

Книга являет собой чрезвычайно интересное продолжение серии коллективных монографий о философии Ф. Ницше, задуманных и реализуемых Ю.В. Синеокой. Предыдущее издание представляет трехязычный сборник «Фридрих Ницше: наследие и проект» (2017), в котором переосмысляются актуальные сюжеты мирового ницшеведения. Новый том дополняет и развивает этот разговор.

Статьи сборника созданы на основе лекций из цикла «Творчество Ницше в историко-философском контексте», прочитанных в Москве в октябре-декабре 2015 г. в рамках проекта «Анатомия философии: как работает текст», инициированного Ю.В. Синеокой. Работа текста как процесс, который выражается не только в словах, но и в судьбах людей, иллюстрируется на страницах книги красочными фотографиями лекторов и публики, ведущих диалог. Плодородную почву для такого диалога следует искать в завершённом в 2014 г. в русском переводе Полном собрании сочинений Ницше в 13 томах. Ю.В. Синеокая освещает этапы русской ницшеаны на основе не только опубликованных работ, но и архивных материалов, показывая причины как популярности, так и непопулярности в России Ницше как философа — и самые драматичные страницы в этой истории пришлось, пожалуй, на тридцатые и сороковые годы XX в.

Замечая у Ницше пугающе точные предвосхищения событий XX в., важно не смешивать исторически локализованные «актуализации» его идей с его собственной идеей будущего, предостерегает И.А. Эбанойдзе в статье «Ницше и будущее». Автор показывает, что Ницше стремился в будущее, пытаясь сконструировать то сообщество, от имени которого, как ему казалось, он говорил. Но это будущее оставалось у него недоказанным, высказывания — трудно постижимыми, очертания будущего сообщества — смутными, а его пророки, по собственному признанию Ницше, «недоносками» (с. 44). Тем не менее И.А. Эбанойдзе прочит Ницше большое будущее, в котором его идеи найдут свое время, а пока, как он полагает, Ницше спасается в «послезавтрашний день» (с. 51) и помогает нам увидеть в технических и генетических модификациях человека не апокалипсис или цель истории, а только ступень на пути к «новому преодолению» (с. 56–57).

Размышлять о будущем можно и с точки зрения настоящего, стоя в середине пути, в «великий полдень», как показывает следующая

статья, автор которой обращается к теме метафизики мгновения у Ницше. В заглавие своей статьи В.А. Подорога берет надпись на камне, которую разглядывают аркадские пастухи на картине Н. Пуссена: *Et in Arcadia Ego*. Ницше заинтересовался этой картиной в процессе создания работы «Человеческое, слишком человеческое». Не символ смерти, а сама смерть сторожит покой и «счастье жить» в Аркадии, объясняет В.А. Подорога и считает, что Ницше разгадал загадку бессмертия. Разгадка, с одной стороны, — в «разумной» смерти, а с другой — в преодолении жадности бессмертия (см. с. 69–70). Но осмыслением бренности человека эта тема не заканчивается, автор раскрывает её с помощью тех концептов Ницше, которые, на мой взгляд, можно назвать элементами онтологии процесса: *continuum* и «вечное возвращение всегда равного», становящиеся бытие и превращение.

А.А. Россиус вместе с Ницше погружает нас в мир греческой трагедии, в котором индивид находит самоутверждение «не в иной жизни, не в грядущем мире, но в ужасе и иступлении» перед судьбой, принимая и утверждая бездну чужого страдания и тем самым радостно утверждая значение своего существования (см. с. 102). Эта идея, полагаю, имеет большой и уже многократно воплощенный потенциал для личности и искусства постмодерна с его неофаталистическим мироощущением. Впрочем, в центре внимания автора статьи вовсе не сама трагедия. А.А. Россиус переосмысливает «Рождение трагедии» Ницше в свете его поздних работ и выявляет ряд неочевидных аспектов, в числе которых — содержание самой идеи этой книги, позволяющее понять накал той полемики, которая шла вокруг «Рождения трагедии» не менее полувека после публикации. «Почти невротический», по выражению Россиуса, накал этой полемики свидетельствует о том, что современники Ницше не осознали ключевое содержание идеи этой книги, ибо ее автор болезненно затронул, хотя и неотчетливо артикулировал проблемы, еще не явные для той эпохи. Главной неявной темой этой книги А.А. Россиус полагает субъективность в ее эстетическом измерении, а идеей этой книги — отрицание дихотомии воспринимающего субъекта и вещи-в-себе наряду с воплощением в Аполлоне и Дионисе двух типов разрешения изначально противоречия между первоначальным единством и принципом индивидуации. В трагедиях Эсхила и Софокла был достигнут идеальный баланс между дионисийским и апполоническим, но уже у Еврипида этот

*Данная публикация поддержана из средств субсидии, выделенной на реализацию Программы повышения конкурентоспособности БФУ им. И. Канта. This publication was supported by the Russian Academic Excellence Project at the Immanuel Kant Baltic Federal University.

баланс был нарушен под влиянием Сократа (см. с. 103, 111–112). Это, по мнению Ницше, имело пагубные последствия «для культуры и для человеческого сознания в целом» (с. 103). В дополнение к этим размышлениям А.А. Россиус обращается к личным мотивам полемики филолога-классика Ульриха фон Вилламовица-Мёллендорфа против Ницше.

Соотношение антропологической традиции немецкой классической философии с идеями Ницше в свете их интерпретации Фуко, Шелером и Хайдеггером представляет читателю А.Г. Жаворонков. Как отмечает в своем предисловии Ю.В. Синеокая, такой подход в целом достаточно нов, поскольку в ницшеведении доминирует антиантропологическая интерпретация, использующая идеи Ницше против современной философской антропологии. А.Г. Жаворонков указывает на то, что принятая многими современными ницшеведами антропологическая интерпретация Ницше размыта и фрагментарна. Распространенный подход к рассмотрению любой дошелеровской антропологии в отдельности от других приводит к тому, что место Ницше в антропологической традиции остается неясным. Усугубляется эта ситуация тем, что Ницше «чаще всего по-прежнему считают маргинальным противником немецкого идеализма, в том числе всех его ключевых понятий и вопросов» (с. 127). Предпринятая А.Г. Жаворонковым попытка обосновать наличие единой традиции и возможность единообразного подхода к анализу антропологических проектов немецкой классической философии интересна уже сама по себе. Решается эта задача автором статьи путем анализа ответов философов на три вопроса, которые одновременно важны и для понимания позиции Ницше: в чем различие между человеком и животным; что человек может и должен сделать из самого себя, т.е. где пролегают антропологические границы; в чем заключается сам метод антропологии.

Сравнительный анализ идей Гегеля и Ницше о человечности в обоих значимых для ницшеведения контекстах — в западноевропейской и российской философии — проводит в своей статье Н.В. Мотрошилова. Она показывает, что в подходе Гегеля непреходящий интерес представляет его обращение к проблеме пределов практической реализуемости всеобщих принципов, а также его внимание к «эмпирической человечности» и повседневной жизни людей, в которой требования гуманности не выполняются и заведомо неисполнимы. Гегель классифицирует «законы» и принципы гуманности не как законы разума, а как заповеди. Н.В. Мотрошилова обращает внимание на то, что Ницше, критикуя «лицемерную гуманность», помимо справедливых и конструктивных указаний позволяет себе

«эпатаж и передержки» (с. 165), которые в свою очередь заслуживают возражений, хотя и не таких, которыми изобилует ложный образ Ницше, составленный рядом российских философов. Например, Л.М. Лопатин, Н.Я. Грот и П.Е. Астафьев представили Ницше как «одинокого, всеми презираемого страдальца, наказанного Богом за безбожие» (с. 168). В действительности же Ницше еще в молодости был замечен современниками как оригинальный философ. Н.В. Мотрошилова признает ницшевские «разоблачения лицемерной “гуманности”» (с. 172) современными и даже необходимыми ради обновления ценностей и принципов настоящего гуманизма.

И.А. Михайлов тщательно прослеживает интерпретацию Ницше Хайдеггером, а также ее значение для современности, в частности, для характеристик «постмодерна» в работах Дж. Ваттимо. Замечу, что «Ницше и постмодерн» — довольно заметная тема во всем корпусе актуальных российских публикаций о Ницше. Еще в предисловии Ю.В. Синеокая напомнила, что именно «основатели» философии постмодернизма — Делёз, Фуко, Деррида — сломали стереотип отношения к Ницше как идеологу национал-социализма. И.А. Михайлов убедительно показывает, что для Хайдеггера Ницше — один из центральных персонажей в поле его внимания с середины 1930-х до начала 1960-х гг., интересный как свидетель развития «нигилизма» в европейской культуре. После публикации хайдеггеровских «Черных тетрадей» Ницше стали чаще упоминать как «учителя» Хайдеггера, и в этой связи один из самых интересных вопросов статьи И.А. Михайлова — не следует ли Хайдеггер за политической модой, обращаясь к идеям Ницше в период, когда тот был востребован национал-социалистами? Не хочу здесь раскрывать ответ автора статьи, но укажу, что, по мнению И.А. Михайлова, в насаждении политического и социального единообразия Хайдеггер в конце тридцатых годов видел «выражение всё тех же нигилистических тенденций» (с. 196), против которых он выступал как на заре, так и на закате своего творческого пути.

Статья М.Л. Хорькова для многих станет настоящим откровением, поскольку показывает, чем интересен Шелер помимо своих достижений в области философской антропологии, на которых преимущественно концентрируются российские курсы философии. Этот дидактический казус обусловил весьма односторонний интерес к Шелеру среди историков философии в России. М.Л. Хорьков предлагает рецепт исправления этой ситуации и представляет Шелера «грандиозным» читателем Ницше, предпринявшим, возможно, «наиболее существенную попытку адаптации ницшевских философских интенций к философским нуждам

XX века» (с. 203). Эта адаптация раскрывается у Шелера зачастую или как скрытая рецепция, или как «непрямая полемика» с текстом Ницше, который стал для Шелера «непременным участником внутреннего философского диалога» (с. 208). Влияние Ницше на философский язык Шелера чувствуется даже в темах, с Ницше непосредственно не связанных. Язык Ницше используется Шелером для выражения собственных мыслей, особенно в архивных набросках, «автоматически и как бы совершенно неосознанно» (с. 208). Автор статьи отдельно сравнивает концепции ressentimentа у Ницше и Шелера. Согласно последнему, ressentiment — это мораль успешных, он лежит в основе стремления к любому превосходству, к лучшему вместо хорошего. И в этом Шелер сходится с Ницше, выступая против апологии протестантского этоса у М. Вебера. Собственно, и критика христианства у Ницше, согласно М.Л. Хорькову, — это критика его современников, протестантских бюргеров. Но Шелер иначе видит главный посыл христианской этики: не в успешности, а в жертвенности и преодолении ressentimentа.

Резким контрастом по отношению к аналитичному стилю предыдущих авторов выглядит первая часть статьи В.К. Кантора «Достоевский и Ницше в контексте европейского кризиса христианства конца XIX — начала XX века», в самом начале которой автор заявляет: «Ницше философствовал молотом», поскольку переоценивал ценности, большей частью сокрушая их. Двумя его наиболее влиятельными идеями автор называет сверхчеловека и волю к власти, которые ставятся им в контекст катастроф XX в. Далее следует глубокая и отнюдь не хрестоматийная, на мой взгляд, интерпретация образов Достоевского, главных героев его книг. Достоевский и Ницше, согласно автору статьи, — выразители кризиса христианства, так что их идеи переплелись в сознании интеллектуалов XX в. Причем Достоевский заговорил о кризисе христианства раньше Ницше, и Шестов даже писал о Ницше как «продолжателе» Достоевского (см. с. 230). Здесь уместно вспомнить, что в XIX в. это был уже не первый кризис христианства. В.К. Кантор в этой связи упоминает Ортегу-и-Гассета, назвавшего этот феномен «восстанием масс». И это была только первая проблема: восстание языческих смыслов, которые в низших слоях народа жили своей жизнью под «слабым слоем» христианства. Второй проблемой, по мнению автора статьи, стало выступление народа против христианства в социализме и национал-социализме, третьей проблемой — вопрос о механизмах социальной регуляции, которые могли бы прийти на смену христианским установкам (см. с. 231–232).

Ницше предвидел грядущее «восстание масс» и был уверен, что христианство окажется их организатором, подвигнет слабых на революцию, даст им власть. Выяснилось, однако, что массы поднимаются на революции как раз с антихристианским пафосом. И это предвидел, к своему ужасу, Достоевский: «Уже в 1840-е годы он увидел выступление на историческую арену бедных людей, человека общественного низа, даже дна. Это была уже не подпитка высших слоев отдельными яркими фигурами из бедноты, но явление нового класса людей» (с. 233). В образе великого инквизитора Достоевский разоблачает грядущий тоталитаризм. Что же касается центрального у Ницше образа сверхчеловека, то у Достоевского ему соответствует фигура Христа: сверхчеловек уже состоялся в истории, и не стоит надеяться на его победу в будущем, поскольку в этом мире Христос бессилён победить зло, «добро всегда унижено и распято, оплевано народом, тем народом, к которому добро нисходит» (с. 245).

Возвращаясь к нашей современности и к ближайшему, уже почти осязаемому будущему, Ю.В. Синеокая в своей завершающей сборник статье «Проект нового человека в российском ницшеанстве» показывает, как ницшеанский проект формирования нового человека служил ответом на классические вопросы русской интеллигенции «кто виноват?» и «что делать?» и оказал существенное влияние на смены философских парадигм в России на рубеже XIX–XX и XX–XXI столетий. Россия прошла изломанный путь в своей рецепции учения Ницше о сверхчеловеке. В европейской традиции в этом учении увидели опыт отказа от антропологического принципа и концепцию преодоления человека. В России это учение было понято радикально, вначале как (анти)-идеал и (анти)-цель становления человечества, а затем, после революции 1905 г., «нередко как прямое руководство к действию по созданию человека нового типа» (с. 266). В первом понимании Ницше предстал как биологизатор и имморалист, как пример вырождения христианских ценностей. Но вскоре, уже в первом десятилетии XX в., когда интеллектуалы задались вопросом «Что делать?» и стали искать новые идеалы на смену классической декартово-кантовской парадигме культуры, — тогда заново открыли Ницше, и «с легкой руки В.С. Соловьева» (с. 268) идея сверхчеловека была истолкована в мистическом и религиозном ключе как ориентир для творчества и экспериментов над собой. В разных трактовках в сверхчеловеке разглядели и воплощение христианского идеала, и даже богочеловека, и коллективное, соборное начало, преодолевающее индивидуализм личности.

«Золотой век» российской ницшеаны представлен в статье во всем его многообразии: Ю.В. Синеокая напоминает о том, кто назвал ницшевского сверхчеловека антихристом; объясняет, как соотносятся сверхчеловечество и богочеловечество в понимании В.С. Соловьева; раскрывает интерпретацию идеи сверхчеловека у С.Н. Трубецкого, обнаруживает ницшеанство в символизме А. Белого и чрезвычайно перспективную трактовку Ницше у В.И. Иванова, во многом противоположную трактовке Соловьева. Ницшеанский замысел Л. Троцкого (опубликованный уже в 1900 г.!) сопоставляется в статье с пророческими размышлениями С.Л. Франка о последствиях реализации подобных проектов. Дореволюционное знакомство интеллигенции с Ницше повлияло и на специфику интерпретации марксизма в России, а в социально-антропологическом проекте советского государства учение Ницше продолжало звучать эхом, несмотря на официальное отвержение, которое во многом было вызвано тем, что идеи Ницше были уже скомпрометированы и вульгаризированы в бесконечных попытках популяризации и дискуссиях, которые вела читающая публика Серебряного века. В официальной версии большевиков в двадцатые годы в качестве ориентира для воспитания человека будущего был выбран фрейдизм, и этот выбор был поддержан Троцким, который некогда симпатизировал Ницше. И всё же по сути вовсе не Фрейд и не Маркс, а Ницше был автором идеи «переделки человека, экспериментально опробованной в России начала XX столетия», и «логического основания романтической мечты о сверхчеловеке» (с. 293).

Такое активное, хотя и опосредованное участие философии Ницше в исторических событиях XX в. поднимает в отношении Ницше (как и Хайдеггера) вопрос об ответственности мыслителя за реализацию на практике высказанных им идей, которые в предшествующие века можно было бы задать Вольтеру или Гоббсу. Ю.В. Синеокая дает ответ на этот вопрос в отношении Ницше: он никогда не связывал себя какими-то определенными обязательствами по изменению общества или человечества. В своих сочинениях он не дал четкого определения ни «сверхчеловеку», ни «человеку», он использовал лишь метафоры и символы, подчеркивая тем самым, что человек еще не состоялся и его эволюцию невозможно предугадать. Заблуждается тот, кто буквально воспринимает эти символы. Это не систематическое учение, а средство критического анализа и «перспективации» смыслов (см. с. 272).

Получила ли сегодня в России ницшевская идея сверхчеловека академический статус, ту самую умеренную, сдержанную, теоретическую трактовку, которая представлена в начале статьи Ю.В. Синеокой и выглядит наиболее убедительной и адекватной? — Оказывается, характер интерпретации этой идеи остается по-прежнему прикладным. Больше всего Ницше интересует творцов политических и научно-фантастических мифов. Помимо них, поклонниками Ницше выступают трансгуманисты с их стремлением экспериментировать с человеческими возможностями и границами: сверхчеловек стал синонимом постчеловека, а сам Ницше — вспомним слова И.А. Эбаноидзе — перемещается из завтрашнего дня в послезавтрашний. В целом сегодня ведущая точка зрения на философию Ницше, по мнению Ю.В. Синеокой, состоит в утверждении «приоритетного внимания к субъективному началу человеческой личности» в поисках выхода «из идеологического вакуума и нигилизма» (с. 270).

В заключение хотелось бы добавить к безусловным достоинствам сборника то, что авторы статей — авторитетные специалисты — хотя и дают указания по интерпретации трудного для понимания образного наследия Ницше, но при этом явно обозначают его герменевтическую вариативность и отнюдь не навязывают единственно верные способы толкования.

А.С. Зильбер
(Калининград)

Зильбер Андрей Сергеевич — Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, 236041, ул. А. Невского, д. 14

Младший научный сотрудник Академии Кантианы Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта.

AZilber@kantiana.ru

Zilber Andrey S. — Immanuel Kant Baltic Federal University, 14, A. Nevskogo str., Kaliningrad, 236041

Junior Researcher at the *Academia Kantiana*, Institute for the Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad.

DOI: 10.31857/S004287440007175-7