**Преодоление метафизики в философии Ницше**

**ВВЕДЕНИЕ**

Старые добрые традиции, положенные для нас в качестве основания всякого философского письма, предлагают с первых же строк текста ясно и четко установить границы рассматриваемого предмета, способ его рассмотрения и средства, используемые при этом. Иными словами, нас ставят перед рядом необходимостей: начинать с определений, раскрывающих суть понятий, использованных в названии темы; затем, в результате их взаимоотношений, выстроенных под определенным углом нашего зрения, выделять проблему, обнаруженную нами в этой плоскости; и, наконец, последовательно ее решать. К тому же слово «преодоление», — первое и ключевое в заявленной теме, — стремится по старой привычке преподнести себя именно как результат действия, так что, если говорить коротко, мы хотим посмотреть на то, что получилось после так называемого преодоления метафизики в философии Ницше, и когда мы это увидим, то должны решить, является ли это преодоление действительным или мнимым. Но что наиболее отрадно для нас, обнаружим ли мы положительный либо отрицательный ответ на этот вопрос, во всяком случае мы будем умнее Ницше; наш взгляд на вещи будет включать в себя его взгляд, ибо и сам автор как личность, и его философия, рассмотренная на основе вышеуказанной методики, будут сформированы именно нашим представлением, что уже напрочь отрицает всякую возможность возникновения в его поле объекта, непросвеченного для сознания, его создающего. Так или иначе, мы будем работать с предметом, — или с предметами, которые a priori являются призраками нашего же сознания, загруженного содержанием философских текстов Ницше и утвердившегося в том или ином их понимании и интерпретации. Ясно, что избрав такой путь, никаких серьезных трудностей в разрешении поставленных задач не предвидится принципиально, ибо их возникновение возможно только на основе изменения обрисованной выше методической концепции, что в свою очередь, как правило, не предпринимается в ходе исследования. Что же до концепции иной, то ее принципы можно попытаться набросать сперва используя апофатический способ определений и высказываний, что, несомненно, недопустимо как основное доказательство, но позволительно как его прелюдия.

Прежде всего зададимся вопросом, как получается, что зачастую мы приступаем к разрешению какой-либо проблемы, выделенной нами, основываясь на том, что подавляющее по количеству и наиболее существенное по качеству число связей и смыслов, заложенных автором в текст, нами раскрыты, обусловлены и поняты, и только небольшая их доля содержит в себе тайну, которой на роду написано пасть под напором нашего всепобеждающего стремления к истине? Что за фундаментальное основание мы взяли на вооружение, если нас, как правило, не посещает сомнение с самого начала относительно того, что может быть даже после многократного прочтения философского текста, серьезного его продумывания, в нем все равно остается что-либо, что является сущностно важным в деле его понимания, и тем не менее скрытым от нашего взгляда. Разрушение созданного, или, по меньшей мере его оценивание, значительно легче создания нового, — таково, по-видимому, бессознательное всякой возможной критики.

И все-таки попробуем кратко, — ибо чего-то большего он явно не заслуживает, — коснуться вопроса, который обычно задают после данных рассуждений, и который начинается словами: «ну а все-таки...». Так вот, «все-таки», как будто только два возможных ответа на вопрос о преодолении метафизики вырисовывается на горизонте: либо преодоление удалось, либо нет (оставим витиеватые диалектические рассуждения типа «с одной стороны...», да «с другой стороны...»). И этот старый накатанный сценарий предписывает использовать в качестве отправной точки определение, — в данном случае, определение метафизики. Причем определение это должно быть наиболее «объективным», общеустановленным и вызывающим менее всего сомнений в своей правильности. И мы должны будем сравнить эту так называемую «объективную метафизику», или метафизику «вообще», с метафизикой Ницше, и далее действовать, учитывая полученный при этом сравнении результат. Но именно самая большая, — да и, по правде говоря, практически неразрешимая, — трудность состоит в том, чтобы дать определение такой «метафизики вообще». Такой метафизики, — а значит и такого определения, — быть не может уже потому, что та или иная метафизическая система рождается в уме конкретного философа. Положенный им в основу своей системы принцип, созданная им структура взаимосвязей элементов этой системы могут, и практически всегда порождают в себе самих потенциальную возможность системы иной, с иным принципом, иной структурой. И такая система не замедлит появиться в сознаний другого мыслителя. Конечно, каждому конкретному философу доподлинно известно, что такое метафизика. И очень многие, от Аристотеля до Хайдеггера, ставили вопрос подобного рода и отвечали на него. Однако в процессе ответа сам вопрос неизбежно претерпевал еле заметную на первый взгляд трансформацию, и звучал, скорее, так: «Что такое моя метафизика?» или «Чем метафизика является именно для меня?», что, в сущности, одно и то же. Келейное решение вопроса наедине с самим собой протекало в русле согласования личного представления философа о «метафизике вообще» и собственно самой его метафизики. Из всего этого можно сделать вывод, что, устанавливая поначалу сущность метафизики, мы с необходимостью будем отправляться в своем движении от конкретных метафизических систем тех или иных философов, что по сути дела изначально нарушает презумпцию равенства по отношению к Ницше, ибо его метафизика в данном случае будет измеряться системой координат, в свою очередь непроверенной на точность, а значит и непригодной для такого рода деятельности. Но если же мы, учитывая все вышесказанное, еще не отступились от своего намерения, то конкретизировать его нам остается в следующем виде.

Когда мы будем говорить о метафизике, мы будем иметь ввиду именно таковую, как понимал ее сам Ницше, — при этом, конечно, не будет обойден стороной вопрос о том, почему именно так, а не иначе она эксплицирована в его философии, почему именно такое ее понимание стало для Ницше необходимым при разработке всеобъемлющего философского взгляда на вещи. Нам предстоит также установить, какая внутренняя причина, содержащаяся в определении, образе или смысле его метафизики, порождает столь сильную интенцию к ее преодолению, которая, без сомнения, сквозит во всем творчестве Ницше. Конечно, и само преодоление должно быть подвергнуто серьезному анализу на предмет того, является ли оно процессом или результатом, разрушает ли оно что-либо или создает, какой цели оно подчинено, и многое другое. Наконец, необходимо выяснить, что же за почва находится под ногами философа, стремящегося преодолеть любую основу, любой догмат, в каком бы скрытом виде для него все это не представало.

Разумеется, в некоторых случаях будет необходимо идентифицировать те или иные положения метафизики Ницше с положениями и принципами других философов, но это никогда не будет совершаться для проверки истинности одних и опровержения других, а только с целью наиболее глубокого и полного их понимания, выявления новых взаимообуславливающих связей, сплетающих ткань философии.

Таким образом, главной задачей работы представляется исследование философии Ницше на предмет ее космических притязаний исходя из нее самой, а также, по мере возможности, установление области, в какой оказываются результаты глобального метафизического прорыва, совершаемого великим Ницше в своем творчестве.

**ЧАСТЬ ПЕРВАЯ**

**Введение в метод. Вокруг субъекта и объекта**

Философия Ницше — онтология хаоса. С первых же строк сбивает с толку апофатический характер штрихов, которыми создается рисунок. Отвращение к догматам веры, недоверие к системе, отказ от понимания статического и динамического, стиснутых границами определений и формул, — это не просто слова, это не благие пожелания, это серьезная заявка на то... что сделать конечно же невозможно, — шепчет нам привыкший систематизировать, классифицировать, определять, наконец, представлять, рассудок. Кто, в самом деле, может похвастать способностью мыслить без понятий, определений, выводов и прочих «атрибутов» сознания? Хаос... Мы вообще хаос можем определить, — какое хорошее и привычное слово, — или как еще не организацию и порядок, или как уже не оные. До или после. Чего? Нас! Мы — судьи. Это, увы, так несомненно. Экзаменуется метафизика Ницше — какую поставить оценку? Мы прошли мимо, вернее просто не дочитали до того места, где происходит «удар нагваля» и нас отправляют в «состояние повышенного сознания». Роли меняются, мы ученики, внимающие, подстраивающие себя под автора, а не автора пол себя. Но насколько у нас хватит напряжения, чтобы удерживать этот груз? После того, как этот вопрос задан, мы снова экзаменаторы.

Являющаяся нам, — очень лестно, — философия имеет крайне странный вид. Нескромность, переходящая в высокомерие, недобросовестность и неточность при использовании понятий и терминов тех или иных философов, чуть ли не возведенная в принцип, прямолинейность при оценке тех или других положений, граничащая с мужицкой грубостью и провинциальным дилетантизмом, — разве все это может считаться подлинно профессиональными чертами философа, или, на крайний случай, общепризнанными нормами выражения мнения? Нас не слышат, мы говорим в пустоту, и сам текст молчит, когда мы говорим, — посмел бы он сказать хоть слово, реакция с нашей стороны была бы мгновенной?

«Сила какой-либо натуры сказывается в задерживании реакции, в некоторой отсрочке ее».

То есть, как это? Допустить возможность длительного существования причины раздражения без адресата? Позволить воздействовать на себя, не предпринимая попытки ответить аналогичным образом? — Что может быть абсурднее, что может быть опаснее для человека? Обратим внимание на форму: мы спорим, мы возражаем, но, прежде всего мы делаем высказанное выше суждение достойным несогласия, мы ставим его, — пусть только в самом начале, — на одну ступень со своим собственным мнением по этому поводу. Это уже огромный плюс. Жаль, что достижение держится совсем недолго, жаль, что наша сила еще слишком мала, чтобы задержать реакцию, подождать с ответом, дать подействовать на себя смыслу суждения без нашего осмысливания его. Чем усилить и без того достаточно очевидную необходимость продлить действие бездействия по отношению к тексту? Какими средствами заставить себя не строить мост на ту сторону, когда необходимость перебраться туда кажется такой убедительной? Убедительность, конечно, вымышлена потребностью систематизирующего сознания. И если «...скалой силы воли может служить то, как долго мы в состоянии обойтись без смысла в вещах, как долго мы можем выдержать жизнь в бессмысленном мире», то нам предстоит заставить сознание действовать вопреки его собственной сущности, вопреки сложившемуся в его русле представлению о каком-либо действовании. Но первым вопросом сознания будет: «А нужно ли вообще действовать так? Зачем?» Мы — экзаменаторы.

Мы не чужды себе, мы себе интересны. Иначе как объяснить тот факт, что мы постоянно оглядываемся («рефлексируем») и пытаемся представить, как бы мы выглядели со стороны, высказывая те или иные суждения, если в качестве стороны мы могли бы быть сами, а в качестве ее предмета — наша только что созданная абстракция. Ну и пусть. Примем на время правила игры, зная даже тот факт, что список пунктов этих правил постоянно увеличивается пропорционально увеличению рефлексивных актов сознания. Посмотрим на предмет привычным взглядом и выхватим ту его сторону, которая, как кажется, более приспособлена под такое выхватывание. Возьмем наиболее логически выдержанное произведение Ницше, — такого рода характеристика с легкой руки его незабвенной сестрицы Элизабет Ферстер иногда может иметь место, что, по-видимому, не должно нас смущать хотя бы ввиду того, что мораль предполагает права родственников на наследство. Таким произведением считается «К генеалогии морали». Попытаемся, насколько это возможно в нашей ситуации, посмотреть на это произведение не с позиции понимания его содержания, и даже не с позиции представления его формы, а с целью выяснить намерение автора, относящееся именно к этой работе. В подзаголовке мы читаем: «Полемическое сочинение. Приложено в качестве дополнения и пояснения к недавно опубликованному сочинению «По ту сторону добра и зла». Ох уж эти пояснения, прояснения, да и вообще все ...яснения. В чем можно усмотреть их сходство? В том, что они всегда создаются под тех, кому поясняют. Иными словами всякое пояснение есть приспособление к читателю. Еще общее, — пояснение есть интерпретация предмета, уже отрефлексированного. Причем, как уже отмечено, интерпретация, рассчитанная под определенную модель понимания, подстроенная под нее. Это произведение написано под нас. Оно фактически является провокационной лакмусовой бумажкой для нашего сознания, на которую мы по привычке торопимся реагировать со всей решительностью. Тот же субстрат вещества, который мы не способны воспринять по причине отсутствия чувств, необходимых для этого, бытийствует без всевозможных пояснений, потому что они, — субстрат и его интерпретация, — друг другу неинтересны, они лежат в плоскостях настолько разных и далеко взаимоотстоящих, что невозможно представить взгляд, одновременно удерживающий их в своих границах. Однако почти незаметно мы продвинулись еще на один шаг, — остережемся качественно характеризовать направление. Мы допустили возможность существования этого самого субстрата, этого как бы онтологически сущего текста, безразличного к ответу на вопрос, есть ли вообще мы — оценивающие, экзаменаторы, судьи. Но что это может значить? Чем это оборачивается для нас, если мы уже не удовлетворяемся уяснением «пояснений», а хотим обладать тем, что поясняется? Это оборачивается, по сути дела, потерей самого дорогого, что у нас есть, — самосознания. Нам нужно перестать оборачиваться, но постоянно смотреть вперед. Однако, положим, мы достигли этого состояния, но стали ли мы выше, чем были? Или ниже? Да, мы все еще экзаменаторы. Нам все еще недостаточно чувствовать себя просто иными, не уточняя качество и не выясняя свое положение в определенной градации, «таблице благ».

«Может показаться, что я уклоняюсь от вопроса о достоверности» — так начинается один из афоризмов Ницше. Начнем так же.

Может показаться, что мы уклоняемся от вопроса о достоверности. В самом деле, не пора ли, как говорится, перейти к делу? Не пришло ли время заговорить о достоверности? В конце концов, если мы хотим каким-либо образом прикоснуться к философии, хоть на мгновение окунуться в философский дискурс, уж в этом случае нам не следует отступаться от установившихся метафизических традиций. А они в общем и целом подсказывают нам, чем должна заниматься метафизика (поскольку она занималась этим всегда, в чем совпадают мнения большинства ее представителей). И поскольку мы, в силу осознания собственной слабости, не в состоянии хотя бы формально решительно сменить акценты, как это в свое время сделал Хайдеггер, поставив в качестве основного вопроса метафизики «Как обстоит дело с Ничто?», то мы и спросим себя и Ницше совершенно традиционно: «Как обстоит дело с достоверностью?»

«Насчет того, что такое «достоверность», может быть, еще никто не удостоверился в достаточной степени». Задумаемся, как можно себе представить возможный смысловой подтекст этого суждения? Что это, косвенное признание возможности в принципе найти ответ на вопрос о достоверности и скрытая констатация того, что этого не произошло только до настоящего времени; или, еще больше, стремление дать понять, что именно в его собственной философии названная проблема находит свое окончательное пристанище? Налицо, как будто, и тот факт, что у самого автора пока нет достаточных оснований относить себя, — первым по счету, — к числу удостоверившихся «в достаточной степени». С какой бы стороны мы ни подступились, единственным, о чем можно сказать с уверенностью, будет, вероятно, то, что цепь с необходимостью встающих вопросов при решении вышеуказанной задачи о достоверности достаточно продолжительна. Думается, что и выбор звена, с которого можно было бы начать ее исследовать, чрезвычайно ответственен. Дело обстоит так уже потому, что, с одной стороны, хотелось бы начать с понятий, потенциально содержащих необходимость «обрастания» более общими положениями, а с другой, — было бы разумным с самого начала стремиться к тому, чтобы еще в первом рассматриваемом вопросе сосредоточить наибольшее напряжение всей проблемы. Поскольку же, как видится, взаимоотношения субъекта и объекта являются той областью, где первое менее всего препятствует второму, будет целесообразным начать именно с этого места. Ясно, что взаимообусловленность данных понятий несомненна, поскольку для Ницше, как будто, вся предшествующая метафизика занималась именно тем, что выясняла сущность этих взаимоотношений, анализировала и детализировала их, насколько это представлялось для нее возможным. В лучшем случае она устанавливала еще и то, что происходит с обоими в результате того или иного рода отношений. Сознательное «Я», познающий (практически тождественный разумному), «мыслящая субстанция», — с одной стороны; и мир, объект, вещь, условно говоря, «протяженная субстанция», — с другой — таково традиционное стратегическое деление в ходе разработки проблем предшествующей метафизики. К слову: заострив внимание только на таком понимании метафизики у Ницше, Хайдеггер, чью точку зрения по этому вопросу сейчас принято считать чуть ли не абсолютным критерием истинности, показал мнимость преодоления метафизики в философии Ницше, выдвинув в качестве главного аргумента тот факт, что метафизика Ницше практически сохраняет все главные априорные основания, положенные в фундамент новоевропейского метафизического способа мышления и метода построения систем, и что по сути дела она, понятая как «антиметафизика», «...застревает в сущности того, против чего выступает». Нам же хотелось бы попробовать сместить акцент при разборе битвы с метафизикой у Ницше в сторону обращения более пристального внимания на ту ее область, которая в традиционных представлениях обычно не занимает значительного места, но такой статус которой может быть подвергнут сомнению.

Приступая к рассмотрению позиции Ницше в вопросах субъекта и объекта отметим бросающуюся в глаза странную деталь, которая могла бы быть поспешно отнесена нами на счет непоследовательности философа, не знай мы того, что даже самой непоследовательностью Ницше играет как одной из необходимых ролей. В данном случае речь идет о том, что мы не можем ни с ходу, ни уже основательно попыхтев над текстом, указать на суть критики Ницше, поскольку направлений этой критики несколько, и они, по крайней мере на данном этапе работы, могли бы быть представлены как в некотором роде взаимонезависимые, хотя бы мы и сделали столь решительную и, может быть, достаточно вольную редукцию действительной только для того, чтобы представить эти направления яснее и отчетливее. В связи с этим наша задача здесь может быть ограничена тем, чтобы усмотреть хотя бы некоторые из предполагаемых критических направлений-плоскостей, проанализировать их и попытаться установить более общие основания каждого. Они в свою очередь должны быть потенциально способны вывести нас на новый круг проблематических вопросов, которые будут рассмотрены далее.

По поводу методических исканий истины в предшествующие эпохи Ницше обмолвился: «Сначала решали на основании авторитетов, позднее стали взаимно критиковать пути и средства, которыми была найдена мнимая истина; в промежутке существовал период, когда делали выводы из утверждения противника и, быть может доказывали, что они вредны и приносят несчастье, — из чего каждый должен был заключить, что убеждение противника содержит заблуждение...» По всей вероятности, как это часто бывает у великих методистов, здесь мы имеем не просто описание чужой методики, но и в некоторой степени проговаривание своей. Во всяком случае, все вышеуказанные способы критики истины или истин метафизики вообще, — а применительно к данному этапу рассмотрения, субъект-объектных отношений в частности, Ницше использует, хотя и редуцирует каждый из них к определенной своей модификации в зависимости от конкретного качества проблемы. Так, мы можем зафиксировать одно из направлений его критики в виде выявления внутренних противоречий принятой традиционной установки взаимоотношений субъекта и объекта. Когда Ницше пользуется подобным способом подрыва установившихся авторитетов, он, иногда явно, иногда скрыто дает понять, что такая позиция могла бы быть обозначена как позиция скептика. Какой-либо положительной задачи критикующий как будто и не ставит себе вовсе, — и это, как кажется, не совсем тактично с точки зрения, скажем, традиций философской критики; извиняющим моментом является здесь то, что данное направление — не единственное. Если бы проблемное поле очерчивалось исходя из стремления философа в вопросе, например, о понятии «субъекта», занять познавательную, — уместно ли такое слово в данном случае? — позицию, которая для всякого строгого ума могла бы быть расценена как «скользкая», «беспринципная», имеющая право на существование только благодаря свойству каждого критикуемого предмета к ограничению, но тем не менее которая могла бы посредством своей разработки подорвать, или, по меньшей мере, поколебать установившееся представление о данном предмете, то разумно было бы все же установить место критика вне критикуемого объекта хотя бы для того, чтобы иметь возможность сравнить две сталкивающиеся модели взгляда, — пусть одна из них «положительная», а другая — «отрицательная», — на один и тот же предмет. Однако, как выясняется, такого места, где бы, собственно, «располагалась» позиция скептика, вообще нет. Паразитическая сущность скептицизма возникает только в пространстве материала, подлежащего критике, а собственного пространства скептицизм не имеет вообще. Но, несмотря на отсутствие конструктивности в этом подходе, он заставляет задуматься над фактом, который после такой критики приобретает некоторую очевидность, — что в критикуемом объекте может быть не все ладно, и, даже оставаясь на методологически и сущностно неизменных его принципах, есть еще над чем подумать в ходе разработки вопросов его же собственного проблемного круга. Иными словами, более грубо, но и более выразительно можно сказать, что основная заслуга скептицизма состоит в том, что он являет собой элементарный способ разрушения столь желаемой всеобщности каждого метафизического понятия или отношения. Так, подвергая анализу точку зрения метафизики, касающуюся вопросов непосредственной достоверности для субъекта тезиса «я мыслю», Ницше обыгрывает все трудности понимания и противоречия при его «проверке». В одном из его афоризмов мы можем прочесть следующее: «Пусть народ думает; что познавать, значит узнавать до конца, философ должен сказать себе: если я разложу событие, выраженное в предложении «Я мыслю», то я получу целый ряд смелых утверждений, обоснование коих трудно, быть может, невозможно, например, что это Я — тот, кто мыслит; что вообще должно быть нечто, что мыслит; что мышление есть деятельность и деятельность некоего существа, мыслимого в качестве причины; что существует Я; наконец, что уже установлено значение слова «мышление»; что я знаю, что такое мышление. Ибо если бы я не решил всего этого уже про себя, то как мог бы я судить, что происходящее не есть «хотение» или «чувствование»? Словом, это «я мыслю» предполагает, что я сравниваю мое мгновенное состояние с другими моими состояниями, известными мне, чтобы определить, что оно такое; опираясь же на другое «знание», оно во всяком случае не имеет для меня никакой «непосредственной достоверности».

Думается, что Ницше не был настолько наивен, чтобы полагать невозможным проделать аналогичную процедуру с его «Волей к власти», например, — факт, который в некотором роде и состоялся в процессе разработки метафизики Ницше в философии Хайдеггера. Поэтому справедливым будет предположить, что сам Ницше не придавал решающего значения критике подобного рода. Наверняка, для него было очевидным, что создать объект, систему, которые были бы застрахованы от столь однонаправленных, но настойчивых нападок, невозможно в принципе. И тем не менее, применительно к области субъект-объектных отношений взгляд такого рода заставляет задуматься над незыблемостью статуса понятия «субъект» в метафизике. Но только ли этого понятия? Не обстоит ли дело подобным образом и с понятием «объект»? Предмет, мир, — как быть с ними? «Мы можем постичь лишь мир, который мы сами создали». Здесь Ницше совершенно явно воспроизводит точку зрения Канта, — «...разум видит только то, что сам создает по собственному плану...» или «Мы познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» — что и является главной причиной необходимости вращаться в уже установленном кругу вопросов, касающихся «явления» и «вещи в себе». И в этом позиция скептицизма остается верной себе, — она не предоставляет никаких определенных оснований критики, она критикует «из ничего». Основная критическая интенция скептика направлена на подрыв «вещи в себе». «Желают знать, каковы вещи в себе: и вот оказывается, что не существует вовсе вещей в себе! Но если даже и предположить, что существует некое в себе, нечто безусловное, то именно поэтому оно не может быть познано! Безусловное не может быть познаваемо, иначе оно не было бы безусловным! Познавать же значит всегда «ставить себя к чему-нибудь в определенные условия» — познающий безусловное хочет, чтобы то, что он стремится познать, не имело к нему никакого отношения, да и вообще не имело бы отношения ни к кому: но тут прежде всего получается противоречие между желанием познать и требованием, чтобы познаваемое не касалось познающего (к чему тогда познавать?), а затем ясно, что то, что не имеет ни к кому отношения, совсем не существует, и, следовательно, уже никак не может быть познаваемо». Совершенно очевидно, что рассмотренная сама по себе, вне зависимости от других, такая позиция критикующего сама представляется абсолютно уязвимой во всех отношениях. Разве не подвержена саморазрушению мнимая априорность, протаскиваемая в суждении «познавать — ставить себя к чему-нибудь в определенные условия»? Разве не вправе мы спросить автора данного определения о возможности допущения «непосредственной достоверности» того же самого «себя», субъекта, «Я», которое подвергалось столь патетическому осмеиванию и столь однозначному отрицанию незадолго до этого? Можно ли вообще назвать логичной позицию, где стремятся разобраться именно со статусом того, что познается, и, тем не менее, сознательно допускают его же в качестве чрезвычайно расплывчатого, замаскированного в виде «чего-нибудь»? А сами «условия», — не должны ли они были прежде стать явлениями для определяющего, чтобы затем иметь возможность стать определяющим для познаваемого «чего-нибудь»? Все это кажется вполне справедливым, если справедливо рассматривать вышеобозначенную позицию скептика как строго самостоятельную, что мы с самого начала остереглись делать до конца, хотя, как уже было сказано, нам и пришлось несколько редуцировать отдельные ее стороны для более ясного их представления себе и для более четкого определения места скептической позиции во всей метафизике Ницше.

Другим критическим направлением его мысли могло бы стать явно прослеживающееся стремление придать исследуемым предметам некоторую перспективу, временную и пространственную, духовную и телесную траекторию их последующего движения, совершенно определенным образом высчитанную из допущений и посылок, которыми конституировался предмет исследования в предшествующей метафизике. Сюда можно отнести также и выявление траектории становления указанных исследуемых понятий, выяснение законов и правил их роста, в силу которых они, — эти понятия, — приобрели именно такой вид, а не какой-либо иной. Видимо, в данном русле критики, Ницше претендует на то, что он знает истинные причины возникновения «метафизических отношений», то есть, ему известно, как здесь обстоит «на самом деле», — простим ему великодушно традиционную философскую причуду пафоса познающего, ибо следует признать, что вообще не существует философа без этого слегка нахального подтекста: «Уж я то знаю, в чем тут дело!!». Таким образом, более общие основания, задающие границы поля функционирования понятий субъекта и объекта, выводят нас на новый проблемный круг исследования, где эти понятия могут быть рассмотрены через призму их взаимодействия с понятиями «причины» и «действия», а также частично с понятиями «цели» и «средства». Что касается первой пары, то как выявление их воздействия, — тайного или явного, — на формирование представлений о субъекте и объекте, так и усмотрение их места вообще во всей предшествующей ментальности, — не только в метафизике, но и в искусстве, религии, науке и т.д., — все это можно объединить под эгидой одной из самых замечательных тем во всем творчестве Ницше. Нужно сказать, что такая характеристика продиктована не простым желанием выпятить отдельный элемент там, где на самом деле все гладко. Сам автор придавал исследованию роли причинности большое значение, поскольку считал неправильное решение этого вопроса в предшествующей философии одним из наиболее значительнейших мотивов всех остальных заблуждений и ошибок. Общая его позиция по данной теме могла бы быть эксплицирована в следующем отрывке из «По ту сторону добра и зла»: ««Причину» и «действие» не следует овеществлять, как делают натуралисты (и те, кто нынче следует их манере в области мышления) согласно с господствующей механистической бестолковостью, заставляющей причину давить и толкать, пока она не «задействует». «Причиной» и «действием» нужно пользоваться как чистыми понятиями, то есть как общепринятыми фикциями, в целях обозначения соглашения, а не объяснения. В «сущности вещей» нет никакой «причинной связи», «необходимости», «психологической несвободы»: там «действие» не следует за «причиной», там не царит никакой «закон». Это мы, только мы выдумали причины, последовательность, взаимную связь, относительность, принуждение, число, закон, свободу, основание, цель; и если мы примысливаем, примешиваем к вещам этот мир знаков как нечто «само по себе», то мы поступаем снова так, как мы поступали всегда, именно, мифологически.»

Однако, недостаточно просто высокомерно заявить, что этого, мол, нет «в сущности вещей», — важно показать, почему именно этого там нет или же того там не может быть. И сейчас мы будем заняты тем, что попытаемся установить какие Ницше видит основания господствования именно такого рода представлений о сущности вещей, которые существовали до сих пор. Укорененность этих представлений в традициях познания, культуры вообще, будет представлена главный образом на фоне трех пар категорий; каждая из этих пар будет стремиться сообщить как бы микро— и макроструктуру своего единого образа. Это:

      сверхчувственный мир — религия
      наука вообще — логика
      язык — предложение (или суждение).

**ЧАСТЬ ВТОРАЯ**

**В поисках основания**

Прежде чем проследить критическое исследование, которое Ницше предпринимает по отношению к предшествующей метафизике, и которое осуществляется на материале трех вышеуказанных областей, хотелось бы с некоторым изменением перспективы взглянуть на проблему, частично уже оговоренную и касающуюся того, что, по мнению самого Ницше, составляло собственно сущность предшествующей метафизики. И если далее нам хотелось бы увидеть, как в той или иной области, нами выделенной, — будь то сверхчувственный мир, наука или язык, — эта сущность себя реализует, какие следствия из этой реализации возникают и почему все это подлежит именно радикально-критическому осмысливанию, то сейчас нам представляется необходимым разобраться в корне всего вопроса, как, по нашему мнению, его видит Ницше. Дело в самом начале усложняется тем, что выявление характеристики подобного рода из самих текстов философа возможно, пожалуй, больше косвенным путем, нежели прямым. То есть, о том, какой именно им виделась сущность предшествующей метафизики можно судить, скорее, не по тому, что он прямо говорит по этому поводу. Большинство его высказываний, способных сыграть роль определений, носят, как правило, чудовищно синкретический характер. Искомое же можно видеть на примере того, против чего он яростнее всего выступает, какую именно метафизическую скрижаль он желает разрушить в первую очередь и главным образом, — словом, на преодоление чего направлены все его произведения. Именно поэтому все наши положительные суждения не могут быть подкреплены адекватными примерами из текста с сохранением традиционного термино-логического континуума. Тем не менее, возьмем на себя смелость сделать следующие предположения.

Как и ранние произведения Ницше, так и его поздние работы, сколь ни разнились бы они по степени ненависти к христианству или любви к Вагнеру, по видимому, можно объединить посредством пронизывающей их красной нитью мысли о фундаментальной порочности (бесконечного круга) логики предшествующей метафизики. Речь идет о том, какую безусловную априорность всегда подразумевало метафизическое познание, — будь то светлая и твердая философия Парменида, непреклонная метафизика Канта или изощреннейшая диалектика Гегеля. Эту априорность можно образно назвать проклятием рефлексии. Что в данном случае имеется ввиду? С выделением человека из мира и с осознанием того, что человек по отношению к нему является иным, сбывается собственно рефлексивное действие. Но если в дальнейшем речь идет о познании этого мира, как уже иного по отношению к человеку, — а после состоявшегося рефлексивного факта речь не может идти иначе и о другом, — то никакой реальной перспективы познать такой мир уже нет, поскольку познавательный процесс требует от человека, его осуществляющего, однозначного представления о познающем и о познаваемом как о различных мирах, сущность связи между которыми необходимо установить, что и является, по сути дела, истинной целью познания. Однако в данном случае ничего большего, кроме умозрительного (уместно, скорее, сказать «самого умозрительного, какое только возможно») отношения одного предмета к другому, — пусть в этом случае одним предметом является познающий, а другим — познаваемое, — здесь принципиально не совершается, поскольку выделившийся из мира человек и осознавший себя в качестве такового не может и к самому себе относиться иначе, кроме как путем аналогичного выделения, то есть, представлять себя себе самому быть в роли некоего качества или функции, даже представление себя себе в роли представляющего не исчерпывает дурную бесконечность выстраивающейся последовательности. Тем самым, проблемы метафизики, касающиеся, к примеру, дуализма путей познания, по мнению Ницше, с которого берет свое начало ошибочное и бесперспективное разделение, даже разрыв человеческой целостности на чувство и разум, душу и тело, или, скажем, проблема единства или множественности субстанций (неявное соперничество Парменида и Анаксагора, Спинозы и Декарта), — все это уже собственно шаги по неверному пути, которые ни к чему желаемому не могли привести ввиду того, что путь был избран ложный.

Некоторым образом проиллюстрировать данного рода проблему можно на примере популярной в настоящее время темы о соотношении классического и неклассического идеалов рационального мышления. Как видится, если спросить о том, как возможен неклассический идеал, сущностью которого могла бы стать действительная возможность учета в процессе формирования представления о предмете самой способности представлять этот предмет, — с тем, чтобы усмотреть тенденцию влияния этой способности на результат представления, — то ответ прозвучал бы так: этот идеал никак невозможен, поскольку в качестве снова-нового-предмета здесь выступает абстрагированная способность представления, и, что наиболее плачевно, по своему гносеологическому статусу он, — этот новый предмет, — равнозначен предмету изначальному, что и свидетельствует о совершенном покое в пределах вышеуказанной формулы. (Наиболее доступное изложение оснований данной проблемы можно найти в книге М. К. Мамардашвилли «Классический и неклассический идеалы рациональности»).

Что касается пути или способа, который предлагает Ницше для преодоления этой фундаментальной антиномии, — об этом мы будем говорить позднее, а сейчас, как уже было заявлено, нам предстоит установить структуру различных областей человеческого бытия, в которых вышеуказанный принцип играет, по мнению Ницше, основополагающую роль, и которые он, собственно, и создает в той форме, в которой они являются на протяжении двух тысячелетий. Мы попытаемся вместе с философом построить модель некоторого нового взгляда на те проблемы, которые ставились и раньше, как и на те, которые он понимает как совершенно новые, и с которых, собственно, и начинаются Проблемы.

Нужно оговориться, что мы не будем заострять внимание на синкретическом характере большинства определений, поскольку для Ницше в области философии не существует традиционного стратегического деления всего философского знания по числу и сущности трех критик Канта. Мы можем обнаружить непривычные для воспитанников немецкой классики переплетения различных перспектив в рамках одного определения, где порой соседствуют в качестве субъекта и предиката области метафизического и эстетического, эстетического и этического, этического и метафизического. Такие суждения, как: «Жизнь есть воля к власти», «Поскольку мы верим в мораль, мы осуждаем бытие», «Искусство у нас, — чтобы мы не погибли от истины» и подобные им вообще нужно перестать стремиться рассматривать через призму фундаментального триединства, ибо тогда они нам совершенно ничего не прояснят относительно ницшевского письма и мысли.

Прежде всего остановим свое внимание на первой паре понятий (видимо, учитывая настроение мышления Ницше, можно говорить об образах, или даже метафорах), которыми являются сверчувственный мир и религия. В данном случае, если образ «сверхчувственного мира» является обобщающим смысл и суть некоторого абстрактного пространства, созданного априорными метафизическими принципами, то образ «религии», хотя и может быть рассмотрен в качестве самостоятельного, мы будем использовать как социокультурную конкретизацию «сверхчувственного мира». Посмотрим сначала, что Ницше вообще понимает под «сверхчувственным миром». Достаточно однозначно, это «трансцендентальный», «истинный», независимый от действительного (скорее наоборот, ставящий действительный мир в зависимость от себя), самодостаточный мир духа, божественная сфера. Мир, полагающий меру всему сущему, требующий от всего сущего равнения на себя, подчинения себе. Это мир чистых абстракций, — во всяком случае, он сам заявляет себя в качестве такового, — мир истинных причин и целей. Что же является основой этого мира, на каких столпах он стоит, и насколько они прочны — а следовательно, насколько истинна истинность самого этого мира? — задается вопросом Ницше. Метафизика полагает раскрытие сущности бытия, сущности человека, только в пределах этого мира, только под юрисдикцией его законодательства. Но что составляет сущность его законодательства? Как мы уже говорили, процесс познания, встав однажды на этот путь (и именно на этом пути возникнув сам как таковой), обусловливает необходимость рассмотрения познаваемого и познающего как изначально разноположных вещей, связь между которыми необходимо установить, обосновать и ею пользоваться. Именно этот первый шаг метафизики постоянно выпущен из перспективного поля ее мышления, — она сразу начинает со второго. Он заключается в установлении характера отношений между человеком и миром, в усмотрении того, чем предстает мир человеку, чем может быть человек для мира, — иными словами, происходит обоюдоопределяющий процесс. Здесь как будто бы сам собой возникает вопрос о критерии действительного отношения человека и мира (на самом же деле он возникает не сам собой и не вдруг, а рождается наряду с осуществлением рефлексии). Более менее строгое рассуждение с необходимостью должно предполагать внеположность этого критерия двум соотносимым мирам — миру человека и миру бытия, — можно ли иначе после того, как они приняты как различные (что их в таком случае различает? и где это «что» полагает себя в качестве такового?). Вопрос о том, чем измеряется отношение человека к миру даже Декарту, по всей видимости, еще не казался актуальным настолько, чтобы считать его ключевым (отсюда и та незначительная роль, которая отводится Богу в системе Декарта). Да и общепризнанный корифей философии Гегель не задавался целью систематически установить связь между своим индивидуальным, конкретным сознанием и абсолютным духом, чудом появившимся «из под его пера». Короче говоря, познающий сам не мог в предшествующей метафизике утвердить за собой права истинного определителя качественности познания, — критерий всегда представлялся внеположным ему. Мешало ли это самоуправству разума, собственно и устанавливающего всякий раз этот критерий под именем «Бога», «действительности», «истины», «объективности» и тому подобных предрассудков? «Никоим образом», — ответил бы Ницше. Но почему? Потому, что в качестве осознанной помехи все это могло возникнуть только в случае обращения внимания на первый шаг метафизики, — она же всегда начинала со второго. Сам человек, в каких бы абстракциях он себя не измышлял являемым, оставался в тени и неизвестности и каждый раз ускользал от своего стремления исчерпать себя во внешних представлениях. Обосновав в «сверхчувственном мире» место тому бытию, которое подвергалось познанию, и тому разуму, который это познание осуществлял, он тем самым до крайности урезал себе перспективы. Теперь человек не мог быть истиной, — отныне он стремился к тому, чтобы быть «возле» истины, созерцать ее, и, как ему казалось, тем самым осуществлять познавательный процесс. Иными словами «сверхчувственный», абстрактный, трансцендентальный мир духа является неизбежным спутником первоначально осуществившегося акта рефлексии, заключающегося в осознании своей инаковости по отношению к миру. Непосредственность утрачена опосредованностью отношения. Мир теперь не может быть чем либо иным, кроме «истинного мира», «действительного мира», «мира самого по себе», — тем самым, мир определяется посредством приписываемых ему предикатов, истинность или ложность которых и предстояло отныне определять, — только таков путь истинного знания.

Однако все то, что мы здесь достаточно своевольно высказали как бы от имени самого Ницше, могло бы быть оценено с точки зрения следующего вопроса: «А могло ли быть иначе?» Понятно, что сам пафос подобной критики склоняет нас к мнению, согласно которому «дальше так продолжаться не может!», но ведь это говоря о дальнейшей перспективе, а не о том, что уже произошло на пути становления философии. Насколько то, что случилось, было необходимым в своем совершении? На такой вопрос однозначного ответа у Ницше мы не найдем, тем не менее мы можем увидеть хотя бы, насколько необходимой и единой, логически и физически верной является, по представлению Ницше, предшествующая метафизика и насколько последовательно она придерживается раз принятого ею принципа, пусть он и является тупиковым.

Некоторой экспликацией такой последовательности могла бы стать связь между «сверхчувственным миром» и его социокультурной конкретизацией — «религией». Ницше убежден, что иллюзии, создаваемые представлением о «сверхчувственном мире», не били бы столь прочно впаяны в человеческую онтологию, если бы они не удовлетворяли интересы определенного человеческого типа, исповедующего их в качестве своей религиозной доктрины. Мы в данном случае о собственной типической характеристике этого человека будем говорить лишь посредством того, что попытаемся охарактеризовать основные черты его религиозности и проследить, насколько последовательно они проистекают из «предрассудка сверхчувственного мира» метафизики, хотя надо отметить, что в другом месте, образно названном Ницше «охотничьими угодьями психолога» данная проблема могла бы предстать в более ярких красках.

Сведя себя в процессе отношения к миру до уровня абстрактной функции, человек сводит себя к этому же и в процессе отношения к другому человеку. Более того, он и другого человека не может представлять иначе, как по аналогии с тем, как он представляет себя. Но прежний вопрос о том, что в данном случае регулирует отношения между людьми остается в силе, причем в качестве приложения к нему существует все то же условие, чтобы это регулирующее начало не принадлежало ни к одному из тех звеньев или единиц, деятельность которых оно регулирует. Таким образом, человек «делегирует» права управления собой божественному промыслу, снимая с себя последнюю ответственность за судьбу своего бытия. Ну а на этот раз, мешало ли такое представление тому, чтобы в действительности именно те или иные представители общества на практике осуществляли процесс формирования «божественных ценностей»? — И опять ни коим образом! Почему? Виду того, что всем удобно такое положение дел, когда одни управляют от имени Бога, а другие от его имени поклоняются. И именно Бог и для тех и для других выступает в качестве оправдывающего их действия, — ибо что же еще могло бы их оправдывать. Именно Бог, по мнению и повелевающих и поклоняющихся, является гарантом таким образом сложившейся системы отношений, именно он и является конечной причиной всех возможных асистемных отклонений и исключений, возникающих в пределах данной структуры. В его компетенцию вменяется моральный трансцендентальный критерий, регулирующий абстрактно представленные отношения между людьми. Таким образом, религия для индивидов в обществе (волею судеб оказывающихся в роли философов, берущих на себя смелость читать божественные замыслы) является областью трансцендентального регулирования их поведения. Однако задача Ницше в этой связи и состояла именно в том, чтобы показать скрытую от обычного глаза подноготную этого трансцендентального морально-религиозного сплава догматов и предписаний в форме непреложной и необходимой зависимости от требований действительного эмпирического существования индивидов. Собственно же религиозные представления, по мнению Ницше, есть пустые абстракции, совершенно не отвечающие тому, что сакраментально принято именовать «происходящим на самом деле», а имеющие отношение только к гипотетическому «тому, как оно должно быть на самом деле».

Не менее фундаментальной областью человеческого бытия, где с такой же ясностью высвечивается самозамкнутость, бесперспективность и уродливая односторонность предшествующей метафизической доктрины, можно назвать область науки. Хотя критике науки в произведениях Ницше отводится не слишком много места, — был даже период, когда и сам философ испытывал к ее идеалу некоторую симпатию, — все же она представляет существенное значение. Традиционные понятия, говоря которыми собственно и говорят о науке, как то: идеал, истина, знание, познание, факт, — все это перетряхивается, перетасовывается и выстраивается по иному принципу. Этот принцип, который можно было бы назвать принципом перспективных оценок, на первый взгляд имеет не самое близкое отношение к вышеописанному основному метафизическому предрассудку, но не будем делать преждевременных выводов, а последуем за философом и попытаемся выявить его логику рассуждения. По Ницше, наука «...возникла из отвращения интеллекта к хаосу». Несмотря на светящуюся нелогичность суждения подобного рода, попробуем начать именно с его позиции, как отправной точки. Мы не будем вдаваться в причины, лежащие в основе возникновения этого отвращения, а остановимся на непосредственных следствиях его устранения. Хаос бытия, — предположим его первоначальный онтологический статус по отношению к зарождающемуся сознанию, — по Ницше, отображается в мозгу хаосом представлений, сходные из которых через повторяемое воздействие образовывали первичные образования памяти, случайные же и неповторяемые или повторяемые редко — забывались. Тем самым формировался как бы набор непосредственных качеств, через призму которых в дальнейшем воспринимался мир человеком. На данном этапе еще не происходит выделения человеком самого себя в качестве особенного по отношению к качествам этого мира, то есть, это состояние есть состояние непосредственного бытия в мире, не осознанного даже в форме такового. Необъяснимый скачок, заключающийся в осознании себя иным по отношению к миру не меняет способностей представлять и помнить, он также не дополняет и не совершенствует их, что и является причиною представления себя только в тех качествах, которые сохранены в памяти в результате непосредственного общения с миром. Отношение, в котором человек видит с одной стороны себя, а с другой стороны — предмет, качественным образом строится только на основе отношений, которые возникают между предметами в мире и закреплены в сознании посредством разности представлений, — в данном случае можно говорить даже о возможности первоначального определения самости предмета посредством того, что он не есть другой предмет (по-видимому, можно это же отнести и на счет самого сознания по схеме: предмет А не есть предмет В; сознание не есть ни А ни В, следовательно, оно есть предмет С, — хотя гипотетические натяжки слишком велики, суть, собственно, не в них). Однако, последнее будет уже содержимым «черного ящика», на входе которого один предмет, на выходе — другой, а сам «черный ящик» — отношение. Наука не всегда делает своим предметом сам «черный ящик», чаще она полагает в него на веру некоторые истины, качество которых определяет качество предмета, — но, когда она все же это делает, она делает его именно предметом. То есть, в данном случае само отношение между, к примеру, познающим и познаваемым, даже отношение между двумя отдельными предметами из внешнего мира, в очередной раз являются новым предметом, качественно построяемым по доступной технологии, которая к тому же и является единственной, находящейся в распоряжении представляющего сознания. Каковы следствия? Бесконечное и беспорядочное накапливание представлений о мире и о себе, — не путь, ибо это новый вил хаоса первоначального, к тому же склонность запоминать похожее толкает к необходимости похожее располагать ближе друг к другу — так или иначе, возникает (беда в том, что никому не удалось доказать, что «возникает», а не «изначально содержится») непосредственное стремление к упорядочиванию представлений по принципу сходства. В силу необходимости, мы не можем проследить дальнейшее развитие логики порядка к логике системы, — Ницше этого тоже не делает, — однако это не кажется настолько нужным. Важно, что удалось выявить первичную основу, на которой базируется научный подход к чему бы то ни было, и которую можно было бы назвать «способностью полагать перспективу».

Очевидно, что сама эта способность в том виде, в котором она была охарактеризована, совершенно пуста, поскольку не имеет качественной дискретности в своих элементах. Это конкретное наполнение перспективы направлением, глубиной, размером, — словом, качествами, — осуществляется логикой. Нужно сказать, что не только у Ницше это место творчества является одним из самых темных и запутанных противоречивыми суждениями. Наша задача и не будет состоять в том, чтобы сделать его «светлым», — наверное это просто невозможно для какого-либо ума по причине личной заинтересованности в качестве результата. Однако, некоторые, пусть и чрезвычайно зыбкие, связи нужно попытаться выявить (а может быть и измыслить, да простит нам это великий подследственный).

Логика наполняет качеством научную перспективу посредством веры в то, что А есть А, А не есть В, и т.д. Но откуда берется эта вера? Насколько она, относясь к области именно интеллектуальной сверхчувственности, независима от чувственности? Насколько она истинна, и почему, в конце концов, предпочтение отдается именно истинному? Чудовищные святотатства, типа суждений «логика не имеет своим корнем воли к истине», или «наша вера в вещи есть предпосылка веры в логику» можно найти чуть ли не в каждом произведении Ницше, и это отнюдь не скептический фарс. Логика для Ницше — понятийная необходимость представлять перспективные оценки, которые в свою очередь являются условиями сохранения и роста индивида. Логика, как система взаимосвязей, необходима не в силу своей истинности, а истинна в силу своей необходимости. Вера в истинность логики основана на «физической» потребности индивида в этой вере. Все — что сверх того, нужно отбросить. Для Ницше важно освободить логику от «Трансцендентального гнета». Как это сделать? Нужно в деле познания отказаться от права признавать за логикой последнюю инстанцию, полагающую истинные критерии. Вся предшествующая метафизика не позволяла себе сомневаться в необходимости умозаключений от посылок к следствию. Знаменитое «по ту сторону...», только оно вторгается в запретное царство. Мерить измерение, подвергать испытанию на прочность предшествующие определители прочностей — такова цель критического взгляда Ницше на логику предшествующей метафизики. По всей видимости, хоть главное, как думается, обвинение в адрес логики осталось за кадром, — тень его, однако, мечется совсем близко, — звучать оно могло бы следующим образом: несостоятельность логики, ее бесполезность в деле познания «объективного мира» продиктована все тем же изначальным принципом, под который подпадает всякое средство познания: его структура формируется по образу и подобию того, что познается, следовательно, все попытки приблизиться к «объективному миру» обречены на неуспех.

Еще одним, пожалуй самым фундаментальным, и, видимо, наиболее непосредственным средством познания, используемым предшествующей метафизикой, является язык. Как правило, речь о нем как о проблеме вообще не идет. Выражаясь терминологией М. Фуко, никакого возможного «зазора» между словом и вещью не осознается и не предполагается. По мнению же Ницше, их разделяет пропасть непреодолимая настолько же, насколько непреодолимо расстояние между человеком и миром. Хотя человеку «...казалось, что в языке он действительно владеет познанием мира...», по мнению Ницше, «...он дал вещам лишь новые обозначения». Действительно, казалось бы, именно непосредственность в бытии языка должна свидетельствовать о ее тождестве с непосредственностью бытия в мире, поскольку наибольшего числа предикатов, нежели это могут позволить возможности языка, миру приписать не удавалось. Но уже то, что лишь возникнув в качестве некой самостоятельной области по отношению к миру и будучи осознанным в качестве таковой, язык напрочь отсечен от «сущности бытия» все тем же непреодолимым барьером. В языке вообще это не так бросается в глаза, как в том, что составляет его основную структурную единицу — в предложении или суждении. Эксплицирование недоступности самого мира в терминах лексики и законах грамматики Ницше демонстрирует по-разному. Можно взять, к примеру, параграф из «К генеалогии морали», где показывается, по сути дела, что разрыв между субъектом и действием есть навязанная грамматической конструкцией вера в самостоятельность субъекта и в его способность действовать, выступающую в виде качества или свойства наряду с другими, этому субъекту присущими. На самом же деле никакой устойчивой сущности, «носящей» на себе некоторые качества, — как, например, субъекту приписывается способность мышления, — нет вообще, полагает Ницше. То есть, «...не существует никакого «бытия», скрытого за поступком, действованием, становлением: «деятель» просто присочинен к действию, — действие есть все». Ради смеха можно заметить, что именно с той позиции, которая отвергается здесь, Ницше разбирает «я мыслю» Декарта, и ничуть не менее блестяще, чем здесь ту самую логику он уничтожает. Таким образом, грамматическая структура является первой тюрьмой мира, «бытия самого по себе» — так считает Ницше. По аналогии с тем, как после фальсифицирования мира посредством представления он уже не может быть для нас каким-либо иным, так же и после языкового оформления все пути к действительному миру закрыты словами, — тяжестью их знаков, значений, смыслов и тому подобной атрибутики. Естественно, проблема возникновения языка ничуть ни более объяснена, чем проблема возникновения представления, — и здесь и там наблюдается скачок качественного преобразования, практически неподдающийся объяснению (как и почему смогли состояться факты, такие как «я представляю», или «я называю»?). Сейчас же, по всей видимости, можно говорить о некоторой трансформации в философском сознании XX века проблемы выхода за рамки представляющего субъекта в проблему выхода за рамки языка. Но существенное качество неизменно как в первой, так и во второй: как представление хочет освободиться от своей ограниченности, используя лишь средства представления, так и языку предписывают выйти за свои пределы лишь теми путями, которыми устанавливают какие бы то ни было пределы.

**ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ**

**Мир как воля к власти**

Однако, как же все-таки быть с сущностью вещей? Достаточно ли постоянно твердить о том, что не является действительным в «мире самом по себе», какие предикаты ему сознательно или бессознательно приписываются. Не настало ли время самому, так сказать, «продемонстрировать» свой способ утверждения истины? Именно! Попробуем проследить, как Ницше пытается построить свою концепцию истинных бытия, человека, познания. Следует отметить, что метафизика Ницше в этом отношении понимается не только и не столько через призму гносеологии. Речь пойдет, скорее, о космологической конструкции, где разум не есть судья, а лишь рядовой участник. Но сначала несколько слов о связи с той метафизикой, которую необходимо преодолеть. Каким бы строгим не был критический взгляд, обращенный назад, утверждающий момент ницшевского философствования имеет явные истоки в предшествующих аналогах. Так, сколько бы оправданных и неоправданных обвинений не было сделано в адрес Канта, именно его метафизика является базисной для Ницше при продумывании собственной космологической модели. А именно. Мышление Ницше, поскольку оно является мышлением, не может отделаться от необходимости представлять себе иное по отношению к себе самому в качествах, предикатах, свойствах. Но на саму ущербность этого способа «видения» мира можно посмотреть под некоторым смещенным, — относительно поставленного выше, — углом. Пусть мышление навязывает предикаты бытию, пусть «по своему образу и подобию» мышление конструирует мир. И пусть в силу этого мир наделен ложными, неприсущими ему качествами или свойствами. Значит ли это, что он не может быть наделен «присущими», действительными, истинными, «своими» качествами? Метафизическая концепция Ницше свидетельствует в пользу того, что эти действительные, истинные свойства как бы заслонены навязанными миру определениями сознания. По мнению Ницше, с мира нужно сорвать покрывало, выдающее себя за его действительный образ. «Культура — это лишь тоненькая яблочная кожура над раскаленным хаосом», — говорит он. Нужно сорвать с мира маску культуры, чтобы увидеть его настоящее лицо. Понятие внекультурного бытия «самого по себе» неявно проступает у Ницше одним из основных терминов его метафизической конструкции. И после того, как бытие под разрушающим молотом сбрасывает оковы культуры, морали, религии, — важнейших догматов, субстанцивирующих бытие в том виде, в котором оно было известно предшествующей метафизике, — остается всего несколько, как думает философ, действительных и основополагающих качеств, составляющих сущность бытия. Терминологически Ницше в большинстве случаев синонимирует «бытие», «жизнь», «мир», и это мы будем иметь ввиду; то есть, для него это важнейшие метафоры, передающие образ того, о чем в данном случае идет разговор. Важнейшим же качеством, присущим всему, Ницше считает волю к власти.

Именно воля к власти является стержнем бытия, его принципом, двигателем, сердцем. Воля к власти присуща как эмпирическим телам, так и бытию вообще, как конкретному человеку, так и народу, человечеству, человеку вообще. Важнейшими понятиями, которыми описывается ее самореализация, является сохранение и возрастание. Космологически образ вырисовывается как напряженное взаимонаправленными интенциями воли к власти поле бытия, где человек — не господин, познающий сущность мира, и тем самым господствующий над ним, а рядовой элемент, к тому же один из слабейших. Мысль Ницше по поводу того, чем «является» предмет, тело «само по себе», в существе своем не слишком сложна и запутана, — скорее, она ослепительно ясна. Предельным, неотторжимым предикатом чего бы то ни было, а также первоначальной его характеристикой, является стремление к сохранению статуса в качестве такового. Это достигается через действительность границы, определенной тем, что оно не-есть. Однако, если это понятие допустимо для каждого отдельного элемента космологической конструкции, такового недостаточно для космоса вообще, поскольку он был бы аналогичен бытию Парменида, где все уравновешено и неподвижно. Ницше же, бесспорно тяготея к гераклитовскому пониманию мира, объявляет на его манер бытие вечно становящимся, изменяющимся, пребывающим в непрерывном движении. Движение же это возможно только посредством изменения границ, разделяющих элементы космоса. Отсюда второе, более фундаментальное намерение каждого элемента расширять свои границы, — отныне и навсегда только так можно удовлетворять первое условию, требующему сохранения собственного статуса в качестве такового в обстановке вечного становления. Однако расширение своих границ, увеличение пространства своего бытия происходит только путем «порабощения», «присвоения» пространства бытия другого, — никак не иначе. По Ницше — это онтологический фактор жизни, где каждый для другого не значит ничего, кроме воли к власти. В данном случае совершенно не имеет значения, идет ли речь о человеке, животном, неживой природе или о понятии, образе, — все и вся действует по принципу воли к власти. Не удивительно, что после такого «ушата холодной воды» на «раскаленную картезианскую голову» разум катастрофически падает в цене. Всякий раз, когда в рамках космологии речь заходит о человеке, он имеется ввиду как животный организм, которым руководят инстинкты, в общем и целом исполняющие «волю» вышеуказанного основополагающего принципа воли к власти. Разум низводится чуть ли не до статуса аффекта; такие качества, как страсть, необузданность, грубая сила оказываются безусловно предпочтительнее. До «познания ли истины» тут? «Что есмъ истина?» Отныне «критерий истины лежит в повышении чувства могущества». Сам вопрос о достоверности, — святая святых предшествующей метафизики, — объявляется «зависящим» и «вопросом второго ранга». А «...целью служит не увеличение сознания, а повышение власти; в это повышение уже включена полезность сознания...». Сознание не понимается как последняя цель и конечная причина, его субстанциальность напрочь отвергается; в своей космологии Ницше стремится полностью избавиться от антропоцентризма (какой наив!!); человеческий разум, по его мнению, как бы он этого ни хотел, не принимает участия в формировании онтологии бытия, он сам ей безраздельно подвластен, — не может иметь своего «усмотрения» и действовать согласно ему.

С природы полностью снимаются моральные предикаты, конституирующие ее образ посредством навязывания ей различных долженствования. Природа неморальна, бесчеловечна, акультурна, — природа — сама по себе. Предикаты должного сбрасываются и с человека. Для Ницше человек, как он должен быть, — это звучит для нас столь же нелепо, как «дерево, как оно должно быть». Однако, стоп! Говоря о человеке вообще, о его онтологическом статусе и месте в космологии можно, конечно, в качестве желаемого для него предписывать освобождение от императива «ты должен» и следование принципу «я хочу», но нельзя же не считаться с тем, что индивиды живут в обществе, — а этот факт накладывает существенный отпечаток на чистоту желаемого «я хочу». В идеале, можно, конечно, «вернуться» «к» естественному состоянию Гоббса, где война всех против всех не ограничена ничем. Однако для Ницше общественное бытие не поддается полному антикультурному преобразованию, мораль, понятая как условия существования общества вообще и отдельного индивида в обществе, не может быть снята и отброшена. Если так, то ее предстоит направить себе в услужение. Она объявляется волей к власти!

Как? Разве не было заявлено в начале о том, что воля к власти неморальна, что она свободна от гнета этических догм? Так и есть, только здесь именно мораль понимается как средство осуществления господства воли к власти. Мораль — способ, каким воля к власти действует в общественном организме. Если мораль отныне не играет роли «трансцендентального критерия», она должна стать зависящей от требований жизни, которая сама есть не что иное, как воля к власти. Ницше говорит о «моралистическом натурализме», сущностью которого должно стать видение морали как «естественной полезности». Нужно сказать, что здесь, разумеется, не удастся полностью избавиться от долженствования по адресу индивидов, но отныне оно рассматривается как перспективно выгодное в динамическом процессе взаимоповедения.

Но это для Ницше, если можно так сказать, желательная модель: в действительном же обществе он усматривает совершенно иную картину. Тем более, когда речь заходит, — а она заходит преимущественно о нем, — о современном западноевропейском обществе, где мораль господствует, а не служит, где преобладает болезнь, а не здоровье, где царит упадок, а не возрастание чувства силы, красоты и мощи жизненных стремлений. «Дело вообще обстоит скверно. Гибель является всеобщей», — заявляет автор. И, говоря о действительном изменении общества, наблюдаемом в историческом процессе, Ницше выдвигает концепцию «вечного возвращения». Здесь мы попытаемся организовать ее рассмотрение именно через призму перемены качества морального чувства, — а с ним и качества жизни, — в обществе, но как знать, может быть в ином контексте и при «другом освещении» эта тема проявится ярче. Для Ницше, общество, исповедующее определенные культурные заповеди, тот или иной народ, — это один из наиболее часто встречающихся образов или понятий, когда речь идет об общественных, социальных, политических, историко-культурных сторонах бытия человечества. Первоначальным априорным качеством, этому обществу присущим, является становление. Важно, что не идет речь о становлении в смысле изменения в «лучшую» сторону, в смысле прогрессистского идеала. Хотя основное жизненное стремление воли к власти является важнейшим принципом любого устойчивого образования, будь то отдельный человек, или целый народ, нация, необходимо заметить, что степень его руководства в тот или иной период времени применительно к определенному культурному слою является критерием изменения качества и направленности исторического движения этого слоя. Что имеется в виду? Ницше считает, что в различные периоды времени один и тот же народ, или некоторая общая этническая группа, может по-разному устанавливать, — непосредственно, конечно, а не сознательно, — взаимозависимость морали с одной стороны, и воли к власти — с другой. Период, когда воля к власти осуществляет свое господство посредством морали и тем самым утверждает веру каждого человека, как и общества в целом, в себя, когда свой собственный жизненный интерес ставится во главу угла внутри— и межкультурного взаимодействия, — такой период характеризуется как возрастание мощи, накопление силы жизни того или иного народа: тем самым его движение в исторических границах приобретает положительную интенцию. Тот же отрезок времени, когда царствуют идеалы сродни христианским, когда свой собственный интерес стремится «свернуться» как можно сильнее, ослабеть в пользу интереса другого, когда покой, инерция, немощность считаются благами, предписывающимися в качестве таковых господствующей моралью, — все это свидетельствует о деградации, упадочности, воле к гибели. Концепция же «вечного возвращения» Ницше предполагает непрекращающуюся смену интенций с положительной на отрицательную и наоборот, что, собственно, и составляет координату общественно-исторического свершения. Тем самым история лишается какой-либо цели, предначертанной волей и разумом человека: «Продумаем эту мысль в самой страшной ее форме: жизнь, как она есть, — без смысла, без цели, но возвращающаяся неизбежно, без заключительного «ничто»: «вечный возврат»».

Таким образом, с абсолютной, онтологической точки зрения область общественно-исторического свершения полностью подчинена законам всей космологии Ницше. Становление есть все, совершаемость его — в преобразовании качеств, сущность которых полагается волей к власти. «Мое намерение — показать абсолютную однородность всего совершающегося, применение же морального различения имеющим лишь значение перспективы...»

После всего того, что было сказано о системе воли к власти как о новой метафизике, стремящейся всю предшествующую доктрину разрушить до основания, необходимо вкратце коснуться вопроса, который в доницшевской философии ставился во главу угла, какую бы невзрачную форму он не принял в новом свете. Речь идет о познании. То, что воля к власти из него сделала, по видимому, и по сей день внушает священный ужас у приверженцев классической традиции. Прежде всего Ницше заявляет о том, что «познающая субстанция», субъект разрушен в качестве единого (конечно, Ницше дает понять, что «на самом деле» он никогда и не был единым): субъект теперь понимается «как множественностъ». Тем самым вопрос о познании мира стал выглядеть несколько однобоко, поскольку не стало того, кто познает. Когда же Ницше заявляет о возникновении представления о единстве бытия из представления о единстве субъекта, вопрос уничтожается совсем. Человек, осознающий свою возвышенность над остальным миром из-за своей способности этот мир познавать, больше не является судьей, диктующим приговоры бытию. Отныне если человек как «физическая единица» бытия и вкладывает смыслы в другие «физические единицы», то этот «всякий смысл есть воля к власти». Теперь вопрос о том, как все обстоит «на самом деле» приобретает ясную, однозначную, и, можно сказать, самую величественную интерпретацию:

«Веру в то, что «это есть так-то и так-то» нужно превратить в волю, чтобы «это было так-то и так-то»».

На этом хотелось бы подвести черту под раскрытием и описанием принципов метафизики воли к власти. Думается, что несмотря на выпущенность некоторых вопросов, коими являются, к примеру, проблема нигилизма, соотношение морального и религиозного, механистическое обоснование концепции воли к власти, все же можно говорить о том, что основные моменты позиции Ницше были освещены. Значит самое время сделать выводы.

Итак, что смог предложить Ницше в качестве своей «версии» по традиционно означенному поводу? Здесь речь с необходимостью должна была выходить за рамки чисто скептических нападок. Но насколько его системе воли к власти удалось избежать всех тех недостатков, которые свидетельствовали о несостоятельности предшествующих метафизических систем? Нужно признать, что несмотря на божественно-онтологические притязания, которые негласно «заявляет» концепция воли к власти, тень предшествующей метафизики не покидает ее ни на минуту. Пусть яблочную кожуру моральных, религиозных, «человеческих, слишком человеческих» предикатов удалось снять с бытия, с него не удалось снять главной необходимости представляться разуму именно в качестве предикатов, свойств. Пусть единственной истиной жизни и бытия, сущностью как вещей, так и человека, является наиболее «нечеловеческий» принцип воли к власти, объединения деятеля и действия не состоялось. Бытие в его истинности снова рассматривается как определенным образом сконструированная система, пусть даже разум, ее создающий, заявляет о том, что гипостазирует хаос. Представляющему мышлению невозможно избавиться от необходимости мыслить и определять хаос посредством представления о порядке. Понятие же порядка органически впаяно в онтологию мышления в процессе свершения рефлексивного действия, — это понятие и подразумевает расстановку чего бы то ни было в сознании только через образы, метафоры, символы, абстракции, являющиеся ключевыми; они уже даны как отдельные, сходные, различные, — то есть, относящиеся друг к другу согласно определенному принципу.

Серьезные трудности возникают также и при более подробном рассмотрении идеи становления, вечного изменения, «текучести бытия». Очевидно, что Ницше заимствовал этот тезис у симпатичного ему учения Гераклита, используя в своей концепции наименее поэтичную или мифологическую его форму. Однако даже в столь знаменитом высказывании «в одну и ту же реку нельзя войти дважды» понятие изменения, движения, текучести может быть дано лишь посредством сравнения двух отдельных этапов процесса («дважды»!!). Таким образом, для разума всякое движение рассматривается как переход от одного к другому, где самым непонятным является собственно «переход», а не «одно» или «другое». Разумно было бы спросить, может быть и нет перехода, если его невозможно представить иначе, нежели в качестве третьего предмета между двумя предыдущими? Однако тогда исчезает сам факт различия между предметами, ибо сам предмет и то, чем он не есть — уже переход от первого ко второму. Тем самым, в очередной раз кажущаяся онтологическая чистота идеи становления раскрывается в виде зависящей заранее от свойств предикативно-представляющего сознания. Что и требовалось доказать. Следовательно, сама конструкция воли к власти, какую бы маску она на себя не надевала, является очередной метафизической системой, сохраняющей все традиционные ее качества: аксиоматический принцип, метод построения, категориальный аппарат, трансцендентальный критерий истинности.

Осталась система, сам же Ницше уже далеко; он снова «схвачен» нами в качествах и свойствах, предоставив им обязанность платить по счетам. Видимо действительно «...есть что-то трогательное и внушающее глубокое уважение в невинности мыслителей, позволяющей им еще и нынче обращаться к сознанию с просьбой, чтобы оно давало им честные ответы...»

**ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ**

**Дионисический прорыв**

В самом деле? Четвертая часть? Конечно! Можем ли мы себе позволить следовать требованиям Ницше, а не обоготворять его? Как знать, может быть и само это требование было очередной проверкой на прочность... Об этом могла бы свидетельствовать следующая цитата (отнесемся легкомысленно к ее хронологическому местоположению — 6 января 1889 года): «Дорогой господин профессор, в конце концов меня в гораздо большей степени устраивало бы быть славным базельским профессором, нежели Богом; но я не осмелился зайти в своем личном эгоизме так далеко, чтобы ради него поступиться сотворением мира». И если во всех предыдущих частях мы устами Ницше пытались толковать мир уже сотворенный, то сейчас хотим созерцать сотворение нового. Вообще говоря, «сотворение мира» — дело серьезное, и то, что кое-кому на это понадобилось лишь несколько дней, видимо, просто досужие домыслы, — во всяком случае, Ницше для этого потребовалась целая жизнь! Существенная оговорка. Творчество, будучи деятельностью спонтанной, интуитивной и непосредственной, никогда в процессе своего совершения не обращает на себя внимания «со стороны», что и спасает художника от скептических оценок в ходе работы, — помнится и прежний творец творил в одиночестве.

Стержнем, главной метафорой, мифологемой ницшевского мира является образ Диониса, запечатленный в словосочетании «дионисическое начало». Цвета и краски, рисующие дивные видения дионисического мира, мы пока оставим в стороне, а попытаемся набросать его апофатический портрет. Дионисическое начало противостоит началу аполлоническому, и если последнее выступает по отношению к человеку областью, контролирующей его поступки, действия, порядок его мысли, то первое этот контроль попросту не замечает. Прорывающаяся аналогия со фрейдовским бессознательным не может звучать достаточно стройным и проясняющим свидетельством, — видимо, потому что она сама во многом черпает свои основания из ницшевского противопоставления (достаточно вспомнить название одной из центральных работ Фрейда — «По ту сторону принципа наслаждения»). И тем не менее, как «без сознательное» оно может быть охарактеризовано. Бытие дионисического мира перспективно не представляется субъектом по трем причинам: нет бытия, нет представления, нет субъекта. Дорефлексивная абсолютная погруженность в ... Никакого внеполагаемого критерия, никаких внешних созерцателей, метафизических умопостроителей, охотников за истиной. Все, что может быть дано, — дано только внутри этого эзотерического мира: «...дифирамбический служитель Диониса тем самым может быть понят лить себе подобным!», — говорит Ницше в «Рождении трагедии». Никакой сравнительной оценки дать невозможно, ибо тот, кто «в» — не сравнивает, потому что не знает об этой способности, а тот, кто «вне» — всегда сравнивает, но только то, что создается его представляющей способностью, ничуть не проникая в тайну внутреннего чувства. Разум, с его категориями, силлогизмами, выводами и тому подобным «заслуживающим глубокого уважения» инструментарием, оказывается не у дел. Его вечно контролирующие свойства не могут найти себе места в дионисическом хаосе, и представляющая сущность лишена права участвовать в бытии непосредственного. Никакие жизненные стремления не осознаются в качестве таковых, даже в качестве чего-то разделенного или общего, — критериев объединения и делимости не существует по причинам, обозначенным выше. Господство непосредственного празднует свою безграничную победу. С чем сравнить можно такое бытие, чтобы охарактеризовать его еще красочнее? Естественно с тем, что создатель считает ему подобным, — оно же и оказывается, собственно, только другой стороной дионисического начала. Говоря о дионисическом, Ницше говорит о музыке вообще и о музыке в греческом трагическом искусстве. Всем исследователям Эсхила и Софокла, выкапывающим очередные тонкости сюжетного строения и пытающимся на этой основе понять трагическое чувство греков Ницше мог бы, пожалуй, заявить: дело не в сюжете; понять трагическое чувство греков можно лишь окунувшись в него «с головой», а не наблюдая за героями, как за действующими лицами в современном театре. Ницше мастерски выписывает основные характеристики трагического искусства, используя при этом как положительные, так и отрицательные моменты в своих определениях. Пример, — вопрос о положении зрителя и о его статусе. По Ницше, греческая трагедия — это уникальное дионисическое таинство, мистика которого «свернута» в себе самой. Зритель — участник этого действия, поскольку он есть хоровой певец, исполняющий «музыкальное сопровождение». Хор — медитативный ритмообразователь, создающий собственную высокодуховную атмосферу, где совершенно по-новому воспринимается «наказание» Эдипа, страдания Антигоны или торжество Электры. Трагедия пронизана бытием непосредственности, она есть сцена господства дионисического начала, а «...куда ни проникало дионисическое начало, аполлоническое упразднялось и уничтожалось».

Ницше говорит: «Неопровержимое предание утверждает, что греческая трагедия в ее древнейшей форме имела своей темой исключительно страдания Диониса и что в течение довольно продолжительного времени единственный сценический герой был именно Дионис». И хотя «...речь софокловских героев и поражает нас своей аполлонической определенность и ясностью, так что нам кажется, что мы сразу проникаем в сокровеннейшую сущность их естества и при этом несколько удивлены, что дорога к этой сущности так коротка», Ницше утверждает, что внутренний настрой, духовная высота и торжественность, предельная эзотеричность греческой трагедии создаются именно музыкальным всепоглощающим потоком, вовлекающим в свое могущественное русло всех участников трагического таинства и рождающим «внутренний мир», в-себе-бытие мистериального действа. Значение музыкальной темы в творчестве Ницше трудно переоценить, поскольку, судя по неоднократным намекам самого автора, музыка была для него той сферой, в которой можно было осуществлять дионисическое действование непосредственного в самой чистой форме. «Музыка есть воспроизведение чувств», говорит Ницше, понимая под чувствами не то чувство или чувственность, рядом с которой располагается и господствует над ней, с переменным успехом, разум или рассудок. Речь идет об интуитивном, необъяснимом, непредставимом внутреннем состоянии. И уж во всяком случае речь не идет о классической музыке, где в большинстве случаев господствует система (достаточно проследить традиционное построение музыкального произведения классики с его темой, тематическими инструментальными выражениями, ощущением «нарастания всего» и совершенно необходимой репризой). Музыка для Ницше не средство прояснения, с «правилами» и традиционно сложившимися «законами построения» звуков. Звуки — не знаки. Нет никакой дискретности, никакой различенности музыкального океана — все критерии полагаются изнутри и остаются непосредственными. Ницше называет музыку «искусством ночи и полутьмы», давая понять, что ясность, понятая как просвеченность или очевидностъ-отношений-между-чем-бы-то-ни-было, не имеет здесь никаких прав. В качестве идеала такой музыки и выступает для Ницше музыка греческого трагического искусства, в контексте бытия которой и могут быть поняты (а может быть снова не поняты) сюжетные обертоны.

Вообще для Ницше образ трагической Греции является тем полем, тем миром, который и создается дионисическим началом. Более того, «...греки, пока у нас нет никакого ответа на вопрос «что такое дионисическое начало?», остаются для нас, как и прежде, совершенно непонятными и недоступными представлению...» Эта «вечная» Греция с ее дионисическим духом отныне «вечная» цель и вечная проблема. Возвращение к ней «навеки» — единственное, чего может желать утомленный двумя тысячелетиями господства аполлонического, мыслитель. В новом свете проявляется один из самых загадочных мотивов философско-мифологического творчества Ницше — идея «вечного возвращения». Возвратиться к себе, проскитавшись в чащобах рассудочности, должен человек. Вечная борьба Диониса и Аполлона в вечности разрешается победой Диониса, его безраздельным господством, «Вперед, к Греции!» — таков могущественный призыв этой мистической идеи.

Неисчерпаемы краски, которыми Ницше рисует образ дионисического начала, почти непередаваема красота и жуткость этого образа. Он поглощает собой всего смотрящего, он уничтожает индивидуацию. Дионисическое состояние «... с его уничтожением обычных пределов и границ существования, содержит в себе, пока оно длится, некоторый летаргический элемент, в который погружается все лично прожитое в прошлом». Еще одним важнейшим образом, посредством которого передается сущность дионисического, является образ ребенка. Хотя контекстуально он чаще всего используется для характеристики финальной стадии освобождения от догматов, третьей фазы превращений, которые осуществляет дух, приобретая тем самым значение принципа в полагании ценностей, однако в лирико-поэтической форме он также может свидетельствовать о своей дионисической наполненности. То, что ребенок пребывает в своем собственном мире, закрытом для проникновения каких бы то ни было внешних значений и смыслов, то, что он не выделяет себя из этого мира, в то же самое время сам этим миром являясь, — одним словом то, что ребенок непосредственен, свидетельствует в пользу его дионисического родства. «Дитя есть невинность и забвение, новое начинание, игра, самокатящееся колесо, начальное движение, святое слово утверждения». Как здесь не усмотреть тайные или сознательные реминисценции к Гераклиту с его «мистическим» суждением: «Век — дитя играющее, кости бросающее, дитя на престоле!» Действительно, многие гераклитовские образы заимствованы Ницше, и это можно увидеть как при анализе его метафизической концепции воли к власти, так и при рассмотрении мифо-поэтического дионисического начала. Однако, говоря как о философии Гераклита в своих ранних работах, так и о своей собственной философии дионисического через призму учения знаменитого эфесца, Ницше напрочь отвергает традиционно принятую мрачно-пессимистическую ауру, окутывающую образ Гераклита. «Печальным, унылым, склонным к слезам, мрачным, желчным, пессимистичным, и вообще достойным ненависти Гераклита находят только те, которые имеют причины быть недовольными его описанием человеческой природы. Но к таким людям, со всеми их симпатиями и антипатиями, ненавистью и любовью, он отнесся бы с полным равнодушием и разве только обратился бы к ним с такого рода наставлением: «Собаки, обыкновенно, лают на того, кого не знают» или «Ослу мякина милее золота».

Что может более убедительно свидетельствовать в пользу «внутреннего мира», эзотерического философствования поэзией, мифологией, музыкой, красками, образами? Пожалуй только последний в нашем ряду, совершенно удивительный, таинственный и непревзойденный Заратустра, в котором Ницше попытался растворить самого себя через слова, образы, символы и притчи. Этот непонятный пророк, коварный «провокатор» моральных исследователей, этот «северный ветер», этот «ходатай Бога перед дьяволом» — насколько он оказался понятым при том или ином взгляде на него? О чем можно говорить, если даже сам великий Томас Манн считал «Так говорил Заратустра» примитивной книгой, написанной под Библию. А что Заратустра? Он по-прежнему беспрестанно странствующий язычник, смеющийся танцор, «дионисическое чудовище», вечно уходящий, незнающий усталости дух, «ребенок», взывающий «толкнуть падающего», «не щадить своего ближнего», желающий гибели человеку, потому что в нем «важно то, что он мост, а не цель», — «здесь в каждом мгновении преодолевается человек, понятие «сверхчеловека» становится здесь высшей реальностью». Заратустра «чувствует себя наивысшим проявлением всего сущего». Заратустра — существо-оборотень, всегда не-здесь, всегда дальше, даже всегда не у себя, «о халкионическом начале, о легких ногах, о совмещении злобы и легкомыслия» которого нельзя говорить без трепетного ужаса.

«Но это и есть понятие самого Диониса», — говорит Ницше. Для Ницше — это одна из ипостасей его самовыражения, проговаривания, проплясывания и распевания, это мгновение его внутренней «белокуробестиальной» сущности...

Удивительное дело — человеческая судьба. Можно усматривать потерю рассудка Ницше 3 января 1889 года как медицинский факт, свершившийся в силу «объективных», физиологических причин, а можно осмелиться предположить, что это закономерность творческая, более того, конечная цель; последнее, — для нас, — но уже окончательное, божественное пристанище неутомимого, таинственного, ослепительного духа, «мученика познания». Для нас — это последнее успокоение его, но как знать, может быть «на самом деле» странствие продолжается?

**ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

Нужно еще поискать философа, текст которого был бы столь понятен и всеобъемлющ, столь ясен и прост, как текст Ницше. Скрывается ли что-нибудь за этой простотой, над чем нужно долго и упорно корпеть для достижения смысла? Мы этого не знаем. Но мы не знаем не только этого. Мы не знаем где начинается и где заканчивается философия Ницше. Мы не знаем, как его философию соотнести с традиционным рядом философских систем, — ибо не понимаем даже, какую именно ее сторону или часть нужно соотносить, — если идет речь о системе воли к власти, то место Ницше в новоевропейской традиции найдется наверняка. Но что же есть философия Ницше, только ли это воля к власти? По всей видимости, можно резюмировать вышеизложенную точку зрения по данному вопросу в следующем виде.

Собственно философией Ницше является поэтико-мифологическое обыгрывание образа дионисического начала, в ходе которого только и возможно действительное преодоление предшествующей метафизики. Этот пласт содержит в себе волю к власти как то, что нужно было преодолеть, поскольку только в игре дионисического мира уничтожаются все проблемы и вопросы, остающиеся неразрешенными в концепции воли к власти. И что за дело автору, когда при этом походя приходится преодолеть и отбросить такой пустяк, как рефлексирующее сознание, а значит и мышление вообще в том виде, в котором мы его имели до сих пор. Имеет ли значение при этом факт, что «в миру» данное свершение приобретает с неизбежностью имя очередной религии, нового морального учения, иного толкования мира или еще чего-нибудь? Но спросим, возможно ли сотворить себе новый мир иным способом, нежели способом радикального саморастворения в непосредственности своего внутреннего чувства. И сколь бы ни справедливы были суждения наблюдателей, восклицающих: «Да он просто сошел с ума!», их услышат только «имеющие уши», — уши этого мира.

А что Там? А Там... «Я поймал эту внезапную мысль попутно и наспех, воспользовался ближайшими случайными словами, чтобы связать ее и не дать ей снова улететь. А теперь она умерла в этих резких словах и висит и болтается в них, — я же, глядя на нее, едва уже припоминаю, отчего я мог так радоваться, поймав эту птицу».

**Используемая литература**

1. Ф. Ницше, «Рождение трагедии», т.1, М. Мысль, 1990.
2. Ф. Ницше, «О пользе и вреде истории для жизни», т.1, М. Мысль, 1990.
3. Ф. Ницше, «Человеческое, слишком человеческое», т.1, М. Мысль, 1990.
4. Ф. Ницше, «Веселая наука», т.1, М. Мысль, 1990.
5. Ф. Ницше, «Злая мудрость», т.1, М. Мысль, 1990.
6. Ф. Ницше, «Так говорил Заратустра», т.2, М. Мысль, 1990.
7. Ф. Ницше, «По ту сторону добра и зла», т.2, М. Мысль, 1990.
8. Ф. Ницше, « К генеалогии морали», т.2, М. Мысль, 1990.
9. Ф. Ницше, «Казус Вагнер»,т.2, М. Мысль, 1990.
10. Ф. Ницше, «Сумерки идолов», т.2, М. Мысль, 1990.
11. Ф. Ницше, «Esse Homo», т.2, М. Мысль, 1990.
12. Ф. Ницше, «Антихрист», т.2, М. Мысль, 1990.
13. Ф. Ницше, «Воля к власти», соч., т. IX, Моск. книгоизд., 1910.
14. Ф. Ницше, «Утренняя заря», Свердловск, «Воля», 1991.
15. Ф. Ницше, «О философах», соч., т. X, СПб, 1903.
16. И. Кант, «Критика чистого разума», соч., т. 3, М. Мысль, 1969.
17. Р. Декарт, «Первоначала философии», соч., т.1 М. Мысль, 1989.
18. Р. Декарт, «Рассуждения о методе», соч., т.1, М. Мысль, 1989.
19. Р. Декарт, «Правила для руководства ума», соч., т.1, М. Мысль, 1989.
20. А. Шопенгауэр, «Мир как воля и представление», соч., т.2, 1898.
21. А. Шопенгауэр, «Афоризмы и максимы», изд. ЛГУ, 1991.
22. А. Камю, «Бунтующий человек», М. Политиздат, 1990.