит в том, что даже те, кто не мог принять его жестоких истин, и прежде всего Толстой, как бы простили его, более того усвоили его манеру письма. Причиной тому, с одной стороны, является прочтение Ницше через Достоевского. Это характерно как для начала, так и конца века. 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.» [8] Примерно также думает один из современных талантливых переводчиков и комментаторов Ницше К. Свастьян: «Впечатление нередко таково, что в последних произведениях Ницше философствуют разные герои Достоевского.» [9] С другой стороны, 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 ментальности, [10] тем не менее изучение первых работ о Ницше показывает, что большинство пишущих неверно понимали и во многом произвольно использовали его высказывания. Возможно, самое поразительное состоит в том, что идеи Ницше положительно воспринимались именно в представителями русской религиозной философии. Ницше и на самом деле не является атеистом и тем более «богоубийцей». 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. Лев Толстой отказывался принимать причастие, ибо не верил в то, что можно вкушать Кровь и Плоть Христовы. В России даже заговорили о «Третьем завете» и о новом приходе Спасителя. Отсюда понимание «Сверхчеловека» как нового Христа.

Философская истина в России воспринималась как ответ на вызов жизни, как то, за что страдает и умирает человек. Страдание как бы создает нимб (свет вокруг головы мученика) святости. 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 своею жизнью за свои великие или грешные мысли. «Ницше, - писал В. Соловьев, - искупительная жертва за грехи новых времен.» [11] Современный автор — Т. А, Кузьмина начала свою критику 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». [12] Оригинальные и смелые высказывания Ницше не остались незамеченными ни одним русским мыслителем и так или иначе повлияли на интеллектуальное развитие российской интеллигенции. Можно дополнить и уточнить начатую В.П. Шестаковым и Ю.В. Синеокой периодизацию истории рецепций Ницше в России:

1 период охватывает последнее десятилетие 19 века, когда появились первые переводы и критические статьи В. Преображенского, Н. Михайловского, Вл. Соловьева, Н. Федорова, Л. Лопатина, Н. Грота и др.

2 период относится к первой четверти 20 века и характеризуется изданием собрания его сочинений и появлением отечественных монографий в которых предпринимается попытка сравнения Ницше с Толстым и Достоевским, Марксом, критически анализируются и развиваются его идеи (Шестов, Розанов, Бердяев, Мережковский).

3 период продолжается до середины двадцатых годов и характеризуется рецепцией философии культуры Ф. Зелинским, В. Ивановым, В. Вересаевым.

4 период - наиболее мрачный продолжался почти до начала «Перестройки» и включал сначала сугубо одиозные оценки Ницше, как родоначальника фашизма, а затем хотя и более обстоятельные, опирающиеся на зарубежное ницшеведение однако написанные с негативных позиций исследования. Впрочем, и в мировой литературе того времени преобладала в целом негативная оценка Ницше как автора «Воли к власти» .

5 период охватывает современный ренессанс философии Ницше. Характерно, что после долгого перерыва первый большой двухтомник его произведений вышел в 1990 г. Ницше стал переиздаваться, причем большими тиражами. Назрела потребность новых переводов с KSA. Сейчас количество статей о нем стремительно нарастает, появляются серьезные монографии. Нельзя не отметить, что ренессанс Ницше во многом вызван тем, что в его философии, как и в начале 20 века, ищут ответ на актуальные проблемы современности. [13]

Первая серьезная дискуссия о Ницше началась с очерка В. Преображенского [14]. Автор увидел в учении Ницше критику как буржуазного общества, так и уравнительных 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 «мрачные и беспощадные ко всему святому» взгляды немецкого писателя. Напротив, Н. Михайловский позитивно оценил его отрицание исторического детерминизма и пафос свободы личности.

Е. Трубецкой — автор известного критического очерка о Ницше, предлагает вслед за Ницше отказаться от «фальшивых кумиров» и «на развалинах воздвигнуть новую святыню». 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 атеизма. [15] На самом деле Трубецкой расценивает философию Ницше как «заслуживающую самого пристального внимания попытку рассчитаться с прошлым. Он 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.» [16] Он также расценивает Ницше не только как критика современности, но и как пророка будущего: «На рубеже двух столетий философия Ницше звучит как мрачное пророчество» [17] Страдания Ницше воспринимаются Трубецким как симптом общественного недуга. Составительница сборника И.Т. Войцкая расценивает этот очерк как «хрестоматийный образец того, как не надо писать о Ницше» и вместе с тем выбирает его среди многих других о Ницше. На самом деле «позитивистски-объективистская» позиция Трубецкого по меньшей мере предохраняет от одиозности, которой страдают многие «творческие» интерпретации. Не удивительно, что его критические замечания повторялись и другими авторами

Публикация Лу Саломе [18], близко знавшей Ницше, Рильке и Фрейда, посвящена объяснению эволюции Ницше к «позитивизму» («Человеческое слишком человеческое», «Веселая наука») под влиянием П. Рэ и повороту к «Заратустре» и «Генеалогии Морали». Лу Саломе зафиксировала и проблематику стилей и масок Ницше, которая стала актуальной сегодня, когда попытки «понять» Ницше «кавалерийским налетом» оказались несостоятельными. Она считала, что не следует понимать Ницше буквально, ибо с масками связано притворство и особенно Ницше любил маски глупости, ужаса, богоборчества. По ее свидетельству, например, сочинение «Странник и его тень» написано под маской посредственности. Конечно, элемент женской романтики присутствует в рассуждениях Саломе. Она связывает маски Ницше с его уединенностью: «В своей философской мистике последнего периода Ницше погружается постепенно в то последнее уединение, в тишину которого мы уже не можем следовать за ним.» [19] За маской скрывается его пустыня, его неприступный рубеж. Впрочем может быть в этом буквальном понимании «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 Л. Саломе о «религиозном гении» Ницше, обращенном на познание самого себя, а не высшей силы, лежащей вне его. Именно религиозной аффективностью она объясняет жестокость Ницше по отношению к самому себе. Она подтверждает ее цитатой из «Генеалогии морали»: «Всякий, кто когда-нибудь строил новое небо, находил силу для этого лишь в собственном аду» (III. 10). Таким образом, понимание Ницше она предлагает основать на «психологии религиозного чувства». [20]

Первый полный перевод «Рождения трагедии из духа музыки» был опубликован в 1899, «Так говорил Зарастустра» — в 1898. В 1900 издается первое собрание сочинений Ницше в 8 томах под ред. А. Введенского. В 1909 начато издание полного собрания сочинений под ред. 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. Щегловым. [21]

Ницше осваивается поэтами-символистами, его идеи оказываются созвучными ранним произведениям М. Горького. Л. Андреева и М. Арцыбашева. Ницше в этот период способствовал преодолению декадентских настроений среди интеллигенции и формированию неоидеализма, видевшего в нем борца за новые абсолютные ценности. Обострение эстетической чувствительности, религиозные искания, интерес к мистике и оккультизму хотя и не способствовал адекватному пониманию Ницше, но наэлектризованная ожиданием перемен духовная атмосфера того времени несомненно стала благоприятной средой для распространения его идей. В некрологе, 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 совершатся в сердце русской литературы, от Пушкина до Толстого и Достоевского». [22]

Журнал московских символистов «Весы» также пропагандировал идеи Ницше. В. Брюсов, А. Белый, В. Иванов, Эллис, Б. Садовский, М. Кузмин видели в Ницше союзника в их борьбе с отжившим за новую культуру [23]. Среди множества работ этого периода наиболее значительными представляются работы С. Франка (1902), который увидел в Ницше «этического идеалиста», сформулировавшего новое «евангелие для людей творчества и борьбы.» [24] Л. Шестов в 1894-1895 г.г. 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 интересных 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.» [25] Работа Л. Шестова «Апофеоз беспочвенности» по форме и по 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 и 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. Но при этом неверно трактовать это как поворот, как преодоление искушения. На самом деле 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 иудейским истокам религии. [26]

В.В. Розанова, как и К. Леонтьева, нередко называют «русским Ницше». И это не случайно. Хотя он в своей критике христианской морали не во всем соглашается с Ницше, он следует его стилистке, а поздних произведениях вообще переходит на язык «Заратустры». Иванов развивал в России идеи «Рождения трагедии»: «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 Христа. [27] Д. Мережковский, как и Леонтьев, увлекался «цезаризмом» и видел в Ницше союзника в борьбе с «грядущим хамом». Он был увлечен идеей сверхчеловека, которую в России яростно критиковали Л. Толстой и Н. Федоров. Вместе с В. Ивановым он также подхватил и развил языческие мотивы наследия Ницше, но в отличие от последнего в позднем периоде своей жизни он пришел к христианству. [28]

Философы серебряного века видели в Ницше антрополога и моралиста и даже защитника христианства от его современного опошления, хотя именно он высказывал мысль о том, что человек - это то, что нужно преодолеть, превозмочь, а общечеловеческую альтруистическую мораль - отбросить как в высшей степени опасную для самосохранения людей. [29] Популярность Ницше с начала 10-х годов начинает угасать. На смену ему приходит увлечение анропософией (Р. Штейнер) и психоанализом. Лозунг Ницше о том, что человек — это то, что нужно 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 и 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.» [30]

**Ницше и марксизм.**

Новое оживление вокруг Ницше возникает среди революционно настроенной интеллигенции. Особенно часто обсуждается сходство и различие Маркса и Ницше. Г. Струве, А.Е. Трубецкой высказывались о важных точках их соприкосновения. [31] 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». [32] Впрочем ницшеанский период у будущих видных деятелей партии был недолгим, он вскоре сменился «богоискательством». В искусстве того времени особенно у М. Горького, А. Куприна, Л. Андреева появляются герои ницшеанского типа. Некоторые исследователи находят это 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 др. «сочувствующих» указывали американские советологи. В частности, А. Игнатов оценивает идеи Достоевского и Ницше как гениальные пророчества тоталитаризма: «В середине самодовольного, близорукого, верящего в свои иллюзии буржуазного 19 века они почувствовали нечто проявившееся только в нашем столетии, — тот новый, неизвестный ранее, но повсеместный опыт человечества, который позже был назван «тоталитаризмом». [33] 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». ««Новый человек» Достоевского и «сверхчеловек» Ницше не боятся смерти, хотя не верят ни в Бога, ни в бессмертие; они сами себя чувствуют Богом». [34] Свою статью автор 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, ныне нам известным: 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 понятия «отчуждения» Маркса и «воли к власти» Ницше как основания «метафизики подозрения». Несколько подзабыв эволюцию Маркса, он утверждает: «Ницше начинает с того, чем закончил Маркс (свободный индивид)» [35]. Они одинаков 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». Отличие между ними в том, что теория освобождения Маркса опирается на научно-рационалистическую утопию, а Ницше видит в абсолютизации разума начало «физиологического» упадка европейской культуры. [36]

В.П. 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 увлечение марксизмом позволило М. Фуко трансформировать «волю к власти» к «воле к истине». Попытка разрушения прежних ценностей для того, чтобы поставить на их место новые, кажется В.П. Визгину самопротиворечивой: на место «сверхчеловека» претендовали фашисты и коммунисты, а воля к власти обернулась господством техники. Расценивая эти события как отрицательные результаты реализации ницшенанских идей, он заканчивает статью: «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?» [37]

В Советской России в результате новой культурной политики сочинения Ницше перестали издаваться. После Второй мировой войны он был причислен к идеологам германского фашизма и работы о нем имели одиозно критический характер. [38] Конечно, если согласиться с Т. Манном, который упрекал европейскую интеллигенцию за эстетическую нейтрализацию имморализма Ницше, то появление таких статей направлено против вульгарного фашистского понимания Ницше. Но, к сожалению, при этом «доставалось» и Ницше, а не только его фашистским интерпретаторам.

Работы С. Одуева выражают официальное отношение к философии Ницше в СССР. [39] Впрочем, судя по цитатам многочисленных зарубежных изданий, такая оценка Ницше была распространенной не только в Советском союзе. Нельзя замалчивать, что сегодня усиливается влияние фашистских партий и это определяет специфический интерес к наследию Ницше. Этому должна противостоять не только политическая борьба, в ходе которой можно добиться, например, запрета на издание его произведений, но и работа интеллектуалов, направленная на критику фашисткой интерпретации. В этой связи необходимы новые переводы и прежде всего критического издания сочинений Ницше.

Некоторым хорошим, но наивным людям кажется, что фашизм давно ушел и только по какому-то недоразумению (в России — по причине разделения, обнищания и озлобления населения) произошла вспышка этой чумы в ХХ веке. Русские фашисты появились как общественное движение на волне демократии. Как и появление других «меньшинств» их 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. В эпоху развитого социализма недостатки общества преодолевались идеологией светлого будущего: сейчас пока его нет, но оно обязательно наступит. Критическая интеллигенция не должна больше повторять эту ошибку. Если общество не хочет оставаться слепым относительно перспектив своего развития, то оно тоже должно поддерживать критическую рефлексию настоящего.

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 дополняющее друг друга), 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.

**Новый Ренессанс**

Для объяснения Ренессанса Ницше в современной России следует принять во внимание не только «вызов времени», но и приватные увлечения его философией среди интеллигентов-шестидесятников, как реакцию на занудный отечественный марксизм. Ницше воспринимался в те годы, как романтик, противопоставивший догматическим истинам драматизм философских идей. [40] Приобщение к опыту философствования Ницше в условиях догматического марксизма, порождающего безинициативность и неуверенность в себе, стало крайне важным для российской интеллигенции. Она не смог 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 и нередко искусственные.

Он характеризуется то как «лирический аутсайдер» в европейской культуре, то как классик философской мысли. При этом имморализм нейтрализуется как «гигиена творческой личности». [41] Непоследовательность 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 связывается с юношеским фрондерством и недостатком житейского опыта. Вместе с тем утверждается, что он был вовлечен в «соревнование атеистов» и, таким образом, несет личную ответственность за «убийство Бога». Буквальное прочтение, в котором отсутствует хотя бы чувство иронии, 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.» [42] Итак 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.

Вместе с тем 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 кажутся сумбурными и противоречивыми. Вместе с 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 В.А. 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.» [43]

Если В.А. Подорога, указывая на перформативность 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, взаимосвязь которых предстают перед читателем не форме логического вывода, а в форме театрально-драматического действия. «Перед нами, - заключает свой анализ Н.В. Мотрошилова, - уже скорее не философия, а иная, лишь начавшая свою жизнь духовная форма, сознательно располагающая себя «по ту сторону» разграничительных линий философии и жизненного мира, философии и искусства.» [44] Если вспомнить прочтение Ницше русскими поэтами-символистами, то предлагаемый авторами подход окажется вовсе не неожиданным. Прочтение Ницше В.А. Подорогой и Н.В. Мотрошиловой побуждает к каким-то нетрадиционным попыткам понимания интенсивности его текстов.

**Рецепции Ницше в Европе и в Америке.**

Лёвит хочет своей книгой ответить на вопрос о кризисе Европы, причины которого так по разному понимали Шпенглер и Гуссерль, а позже Паточка и Деррида. 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». То «лекарство» от него, которое прописал Ницше: преодолеть нигилизм тем, что пройти этот путь до конца, и тем самым изжить его, оказалось, как показала последующая история Европы, чрезвычайно опасным и более того не эффективным. 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 в 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 и на это указывал еще 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. Они сами скрыто тяготеют к тому, что, как они считают, стало причиной разрушения Европы. Действительно, послевоенные десятилетия показали, что государства традиционного типа, где солидарность поддерживалась исключительно административными средствами, распадались и деградировали, в то время как либеральные — интенсивно развивались.

Очевидно, что избежать 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 новых французских философов, которые впервые после войны выступили с вызвавшей громкий скандал реабилитацией его работ.

**Американский Ницше**

В Америке — стране эмигрантов и маргиналов — к Ницше не должны испытывать предубеждения. И действительно, именно там был благосклонно встречен «французский Ницше», которому Старый Свет отказал в «легитимации». Однако американское прочтение, своеобразие которого состоит в политизации, немыслимо без учета европейской истории вокруг «дела Ницше». В таком случае философ, риторика которого использовалась национал-социалистической идеологией, должен, казалось бы, расцениваться исключительно негативно. В большинстве американских работ Ницше характеризуется как противник демократии. Однако в последние годы стали появляться исследования философии Ницше, свободные от ярлыков антидемократизма и 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. Он сравнивал его философию с лабиринтом Минотавра и попытался за счет привлечения техники аналитической философии дополнить ими постструктуралистские стратегии нейтрализации натуралистического истолкования его идей.

Американские дискуссии вращаются вокруг главного вопроса: является Ницше противником демократии или, напротив, ее сторонником, который, критикуя недостатки, стремился к достижению свободы 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 ницшенианцев, так и антиницшенианцев, дискуссии Делеза с гегельянцами, постструктуралистов с академическими ортодоксами, а также французских «новых философов» с их немецкими оппонентами - Ю. Хабермасом и М. Франком. Эта открытость 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 им кажется важным для стимулирования демократии. [45].

В американских дискуссиях прослеживается тенденция разделения наследия Ницше на две части: философские идеи представляются как весьма актуальные, значение которых становится понятным только в условиях современности; наоборот его политические убеждения кажутся 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 — постмодернисткими? Такие «ботанические» эксперименты не учитывают органики философствования. Хотя несомненно есть противоречие между политической и эпистемологической философиями Ницше, все-таки нетрудно показать, что именно благодаря своей 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 и перенос ее на политические и социальные институты общества осуществил М. Фуко. При всем том, чем Фуко был обязан Ницше, 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 других людей, делают нас чувствительными к чужой боли.

Трактовка философии Ницше как своего рода «литературной жизни» становится весьма популярной. [46] 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. Такой подход снимает трудности целостной, систематической реконструкции наследия Ницше и вообще всякие претензии на аутентичное прочтение. «Воля к власти», «Генеалогия», «Вечное возвращенине» — 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.

**Французский Ницше**

На примере образа женщины, историю которого реконструировал Ницше, Деррида обращает внимание на то, что в христианстве женщина понимается как идея, как истина и это оказывается истоком человеческих конфликтов. Вся литература 19 и 20 столетий — это кошмар любовных переживаний, вызванных противоречием совместной жизни мужчин и женщин и ее идеалом.

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. Женское расстояние подвешивает истину к кастрации, связывает ее поиски с «эпохе» — воздержанием.

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 некую ловушку для ловли, исследования женскости. Нет, он описывает освоение женщины сообразное его истории, ибо нет никакой женщины в себе, «вечной женственности».

Отношения между мужчинами и женщинами это не просто особый род неинтеллегибельного 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 истиной. Конечно, мужчины моделируют женщину, пытаются придать смысл бессмысленному и вершина их воображения — идея «Вечной женственности», представленная в России наиболее ярко 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 сложной игры женщина научается извлекать пользу из своего отождествления с идеей. Но в результате она не просто воспринимается на расстоянии, становится предметом поклонения для мужчины, но сама становится чем-то неуловимым, самим расстоянием. Созданная из завес-парусов она неуловима и недоступна. Но будучи реальным плотским существом она непереносима мужчиной с близкого расстояния. С этим во многом и связан распад семьи.

Специфический тип опыта мужского и женского Деррида называет освоением и он важнее вопроса о смысле-бытии и завесе-истине. Именно процесс освоения 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 невыводим 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.

Хайдеггеровское вопрошание о метафизике Деррида переводит в вопрос об освоении. Хайдеггер конструирует словосочетания типа: «Само бытие изначально себя осваивает», «освоение осваивает». В результате возникает впечатление, что свойственность и освоение свойства несвойственно ничему и никому, они отсылают к безосновности бездны, где истина и неистина, раскрытие и сокрытие, присутствие и отсутствие выступают как безосновное событие, свойственность бездны, которая по необходимости есть бездна свойственности, а также события, происходящего помимо бытия. Описание бездны как места истины и неистины, освоения и присвоения и есть следствие стиля, которым можно описать не место женщины. В отличие от этого 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. [47]

Идея истины оспаривалась многими и в особенности семантическая теория озабочена тщательным очищением ее от натуралистических интерпретаций. Но все эти сомнения оставляют нечто несомненное и непостижимое, какое-то слепое пятно, не поддающееся анализу и поэтому идея истины благополучно возвращается. Это мы видим у Декарта, начинающего с радикального сомнения, и у представителей семантики, которые заменили истину значением, но при этом оказалось, что они скрыто использовали ее для установления значения. Конечно, 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 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 и этим главным, по мнению Деррида, является то, что метафизический дискурс об истине оказывается замещением и вытеснением дискурса о женщине. Непрочитанность Хайдеггером в текстах Ницше вопроса о женщине поставила его труд о нем на якорь

**Добрая воля к власти.**

Поздний Хайдеггер, чтобы уйти от языка метафизики, развивал свой собственной наполовину поэтический язык, выглядевший от опуса к опусу каждый раз иначе, так что постоянно оказывался перед лицом необходимости перевода своего собственного языка. Удалось бы ему найти язык для такого перевода или нет - не столь важно, но задача была поставлена, и это задача «понимания». Гадамер осознает - в полную противоположность с французскими «продолжателями», что его попытки интерпретации Ницше и «перевода» Хайдеггера указывают на собственные пределы и в особенности показывают, 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 в конце концов фактически к объявлению Ницше завершением, финишной чертой того, 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 им удается считать, что опыт бытия, который Хайдеггер стремился открыть по ту сторону метафизики, уступает в радикализме экстремизму Ницше. На самом деле, 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 ценностным понятием на службе у «воли к власти». В попытке продумать бытие Хайдеггер идет дальше подобного упразднения метафизики в ценностном мышлении или, лучше сказать, он возвращается назад по ту сторону всякой метафизики, не удовлетворившись экстремизмом ее самоупразднения, как Ницше.

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 и 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 субъективна и человечна. 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 поэтому 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 Гадамер подчиняет человека «общей сути дела», раскрывающейся в разговоре. В докладе «Текст и интерпретация», прочитанном в Париже, он основной упор делает 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 в руки другой не менее жесткой - духовной. Допустим, человек служит богатству, власти, славе и человек 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, разве что кажется более мягким, ибо связано с внутренним признанием. Это принуждение не так очевидно как телесное. Но именно поэтому последствия его особенно тяжелы. В конце концов страдания жертвы, осуждение окружающих, наконец юридические законы как-то ограничивают насильника. Но духовный учитель - вне подозрения, ведь он приобщает к истине и таким образом руководит своей паствой. Однако, вдумаемся в последствия. Люди приучаются искать смысл вещи, события, самих себя. Но, когда они научаются это делать, жизнь и действительность окончательно ускользают от них. Что значит приписывать окружающему смысл тем более абсолютный, как учит делать метафизика? Кто определяет этот смысл, и чем он лучше, критикуемой Хайдеггером ориентации на исследование сущности и восприятие предметности?

**Имморализм Ницше**

На первый взгляд Ницше выглядит духовным аристократом, ненавидевшим толпу, радикальный индивидуалистом, противопоставлявшим свободу социальным нормам, литературным романтиком, тяготевшим к древним трагедиям и темным сторонам человеческого бытия. Он также противник буржуазной морали и социологии, предметом которой стал «последний человек», придерживавшийся эгалитарных нивелированных ценностей. 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».

Понятие ценности замыкается на человека, но своим основанием имеет не его удовольствие, благополучие, счастье, но прежде всего такие абсолютные идеалы, которые не выполняются в условиях земного существования и 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 связана не с предметами, а выступает как знак потребности, т.е. различитель того, что нужно и ненужно. Если вопрос о ценности замыкается на человека, который верит в необходимость и ценность жизни, то это приводит к вопросу о смысле человека, о смысле жизни. Однако вопросы о «сущности» или «природе» человека, о смысле его бытия нельзя ставить и решать чисто умозрительно, ибо 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-объектная схемы в познании и практике, на самом деле 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 практик признания, где имеет место взаимная борьба сил, регулируемая не на основе не умозрительных понятий или норм, а практическим компромиссом.

Традиции самопознания Сократа и Платона Ницше противопоставлял «психологию» и даже «физиологию» культуры. Он описывал познание как «очеловечивание» сущего, т.е. восприятие мира с точки зрения потребностей. Множество афоризмов Ницше указывают на то, что человек смотрит на вещи сквозь призму собственных потребностей и познает не мир, а себя самого. Закономерности, приписываемые миру, есть законы человеческого бытия в мире, который есть ни что иное как «инвентарь человеческого опыта».

Однако антропоморфизация оборачивается у Ницше чем-то странным, если учесть, что он описывает человека как животное. Множество эпитетов такого рода раскрывают человека как «патетическое», «неполноценное», «больное» животное. «Человек — это обезьяна Бога»: то «плачущее», то «смеющееся», то «счастливое», то» несчастное» животное. Может быть более интригующе выглядит определение человека как «интерпретирующего существа»: он 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 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 обществом. 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 самого себя, как управление «страстями души» на основе разума. Вместе с тем, один из родоначальников этой программы — 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. Отсюда 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 он усматривает даже в ритмах сердца и работе кишечника. Возможно, ссылкам на «перистальтику» он научился у Шопенгауэра. 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 нам 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 он — продукт способа мыслить. Таким образом, подлинная критика нашей культуры написана языком тела. Мысль идет своей дорогой и все дальше уходит от жизни или, точнее, порождает свою действительность. Но расплата приходит откуда не ждали. За мысль приходится рассчитываться усыханием плоти. Только болезнь и смерть заставляют одуматься. Отсюда как болезнь, так и некоторую моральную неустойчивость, Ницше оценивает положительно. Инновации происходят первоначально как аномалии и 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 тот, кто наделен двумя глазами.

Важно в ходе мысли Ницше то, что при обсуждении исторического прогресса он переходит от анализа идей или технологий к анализу «физиологий». Условием новой плодотворной идеи оказывается не столько усердное размышление за письменным столом, сколько телесная аномалия или болезнь. Вспомним, как Ницше отвечал на вопросы: как я пишу хорошие книги, почему я такой умный? На эти вопросы пишущие 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 нами 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: «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 инстинкта декаданса — таково мое длительное упражнение, мой действительный опыт». Захватывающая прелесть и ценность жизни раскрывается по мере угасания витальности и Ницше превращается из пессимиста в оптимиста, более того ощущает себя сверхчеловеком — обитателем горных вершин. Неверно понимать его как очередного романтического героя, ибо сверхчеловек Ницше — это, возможно, самое умеренное существо, избегающее крайностей. Так в третьей части «Генеалогии морали», где предлагается «физиологическая» критика морального аскетизма, который приводит к господству слабых над сильным, он отмечал, что физиология сильных состоит не в том, что они обладают «сверхчеловеческой» силой и мужеством, а том, что они имеют чувство меры.

Если современные философы, вслед за Фуко и 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 «Человеческое, слишком человеческое» Ницше ставит задачу исследования «химии понятий и чувств»: «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». [48] Эту задачу Ницше решает как «генеалогическую» и указывает на необходимость преодоления «вечного человека», который будучи неизменным открывает новые идеи. На самом деле с ним происходят постоянные изменения и они затрагивают не только ум, но и тело и душу. Речь идет о маленьких незаметных изменениях, о которых Ницше писал, что они важнее 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. На самом деле 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. «Философа узнают по тому, что он чурается трех блистательных и громких вещей, славы, царей и женщин, - чем отнюдь не сказано, что последние не приходят к нему.» Ницше разоблачает «целомудрие» философов. Оно 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 как выражение воли к власти, как попытка господствовать над самой жизнью: «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 самодовольном ущербе, в обезличивании, самобичевании, самопожертвовании» . «Торжество при последнем издыхании» — так характеризует Ницше результат реализации аскетической этики. «Письмо нашего земного существования соблазнило бы пожалуй к выводу, что Земля является по сути дела 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 — возможно, единственного их удовольствия». [49] Такая «физиологическая» критика аскетизма, как жизни, направленной против жизни, является более эффективной, чем поиски теоретических аргументов, тем более, что они бессильны. Аскетизм является физиологически бессмысленным.

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. Т.е. 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 неугомонен, 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 Сократ. наступает эра приручения животного под названием человек. Книга и гуманизм, школа и университет стали медиумами воспитания.

**Власть и справедливость в «Генеалогии морали»**

Если в 1 части «Генеалогии морали» Ницше находит исток христианской морали в ressentiment, то во 2 части он пытается найти новое основание моральности. Понимание справедливости как мести, указывает Ницше присуще анархистам и антисемитам. Оно представляет собой попытку опереться на реактивные моменты. В этом случае произрастает справедливость из чувства зависти, недоброжелательности, подозрительности, мести. Однако все это уступает активному человеку, опирающемуся на иные аффекты: властность, корыстолюбие и т.п. «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.» Агрессивный человек обладает «более свободным взглядом, более спокойной совестью. Если реактивный человек изобрел «нечистую совесть», то активный - право. Именно право выступает формой борьбы против реактивный чувств. «Всюду, где практикуется справедливость.., взору предстает сильная власть, изыскивающая в отношении подчиненных ей слабых лиц средства, дабы положить конец охватившему их бессмысленному бешенству ressentiment». [50] Борьба с местью, не знающей пределов, порождает закон, т.е. разъяснение дозволенного и недозволенного и это направлено прежде всего против обиженных и оскорбленных, которые жаждут мести. Таким образом, сильная власть отвлекается от непосредственно нанесенного вреда и добивается побочным путем того, что делает человека исполнителем права — всевидящим оком.

Смысл власти Ницше выводит из биологической эволюции и ценности жизни. Он придает ценность активному человеку и видит суть законов современного общества в том, что бы избавиться от справедливости, 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 справедливости. Поэтому государство — это управление, ограничение справедливости и суть законов состоит именно в том, что бы исключить то спонтанное и реактивное чувство, которое неизбежно возникает у потерпевшей стороны, включенной во взаимную игру сил.

Человек, по определению Ницше, — это забывающее животное, выдрессировавшее умение обещать, Благодаря этому он становится политическим животным. Во всяком случае именно обещание распахивает политическое пространство. Задача дрессировки обещающего человека включает 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, смеющий обещать, господин над свободной волей. этот свободный человек сам назначает меру уважения и презрения к другим. Он ориентируется на свою совесть. Но всему этому предшествовала жестокая история дрессуры, причем телесной. И чем хуже была память, тем сильнее и жестче дрессура «Вжигать, дабы осталось в памяти» вот жуткая мнемотехника истории. Сколько же крови и ужаса заложено в основе всех «хороших вещей»

Итак обещание возникает в межиндивидуальных отношениях, как продукт длительного исторического развития. Смеет 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 признают других свободных, способных рисковать своею жизнью в игре сил, с равными себе, и исключают рабов, как слабых и трусливых. Такие равные индивиды характеризуются высокой степенью ответственности. Особенно большие надежды Ницше связывает с развитием обещающего свободного человека. Но, к сожалению, его эволюцию прервало христианство, утвердившее мораль слабых и завистливых. 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 о ее изменении с тем, чтобы определить свое будущее. Человек достигает этой способности действовать во имя будущего в конце своего трудного пути развития, когда становится самостоятельным сильным индивидом, берет на себя ответственность за свои обещания, и благодаря этому впервые становится политическим существом. Ясно, что здесь политику Ницше понимает в каком-то специфическом значении, как искусство управления в широком смысле слова. Политика 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 для осуществления будущих действий. На них же основывается и доверие общества. С успехом действия связана оптимизация управления собой и другими, т.е. с силой и организованной волей. Таким 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 цели. Ницше уже не ограничивается великими сильными личностями, а говорит о сознательном управлении культурой. При этом политическая теория выступает частью политической практики: слабость теоретического расчета вызывает недоверие к политическим институтам. Соединение политики с культурой Ницше предпринимает уже в «Рождении трагедии». Высокая и сильная греческая культура зависит от определенного типа человека, который априорно задается как политическое животное. Наша история уже не знает такого мощного государственного инстинкта, в жертву которому греки приносили все остальное. Ницше также говорит о связи политики и искусства в эпоху итальянского возрождения, когда правитель стилизировался как художник. Само государство представляется как художественное произведение создаваемое в ходе войн.

В поздних произведениях Ницше определяет политику как средство культуры и поэтому в случае политического кризиса происходят и культурные потрясения. Однако Ницше 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. Действительно, власть становится какой-то мелочной, и при этом проникающей во все сферы жизни. Ницше призывает к синтезу политика и художника, который имел место в прошлом. Он хотел, что бы все формы жизни стали управляемыми, т.е. создавались наподобие произведений искусства. Он имел в виду не «фабрикацию сознания» и протезирование тела, характерные для современной работы власти на душой и телом, а скорее грезил о культурном творчестве, включающем производство сильного и свободного человека. Для этого 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 Гете и Наполеона, Цезаря и Христа, т.е. эстетизация сильной личности были не просто утопиями, но использовались как инструменты повышения авторитета тиранов. Конечно, сам Ницше не предпринимал никаких выходов на политическую практику. Он хотел лишь показать, что доверие к политическим решениям есть элемент самой политики. Другое дело, что этот вывод был услышан и использован нечистоплотными политиками, которые всеми средствами пытались инсценировать наличие харизмы и использовали ее как политический капитал. Недооценка политических институтов, которую допустил Ницше, конечно, не трагедия. Наше столетие показало ненадежность построенных на них концепций демократии. Сила и авторитет законов имеют более глубокие основания, нежели конвенциональные решения группы людей, изображающих, что они принимают решение в интересах народа. На самом деле политика и право опираются на более фундаментальные антропологические основания доверия, которое вызывает обещающая сильная личность.

**Ирония и солидарность**

Тот, кто наконец осилил сочинения Платона, не может не содрогнуться от ужасного различия его ранних и поздних диалогов. Если вначале он надеется сделать слишком рассудительных более мужественными посредством рассуждений, в ходе которых все более отчетливо выявляется связь идей, если в «Филебе» он надеется не только на понимание, но и на изменение фанатичных ценителей истины или удовольствия по мере того, как они ведут друг с другом разговор о сути дела, то в «Политике» и в «Государстве» он уже не верит в гуманизирующее воздействие наставления и просвещения: не учитель, а правитель, понимаемый как руководитель человеческого стада, озабоченный улучшением породы вверенных ему стадных животных, может цивилизовать людей. Лучшим способом этого является регулирование браков: например, мужественному мужчине дается рассудительная жена и тогда в детях реализуется необходимая пропорция мужества и справедливости.

И каждый из нас, верящих в гуманизирующее значение разговоров, лекций и чтения книг, в конце концов вынужден признать, что философское и тем более моральное наставление оказывается совершенно бессильным перед природными склонностями людей и их жизненно практическими интересами. В этих условиях остаются два выхода. Во-первых, попытаться изменить дискурс наставления. Философия искала чистые трансцендентальные идеи Истины и Блага, которые должны методично применяться в жизни. Итак абсолютные идеи и логика, как прямой рельсовый путь их применения ко всем высказываниям — вот на что должна опираться культура. Проблема состоит в том, что такие идеи не обладают собственной энергетикой и как таковые, как чистая справедливость, остаются совершенно бессильными. Истины обитают в мире трансценденции, а моральные правила исполняются в «царствие небесном». Нет никакой силы, которая заставила бы их спуститься на землю.

Но если гуманизация посредством морального наставления совершенно бессильна, то почему Ницше попытался разоблачить эту конструкцию как форму власти слабых над сильными, основанную на отвратительном чувстве злобной мести (Ressentiment). Может быть Платон погорячился рассердившись на тупоголовых учеников («хоть кол на голове теши», — в сердцах говаривали наши наставники). Во всяком случае Ницше более серьезно отнесся к школе, как месту где пытаются цивилизовать учеников посредством чтения лекций и текстов. Отсюда его отношение к дискурсу включает два важных аспекта. Во-первых, критику, примером которой может быть разоблачение «христианской моральной гипотезы». Во-вторых, понимание того, как «ложная» гипотеза тем не менее воздействует на людей. При этом оказывается, что высказывание определяет поведение вовсе не «чистым значением», которое к тому же исполняется в некоем трансцендентальном мире, а как, говоря современным языком, «речевой акт», примером которого может быть обещание. Отсюда становится понятным, почему в «Генеалогии морали» Ницше уделяет значительное место анализу того, как формируется «животное, смеющее обещать». Истина не убеждает и не побеждает без помощи огня и меча. Поэтому за моральными догмами стоят процедуры пытки и наказания. И хотя сегодня повсеместно и особенно в образовании культивируется этика диалога и сотрудничества, все равно предполагается, что тот, кто не признает высказываний учителя, не сможет сдать экзаменов, а стало быть получить хорошо оплачиваемую престижную работу, вообще, если будет упорствовать еще больше, то окончить психбольницей или тюрьмой.

Итак, любое высказывание — это не аксиома из «третьего мира» трансцендентальных истин, а речевое действие, сила которого определяется местом и ролью говорящего и слушающего. Моральный дискурс оказывается речью сильных и властвующих и поэтому способен оказать цивилизующее воздействие на слабых и зависимых.

Но почему Ницше недоволен христианской моральной гипотезой, если она говорится от имени власти и за ней стоят очень авторитетные организации? Ницше недоволен сложившейся системой власти. Он описывает ее эволюцию как переход от власти сильных к власти слабых. Он критикует ее за то, что она ведет к деградации людей. Так он переходит к «физиологической критике» современной цивилизации.

Непонимание ее особенности у Ницше вызывало упреки в расизме. Действительно, вопрос состоит вот в чем: Платон и Ницше осознали бессилие дискурсивных практик перед телесными - будь то генетические изменения или дисциплинарные практики культуры (Это особая тема, которая нуждается в обсуждении: генетики и физиологи берутся эффективно решить те проблемы, с которыми не сумели справиться гуманисты. Но они забывают о том, что представление о «нормальном геноме», как и о «нормальном» теле и темпераменте представляет собой культурный идеал, который подлежит обсуждению. Кроме того, культура не ограничивается словесными воздействиями на сознание человека, а диетикой, гимнастикой, музыкой, пластической хирургией и прочими эффективными способами добивается нужного эффекта, преобразует тело и душу человека.) Но зачем, в таком случае, они снова пишут тексты, а не делают того, что считают нужным. Или человек в принципе не может осуществить радикального восстания против языка, или дискурс все-таки как воздействует на людей именно в том практическом направлении, о котором говорили Платон и Ницше.

Во всяком случае теперь много говорят о том, что Ницше пытался радикально изменить язык. «Философский театр», «телесное письмо», «деконструкция — так определяют стили Ницше современные французские философы. Я бы начал пояснение особенностей языка Ницше с открытий Витгенштейна, который также отказался от платоновско-расселовского понимания его оснований как чистых значений и пришел к «соссюровскому» осознанию роли «речи». Язык исполняется как речевые практики, акты, действия, в которых осуществляется значение. Оно не дано, а задано. При этом у Витгенштейна язык является не только «речью», но и «формой жизни». Его «правила» опираются не трансцендентальные истины, а на дисциплинарные практики и предполагают не обоснование и доказательство, а дрессуру.

Исходя из этого можно лучше понять эксперименты Ницше с языком философствования. Дело не в дешевом украшательстве и метафорах. То, что называют биологизмом, физиологизмом, психологизмом, расизмом, шовинизмом имморализмом и т.п. у Ницше, на самом деле следует понимать как специфические речевые действия, направленные на изменение человека.

Если бы Платон, Ницше или мы с вами, придя в отчаяние от того, что наши речи никого не делают лучше, встали бы в позицию радикальных скептиков и молчали, скрестив руки на груди, то тем самым пострадали бы мы сами, ибо добровольно исключили бы себя из членов сообщества. Но, как бы мы заговорили, если бы осознали недостаточность привычного дискурса?

Тут тоже не следует горячиться. Дискурсивная машина обкатана не одним поколением и она действует достаточно эффективно. Протест против языка чаще всего заканчивается поражением того, кто его начал. Если осознать, как и чем берет язык, откуда он черпает свою силу: не из мира истин, а из дисциплинарных практик, то в этом случае не стоит и экспериментировать, не стоит впадать в манию величия — говорить то, чего не знают другие. Нужно просто «делать дело», например, стоять за кафедрой и без большого пафоса читать лекции. Цивилизующее воздействие наших речей состоит не столько в содержащихся в них истинах, сколько в повторении и создании привычки, в дрессуре. Во всяком случае, власть может не беспокоиться за студентов, если они слушают лекции в аудиториях.

Но не следует впадать и в уныние. На самом деле допущение неких «недискурсивных практик» тоже во многом мифологично и недаром Фуко от него отказался. Ссылки на «почву» и «кровь», на ответственность перед народом, на место и время, которые якобы приручают людей вернее и надежнее, чем речи ораторов и книги писателей, сами являются не более чем знаками и реализуются как речевые действия. Поэтому ответ на вопрос Ницше о том, как писать хорошие книги или стать умным, следует искать на пути выявления различных способов переплетения дискурсивного и недискурсивного в сложной ткани текста, который является одновременно и книгой и жизнью.

**Список литературы**

 [1] Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. С.35

 [2] Там же. С. 37

 [3] Там же. С. 64

 [4] Там же. С. 65

 [5] Б. Гройс Поиск русской национальной идентичности. Россия и Германия: опыт философского диалога. Немецкий культурный центр имени Гете. М.,1993. С.45

 [6] Пустарнаков В.Ф. Был ли когда-нибудь Фридрих Ницше «самым русским» из западных философов? Ф. Ницше и философия в России. СПб., 1999

 [7] См. материалы мждународных конференций в Америке Nietsche in Russia / Ed. by B Rosental. Priceton University Press, 1986; Nietsche and Soviet Culture: Ally and adversary / Ed. by B/ Posental. Cambridge University Press, 1994

 [8] Розанов В.В. Сумерки просвещения. М., 1990. С.

 [9] Свастьян К.А. Примечания // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. М., 1990. С. 798

 [10] В. Страда использовал гетевское понятие «избирательное сродство». См.: Страда В. Между Марксом, Ницше и Достоевским // Страна и мир. 1989, № 2. С. 141-147

 [11] Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. М., 1988. Т.2. С. 838

 [12] Кузьмина Т.А. «Бог умер»: личная судьба и соблазны секулярной культуры // Ф. Ницше и русская философия. Спб., 1999. С. 156

 [13] Подробная библиография 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.

 [14] Преображенский В.П. Фридрих Ницше: критика морали альтруизма // Вопросы философии и психологии. 1892. № 15. С. 115-160.

 [15] В.П. Шестаков Ницше и русская мысль //Россия и Германия. Опыт философского диалога. М., 1993. С. 290

 [16] Трубецкой Е. Фридрих Ницше (критический очерк) // Фридрих Ницше и религиозная философия. Минск. С. 170

 [17] Там же. С. 171

 [18] Lou Andreas-Salome. Fridrich Nietzsche in seinen Werken. Wien, 1894. На русском появилась в 1896 г. в журнале «Северный вестник».

 [19] Там же. С. 472

 [20] Там же. С. 486

 [21] Щеглов В.Г. Граф Лев Николаевич Толстой и Фридрих Ницше. Ярославль. 1898

 [22] Мир искусства. 1900. Книга 4, С. 47

 [23] См.: Эллис. Русские символисты. М., 1910

 [24] Франк С.Л. Ф. Ницше и этика «любви к дальнему». Соч., М., 1990

 [25] Данные работы в Германии были изданы в 1923-1924 г.г. после чего Шестов был избран в состав президиума Nietzsche-Gesellschaft в Мюнхене)

 [26] Поскольку при обсуждении европейской идентичности ссылка на Иерусалим становится все более популярной, нельзя удержаться от замечания, что иудейство подверглось, как свидетельствует уже Иосиф Флавий, не меньшей эллинизации, чем христианство.

 [27] Иванов В. Ницше и Дионис, Вагнер и Дионисово действо, О Дионисе и культуре, О законе и связи, Tu es. В кн.: Фридрих Ницше и русская религиозная философия. Минск, 1996

 [28] См.: Коренева М.Д. Мережковский и немецкая культура (Ницше и Гете, притяжения и отталкивания) // На рубеже 19-20 веков. Л., 1991

 [29] 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

 [30] Бердяев Н. Ницше и современная Германия. // Биржевые ведомости. 1915, номер 14650

 [31] Струве Г.Е. Современная анархия духа и ее философ Ф. Ницше. Харьков. 1900

 [32] См.: Луначарский А.В. Русский Фауст // Вопросы философии и психологии. 1902. № 63.

 [33] Игнатов А. Достоевский и Ницше: предчувствие тоталитаризма.// Россия и Германия: опыт философского диалога. С. 248

 [34] Там же С. 266

 [35] Визгин В.П. Философия Ницше в сумерках нашего столетия // Ф. Ницше и философия в России. С.194

 [36] Следует иметь в виду, что «рациональность» и «научность» у Маркса оказываются социально исторически обусловленными (например, он критикует «научность» классической политической экономии), а Ницше особенно периода «Веселой науки» видел в разуме движущую силу истории.

 [37] Там же. С. 206

 [38] 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

 [39] См.: Одуев С.Ф. Реакционная сущность ницшеанства. М., 1959. Тропами Заратустры. Влияние ницшеанства на немецкую буржуазную философию. М., 1971

 [40] Визгин В.П. Философия Ницше в сумерках нашего столетия // Ф. Ницше и философия в России. С.181

 [41] А. Белый по рецепту Ницше лечился от стресса безумными плясками.

 [42] Там же. С. 188

 [43] Подорога В.А. Метафизика Ландшафта. М.,1993. С. 215

 [44] Мотрошилова Н.В. «По ту сторону добра и зла» как философская драма // Ф. Ницше и философия в России. С. 291

 [45] Schrift A.D. (Ed.) Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture and Politics. Berkley, Los Angeles, London. 2000

 [46] Nehamas A. Nietzsche. Life as Literature. Harvard. 1985

 [47] Там же. С.119

 [48] Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Соч. Т.1. С.239.

 [49] Ницше Ф. Генеалогия морали. Соч. Т.2. С. 489

 [50] Ницше Ф. К генеалогии морали. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 489