

## ГЕРМЕНЕВТИКА



### Дмитрий БЕЛЯЕВ

кандидат философских наук, доцент кафедры философии.  
Липецкий государственный педагогический университет.  
398020, Российская Федерация, Липецк, ул. Ленина, д. 42;  
e-mail: dm.a.belyaev@gmail.com

## ФИЛОСОФСКО-ПОЭТИЧЕСКАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ ÜBERMENSCH Ф. НИЦШЕ: К ВОПРОСУ О РЕКОНСТРУКЦИИ ПОНИМАНИЯ

В статье совершается попытка реконструировать Ницшево определение идеи сверхчеловека, понятийно оформленной в концепте «Übermensch». Для целостного понимания содержательных оснований сверхчеловека прослеживается его идейная генеалогия, берущая истоки в темах ранней философии Ф. Ницше. Отдельно рассматривается лингвосемантика термина «Übermensch», возможные варианты его смысловой транскрипции, коррелирующие с дискуссионными моментами относительно понимания идеи сверхчеловека вообще. Выделяются три узловые для всего континуума мысли немецкого философа концептосферы: «дионисизм», «нигилизм» и «воля к власти». Каждая из них формирует своё номадическое измерение атрибуции Übermensch. На основе их анализа автор приходит к выводу, что, с одной стороны, законченное положительное определение Ницшева сверхчеловека невозможно, т. к. оно будет противоречить основополагающим принципам построения философского нарратива Ницше. Его можно определить по преимуществу лишь нигилистически, как субъекта радикальной переоценки всех ценностей. С другой стороны, очевидно, что Übermensch – это открытый, перманентно становящийся горизонт качественно превосходной антропологической, а вместе с ней и социокультурной изменчивости, выступающий номадически-трансгрессивным идеалом.

**Ключевые слова:** сверхчеловек, Ницше, человек, *Übermensch*, дионисизм, «нигилизм силы», воля к власти, «свободные умы», номадическое понимание сверхчеловека, переоценка ценностей

## Общие принципы реконструкции смыслов философии Ф. Ницше и лингвосемантика термина «*Übermensch*»

**И**дея сверхчеловека имеет устойчивое феноменологическое хождение в пространстве культуры, репрезентируясь в самых разных образах и локальных концептах, отражающих совокупность представлений о положительном горизонте антропологического развития. Между тем её теоретическое осмысление обладает весьма небольшой историей, ограниченной, по сути, исключительно дискурсом Ницшевой философии и её рецепциями.

Фиксация в экспликации сверхчеловека по преимуществу на философии Ф. Ницше, безусловно, имеет свои очевидные основания. Известно, что понятийное оформление идея сверхчеловека получает только в философии немецкого мыслителя. Он собственно создаёт дискурс явного говорения о сверхчеловеке в актуальном пространстве европейской культуры, который как породил множество рецепций условно «ницшеанского» сверхчеловека, так и оказал непосредственное влияние на собирательно-обобщённый образ сверхчеловека, утвердившийся в общественном сознании XX – начала XXI века.

Более того, можно сказать, что Ницше формулирует оригинальную «философию сверхчеловека», инкорпорируя её в широкий аксиологический и культурфилософский контекст поиска превосходной антропологической (за)предельности. В связи с этим любое говорение о сверхчеловеке «по умолчанию» основывается на прямых или нелинейных гипертекстуально-смысловых обращениях к философии Ницше. Она в значительной степени задаёт абрис любой современной определённости сверхчеловека [3]. Причем эта ницшецентристская практика характерна как для пространства обыденного говорения, так и для специализированного философского дискурса [2]. Однако формат экспликации немецким мыслителем сверхчеловека по-своему неординарен своей нарочитой неакадемичностью, что порождает объективные сложности в адекватной реконструкции собственно Ницшева понимания сверхчеловека [25].

Пытаясь реконструировать и рационально-философски артикулировать Ницшево видение сверхчеловека, мы неизбежно сталкиваемся с проблемой «семантической затемнённости» текстов немецкого мыслителя. А. Белый с присущей ему поэтической символичностью назвал

Ницше «философом алогизма», понявшим невозможность выражения своей мысли в «терминах теоретической философии» и оттого предпочетшим «внушение» логическому «доказательству» [1, с. 883]. Ницше явно тяготеет к философской поэтике, воплощённой в образно-интертекстуальной словоформе, афористичности, стараясь придать философии характер перманентного становления творческой мысли, генерируемой каждым субъектом, деятельно вовлечённым в неё. Поэтому к философии немецкого мыслителя нельзя подходить с «линейкой» критериев формально-логической системности.

Любая классически выстроенная исследовательская реконструкция смыслов философии автора по возможности подтверждается избранным цитатным рядом из его произведений. Однако в случае с Ницше необходимо предельно осторожно относиться к выделению каркасно-смысловых высказываний, т. к. здесь легко впасть в ошибочность внеконтекстуального понимания мысли философа. Важно не поддаваться кажущейся легкости нахождения «нужных» цитат, «нельзя выхватывать те или иные “слоганы”» [11, с. 603]. При этом следует помнить, что применительно к творчеству Ницше контекст не ограничивается прямой семантической связью с ближайшим текстуальным нарративом, а распространяется на весь структурный массив текста, подчинённый одной идее, которая гипертекстуально может быть связана с целым рядом работ философа, а также опосредованно дополняться психологией личности автора [9, с. 904–906; 26]. И именно учёт широкой семантической структуры текстов Ницше позволяет создать адекватный фокус говорения о его философии [17].

Итак, С.П. Знаменский справедливо отмечает, что «идея сверхчеловека – это центральный пункт философии Ницше» [9, с. 910]. Одновременно явное говорение о сверхчеловеке немецкий мыслитель начинает лишь в работе «Так говорил Заратустра», где впервые и вводит его особое именование – «*Übermensch*». И здесь необходимо отдельно остановиться на рассмотрении особенностей лингвосемантики этого термина, которые формируют важную нюансировку смысловой транскрипции идеи сверхчеловека как в системе немецкой языковой культуры в целом, так и в дискурсе философии Ницше в частности.

«*Übermensch*» является двуосновной лингвистической конструкцией, состоящей из базового слова «*mensch*» и префикса «*über*». С пониманием части «*mensch*» особых сложностей не возникает, т. к. она однозначно обозначает человека / мужчину. Здесь же интерес представляет приставка «*über*», которая и придаёт ключевой смысл новообразованному слову.

В немецком языке «*über*» выступает указательным префиксом, имеющим двоякое семантическое наполнение. Во-первых, он указывает на *преодоление* чего / кого бы то ни было, находящегося *за гранью* исходного, базового состояния. Префикс «*über*» в данном случае может

считываться в значении «нет» или отрицания по отношению к человеку, указывая на его преодоление и снятие. Соответственно, *Übermensch* как антропное новообразование, совершив акт трансгрессии за границы некоторой человеческой мерности, находится «по ту сторону» человека, являясь уже *нечеловеком*.

Во-вторых, приставка «über» содержит в себе качественно превосходные оценочные смыслы, т. е. указывает на высшую степень новообразованного объекта в сравнении с прежним, бывшим до него. При этом выступая как словообразовательный префикс, «über» в немецком языке может использоваться как в совмещенной семантике *запредельное / лучшее*, так и в значении оценочно нейтральной трансгрессии. Поэтому *Übermensch* может считываться как *положительно преодоленный человек*, ставший качественно *лучшим*, оказавшись за границей условной *человеческой* мерности. В этом случае в понимании *Übermensch* смещаются акценты и добавляется ценностное измерение его определения. Здесь *Übermensch* – это в первую очередь превосходный человек, достигший новой степени совершенства, находящийся за границей наличной меры *человеческого*.

Эта, на первый взгляд, лингвосемантическая неопределённость на самом деле имеет отношение к широкой философской дискуссии касательно позиционирования сверхчеловека относительно человека в пространстве антропологической и гуманистической размерности. В случае акцентировки на отрицающем смысле приставки «über» сверхчеловек оказывается в естественной конфликтной оппозиции к человеку, противопоставляясь последнему. При аксиологическом понимании префикса «über» микшируется острота противопоставления сверхчеловека человеку и создаются предпосылки их положительной преемственности.

В итоге Ницше «*Übermensch*» стал первой попыткой понятийного оформления идеи сверхчеловека. При этом весьма показательно наличие указанной лингвосемантической дискуссионности относительно её терминологического отражения. Она является следствием смысловой неоднозначности самой идеи сверхчеловека, которая будет проявляться и на других уровнях её экспликации. С учётом сложности всей системы нюансировки семантики Ницшева термина «*Übermensch*», считаем, что с исследовательской точки зрения будет корректно использовать именно оригинальную лексему «*Übermensch*» для обозначения / именованья локальной модели идеи сверхчеловека, созданной в рамках философии Ницше.

## Дионисическая тенденция и «свободные умы»: на пути к *Übermensch*

Пытаясь осмыслить и определить Ницше *Übermensch*, важно отметить, что он является частью культурфилософской концепции мыслителя. Сам Ницше пытался понять генеалогию наличествующего, по его мнению, общекультурного кризиса и предложить «рецепт» его преодоления. Философия мыслителя на всех этапах её генезиса была внутренне подчинена именно этим целям, реализация которых в конечном счёте и привела его к формулированию идеи *Übermensch*. В ней происходит индивидуальная персонификация и объективация культурных сил / тенденций, призванных, по мнению Ницше, спасти культуру, вывести её из состояния упадка и разложения, в котором она пребывает. Соответственно Ницше *Übermensch* стал ответом на диагностируемый им общекультурный кризис, репрезентируемый в антропологической модальности. Б.В. Марков справедливо отмечает, что сверхчеловек у Ницше является в первую очередь культурным типом [11, с. 606]. Для немецкого философа идея сверхчеловека, безусловно, оказывается примером когерентности общекультурного и антропологического, *Übermensch* выступает как актор, переформатирующий пространство культуры, её внутренние ценностные основания.

Качественное определение Ницше *Übermensch* находится строго в дискурсе понятийной семантики его философии, т. е. ориентировано на интертекстуальные смыслы и философско-символические образы, через которые возникает проявленность? Или проще: происходит проявление, проявляется) идеи сверхчеловека. При этом содержательное формирование образа *Übermensch* началось в творчестве немецкого мыслителя задолго до терминологического оформления в работе «Так говорил Заратустра». Уже в ранних произведениях Ницше можно проследить генеалогию отдельных качеств нарождающегося *Übermensch*.

Вообще с учётом генезиса философии Ницше, уровней становления и форм экспликации в ней идеи сверхчеловека можно выделить некоторые обобщённые характеристики *Übermensch*, заключённые в следующих узловых для всего континуума мысли немецкого философа концептосферах: «дионисизм», «нигилизм», «воля к власти». При этом первые две из них семантически оформились ещё до понятийного оформления идеи сверхчеловека. Каждая из них обладает номадической семантикой и формирует своё измерение атрибуции *Übermensch*, одновременно демонстрируя его гипертекстуальную инкорпорированность в дискурс философии немецкого мыслителя.

Концептосфера «дионисизм» возникает и первично семантически оформляется уже на этапе начального становления философии Ницше. Адекватное понимание дионисического начала особенно важно, т. к. со-

держательный образ *Übermensch* имеет множество прямых персональных коннотаций с богом Дионисом, а дионисическое начало является его сущностным отражением. В ряде случаев Ницше фактически ставит знак равенства между *Übermensch* и Дионисом. На их связь неоднократно обращали внимание и исследователи творчества Ницше. Например, Ф. Юнгер, анализируя Ницшеву концепцию «*Übermensch*», отмечал, что «сверхчеловек – это дионисический человек» [19, с. 65–66], а Ж. Делёз называл Диониса «отцом сверхчеловека» [8, с. 27].

Дионисический мир – это проявление чистой иррациональной энергии. В вакхической пляске человек становится «сочленом более высокой общины», происходит его возврат в природное лоно [14, с. 62]. Дионисическое является своеобразным триумфом жизненной энергетики, а бог Дионис – это, по выражению А.А. Лавровой, «символ потока жизни» [10, с. 39]. Но сама жизнь на данном этапе творчества понимается немецким мыслителем как синтез биологической природности и эстетически-романтической духовности. Для Ницше дионисическое начало выступает обобщённой культурной силой, олицетворяющей всю совокупность иррациональной витальной энергетики и актуализирующей в эстетической модальности в сфере искусства. Также дионисическая тенденция становится областью и способом вхождения человека в иррационально-стихийную чувственность. Человек через дионисическое преодолевает существующие культурные заданности, индивидуальные и общественные рациональности. И в этом смысле эта сила создаёт возможности человеку оказаться по ту сторону своей привычной «культурной *человечности*», открывает путь в пространство человеческой иномерности.

В итоге становится очевидно, что *Übermensch* рождается из перманентной культуросозидательной творческой энергетики и тяги к жизни, существующей на фоне глубокого, метафизического пессимизма, укоренённого как в субъекте, так и в культуре.

На следующем этапе творчества Ницше вновь ищет идеал «здоровой» культуры и одновременно в его философии появляется образ «здорового» человека как культуросозидательной единицы. И главным критерием этого «здорового» состояния для мыслителя становится категорическое непринятие как человеком, так и всей культурой «высших метафизических ценностей», т. е. идеализма, традиционной этики и религии.

Исходя из этой установки, Ницше подразделяет всех людей на два типа: «свободные умы» и «связанные умы». Данное деление базируется на отношении человека к абсолютным ценностям. «Свободным умом называют того, кто мыслит иначе, чем от него ждут на основании его происхождения, среды, его сословия и должности или на основании господствующих мнений эпохи» [14, с. 359]. «Свободные умы» появляются как антитеза людям метафизической, массовой морали. Они

противопоставляют себя всему «слишком человеческому», т. е. традиционным моделям ценностного ориентирования, в первую очередь безусловным нравственным императивам. Поэтому «свободный ум» – это прежде всего свободный от внешнего ценностного долженствования человек. Также философ неоднократно подчеркивает важную культуросозидающую роль «свободных умов»: они важны не сами по себе, а как творческий элемент культуры, помогающий преодолеть наличествующий культурный кризис. В этом смысле «свободный ум» – это прежде всего культурный прогрессор, создающий пространство когерентности антропологического и культурного. В целом «свободные умы» являются предтечей *Übermensch* и важным эволюционным этапом в его становлении.

В 125 афоризме «Веселой науки» Ницше впервые явно постулирует основания новой духовной реальности, в которой совсем скоро будет суждено появиться пророку сверхчеловека – Заратустре. «Безумный человек» приносит весть о «смерти Бога» [14, с. 592–593], тем самым задаётся новая диспозиция существования человека, его статуса и потенций духа.

## Экпликация *Übermensch*: философско-номадическое пророчество о сверхчеловеке

Наконец, в работе «Так говорил Заратустра» Ницше в явном виде понятийно оформляет идею сверхчеловека, вводя понятие «*Übermensch*» и создавая его философско-поэтический образ. Заратустра оказывается пророком, несущим «благую весть», учение об *Übermensch*: «Я учу вас о сверхчеловеке» [15, с. 8]. Он должен прийти на смену человеку, «превзойдя» его [15, с. 8]. Акцентируя внимание на глубине отличий *Übermensch* от человека, Ницше прибегает к биологическим аналогиям, помещая первого в систему биоантропологической эволюции. Радикальность отличности человека от сверхчеловека, по Ницше, релевантна разности человека и обезьяны. Однако, на наш взгляд, данный биологически-эволюционный контекст является больше усиливающей метафорой, призванной заострить особую важность и исключительность *Übermensch*, т. к. практически вся последующая модальность говорения о нём имеет по преимуществу ценностную направленность. Соответственно, сверхчеловек Ницше – это не биологический тип, а процессуальная цель и итог исторического развития становления человека, раскрывающиеся в модусах идеального антропного бытийствования.

Вообще существует множество вариантов реконструкций и интерпретаций Ницшева *Übermensch*, которые в ряде случаев оказываются диаметрально противоположными друг другу [23]. Подчас *Übermensch* представляется «грёзой, художественным образом несуществующей

действительности, продиктованной творческой волей поэта» [5, с. 623] и оттого неуловим для рационально-логической аналитики. В силу специфики формы и стиля философствования немецкого мыслителя думается, что его строго аутентичное определение вряд ли возможно. Однако, на наш взгляд, опора на локальные концептосферы Ницшевой философии – дионисизм, нигилизм и воля к власти, релевантные идее сверхчеловека на всех этапах её становления и оформления, позволит создать дискурс рациональной определённости *Übermensch*.

Итак, в *Übermensch* происходит антропологически ориентированная трансформация дионисизма, его преломление в субъектно-личностном измерении. Соответственно, *Übermensch*, понятый Ницше как «дионисический человек», наделяется «жизненной силой», актуализирующей некоторые интенции биологического порядка и создающей пространство «витальной освобожденности» человека. Одновременно дионисизм привносит в *Übermensch* остаточную телеологию эстетического порядка и творческую энергетику, преобразующуюся в «антропокультурное плодородие». Дионисизм, олицетворяющий «мир свободной и несвязанной энергии» [7, с. 150], на наш взгляд, создаёт измерение деперсонализации идеи *Übermensch* и особую модальность экспликации сверхчеловека Ницше как антропоморфного силового стержня культуры, являющегося двигателем витального обновления и залогом перманентного становления.

Следующей локальной концептосферой смыслов и атрибуции *Übermensch*, начавшей оформляться ещё в произведениях второго периода, является *нигилизм*. Однако здесь сразу необходимо некоторое понятийное уточнение, т. к. Ницше сверхчеловек, с одной стороны, оказывается деятельным актором-нигилистом, с другой стороны, ведёт борьбу с нигилизмом. Это внешнее противоречие связано с тем, что термин «нигилизм» у Ницше имеет прямо противоположную смысловую транскрипцию в зависимости от семантического гипертекстуального употребления. Фактически философ выделяет две модальности понимания нигилизма: «нигилизм силы» и «нигилизм слабости».

Появление «нигилизма слабости» Ницше связывает с идеализмом Платона, получившим последующее развитие в христианстве. В сущности, «нигилизм слабости», по мнению немецкого философа, это индивидуально-личностная и общекультурная установка на принятие ценностей и поведенческих стратегий, продуцируемых некоторой внешне положенной по отношению к исполняющему инстанции [15, с. 239–243]. Сам «нигилизм» здесь понимается Ницше как отрицание человеком, во-первых, права на собственную субъектность, во-вторых, пространства посюсторонней витальной бытийности в пользу «трансцендентно-идеалистической иллюзорности» [15, с. 240–276]. Именно наличие и возобладание «нигилизма слабости» актуализирует необходимость

«преодоления» «безобразного человека» как его носителя сверхчеловеком – *Übermensch*, который обладает другой, позитивной, с точки зрения Ницше, формой нигилизма – «нигилизмом силы».

«Нигилизм силы» выступает как антропологической, так и культурной абсорбирующей антитезой «нигилизму слабости», становясь способом отрешения от «метафизического и этического пессимизма» [9, с. 917]. Он является формой «переоценки ценностей», в ходе которой человек устраняет все внешне положенные абсолюты, регулирующие его поведение, систему жизненного целеположения и ценностного ориентирования. Поэтому естественным образом «нигилизм силы» оказывается направлен против общественных ценностей, претендующих на универсальную категорическую императивность.

Персонифицированной силой, олицетворяющей и подкрепляющей все абсолютно-безусловные ценности, Ницше объявляет Бога. Соответственно, именно на его критику направлен главный удар *положительно-го* нигилизма. Тезис о «смерти Бога» становится центральной диспозиционной точкой «конца и начала», из которой уже возможно появление *Übermensch* [15, с. 8–9]. Симптоматично, что прологом к философии сверхчеловека для Ницше стало именно открытие *истины* о «смерти Бога» [14, с. 592–593]. Этим задаётся новая онтологическая и ценностная диспозиция существования как человека, так и культуры в целом. Дело «убийства Бога» признаётся самым великим делом человека, после чего всё человечество неизбежно вступает в «высшую историю».

Ницше оставляет «нового» человека наедине с посясторонним миром, в котором теперь нет метафизических оснований, ценностей и смыслов. Сам человек лишается возможности внешней самоидентичности через подобие Богу [19, с. 204], поэтому вынужден обратиться к себе как единственному значимому силовому центру, способному продуцировать ценностные императивы и смыслы. И естественным продолжением этого событийного ряда, считает Ницше, становится возможность «нам самим обратиться в богов» [14, с. 593], актуализация чего и осуществляется в концепте «*Übermensch*». «Бог умер: теперь хотим *мы*, чтобы жил сверхчеловек» [15, с. 207]. В результате чего *Übermensch* понимается как человек, мыслящий и действующий после *смерти / убийства* Бога, преодолевший в себе «нигилизм слабости». Над ним нет теперь никакой «высшей инстанции» [13, с. 135], насколько Бог вообще возможен, *Übermensch* сам становится Богом. Он, полагал Ницше, распространяет на себя все «атрибуты, которые раньше мы приписывали Богу» [13, с. 135], и главное – он «сам придаёт себе цену и смысл» [19, с. 206].

Здесь же необходимо отметить, что Ницше-ев дискурс об *Übermensch* предполагает множественное компаративное обращение к *человеку*, в ходе которого, на первый взгляд, мыслитель формирует конфликтную оппозицию между *Übermensch* и *человеком*, где последний отрицается как «устаревшая» антропологическая форма. Ницше настаивает, что

на пути к *Übermensch* необходимо преодолеть все *человеческое*, также неоднократно фиксируется качественная положительная инаковость *Übermensch* в сравнении с *человеком*. Всё это формально позволяет утверждать, что в дискурсе Ницшевой философии *Übermensch* – это уже *не человек*, а существо иного и одновременно высшего порядка. Однако здесь необходимо внести определённое понятийное уточнение, которое принципиально меняет фокус рассмотрения феномена *Übermensch* в соотнесении с человеком.

В философии немецкого мыслителя различимы по крайней мере два варианта семантического считывания понятия «человек» и его производных. Первая модель определения человека и человеческого носит локальный характер, в ней *человеческое* отождествляется со всем комплексом ограничителей прежде всего ценностного характера, собственно «человеческой подлинности», рождающих «связанного / безобразного» человека. И здесь *человеческое* понимается как негативный модус объективации и существования Человека. Именно этот человек рассматривается как «мост», ведущий к *Übermensch*, а не цель сама по себе [15, с. 9]. Такая *человечность* противопоставляется философом *подлинной человечности* в широком смысле. Соответственно, именно этот «локальный» вариант человека противопоставляется Ницше *Übermensch*. Одновременно *Übermensch* как перспективный антропологический идеал является частью второй, более общей модели определения человека, представляемого в виде номадически-становящегося антропологического субъекта. Заратустра видит в *современных* людях «отдельные части человека» и «обломки будущего» [15, с. 100]. В этом смысле *Übermensch* – это форма прихода к *подлинному человеку* и одновременно «подлинная цель человека» [20, с. 248], в некотором смысле положительно-предельная антропологическая энтелехия. Также, например, В. Кауфманн понимает *Übermensch* как «идеальную форму человека», являющегося, по сути, *настоящим человеком* [22, р. 312]. Поэтому, на наш взгляд, идея Ницшева сверхчеловека сущностно не противопоставляется человеку вообще, а расширяет горизонт положительной антропологической предельности, оставаясь частью системы человеческой целостности. *Übermensch* «есть продолжение человека» [9, с. 913], но на новом витке антропологического развития.

В целом «нигилизм силы» становится для человека инструментом для разрушения «старых скрижалей» – «внешних ценностей», расчищающим пространство в первую очередь для ценностного переформатирования. Через этот нигилизм, как справедливо отмечает С.П. Знаменский, «человек расчищает себе путь к идеалу, старается порвать те путы, которые связывают его и не дают возможности свободно стремиться к сверхчеловеку» [9, с. 913]. Он оказывается формой объективации интенции свободы, категорически присущей Ницшеву сверхчеловеку. Не случайно Д. Эйкен определяет *Übermensch* как идеал совершен-

ного самоосвобождения человека [21, р. 112]. Можно констатировать, что «нигилизм силы» является одновременно и обязательным этапом, прологом к достижению *сверхчеловеческого* статуса, и перманентно актуализирующимся атрибутом *Übermensch*, его имманентным состоянием, когда он оказывается разрушителем всех внешних безусловных идеалов [20, с. 250].

Наконец, третьей локальной концептосферой, целостно скрепляющей феномен Ницшева сверхчеловека, является «воля к власти». «Воля к власти» как понятие философии Ницше в его работах имеет весьма многообразное смысловое толкование [12, с. 106, 234, 326; 15, с. 336, 464]. В современном ницшевении существует проблема понимания «воли к власти» как концепта философии Ницше. Например, известный отечественный ницшевед Ю.В. Синеокая трактует волю к власти как силу, обращённую в первую очередь внутрь самого субъекта воления. В этой связи и Ницшев сверхчеловек определяется как человек, «чья воля к власти над собой победила все трудности», став апологией его существования [18, с. 66]. Исследователь явно тяготеет к пониманию *Übermensch* как «волевого интроверта», распространяющего власть на себя, управляющего прежде всего собой. В этом случае *Übermensch* сближается с образами йогина или отшельника-мудреца, а значит, его сила выступает инструментом внутренней дисциплины и повеления.

Одновременно, безусловно, возможно и другое понимание воли к власти, когда актуализация акта воления осуществляется вне субъектной сферы, через его витальную реализацию. В этом случае *Übermensch* уже видится как угнетающий актер, распространяющий свою силу вовне. И здесь возникают многочисленные политические модальности его толкования, отождествляющие *Übermensch* с типом макиавеллистского государя или конкретным историческим персонажем, обладающим волей к политическому могуществу.

Здесь же следует отметить, что, помимо различных вариантов семантического прочтения концепта «воля к власти», в начале 90-х гг. XX в. А.В. Перцевым был поднят вопрос о корректности и смысловой аутентичности перевода на русский язык собственно Ницшева «*Der Wille zur Macht*» [16]. Автор, на наш взгляд, небезосновательно указывает на то, что немецкий термин «*Macht*» в рамках семиосферы философии Ницше было бы точнее переводить не как «власть», а как «мощь». *Власть* же, больше понимаемая как господство, становится скорее следствием *мощи*, а первична именно *воля к мощи*. Также существенно, что реализация власти в первую очередь имеет внешнюю направленность, а мощь, что соотносится с контекстом Ницшевой философии, первично обращена вовнутрь самого субъекта, её продуцирующего. «Кто не может повелевать себе, должен повиноваться. Иные же *могут* повелевать себе, но им недостаёт ещё многого, чтобы уметь повиноваться себе» [15, с. 143]. Поэтому именно сам человек является изначальным простран-

ством распространения, приложения и практической актуализации мощи, и это оказывается залогом трансформации человека в *Übermensch*. Одновременно это не исключает возможности последующего распространения субъектом власти вовне, господству социально-политического порядка.

Итак, из всего многообразия разности семантического понимания Ницшева концепта «воля к власти» однозначно можно утверждать, что в понимании немецкого мыслителя воля к власти – это стремление к силе, мощи, могуществу. И не просто к одномоментному её достижению – воля динамична, она находится в постоянном движении, которое развивается в векторе возрастания. «Придать становлению характер бытия – вот в чём высочайшая воля к власти» [13, с. 287], – писал Ницше. Сам процесс достижения власти / мощи не может быть завершён, воля к власти одновременно является и целью, и перманентным процессом, который имманентен *Übermensch*.

В концепте «воля к власти» как основании *Übermensch* до некоторой степени сходятся и преломляются дионисическая тенденция и «нигилизм силы». Так, например, всегда хотя бы в виде смыслового подтекста у Ницше присутствует соотношение воли к власти и жизни, что образует единое семантическое поле между волей к власти и дионисической витальностью. Ницше считал, что *Macht* является главной составляющей жизни [15, с. 381], одновременно эта же сила / мощь есть ядро воли к власти [15, с. 381], из чего философ делает вывод: воля к власти является самой жизнью [12, с. 300; 15, с. 250, 381]. Отсюда следует, что стремление к власти / мощи перманентно и прямо соотносимо с самой жизнью. Соответственно, воля к власти есть «сущность жизни» [15, с. 457], она задаёт её смысл и ценность. В этой точке витального пересечения происходит персонифицированное единение в *Übermensch* воли к власти с дионисической тенденцией.

Одновременно воля к власти актуализирует «нигилизм силы», т. е. она генерирует силовой импульс эмансипации человеческой самости, способный разрушить внешние ценностные абсолюты. Однако особенно важно, что именно через волю к власти преодолевается (в идеале) весь нигилизм, который является лишь переходным «состоянием льва» на пути к формированию *Übermensch*. Собственно непосредственная бытийная экспликация *Übermensch* осуществляется через акт его *властного воления*. Посредством обладания *Macht* человек оказывается способен перейти за границы Добра и Зла как внешне заданных этических абсолютов и творить мир ценностей, что и возводит его, по Ницше, в ранг сверхчеловека. Между тем условный сверхчеловеческий модус бытия ориентирован на перманентную устремленность и воспроизведение воли к власти. Всё, что способствует её возрастанию и усилению, есть *добро*, а то, что приводит к её уменьшению, – *зло* [13, с. 180].

На наш взгляд, воля к власти, понимаемая как сверхчеловеческий атрибут, – это в первую очередь деятельное постулирование и экспликация Я, позволяющие субъекту утверждать свою самость в её исходной аутентичности. «Делайте, пожалуй, всё, что вы хотите, – но прежде всего будьте такими, которые *могут хотеть!*» [15, с. 123]. Вот именно эту способность *хотения* и создаёт воля к власти, а её вектор уже несущественен для немецкого философа. Содержательно воля к власти Ницше не определена, она есть постоянное номадическое становление, подчинённое исключительно субъекту, одновременно и подчиняющее его [15, с. 143]. В конечном счёте воля к власти – это некоторый абсолют субъектной свободы, создающий внутреннюю духовную среду её перманентной актуализации, а также приводящий к ценностной трансгрессии человека.

В итоге мы приходим к пониманию того, что Ницше *Übermensch* – это человек *витальной духовности*, произведший радикальную переоценку ценностей, отказавшийся от всех трансцендентно-метафизических оснований жизни, внешних регуляторов-абсолютов и ставший, благодаря наличию перманентно-динамически становящейся воли к власти, законодателем новых ценностей. Однако данное определение Ницшевой модели сверхчеловека задаёт лишь общие контуры *Übermensch*, но никак не раскрывает его непосредственных содержательных оснований. Не случайно А. Данто отмечает, что об *Übermensch* «даже в “Заратустре” ничего конкретного, по существу, не говорится. Эта идея выступает как исключительно неопределённая и неконкретная цель» [6, с. 238], в которой фиксируется необходимость движения, но не его направление. Любое говорение Ницше о сверхчеловеке является больше «эскизными набросками его возможностей» [20, с. 248], а сущностно он остаётся не определён.

В попытке более конкретно и содержательно реконструировать модель Ницшева сверхчеловека иногда прибегают к ретроспективным личностным аналогиям, когда кого-то из «исторических героев» – Юлия Цезаря, Чезаре Борджиа, Наполеона, о ком комплиментарно отзывался Ницше, – считают полным воплощением *Übermensch*. Между тем философ писал: «Поистине, даже самого великого из них находил я – слишком человеческим» [15, с. 66]. Того же Наполеона Ницше считал лишь «знаменем *другого* пути» и «синтезом *нечеловека и сверхчеловека*» [15, с. 437]. Наконец, сам немецкий мыслитель однозначно констатирует: «Никогда ещё не было сверхчеловека» [15, с. 66]. Поэтому все тождественно линейные личностно-исторические проекции при определении целостного образа *Übermensch* как минимум неполны, а, в сущности, принципиально некорректны.

На наш взгляд, предложенный Ницше вариант экспликации сверхчеловека намеренно предельно поливариативен. Философия Ницше является семантически открытым герменевтическим текстом, который

не предписывает, не задаёт смыслы, а инициирует их формирование в субъекте. Мыслитель, во многом провокативно и эксцентрично, вбросил в философский и общекультурный дискурс идею сверхчеловека в образе *Übermensch*, указав на категорическую необходимость радикального изменения современного *ограниченного* человека, инициировав «страстное стремление и волю к подлинному и возможному человеку» [20, с. 201]. Между тем вектор этой изменчивости им не предзадан, что естественно в контексте философского дискурса Ницше. Немецкий мыслитель утверждает необходимость устранения всех ценностных метафизических абсолютов, но это же требование относится и к идее сверхчеловека, выражающей модель положительно превосходного, лучшего человека. К. Ясперс, объясняя «бесформенную неопределённость» Ницшева *Übermensch*, точно замечает: «Всякий *определённый* идеал человека должен быть разрушен, ибо, если его мыслить завершённым, он тут же искажается» [20, с. 249]. Определённость как форма завершённости устраняет состояние категорического перманентного становления через приращение воли к власти, имманентное *Übermensch*, поэтому он принципиально невыразим в модальности универсальных и законченных антропологических моделей.

Н.А. Бердяев указывает на то, что «всякие пошляки», возмнив себя сверхчеловеками и поняв это состояние только лишь в модусе природно-биологической явленности и социальной вседозволенности, «оскорбили» память Ницше [4]. Уже в 1909 г., т. е. на заре формирования ницшеведения, отечественный исследователь С.П. Знаменский замечает, что «в сочинениях Ницше встречается две концепции сверхчеловека» [9, с. 911] – биологическая и культурная, т. е. *Übermensch* понимается или как новая природно-физиологическая, или же как социально-культурная, и даже духовная, психоментальная ступень в эволюции человека. Эту мысль в середине XX столетия воспроизводит немецкий исследователь Г. Войгт, воспринимая *Übermensch* как «героический идеал», наделённый биологическими и нравственными модусами проявленности [24].

Этот в некотором смысле *потенциальный универсализм* локального концепта «*Übermensch*» привёл к возможности его предельно широкой интерпретации практически во всем диапазоне возможного понимания измерения сверхчеловеческого, что было реализовано во множестве рецепций философии Ницше. А это, в свою очередь, породило в современной гуманитаристике и массовом измерении общественного сознания ситуацию семантической подмены идеи сверхчеловека и общего концепта «сверхчеловек» Ницшевым / ницшеанским концептом «*Übermensch*».

Главная заслуга Ницше по определению сверхчеловека заключается вовсе не в разработке его содержательной дефиниции, а в понятийном оформлении, концептуализации идеи сверхчеловека, которая уже дав-

но была частью имплицитных социокультурных и антропологических интенций, но не имела явного выражения и поэтому не была объектом исследовательских рефлексий. Немецкий мыслитель ярко и категорически показал, что сверхчеловек как точка должной / необходимой антропологической эволюции *есть*, но чёткой сущностной артикуляции, *что* он есть, Ницше не даёт.

## Список литературы

1. Бельый А. Фридрих Ницше // Ницше: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. С. 878–903.
2. Беляев Д.А. Номадически-трансгрессивная интерпретация концепта «сверхчеловек» в дискурсе постмодернистской философии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. № 11(37). Ч. 2. С. 30–32.
3. Беляев Д.А. Философское определение сверхчеловека // Известия Саратовского государственного университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2014. № 3. С. 9–14.
4. Бердяев Н.А. Ницше и современная Россия // Биржевые ведомости. № 14650 от 04.02.1915. С. 4.
5. Гарин И.И. Ницше. М.: ТЕРРА, 2000. 848 с.
6. Данто А. Ницше как философ. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2001. 280 с.
7. Делёз Ж. Логика смысла. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. 480 с.
8. Делёз Ж. Ницше. СПб.: АХИОМА, 2001. 186 с.
9. Знаменский С.П. «Сверхчеловек» Ницше // Ницше: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. С. 904–944.
10. Лаврова А.А. Философия Ф. Ницше // Философские науки. 1997. № 1. С. 38–51.
11. Марков Б.В. Человек, государство и Бог в философии Ницше. СПб.: Владимир Даль, 2005. 788 с.
12. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М.: RELF-book, 1994. 352 с.
13. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 13. М.: Культурная революция, 2005. 656 с.
14. Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. 829 с.
15. Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. 829 с.
16. Перцев А.В. Что действительно говорил Ницше? // Ницше Ф. Утренняя заря. Свердловск: Воля, 1991. С. 291–304.
17. Радеев А.Е. Искусство толкования Ницше: история одного казуса // Альманах кафедры этики и эстетики СПбГУ. № 1 / Отв. ред. А.Е. Радеев. СПб., 2006. С. 298–310.
18. Синеокая Ю.В. Философия Ницше и духовный опыт России (конец XIX – начало XXI веков): Дисс. ... докт. филос. наук. М., 2009. 426 с.

19. Юнгер Ф. Ницше. М.: Практис, 2001. 256 с.
20. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2004. 632 с.
21. Aiken D. An Introduction to Zarathustra // A Collection of Critical Essays, ed. C. Solomon. New York: St. Martin's Press, 1972. P. 30–114.
22. Kaufmann W. Nietzsche – Philosopher, Psychologist, Antichrist. New York: Vintage Books, 1968. 496 p.
23. Payne D. Translating Nietzsche's Übermensch. Hamilton: McMaster University, 2004. 52 p.
24. Voigt G. Nietzsches Lehre vom Übermensch und die Gegenwart // Geist der Zeit. 1940. № 18. S. 602–607.
25. Wardell L.O. An Interpretation of Nietzsche's Übermensch. Maynooth: National University of Ireland, 2007. 118 p.
26. Yang J. A Philosophical Biography: Friedrich Nietzsche. New York: Cambridge University Press, 2010. 656 p.