

По ту сторону философии: учение Фридриха Ницше о воле к власти и проблема реального

ИГОРЬ
СМИРНОВ

Э

поха реализма (1840–1880-е), завершение которой ознаменовали собой сочинения Фридриха Ницше, абсолютизировала мышление по аналогии, протягиваемой между разными областями нашего бытования-в-мире. Реализм обнаруживал эквивалентность индивида и среды, художественного вымысла и фактической действительности, психики и физиологии, искусственно-культурного и естественного начал (отчего, в частности, производимые человеком продукты не должны были иметь в анархо-коммунистической утопии никакой иной цены, кроме себестоимости) и тому подобное¹. В предельно обобщенном виде эта установка давала тот результат, что равносильными оказывались два универсума, один из которых был чувственно воспринимаемым, а другой только мыслимым, воображаемым, потусторонним относительно опыта. При этом точкой отсчета для проведения аналогии реализму служил непосредственно предстающий перед нами мир, так что инобытие теряло своеобразие и наделялось признаками



Игорь Павлович Смирнов (р. 1941) – автор многочисленных статей и книг гуманитарного профиля, основной научный интерес сосредоточен на теории истории. Живет в Констанце (Германия) и Санкт-Петербурге.

¹ См. подробно: Смирнов И. *Мегаистория. К исторической типологии культуры*. М.: Аграф, 2000. С. 21–97.

ПОЛИТИКА
КУЛЬТУРЫ

С

ИГОРЬ СМИРНОВ

по ту сторону
философии...

эмпирической действительности. Искомым становилось ино- бытие, сходное по своим показателям с бытием. Реализм решал парадоксальную задачу: как трансцендировать известную из опыта действительность, чтобы она осталась имманентной себе? Владимир Соловьев извлек на свет в «Философских началах цельного знания» (1877) главный смысл эпохи, когда писал, что «мы можем познавать трансцендентные отношения только по аналогии с имманентными, можем познавать в первых только то, что у них есть общего с последними»².

Развязывание так поставленной проблемы отыскивалось в преобразовании реального в сверхреальное, захватывающее место, которое до того занимало идеальное. Такое реальное в высшем смысле конфронтировало с переживаемой реальностью, подлежащей безоговорочной критике. В своих наиболее далеко идущих выводах ментальность второй половины XIX века рисовала идеальное как физически достижимое, сущностное как феноменально выражимое, вхождение общества в трансисторическое состояние как осуществляемое средствами текущей политики. Реализм был временем выработки великих революционных проектов, соблазнения которыми не смогут избежать последующие эпохи. Если просвещенческий прогрессизм предполагал совершенствование уже добытых знаний, их дальнейшее развитие и приобщение к ним тех, кому пока еще не открылась истина, то реализм в крайних проявлениях считал, что свой поступательный порыв социокультура предпримет по ту сторону всех пройденных ею этапов, за гранью любой ее былой направленности. В статье «Что такое партия прогресса» (1870) Петр Ткачев – один из радикальных мыслителей своей поры, – вынашивая надежду на возникновение социальности, которая «гармонически» примирila бы интересы индивидов, полностью отвергал путь, пройденный человечеством:

«История не приближала, а постоянно удаляла общество от достижения его цели, иначе сказать, исторический процесс должен быть мыслим нами не как движение прогрессивное, а как движение регрессивное»³.

Как бы ни варьировались обличья революции, которую на-меревался произвести реализм, ее итогом у разных авторов всегда выступало завоевание некоей всеобщей цельности, не знающей исключений и в свою очередь исключающей отмечу себя в дальнейшем. В позиции идеального реальное теряло своего конкурента, делаясь абсолютным. Наступающее будущее принимало образ то художественного произведения, ин-

² Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. / Под ред. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 206.

³ Ткачев П.Н. Кладези мудрости российских философов / Под ред. Б.М. Шахматова. М.: Правда, 1990. С. 80 (курсив в оригинале).

тегрирующего в себе все искусства (*Gesamtkunstwerk* Рихарда Вагнера); то мирового коммунистического общества, снимающего самоотчуждение своих членов и упраздняющего труд, как то предвидели Карл Маркс и Фридрих Энгельс в «Немецкой идеологии» (1846), и, значит, вбирающего в себя *otium*, ничего-неделанье, нейтрализацию (по принципу: ни то ни другое) напряжения между умственными и физическими усилиями; то человеческого единства с божеством – «вселенского организма как воплощения божественной идеи»⁴ (в соловьевских «Чтениях о Богочеловечестве», 1878–1881); то безраздельной власти – государства в функции церкви, распоряжающегося и социальным телом, и духом (в «Братьях Карамазовых» Федора Достоевского, 1880).

Чтобы доказать сравнимость каких-либо двух величин, необходимо найти *tertium comparationis* – основание для их уравновешивания (если xRy и yRz , то xRz , где у тот посредующий элемент, на который опирается аналогия между x и z). Но как быть, если речь идет о двух универсумах, наблюдаемом и только представимом, пребывающих в дизъюнкции, так что промежуток между ними оказывался пустым? Что дает право сблизить их? Довод для уподобления иного мира сему приходилось искать в поле опыта. Трансисторическое реальное возводилось поэтому в революционном визионерстве 1840–1880-х к прецеденту, некогда имевшему место в действительном течении событий, но тогда еще недовоплотившему в жизнь свои возможности. Вершина эстетического мимесиса, *Gesamtkunstwerk*, как его трактовал Вагнер в «Искусстве и революции» (1849), был предсказан античной трагедией, выразившей, однако, лишь «дух одной прекрасной нации», тогда как «художественное произведение будущего» заключит в себя «дух свободного человечества поверх всех национальных барьеров»⁵. Маркс размышлял о ранних формах коммунизма (свидетельствовавших, впрочем, не более чем о том, что человек еще не дорос до владения частной собственностью) в экономико-философских рукописях 1844 года, но затем забросил эту тематику⁶, передвинув внимание на *tertium comparationis*, который в ближайшем политическом будущем соотнесет старый строй с чаемым бесклассовым обществом, сосредоточившись на диктатуре пролетариата (аналоге воцарения антихриста перед возведением на престол Агнца в «Откровении» Иоанна). Однако это Марксово небрежение историческим прецедентом подлинно справедливой социальности было восполнено теориями первобытно-

ИГОРЬ СМИРНОВ
ПО ТУ СТОРОНУ
ФИЛОСОФИИ...

4 Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров»: краткая повесть об Антихристе / Под ред. А.Б. Муратова. СПб.: Художественная литература, 1994. С. 168.

5 WAGNER R. Mein Denken / GREGOR-DELLIN M. (Hrsg.). München; Zürich, 1982. S. 113.

6 Ср.: MÜNKLER H. Marx, Wagner, Nietzsche. Welt im Umbruch. Berlin, 2021. S. 503.



го коммунизма, выстроенными Энгельсом в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» (1881) и Фердинандом Тённисом в «Общине и обществе» (1887). Для Соловьева человек «как связующее звено между божественным и природным миром»⁷ пресуществует тому окончательному порядку, какой объявится, по формуле из «Философских начал цельного знания», в «мире сверхприродном и сверхчеловеческом»⁸, обоженом. Государство как церковь у Достоевского подготавливает второе пришествие Спасителя, которого отверг в «Братьях Карамазовых» Великий инквизитор, обративший в извращении истинной власти церковь в государство.

Если будущему неведомы исключения из правила, то в прошлом они как раз наличествуют, обещая, что оно подвергнется генеральному пересмотру. Аргументом большой аналогии, в результате которой *mundus sensibilis* замещал собой *mundus intelligibilis*, служила, по существу дела, малая аналогия, сопрягавшая по сходству то, чем предстоит сделаться истории, с тем, что в ней и вообще на Земле однажды случилось. В реалистической ментальности на ее пике аналогия легитимировала саму себя, не допуская выхода из *tise en abyme*, из «вечного возвращения подобного», если воспользоваться формулой Ницше.

Философия Ницше во многих пунктах параллельна идеям, которые завладели его современниками. Намерение Ницше добиться «переоценки всех ценностей» того же происхождения, что и тотальная критика отчужденного от себя исторического человека у Маркса или анархистский отказ Макса Штирнера от любых узаконенных традиций святынь (государство, сакрализующее себя за счет поддержки религии, отвергается в «Человеческом, слишком человеческом» (1878) точно так же, как и в «Единственном и его достоянии» (1844)). Дионисийский экстаз, который Ницше принялся проповедовать в «Рождении трагедии из духа музыки» (1872), подразумевал возведение в культ автотрансцендирования – инаковости в качестве внутренне свойственной самостям, менее всего подчиняющимся самосохранению по тому требованию, какое предъявлял им Бенедикт Спиноза в своей «Этике». У сего мира, как то было подчеркнуто в «Сумерках идолов» (1888), нет потусторонней альтернативы, почему попадание в запредельные всему бывшему обстоятельства должно совершиться, по словам Заратустры, в той же плоти, которой мы располагаем, но которая допускает свой переход в высшее состояние.

Этот решительный переворот не имеет ничего общего с постепенным ростом уже завоеванного. Как и другие мыслители

⁷ Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве... С. 143.

⁸ Он же. Сочинения... Т. 2. С. 152.

реалистического периода, Ницше оспаривал просвещенческое представление о развитии⁹, называя в «По ту сторону добра и зла» (1886) «progressus in simile», нисхождением «в обычное, посредственное, стадное»¹⁰. Соловьев сочувственно отзывался на провозглашенное в «Так говорил Заратустра» (1883–1885) учение о сверхчеловеке («Идея сверхчеловека», 1899), потому что и сам пользовался независимо от Ницше этим понятием. По убеждению обоих философов, биофизическое перерождение в новом образе предназначено в finale исторического процесса человеческому роду *in toto* (пусть эта мутация и разыгрывается у Ницше после смерти бога, а у Соловьева, напротив, в акте теургии). Сродни прочим революционно настроенным умам своего времени Ницше полагал планируемое им будущее предугаданным в промежуточном между историей и трансисторией звене, каковое в «Антихристе» (1888) было опознано в Ренессансе, ревизовавшем христианские ценности (ту же роль у Ницше, как и у Вагнера, играла досократовская античность, выдвинувшая на передний план трагедию, которой предстояло сделаться, согласно сказанному в «Ecce homo» (1888), прототипом грядущего «трагического века», когда человек поставит себя на пробу в войнах «без того, чтобы страдать от этого» (VI, 313)). Реализм, выдвинувший в эпохальный смысловой центр аналогию, ею же и сопрягал между собой свои философские идиолекты.

Несмотря на множество перекличек с идейным контекстом эпохи, концептуальные построения Ницше выбиваются из ее рамок, бескомпромиссно доводя радикализм до крайности, до отдачи первенства реальному применительно к любой мысли о нем. При такой предпосылке философу не оставалось никакой ниши, кроме той, что располагалась за концом умозрения. В «Сумерках идолов» Ницше отрицал скопом философию за неспособность постичь мир в противоречивом становлении, за сведение всего что ни есть к каким-либо конечным абстрактным (и потому «пустейшим») понятиям (VI, 76). В «Веселой науке» (1881–1882) неадекватным действительности было объявлено «сознание вообще», раз оно возникает из социальной потребности людей в обмене сообщениями, являя собой «сетевой контакт между человеком и человеком», замыкающий в ницшеанской негативной семиотике «общественное животное» на себе (III, 591–592). «Нет ничего непосредственного, – сокрушается Ницше в набросках к «Воле к власти. Попытке переоценки всех ценностей» (1885–1888) – ибо сознание содержит в себе

ИГОРЬ СМИРНОВ

по ту сторону
философии...

9 К взглямам Ницше на Просвещение ср.: BLUMENBERG H. *Die nackte Wahrheit*. Berlin, 2019. S. 10.

10 NIETZSCHE F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. München; Berlin; New York, 1980. Bd. V. S. 222. В дальнейшем ссылки на это издание приводятся в основном тексте статьи с указанием тома и страницы.



двойное отражение» (XII, 24), то есть как рефлексию о внеположных ему данностях, так и авторефлексию.

Если Дэвид Юм («Исследование о человеческом разумении», 1748) противопоставлял самовластию ума, по собственному усмотрению выводящему следствия из причин, апостериорное знание, добытое в опыте и тем самым имеющее под собой надежное основание, то для Ницше, замечавшего в тех же набросках, что «не существует ни причин, ни следствий» (XIII, 275), – практика не могла верифицировать деятельность интеллекта, поскольку тот исчерпывался порождением знаков, социальным функционированием, коммуникативным целеполаганием. Иммануил Кант нашел выход из скепсиса, поставившего у Юма философию под сомнение, в том, что обратил ее от вещей-в-себе к нравственной проблематике. По Ницше («Воля к власти»), поиск истины в морали означает, что «мир ложен» (XII, 384). Но такое умозаключение неприемлемо. Фальшью отдает сама мораль – плод рабского ресентимента; орудие, компенсирующее потерю твердо определенного «я»; средство социальной («стадной») нивелировки индивидуальных различий, подставляющее взамен утраченных идентичностей «не-я», в каковое Ницше превращал в «Генеалогии морали» (1887) кантовского субъекта нравственности, переживающего в трансцендентальном акте свою сопричастность Другому. «Критики» Канта были расширены у Ницше так, что охватили собой всю социокультуру, символический порядок как таковой. Любое осуждение философами их собственного дискурса (например недовольство Маркса тем, что философия лишь объясняла мир вместо того, чтобы заняться его изменением) уступает тем упрекам, адресатом которых стал у Ницше – ни много ни мало – сам *homo sapiens*¹¹.

Что позволило Ницше все же быть философом и вне философской традиции? В не опубликованной при жизни статье «Философия в трагическую эпоху Греции» (1873), примыкавшей к «Рождению трагедии», он писал о досократиках: «Деятельность старших [der älteren] философов клонится [...] по большому счету [im Grossen] к исцелению и очищению»¹². Если подхватить эту мысль, то можно сказать, что философия в своем знатке вырастает из архаического ритуального катарсиса, который, согласно исследовавшей его Мэри Дуглас, имел задачей предотвратить смерть (оберегая тела от загрязнения, смещения с неодушевленной средой) и освятить целостность («to be holy is to be whole»¹³). Нет ничего случайного в том, что пер-

11 Общее неприятие в текстах Ницше мышления в его «функциональности» (в приложении к объектам) – главный тезис в книге Пьера Клоссовски о «вечном возвращении»: Klossowski P. *Nietzsche et le Cercle vicieux*. Paris, 1969.

12 NIETZSCHE F. *Werke in drei Bänden*. München, 1977. Bd. 3. S. 358.

13 DOUGLAS M. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Harmondsworth: Penguin, 1970 [1966]. P. 68.

вомуудрецы постарались пурифицировать вселенскую материю, свертывая ее к очистительным стихиям – к воде (Фалес), огню (Гераклит), воздушному движению (Анаксимен). Вслед за тем философия явилась на свет *in propria persona* как умствование о целостностях, избавленных от всякой частноопределенности, отвлеченных от акциденций.

Что до Ницше, то он опрокинул катарсис на саму философию, продолжил ее дело в противоход к ней, абстрагировался от абстрагирования, очутившись лицом к лицу с мирообъемлющей целостностью, которая более не поддавалась мыслительному редуцированию, схватыванию лишь в каком-то одном концепте. Отказ от философского очищения действительности вел Ницше к апологии нестерильности, вернее, к непризнанию скверны скверной. Заратустра учит: «В мире много загаженности. [...] Но из-за этого сам мир еще вовсе не фекальное чудовище!» (IV, 256). Для Ницше нет грязи, запятнанности: в «Ecce homo» он предостерегал от уничтожительного взгляда на половую жизнь – от ее «марания [...] в понятии “нечистое”», представляющем собой преступление против нее (VI, 307). В известном смысле Ницше сублимировал,нейтрализовал в своих выкладках деяния того трикстера из мифов индейцев виннебаго, который в противоположность демиургу едва не поставил мир на грань катастрофы, залив его экскрементами¹⁴.

Ницше опрокинул катарсис на саму философию, продолжил ее дело в противоход к ней, абстрагировался от абстрагирования, очутившись лицом к лицу с мирообъемлющей целостностью, которая более не поддавалась мыслительному редуцированию, схватыванию лишь в каком-то одном концепте.

Смерть в восприятии Ницше не отделена от жизни, как и нечистое от чистого, с необходимостью входит в становление, «принадлежит к условиям действительного прогресса» («К генеалогии морали» (V, 315–316))¹⁵. Раз так, то бессмертие невоз-

ИГОРЬ СМИРНОВ
ПО ТУ СТОРОНУ
ФИЛОСОФИИ...

¹⁴ О нечистоте трикстера см. подробно: *Ibid.* P. 142 ff.

¹⁵ Мотив становления-через-смерть был подхвачен у Ницше Сабиной Шпильрейн в статье «Die Destruktion als Ursache des Werdens» (1912), которая побудила Зигмунда Фрейда ввести в психоаналитическую теорию наряду с принципом наслаждения понятие влечения к смерти. Вслед за Ницше и прочими авторами 1840–1880-х Фрейд отдавал должное реальному, на признании которого покоялась, по его представлениям, психическая норма, но, будучи человеком периода, последовавшего за реализмом, он изучал невротические и психотические отклонения от нее. Принцип наслаждения (который был для Ницше лишь производным от «воли к власти», незначимым сам по себе) превалировал в психоанализе над принципом реальности, и поэтому *Todestrieb*, позыв к неоспоримо фактическому прекращению земной жизни, выступил у Фрейда в качестве устремления к «нирване», блаженству.



можно, а жизнь за гробом, над которой Ницше иронизировал в «Веселой науке», иллюзорна. Самоубийство, превознесенное Заратустрой, не более чем закономерный вывод из того обстоятельства, что Танатос интегрирован в Эросе. Человек – это «больной зверь» («К генеалогии морали» (V, 367)), коль скоро неизбыточно несет в себе свою кончину. Но человек все же жив-в-смерти. Его недуг обратим в неистребимое «великое здоровье», если дать свободу таящемуся в субъекте объектному, гиблому, дабы «завоевание, авантюра, опасность, боль превратились в потребность» (V, 336), – в такой Танатос, который не гасит, а источает из себя витальную энергию, побуждает нас к действию¹⁶. «Свободный человек – воин», как сказано в «Сумерках идолов» (VI, 140). Поскольку смерть не обособлена от жизни, постольку «не существует никакой боли в себе» – без шокового воздействия извне, на которое реагирует нервная система, организм не ощущает имманентной ему агонии («Воля к власти» (XIII, 359)).

Соприсутствие мертвого в живом должно как будто подразумевать победу Зла в мире, и именно так трактовал ницшеанский аморализм Жорж Батай¹⁷. Но для Ницше одушевленное и неодушевленное эквивалентны и поэтому «не бывает никаких грехов в метафизическом смысле, но в том же смысле и никаких добродетелей» («Человеческое, слишком человеческое» (II, 75)). Ницше порицает духовность, каковая отрывает человека от благой телесной витальности («Испорченный желудок – вот что такое Дух», – восклицает Заратустра (IV, 258)), и вместе с тем не вполне доверяет правде жизненной силы, допуская в «Веселой науке», что «воля к истине [...] могла бы быть спрятанной волей к смерти» (III, 576). Утверждение жизни и пожертвование ею равно релевантны в ницшеанской (пост)философии¹⁸. Сотворенное человеком само себя разрушает: «Мы принадлежим к некоему времени, культура которого пребывает в опасности уничтожить себя средствами культуры же», – таков один из афоризмов в «Человеческом, слишком человеческом» (II, 324).

Такой сугубо негативный взгляд на положение дел в современности вовсе не означает, что сoteriология была чужда

16 В докладе, прочитанном в 1976 году, Жак Деррида вывел жизнетворность смерти у Ницше из его биографии – из ранней кончины отца, партиципированной, вобранный в себя ребенком, который ассоциировал свою дальнейшую жизнь с материнской, генеративной (ДЕРРИДА Ж. *Уходиографии. Учение Ницше и политика имени собственного*). СПб.: Академический проект, 2002. С. 60 след.). Дополняя сказанное в тексте Деррида, можно думать, что фиксация Ницше на самопреодолении следовала из вмешания в себя ребенком мертвого отца, то есть из эдипальной победы продолжающего жить существа над скончавшимся родителем-соперником. В «Человеческом, слишком человеческом» читаем: «Мы находим в отдельной человеческой жизни [...] подвергшуюся сжатию борьбу, которая обычно разыгрывается между двумя поколениями, между отцом и сыном» (II, 222).

17 BATAILLE G. *Sur Nietzsche. Volonté de chance*. Paris, 1945. P. 202–203.

18 Ханс Блюменберг был односторонен, думая, что Ницше безальтернативно отождествлял стремление к истине и *Todestrieb*: BLUMENBERG H. *Nietzsche*. S. 16.

Ницше, как думают многие из его истолкователей¹⁹. «Спасти прошлое и пересоздать все “Это было” в “Так я этого хочу!” – говорит Заратустра, – только то и зовется для меня спасением» (IV, 181). В той мере, в какой история стоит на службе жизни (то есть присутствия здесь и сейчас), она скрывает в себе неисторическую сердцевину (в трактате «О пользе и вреде истории для жизни» (1874), где был высказан этот тезис, Ницше переформулировал соображение Аврелия Августина о всегдашнем настоящем, которое не только есть, но и было). Воле к искуплению надлежит сделать явным тайно вечное (позднейший *élan vital* Анри Бергсона) в истории и перевести ее в «сверхисторию», избавленную от ниспадения в пагубу.

Логика выхода за границы философии и – шире – сознания предусматривала отказ от мышления в смыслоразличительных оппозициях. Их отрицанием открывается трактат «По ту сторону добра и зла»: «Правомерно [...] сомневаться в том, существуют ли вообще противоположности» (V, 16). Ницше отменяет расхождение не только органического и неорганического, а заодно Добра и Зла, но также противочленов многих иных ценностно-категориальных пар, в том числе видимости и факта или ложного и истинного. Видимость, согласно черновым заметкам, сделанным Ницше в августе–сентябре 1885 года, есть «единственная реальность вещей», к которым мы можем подойти, лишь найдя для них определенные предикаты, а не непосредственно. Реальность недоступна для установления «логической истины», каковая и сама есть достояние «только одного воображаемого мира» (XI, 654). Аналогия была поднята у Ницше на ту высоту, на которой она сблизила полюса самых разных антитез, так что не осталось ни другого, ни автoidентичного. Все самотождественно в своей инаковости себе, в самопревозмогании, в дионаисийском исступлении.

Ницше не диалектик в том плане, что для него внутренняя противоречивость чего бы то ни было не снимается в конечном примирении враждебных начал. Они конфликтно соприсутствуют в любом явлении, соответственно, раздваивающемуся. Многочисленные попытки исследователей свести мысль Ницше к какой-либо однозначности должны быть сочтены бьющими мимо цели. «Сумерки идолов», в которых художник изображен существом, наращивающим свою силу (VI, 116), как будто подтверждают сказанное Мартином Хайдеггером о том, что у Ницше «воля к власти имеет в искусстве свое высшее воплощение [*Gestalt*]»²⁰. Но в «К генеалогии морали» искусство заклеймено в качестве «воли к обману», здесь оно «святит ложь»

ИГОРЬ СМИРНОВ
по ту сторону
философии...

¹⁹ См., например: SLOTERDIJK P. *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*. Frankfurt am Main, 1986. S. 162; MÜNKLER H. *Op. cit.* S. 284–289.

²⁰ HEIDEGGER M. *Nietzsche* [1961]. Stuttgart, 1998. Bd. 1. S. 70; см. также: S. 97 ff, 122, 221.



(V, 402). Всегда готовый к зачеркиванию своих положений, автор «Воли к власти» выступил против «всех систем и систематиков» (XII, 450).

Между тем суждения Ницше вовсе не хаотичны, их непоследовательность вполне последовательна, подчинена некоей организующей их установке, которую чуют и стараются выяснить интерпретаторы его сочинений, пусть часто впадая при этом в односторонность. Связность обеспечивается его постулатам тем, что они вписаны в эпохальную парадигму, составляя тот ее особый вариант, в котором реализм поднимается на свою верхнюю ступень, становится реализмом *in extremis*. Доподлинно для Ницше бытие без бытующего, без осмысляющего действительность человека, которому придется – ради торжества реального – сойти на нет, будучи замещенным трансгуманным существом. Пока этого преобразования не случилось, все что ни есть для бытующего тонет в неразрешимой амбивалентности, подрывающей систематичность мышления о мире и вместе с тем системообразующей в качестве мышления в его чистом виде, освобожденного от расчета на добывание референтно выполнимой истины.

Суждения Ницше вовсе не хаотичны, их непоследовательность вполне последовательна, подчинена некоей организующей их установке. Связность обеспечивается его постулатам тем, что они вписаны в эпохальную парадигму, составляя тот ее особый вариант, в котором реализм поднимается на свою верхнюю ступень, становится реализмом *in extremis*.

Инициаторам постмодернизма Ницше оказался близок в произведенной им ломке оппозиций. Мыслителям 1960–1970-х хотелось бы неклассическим путем отыскать третье данное за чертой дизъюнктивных отношений между смысловыми величинами. Мишель Фуко ухватился за критику, которой Ницше подверг происхождение морали, и заключил отсюда, что историческое сознание должно передать свои права генеалогии, обнаруживающей отсутствие истины в истоке («Ницше, генеалогия, история», 1971). Для Фуко одинаково потеряли весомость и генезис, и кинезис, которые, по его мнению, будут вытеснены изучением (собственно: дерридианской деконструкцией) того исторического наследования, какое задано порочным первоначалом. Но разве генезису в «Происхождении трагедии» присвоен отрицательный знак? Зарождение явления, как и

все прочие категории, не имеет у Ницше аксиологического единства, двусмысленно. За порогом дизъюнктивного различения у Ницше, в отличие от мэтров постмодернизма, нет ничего, кроме обнаженно реального, никаких мыслительных конструктов. «Переоценка всех ценностей», накопленных умом, наделяет в результате значимостью лишь то, что не уступает концептуализации и валоризации, – бытие, которое нельзя «направить, измерить, сравнить, вынести на суд» и в котором отсутствует *causa prima* («Сумерки идолов» (VI, 88–97)). Даже и сама категорическая негация, которой оперирует Ницше, распадается у него надвое. Есть христианский нигилизм, подлежащий осуждению как «воля к концу», ожидающему дольний земной мир («Антихрист» (VI, 176)). Более того: «все, что сознается, представляет собой явление завершения» («Воля к власти» (XIII, 335)). Но этот исходящий нигилизм вывернется наизнанку, сделается восходящим, если помыслить его самого как содержащего в себе свой конец: «мы должны сперва пережить нигилизм, чтобы здаться за него» («Воля к власти» (XIII, 190))²¹. *Negatio negationis* – все то же отрицание, пусть и к себе повернутое.

Поскольку наши понятия претворяются в противопонятия, как только мы допускаем превосходство реального над рефлексией, в обратном порядке бытие непременно будет включать в себя собственное Другое – становление. Себе тождественное и в то же самое время становящееся бытие нельзя понять иначе, как «вечное возвращение подобного»: «То, что *все возвращается*, есть самое далеко идущее *приближение некоего мира становления к бытию*» («Воля к власти» (XII, 312), курсив в оригинале). Модель общезначимого круговорота давала онтологическое основание для опровержения тех несимволичностей, в каких интеллект выстраивал картину действительности: любая противоположность данному повторяет то, с чем контрастирует. В «колесе бытия» можно усмотреть образ, пришедший на смену вере в постмортальное спасение: жизнь воспроизводится у Ницше не на том свете, а по сию сторону смерти, восстанавливается сама по себе. Можно сказать также, что «вечное возвращение» – это проекция дионисийского экстаза, самозабвения, не уводящего в мистическую запредельность, а составляющего сущность самоутверждения, идентичности, которую нельзя изъять из здесь и сейчас. Можно, далее, констатировать несовпадение ницшеанской идеи с ритуально-циклическим возобновлением демиургического акта: она имела в виду не возвращение к Творению, коль скоро бытие безначально, а возвращение как непрерывное Творение – как

ИГОРЬ СМИРНОВ
ПО ТУ СТОРОНУ
ФИЛОСОФИИ...

21 См. также: *Ibid.* S. 387 ff. К двойкости нигилизма у Ницше ср. еще: DELEUZE G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris, 1962. P. 169 ff.



недопустимость того, что бытие обойдется без становления, оказывающегося всегдашим в нем. Как, однако, ни меняй точку зрения на смысл «вечного возвращения», оно не избавляется от противоречивости. Вернее: оно и есть само противоречие, заключающееся в том, что некое содержание значения невыполнимо применительно к объему данного значения. Этот разлад в «вечном возвращении» абстрактен в самой высшей степени: объем всего что ни есть принципиально неизвестен – между тем неотчетливому в своих контурах бытию приписывается определенное содержание, наделяющее его дистинктивным признаком постоянной процессуальности.

То, о чем мы не знаем, конечно оно или бесконечно, предстает – помысленное как круговорот – в виде финализуемого, возвращающегося к себе. Именно за стремление к завершенности Ницше критиковал деятельность интеллекта. По мнению Екатерины Поляковой, Ницше потерпел поражение, стараясь очистить реальное от интерпретаций, но не избежав их²². Такой подход к концептуальному сооружению, возведенному Ницше, вполне правомочен. Однако на эту конструкцию стоит взглянуть и *sub specie saeculi*. Перед нами не просто субъективная интерпретация, но и заявляющая в ней о себе объективность историко-культурной стадии, на которую Ницше шагнул на последнюю границу своего времени, но не переступил ее. Этапальное смыслопорождение заставило философа, несмотря на все старания пробиться к реальному как таковому, придать ему аналоговую внутреннюю форму, изобразить его множественные подобия (всего всему). Ницше единодушен в этом плане с Достоевским, упавшим на второе пришествие, или с марксизмом, искавшим в ранней человеческой истории предвосхищение грядущего коммунизма. Вне влияния Ницше Соловьев сформулировал буквально тот же самый принцип, каким руководствовался и Заратустра. В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев постулировал, что «абсолютно-сущее» следует полагать «как сохраняющее и утверждающее себя в [...] своем содержании, [...] другими словами, как находящее себя в другом или вечно к себе возвращающееся и у себя сущее»²³.

Направленное *in concreto* на историю аналоговое мышление побуждало реалистов (Достоевского, марксистов) к поиску образца, по которому сформируется будущее. В предельном обобщении (у Ницше, Соловьева) проведение аналогий выли-

22 POLJAKOVA E. *Realität als Macht. Epistemologische, ideologiekritische und theologische Aspekte einer Philosophie der Macht*. Baden-Baden, 2023. S. 151 ff. О том же много раньше писал Евгений Трубецкой в очерке «Философия Ницше» (1904): «Отрицание разума, отрицание самой возможности суждений есть все-таки суждение; как всякое суждение [...] оно предполагает веру в разум, то есть в то самое, что отрицается» (Фридрих Ницше и русская религиозная философия / Под ред. И.Т. Войцкой. Минск: Алкиона-Присельц, 1996. Т. 1. С. 229; курсив в оригинале).

23 Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве... С. 115.

валось в представление об их всеместности, о тотальной эквивалентности любых элементов мироздания. Разница между Соловьевым и Ницше в том, что для первого человек неустраним из бытия (присутствуя в нем даже и до своего биологического возникновения в качестве его объективной интенции), тогда как второй разработал антропологию сугубо негативного свойства. По словам Батая («Суверенность», 1953–1956), у Ницше «мысль, доведенная до предела, требует жертвоприношения, то есть смерти самой мысли»²⁴. В своем индивидуальном намерении Ницше и впрямь был нацелен на то, чтобы его тезисы разрушали себя в антитезисах. Но стать вполне суверенным карателем интеллекта ему мешала включенность в эпохальную умственную парадигму, его порабощенность социокультурной историей, превозмогая которую, он сам увяз в «вечном возвращении подобного» – ведь книга о Заратустре оказалась не более чем еще одним благовестием, «антихристианским Евангелием как в стиле, так и в содержании», по точно му определению Карла Лёвита («Повторение учения о вечном возвращении у Ницше», 1934)²⁵.

Завороженность аналогизированием потребовала от Ницше сформулировать парафразу «вечного возвращения», которой сделалась «воля к власти»²⁶: «Запечатлеть в становлении характер бытия – это и есть высшая воля к власти» (XII, 312; здесь и далее цитируется незавершенная книга Ницше о переоценке всех ценностей; курсив в оригинале). Становление невозможно без самоутверждения, откуда проистекает агональность бытия, в котором все его слагаемые сразу не только эквивалентны, но и неизбытно борются друг с другом («война всех против всех», бывшая у Томаса Гоббса догосударственным естественным состоянием человека, превращается у Ницше в неизменно сущее). Или иначе: чем больше энтропии в бытии с его круговращением, тем сильнее индивидное должно, чтобы конституироваться в этом космохаосе, тяготеть к автократии. «Воля к власти» равно царит как в неорганической, так и в органической сферах и обусловливает любую иную человеческую решимость, будь то воля к истине, знанию, логическому выводу, наслаждению или самосозиданию, каковое есть пре- восхождение себя.

В подоплеке порыва к доминантности лежит аффектация, не контролируемая интеллектом, раскрепощающая в субъекте объективно-натуральное начало²⁷. Целеустремленность к власти в человеческом мире – реальное внутри нас. Эта настроен-

ИГОРЬ СМИРНОВ

по ту сторону
ФИЛОСОФИИ...

24 БАТАЙ Ж. *Проклятая часть. Сакральная социология*. М.: Ладомир, 2006. С. 441.

25 Löwith K. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* [1949]. Stuttgart, 1953. S. 203.

26 К тесной взаимосвязи этих двух посылок у Ницше ср.: HEIDEGGER M. *Op. cit.* Bd. 2. S. 7–29.

27 Ср.: HEIDEGGER M. *Op. cit.* Bd. 1. S. 40–51.



ность императивна и, следовательно, оппонирует христианской свободе выбора, которая программирует половинчатое несовершенство личности, ее внутреннюю разъединенность и неизбежное отсюда лицедейство («*Schauspielerei*» (ХIII, 310) перевертышает у Ницше смысл нападок Августина на театр как языческую институцию)²⁸. Свобода выбора, наряду с догматом христианской религии о свободе воли, мишень полемики, развязанной Ницше, – дарвинизм, согласно которому в борьбе за существование выживают особи, приспособливающиеся к среде. В трактовке Ницше (ХIII, 303–304) они вовсе не сильнейшие, а напротив, упадническая среднестатистическая масса, подчиненная стадному инстинкту, полярная тем, кто, положившись на удачу (на *kairos*), властно возглавляет «поступательное движение рода» (по-видимому, понимание истории как выпадения шанса Ницше унаследовал из культуроносительских сочинений своего современника Антуана Огюста Курно).

Целеустремленность к власти в человеческом мире – реальное внутри нас. Эта настроенность императивна и, следовательно, оппонирует христианской свободе выбора, которая программирует половинчатое несовершенство личности, ее внутреннюю разъединенность и неизбежное отсюда лицедейство.

Марксово рассмотрение классовой борьбы, которая прекратится в обществе с наступлением коммунизма, выглядит в сравнении с онтоагональностью у Ницше уступкой, какую философия делает социальной истории ради того, чтобы покорить не только умозрительное, но и практическое сознание своих адресатов. Классовым конфликтам надлежит исчезнуть потому именно, что они не бытийны. Их возвращение не бессрочно. Для Ницше же, вразрез с Марксом, схватка за господство, по справедливому суждению Хайдеггера, как эссенциальна, так и экзистенциальна²⁹: она составляет одновременно и «самую что ни на есть внутреннюю сущность бытия» (ХIII, 260), и необходимое условие жизни, в которой голод отнюдь не *primit mobile*, а «следствие не становящейся более владыкой воли к власти» (ХIII, 361). *Summa summarum*: в противоборстве, неустранимом из бытия, открывается чайность (*quiditas*) концов, перетекающих в начала.

28 Петер Слотердайк приписал актерство самому Ницше, с чем тот вряд ли согласился бы (ср. особенно: SLOTERDIJK P. *Op. cit.* S. 100 ff).

29 HEIDEGGER M. *Op. cit.* Bd. 1. S. 381.

Воля, претендующая в понятийном словаре Ницше на место духа, неприемлемого для противника идеализма, имеет в виду, что власть, в которую она метит, будет не чьим-то индивидуальным достоянием, а всеобщей целеположенностью, отвечая тем самым идеи «вечного возвращения подобного». Макиавелевская инженерия власти не занимала воображение Ницше. После смерти бога власть дольше не потустороння в мире сем, она присуща ему изнутри, означая не столько его господство над бытующими, как думал Хайдеггер³⁰, сколько его независимость от чуждой ему силы, его самоуправство. Если вера в то, что бытие заключено в самоповторе, подчинила мысль Ницше требованию эпохи, перешедшему у пациенса исторических обстоятельств, которому хотелось бы прикоснуться до реального, в обсессивно-компульсивный невроз, то реформулирование этой веры в терминах воли к власти выразило соучастие мыслителя в том всесилии, на какое покушалась современная ему ментальность, увидевшая в и nobытии продолжение, а не альтернативу бытия. В философии Ницше отпечаталась, как ни в какой иной, война, которую ведут друг с другом разные стадии социокультурной динамики. Неотменяемость властного азарта, являющего собой само реальное, увековечивала реализм как раз в тот момент, когда он стал клониться к закату, когда его принялась теснить формирующаяся культура того периода, который принято обозначать как *fin de siècle*. Вступивший в бескомпромиссную полемику с декадансом (с «войной к ничто»), Ницше защищал свою эпоху, вместе с тем и руша ее, коль скоро ненароком демонстрировал, что питавшее реализм сомнение в достоверности идей само есть не иное, как идея. Всякий думающий – вне реального, хотя и не обязательно вне реальности.

Для Ницше не было иного выхода из гнетущего противоречия, кроме самоотчуждения, обращения «пафоса дистанции» на самого страждущего этого отрещения от социокультурной рутины, перевоплощения из мудреца в глупца, нахождения настоящей свободы в абсурде, как то было заявлено в «Человеческом, слишком человеческом». Дионисийская трагедийность перерождалась в комизм, в известном смысле не столько обезвреживающий катастрофическую ситуацию, в какой находился философ, сколько усиливающий ее (как ни тщись умствователь, кто ты, если не «*cpur Narr! Nur Dichter!*» (VI, 377 ff)). Бахтинская теория карнавала, сложившаяся во многом под влиянием требования развенчать все высшие ценности, отстаиваемого Ницше, отняла у его смеха трагическое приращение. Строго говоря, кульминирующее в бессмыслице смыслопорождение само по

ИГОРЬ СМИРНОВ
ПО ТУ СТОРОНУ
ФИЛОСОФИИ...



ИГОРЬ СМИРНОВ

ПО ТУ СТОРОНУ
ФИЛОСОФИИ...

себе закрыто для нашего понимания, обреченного быть в той или иной степени недостаточным или даже промахивающимся мимо цели до тех пор, пока мы не реконструируем эпохальную предпосылку, объясняющую, что именно диктовало философию Ницше ее склонность к автодеструктивности (иначе говоря, ее «волю к власти» и над самой собой). Заратустра декларирует: «Всегда есть [...] доля разума в безумии» (IV, 49). Умопомешательство Ницше на склоне его дней стало темультиативным достижением реального, которому препятствовал перевод такового в мыслительные операции, окончательным самоотвержением философа. Приходится только гадать, почему Ницше отказался от подготовки «Воли к власти» для печати. Быть может, причиной послужило то обстоятельство, что этой книге предназначалось фундировать окончательным образом все философское творчество Ницше. Испытывал ли он провидческий страх от того, что вслед за этим ему оставался еще только один шаг в дионасийском возвышении над собой мыслящим – безумие?