

Глава 2. Переоценка всех антропоценностей

Согласно непререкаемому суждению Мартина Хайдеггера, в движении к преодолению метафизики Ницше – не впереди, а позади Кьеркегора. Наша рецепция датского философа, представленная читателю, может лишь подкрепить такое суждение. Конечно, по причудливости дискурса, по чуждости всем формальным методологиям и силлогистическим доказательствам, Кьеркегор не уступит никому, включая Ницше. Но при всем том, в широком диапазоне его дискурсивных вариаций присутствуют и образцы скрупулезного концептуального строительства, в числе коих – несколько сот страниц «Послесловия»; и, как мы очень старались показать, в огромном корпусе его своеобразного импрессионистического письма содержится и основательный фонд нового философского дискурса – экзистенциального дискурса, структура и природа понятий которого реально отличны от дискурса спекулятивной метафизики. У Ницше подобного не найти. Хотя его критика старого философствования звучит гораздо настойчивей, категоричней и агрессивней, чем критика Кьеркегора, хотя сам он и выдвинул формулу «преодоление метафизики», но способ философствования и природа понятий не проходят у него того претворения, переплавки в иной способ и иную природу, какие они проходят у Кьеркегора.

По существу, именно это и констатирует Хайдеггер. Он размышлял над Ницше много, напряженно, проникновенно; но философские выводы этих размышлений были развенчивающими. В своем анализе Хайдеггер руководствовался двумя общими установками, которые проводились им с силой и жесткостью. Первая и главная установка – онтологизм, своеобразный культ бытия, с позиций которого вся европейская философская традиция – и, в первую очередь, идущее от Аристотеля русло классической метафизики – представляла как «забвение бытия». Вторая же установка – экзистенциализм, не в узком смысле европейского течения середины XX в. (от него Хайдеггер себя отделял), а в смысле принципиальной философской позиции, согласно которой единственная связь с бытием – чрез существование человека, понятое как бытие-присутствие, Dasein. В силу второй установки, Хайдеггер видел предшественником своей работы «преодоления метафизики», преодоления «забвения бытия», Кьеркегора, но отнюдь не Ницше. «Ошибочно считать...

что Ницше философствует экзистенциально. Такого не бывало. Он мыслил метафизически... Ницше как метафизический мыслитель сохраняет близость к Аристотелю, Кьеркегор же... сущностно чужд ему... Сопоставление Ницше с Кьеркегором основано на недоразумении»⁶⁸. Эта оценка мысли Ницше как остающейся в рамках старого мышления, старой эссенциалистской метафизики, переносится и в тему о человеке: «От Ницше, как и от всей доницшевской метафизики, по-прежнему скрыто, в какой степени сущность человека определяется изнутри сущности бытия»⁶⁹.

А *posteriori*, в ретроспективном обобщающем упорядочении, мы видим, что необходимым принципом переплавки понятий и, тем самым, принципом, порождающим новый дискурс, способен был стать принцип воли к власти. Собственно, он и заявлялся автором в качестве такового принципа, однако эта заявка осталась не реализованной в наличном корпусе текстов – тем самым сливаясь со множеством прочих заявок и деклараций, которые Ницше делает постоянно, но исполняет далеко не всегда. Указанные потенции принципа воли к власти ясно и убедительно раскрывает Хайдеггер, а мы ниже проанализируем их с наших собственных позиций, приходя к выводу, что нарождавшийся дискурс отвечал позициям не эссенциального, а энергийного философствования, будучи, таким образом, по природе родствен направлению синергийной антропологии. Выявление и раскрытие этого родства будет одной из ведущих нитей нашей работы в данном разделе. Главные цели этой работы очевидны: по общему замыслу нашей ретроспективы, в мысли Ницше мы должны усмотреть очередной образ или проект европейского человека.

В отличие от большинства тем и аспектов философии Ницше, реконструкция его антропологической модели лишь весьма мало, к сожалению, может опираться на рецепцию Ницше у Хайдеггера. На то – ряд причин, основная из которых довольно специфична. Усиленная работа Хайдеггера над Ницше относится к нацистскому периоду, и к той его фазе, когда мыслитель уже целиком изжил свою кратковременную поддержку нацистской идеологии (курс лекций «Ницше» – 1936–37 гг., статья «Слова Ницше “Бог мертв”» – 1943). Ницше – разумеется, в особой его редакции, тенденциозной и огрубленной, – был, как известно, сделан одним из столпов этой идеологии, и для философа развитие собственной основательной рецепции

его мысли было одним из средств выражения своего неприятия нацизма. Именно так говорит и он сам в известном интервью для журнала «Шпигель»: «...мои лекции о Ницше, т. е. полемика с национал-социализмом». Полемическое задание не могло не сказаться и на содержании рецепции. Нацистский Ницше – отец-основатель антропологической модели нацизма, лобовой расистской антропологии с вульгаризованными центральными образами «арийского человека» и Сверхчеловека. Соответственно, у Хайдеггера философия Ницше предельно удаляется – если не от антропологии вообще, то, во всяком случае, от открыто-антропологического дискурса. В его рецепции эта философия есть «метафизика безусловной (абсолютной) субъективности воли к власти», или, иными словами, онтология с некоторым принципиально новым способом полагания ценностей и категорий; и даже сверхчеловек предстает, по сути, вне антропологического контекста, как онтологический концепт, означающий «чистое властвование воли к власти» и описываемый лишь такими формулами, как, к примеру: «То человечество, которое... постигает человеческое как действительность, в целом определенную волей к власти»⁷⁰. Подобные формулы не передают ничего, кроме некой связи концепта с волей к власти; и эта бессодержательность их принципиальна, ибо сверхчеловек есть неопределимое, апофатическое понятие: как и воля к власти, он не может быть определен, поскольку сам определяет все, выступает, наряду с нею, держателем и носителем нового всеполагающего начала. Если угодно, сверхчеловек – своего рода икона воли к власти, но икона, лишенная какого-либо изображения.

Подобная радикально онтологизированная трактовка Ницше отнюдь не лишена оснований; но она заведомо не является исчерпывающей. Разумеется, у Ницше в изобилии присутствует открыто-антропологический дискурс, и он несет в себе содержательную, насыщенную и глубоко оригинальную антропологию. И если взглянуть на Ницше в свете острых вопросов и проблем наших дней, мы обнаружим в его антропологии многие выходы к этим вопросам и проблемам. Ибо хотя острые вопросы, опасные процессы в сегодняшней реальности едва ли не всюду, но пик этой опасности и остроты – явно в человеке: в тех резких, неожиданных, непонятных изменениях, которые начали с ним происходить. *Антропологический кризис* толкает мысль к *антропологическому повороту*: к поставле-

нию антропологической проблематики в центр и к соответствующей кардинальной перестройке всего философского, и шире, всего гуманитарного дискурса. Налицо ситуация интенсивного поиска и пересмотра всего антропологического фонда европейской (и даже мировой) мысли; и в такой ситуации задача новой реконструкции всего комплекса антропологических идей Ницше более чем актуальна. Значительные шаги к такой реконструкции сделаны в новейшей французской мысли, в постструктурализме Фуко и, главным образом, Делёза. Однако необходимая работа лишь начата.

1.

Стремясь быть максимально вызывающим, будоражащим, «разбивающим старые скрижали», Ницше усиленно выдвигал на вид, на авансцену в своей антропологии её полную противоположность тем старым воззрениям, что представляли человека с позиций ходульной духовности и возвышенности. Такая противоположность псевдо-возвышенному взгляду на человека прямой и легче всего достигалась демонстративным утверждением «низких» начал – животных, биологических – и Ницше красноречиво, энергично, неумоимо выпячивает и прославляет их. Он полностью добился цели: его концепцию человека надолго признали «виталистской» концепцией, подчиняющей человека животным жизненным силам, законам расы, племени и «породы». С большим трудом – и лишь после трагической страницы, когда Ницше, понятый биологически-виталистски, сослужил немалую службу нацистской идеологии, было понято, что виталистское прочтение антропологии Ницше – всего лишь грубейшая вульгаризация. Но все же это прочтение, диаметрально противоположное хайдеггеровскому, не вовсе лишено оснований. Виталистская, биологизированная антропологическая парадигма реально присутствует у Ницше, и в наши задачи входит выяснить ее истинный смысл, роль и место. Однако начинать с нее реконструкцию антропологии Ницше было бы неверно, ибо это сразу поставит эту антропологию в сужающий и неадекватный контекст. Адекватным же контекстом является, без сомнения, та самая классическая европейская традиция, против которой ополчается философ.

Итак, нам следует начать наш анализ с критической, негативной части антропологии Ницше, напомнив главные элементы представленной им критики классической европейской модели человека. Резюмируя нашу ее трактовку, можно сказать, что в этой модели человек предстает как *сущность* или система сущностей (эссенциалистская основа антропологического дискурса, заложенная Аристотелем в «Никомаховой этике»), как *субстанция* («индивидуальная субстанция разумной природы», согласно Боэцию) и как *субъект* (завершающий гносеологический аспект конструкции, внесенный Декартом). Критика Ницше, почти во всех ее пунктах, – прямое следствие его общей позиции «преодоления метафизики». «Преодоление» захватывает обе магистральные линии последней, и Платонову, и Аристотелю: восставая наиболее ярко против платонизма, против «бутафории инобытия», Ницше отбрасывает, наряду с тем, и весь аристотелианский строй категорий классической метафизики, объявляя «чистыми фикциями» идеи целесообразности и самой цели, смысла, закономерности, причинности: «В реальности отсутствует цель⁷¹... Я избавил мир от подчинения цели... Одно невозможно – разумный смысл⁷²... В сущности вещей (An-Sich) нет никакой “причинной связи”, “необходимости”... там не царит никакой “закон”. Это мы, только мы выдумали причины, последовательность, взаимную связь... число, закон, свободу, основание, цель... мы примысливаем к вещам этот мир знаков»⁷³. Тем самым отбрасываются старые эссенциальные основания всех дискурсов – религии, морали, искусства и пр., включая и антропологию. Ницше задает новую антропологическую установку: отбросить метафизическую интерпретацию человека, что описывала его в терминах отвлеченных сущностей, и «сделать так, чтобы человек стоял перед человеком, как, закаленный дисциплиной науки, он стоит перед прочей природой ... глухой ко всем приманкам метафизиков... [Надо] перевести человека обратно на язык природы»⁷⁴. (Понятно, что столь резко антиметафизической установке «возврата в природу» грозит обратная крайность натурализма, и ниже мы, действительно, встретим в антропологии Ницше сильные элементы биологической редукции.)

Как ясно уже отсюда, отвергаются и нравственные начала в человеке – не только абсолютистская и нормативная этика, дискурс «нравственного миропорядка», но и самое основание этики, разли-

чение добра и зла: «Моральное суждение есть лже-толкование⁷⁵... Добро и зло только бегущие тени... Добра и зла, которые были бы непреходящими, не существует»⁷⁶. Однако «иммориализм» Ницше, как он именуется свою этическую позицию, утверждает не уничтожение морали, а только ее редукцию к иной форме, сугубо релятивной, и к иной роли, сугубо служебной, подчиненной главной установке его антропологической модели – культивированию породы «высших людей». Поскольку же ключевые этические нормы имеют, как правило, религиозную санкцию, предстают как богоустановленные, то феномены религии и морали получают у Ницше, в целом, одинаковую оценку (ср.: «Мораль и религия всецело относятся к психологии заблуждения»⁷⁷), и критика морали неразрывно переплетена с критикой религии. На первом месте тут, разумеется, христианство, и в силу этого критика старой модели человека обычно предстает у Ницше как критика «христианского человека» (хотя на поверку заметная доля его критики относится не к христианству как таковому, т. е. благовестию Нового Завета, а лишь к использованию в христианстве аристотелевского эссенциализма). К такой двунаправленной критике, одновременно в адрес морали и религии, принадлежит отрицание принципов греха, вины, кары, а также сочувствия и сострадания: «В основу вещей коварно волгали награду и наказание... уничтожение и самораствление человека через понятие греха⁷⁸... Мы, иммориалисты, пытаемся всеми силами изъять из мира понятия наказания и вины⁷⁹... Сострадание – опасная сила, движитель упадка⁸⁰... мораль сочувствия и сострадания [есть] трусость, ничтожество, мораль старых баб»⁸¹. С христианством же прямо связывается и отвергаемый моральный дискурс в целом, который Ницше характеризует равнозначными в его тексте формулами: христианская мораль, мораль рабов, стадная мораль, противоестественная мораль, являющаяся «противоположностью жизни». Специфические свойства христианской модели человека (не связанные уже с эссенциальным дискурсом) – «вырождение и слабость», в силу которых христианский человек – «больной, озлобленный на самого себя, полный ненависти к позывам жизни, полный подозрений ко всему, что было еще сильным и счастливым»⁸².

Столь резкая и всесторонняя критика эссенциалистской модели человека закономерно приводит Ницше и к деконструкции эссенциального субъекта Аристотеля–Боэция–Декарта. Эта «смерть

субъекта» становится сквозной темой в его поздних книгах. Отвергая анализ Декарта, Ницше считает: то, что есть налицо, – это феномен мышления, наличие же мыслящего субъекта есть неоправданный постулат, примысливание: «Является искажением говорить: субъект Я есть условие предиката “мыслю... Мыслится (es denkt), но что это “ся”, es, есть как раз старое знаменитое Я, это, мягко говоря, только предположение... и никак не “непосредственная достоверность”»⁸³... Будем держать ухо остро перед опасными старыми бреднями понятий, полагавшими чистый безвольный безболезненный вневременной субъект познания»⁸⁴. В «Генеалогии морали» дан ценный анализ механизмов сознания, посредством которых продуцируются фигуры мнимых субъектов. «Некий квантум силы является таким же квантумом порыва, воли, действия – более того, он и есть не что иное как само это побуждение, желание, действие, и лишь вследствие языкового оболыщения (и окаменевших в нем коренных заблуждений разума), которое по недоразумению понимает всякое действие как нечто, обусловленное действующим, “субъектом”, может это представляться иначе... народная мораль отделяет силу от проявлений силы, как если бы за сильным наличествовал некий индифферентный субстрат, который был бы волен проявлять, либо не проявлять силу. Но такого субстрата нет, не существует никакого “бытия”, скрытого за поступком, действием. становлением; “деятель” просто присочинен к действию... Вся наша наука ...еще не избавилась от подсунутых ей ублодков, “субъектов”»⁸⁵.

Здесь следует указать, что, по Хайдеггеру, вся эта критика Ницше развертывается им в искаженной историко-философской перспективе, поскольку «Ницше отделен почти непроглядным XIX-м веком от великих мыслителей»⁸⁶, и те позиции, которые Ницше разоблачает как принадлежащие Декарту, в действительности, как Хайдеггер настаивает, отнюдь не принадлежали ему. «Антидекартовская позиция Ницше ... вязнет в лжеинтерпретациях»⁸⁷. Больше того, истинные позиции Декарта, согласно Хайдеггеру, чрезвычайно близки именно к тем, которые Ницше утверждает; в частности, Декарт совсем не считал субъекта «условием» мышления, но предполагал обратное отношение меж ними. Но эти поправки Хайдеггера, при всей своей справедливости, далеко не обесмысливают критики Ницше. Та поверхностная версия

концепции субъекта, которую критикует Ницше, независимо от ее отношения к подлинной субъектологии Декарта, без сомнения, реально присутствовала в европейской мысли его (Ницше) времени. Больше того, она при этом была и не просто распространенной, но доминирующей. Отнесение этой концепции к Декарту также было всеобщим, а отнюдь не свойственным только Ницше; сходную критику в адрес «Декартова субъекта» направлял и Владимир Соловьев, и другие философы, чья мысль подготавливала преодоление метафизики. Но критика Ницше была если и не самой глубокой, то уж точно самой решительной и громкой. К тому же, судьба субъекта оказалась одною из ключевых тем всего философского процесса в XX в.; и, в итоге, вклад Ницше в «смерть субъекта» занял самое видное место в его наследии.

Далее, критика субъекта получает у Ницше дальнейшее продолжение. Он утверждает: «Я стало басней, фикцией, игрой слов... Человек выпроецировал из себя свои три “внутренних факта”... волю, дух, Я... что же удивительного, если он позже всегда лишь находил в вещах то, что вложил в них?»⁸⁸. Конечно, здесь, прежде всего, воспроизводится Кантова логика, с утверждением тотальной ограниченности познания перспективой субъекта; но она получает радикальное дополнение: *а сам этот субъект – фикция!* Затем, к вышеописанным «присочиненным субъектам» Ницше относит также конструктор души; и по всей логике его рассуждения, к этому же разряду можно причислить и самого субстанциального человека классической метафизики. Однако главным фактором, в силу которого мысль Ницше утверждает не только смерть гносеологического субъекта, но и смерть человека, является, несомненно, тезис о смерти Бога.

Этот знаменитый тезис у Ницше, однако, не развернут непосредственно «к человеку». Он и вообще не слишком развернут: будучи торжественно возведен в «Веселой науке», он поясняется там лишь несколькими декларациями, ведущими в довольно разные стороны (афоризмы 108, 125, 343); затем в «Заратустре» бегло связывается с несколькими идеями, опять-таки довольно разного рода. Собственно, и все. Хайдеггер присоединяет к этому небогатому набору раннюю (1870) запись, согласно которой истоки тезиса кроются в германской мифологии: «Верую в издревле германское: всем Богам должно будет умереть». Сближая эту запись

с известной мыслью Паскаля на тему Плутархова «Умер Великий Пан» и с высказыванием о «чувстве: сам Бог мертв» у раннего Гегеля, он продвигается отсюда, в полном соответствии со своей общей трактовкой Ницше, к онтологической интерпретации тезиса: «Слова “Бог мертв” означают: сверхчувственный мир лишился своей действенной силы... Пришел конец метафизике – для Ницше это вся западная философия, понятая как платонизм»⁸⁹. Сюда, конечно, присоединяется и религиозный аспект: по Ницше, христианство – «платонизм для простонародья», и потому «слова Ницше подразумевают смерть христианского Бога»⁹⁰, о чем заявляет прямо и он сам: «Величайшее из новых событий – что “Бог умер” и что вера в христианского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия»⁹¹. Соглашаясь, что основные смыслы тезиса именно таковы, мы должны, однако, отметить, наряду с ними, и некоторые другие, ведущие в сторону антропологии и потому для нас важные.

Во-первых, смерть Бога теснейше связана с ситуацией сверхчеловека: она есть необходимая предпосылка того, чтобы сверхчеловек мог занять предназначенное ему место. «Умер Бог!... только теперь высший человек становится господином... Бог умер: теперь хотим мы, чтобы жил сверхчеловек»⁹². Как мы увидим ниже, перейдя от антропологической критики у Ницше к его антропологическому строительству, сверхчеловек выступает, в наших терминах, в качестве телоса определенной практики себя, в которой конституируется новый человек. В квинтэссенциальной же христианской антропологии, т. е. антропологии аскетической, Бог выступает в качестве телоса духовной практики, в которой конституируется «старый» (в дискурсе Ницше) христианский человек. В итоге смерть Бога получает и глубокий антропологический смысл: это – антропологическое (и онтологическое) событие, в котором происходит *замена телоса* антропологической практики, конституирующей человека.

Во-вторых, в этом событии замены телоса возникает и вышеупомянутая связь между смертью Бога и смертью человека. Коль скоро сверхчеловек полагает иной, новый способ конституции человека – человек, обладавший старою конституцией, строямой в актуализации отношения с Богом, исчезает. Здесь возникает классический аргумент, воспроизводившийся столько раз и до Ницше (укажем хотя бы Ангела Силезиуса и Достоевского), и после него:

смерть Бога и смерть человека – в обоюдной и неразрывной связи; со смертью Бога исчезает основа и источник идентичности человека. Всего лаконичней этот аргумент сформулировал Делёз: «Где человек в отсутствие Бога мог бы обнаружить гаранта своей идентичности?»⁹³. Одновременны смерть Бога и растворение мыслящего субъекта»⁹⁴.

Заметим еще в заключение, что логика разоблачения субъекта в рассуждениях Ницше есть логика деконструкции субстанциалистского, «именного» дискурса и замены его дискурсом деятельностным, «глагольным», по типу дискурса энергии. Поэтому можно ожидать, что положительные построения философа, его наброски новой модели человека будут развертываться в пространстве энергичной антропологии.

2.

Чтобы выяснить позитивное содержание проповеди Ницше о человеке, целесообразно отправляться от сопоставления этой проповеди с антропологией аскетической (духовной практикой). В таком сопоставлении – ничего искусственного. Вспомним: когда Заратустра нисходит со своих гор на травестийную Нагорную Проповедь, первый, кто ему повстречался на пути, был отшельник-аскет. Здесь нет ни тени случайности: в редком из текстов Ницше не возникает эта фигура. Всюду в теме о человеке, и когда Ницше разбивает старые скрижали, и когда он возвещает свою, новую весть, он постоянно сталкивается со святым и аскетом (они для него едино суть). Сталкиваясь, он обычно обрушивается на них – например, так: «Существовало ли до сих пор на земле что-нибудь более грязное, чем пустынножители?»⁹⁵. Но эти выпады его – чистой воды наскоки на соседей и конкурентов, по принципу прямой близости. Именно так все и понимают: это бунтующий «отшельник из Сильс-Марии» ведет свой нескончаемый спор с отшельнической традицией. Ему невозможно не признать: «Святой и аскет открыли новый род жизненных побуждений»⁹⁶, – иными словами, они открыли *антропологическую альтернативу*; а ведь именно это же стремится сделать он сам. Поэтому его отношения с ними проходят непростой путь, который современный исследователь ре-

зюмирует так: «Ницше начал с нападков на обманы аскетического идеала, а закончил восхвалением честности этого же самого идеала»⁹⁷. В итоге дискурс аскезы – главный референтный дискурс в антропологии Ницше, ее необходимейший методологический оппонент, спарринг-партнер. При этом в качестве подлинного и чистого образца аскетизма у Ницше выступает, как легко заметить, отшельническое подвижничество восточного христианства, иначе говоря, православный исихазм. Но и аскеза, и христианство в целом получают у Ницше весьма специфическое освещение, окрашенное резкими и противоречивыми эмоциями. Нам нет нужды входить в тему «Ницше и христианство», давно имеющую дюжины изложений и обсуждений; как хорошо известно, безудержная антихристианская брань со множеством знаменитых перлов (христианство – «метафизика палача», «притон злобных карликов» и т. д. и т. п.) сочетается с небольшим набором прямо противоположных оценок (христианство создало «изысканнейшие образы человеческого общества», «красота и утонченность князей церкви доказывала народу истинность Церкви»). Какой-либо баланс этому столкновению полярностей если и подводится, то не самим Ницше, а его толкователями, стремящимися согласовать все в его позициях (типичный пример – цит. труд Ясперса). Однако аскеза нас касается непосредственно. Ввиду ее методологической роли, наша реконструкция антропологии Ницше должна, прежде всего, зафиксировать определенное понятие аскезы – ближайшим же образом, аскезы исихастского типа, духовной практики.

Как показывается в моих книгах⁹⁸, антропология духовных практик есть энергийная антропология, которая характеризует человека совокупностью или конфигурацией всех его энергий, физических, психических и интеллектуальных. Такая конфигурация именуется *энергийным образом* человека и согласно реконструкции исихастской практики, проделанной в этих книгах, данная практика может рассматриваться как антропологическая стратегия, суть которой состоит в направленной трансформации человеком своего энергийного образа. Трансформация носит ступенчатый характер: энергийный образ возводится по некоей лестнице, ступени которой – определенные типы строения этого образа, следующие в строгом порядке и восходящие к высшему состоянию, или же *телосу* практики. Православный опыт и догмат иден-

тифицируют телос исихастской практики как *обожение*, или же совершенное соединение всех энергий человека с Божественной энергией, благодатью. Обретение телоса означает изменение самого способа бытия человека, актуальную онтологическую трансформацию, и, соответственно, духовная практика есть не просто антропологическая, но мета-антропологическая стратегия. Телос всецело определяет структуру и специфику практики, и его столь исключительный, мета-антропологический характер имплицитно определяет ряд крупнейших особенностей, резко выделяющих духовную практику из всех стратегий человеческого существования.

Во-первых, онтологическая трансформация, или, в православной терминологии, превосхождение естества, недостижима силами самого естества, тварной падшей природы человека; и потому движущей силой восхождения к телосу является Божественная энергия, тогда как энергии человека должны направляться к согласию и сообразованию с ней, что передается византийским понятием *синергии*. Конституируясь синергией, ступени практики не могут, тем самым, осуществляться вне практики, в обычных стратегиях эмпирического существования. И это значит, что не только сам телос, но и путь к нему, вся практика в целом являет собой принципиально иное, *альтернативу* этим обычным стратегиям, обычному порядку существования человека. В культуре предметом духовных поисков весьма часто служит именно некая бытийная альтернатива, и потому аскеза всегда привлекала внимание тех ищущих людей культуры, чьей зоркости хватало, чтобы увидеть в ней ее альтернативную природу (в Новое время таких было немного, ибо дух Просвещения учил видеть в аскезе скорей курьез или изуверство). Ницше принадлежал к этим зорким. Часто эти люди не принимали те или иные черты аскетической альтернативы и желали выстроить другую альтернативу, собственную. Но в этом они терпели неудачу, порой трагическую. Исток таких неудач кроется во второй особенности, порождаемой мета-антропологической природой телоса.

Поскольку телос практики не является ни данностью, ни даже заданием, целью в эмпирическом бытии, то человек не может и сам, опираясь лишь на индивидуальный опыт, найти направление и определить путь к нему, *держатъ азимут альтернативы*. Энергийный образ – принадлежность индивидуальности, и его

трансформация – также дело индивидуальности, но это дело, прохождение практики, включает, на проверку, существенные трансиндивидуальные аспекты. Выстраивание ступеней, ведущих не к эмпирической цели, а к мета-антропологическому телосу, есть уникальная деятельность, ставящая задачи организации, проверки, интерпретации мистического опыта, и решения подобных задач с необходимостью трансиндивидуальны, интересубъективны. Методология и герменевтика исихастского опыта образуют особый «органон», что может создаваться и существовать уже не в пределах индивидуальности, а лишь в некоем объемлющем, соборном целом, которым служит духовная традиция. Феномен духовной практики включает, таким образом, два уровня: наряду с уровнем индивидуальной практики как таковой, в нем существует также коллективный, или соборный, уровень традиции, так что традиция есть необходимая предпосылка, или же *среда и средство* осуществления практики. Единство двух уровней есть своего рода «мета-биологическая система»: оно подобно биологическому виду, в котором индивидуальное существование особи также имеет своей необходимой предпосылкой (средой и средством) существование коллективного целого, популяции. Однако конституирующий принцип традиции, разумеется, отнюдь не биологичен: если вид осуществляет трансляцию жизни, то традиция – трансляцию опыта бытийной альтернативы, мистического опыта Богообщения и обожения.

Описанная «парадигма духовной практики» есть древний образец энергийной антропологической модели. Крах эссенциальной концепции человека сделал ее вновь актуальной, и сегодняшние поиски новой антропологии систематически и активно используют элементы этой парадигмы. Наиболее обещающие направления поисков опираются на концепцию практик себя позднего Фуко, которую мы подробно рассмотрим в последней главе этой книги. Что же касается Ницше, то, как мы убедимся сейчас, его отношения с аскезой далеко не ограничивались яростным отрицанием, и в его проекте новой антропологии можно обнаружить весьма существенные соответствия с парадигмой духовной практики.

Дискурс Ницше, его стилистика и поэтика предельно далеки от научной речи, от логоцентричного и систематичного «изложения своего учения». У базельского философа свои, особые отно-

шения с языком и дискурсом, которые тщательно исследовались в последние десятилетия; П.Слотердаик назвал их «великой игрой по ту сторону семантики». Согласно авторитетной трактовке де Мана, «эволюцию творчества Ницше можно понять как постепенную деконструкцию логоцентризма»⁹⁹, сопровождаемую постоянным возрастанием роли риторики, – так что, по оценке другого современного автора, в зрелый период «Ницше не различает между риторическим и философским дискурсом»¹⁰⁰. Но в риторическом дискурсе вполне допустимы не только многосмысленность высказываний, но и их самопротиворечивость, одновременное присутствие и прямого высказывания, и обратного ему; топология смыслов, усложняясь, требует особой методологии истолкования. Ницше охотно и часто практикует «подрыв истины риторикой» (Харфэм). Такие особенности дискурса могут быть очень существенны при попытках свести воедино различные высказывания, выстроить из них последовательную теорию или концепцию. Однако в нашей беглой реконструкции антропологической модели Ницше нам заведомо невозможно учитывать их в полной мере; и потому эта реконструкция достаточно условна и предварительна.

Тем не менее несомненно, что Ницше было присуще остро динамическое, процессуальное видение человека как сущего, служащего «мостом», «переходом», проходящего трансформацию. Этот мотив по праву можно считать лейтмотивом не только антропологии, но и всего творчества философа, и именно он сделан девизом «Заратустры»: «Der Mensch ist etwas, was überwinden werden soll». Хотя волевая риторика Ницше часто рисует эту трансформацию как производимую *над* человеком, как объектом, однако равно несомненно, что осуществлять ее должен он сам: «В человеке... есть то, что должно быть сформовано, сломано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено... но в человеке есть также и творец, ваятель»¹⁰¹; и не раз Ницше именуется антропологический процесс «самопреодолением» – ср. хотя бы: «Вот какую тайну поведала мне жизнь. “Смотри... я всегда должна преодолевать самое себя”»¹⁰². И так, речь у него идет, на поверку, об *ауто*трансформации, или же «практике себя». Столь же несомненно, что эта ауто-трансформация виделась Ницше направленной, идущей к определенному финальному состоянию, цели, телосу, которому он дал имя «сверхчеловек». И еще более несомненно, что каким бы ни

был этот телос, он размещал его – уже в отличие от парадигмы духовной практики – не в Инобытии, которое полностью отрицалось, а в наличном бытии, в сущем; трансформация мыслилась не онтологической, а только онтической, «хранила верность земле», на языке Ницше. Кроме того, она рисовалась процессом *ступенчатого* восхождения: «Жизнь должна всегда сызнова преодолевать самое себя... ей нужны ступени»¹⁰³. Ницше не раз указывал различные типы человека как «ступени к сверхчеловеку» – таковы у него «человек Возрождения», «великие люди», «высшие люди» и т. д., даже «смеющиеся львы», которые непосредственно выше «высших людей». Далее, трансформация мыслилась *холистичной*; в противовес спиритуалистическим тенденциям европейского духа, Ницше активнейше утверждает *дискурс тела* и холистический образ человека, в котором телесный и духовный уровни неразрывно сопряжены: «Является решающим обстоятельством, чтобы культура начиналась с надлежащего места – не с души... надлежащее место есть тело, наружность, диета, физиология»¹⁰⁴. Исторический прообраз такого холизма виделся ему в греческой античности: «Греки остались поэтому первым культурным событием истории... христианство, презиравшее тело, было величайшим несчастьем человечества»¹⁰⁵. Можно также найти в восхождении к сверхчеловеку параллель начальной ступени духовной практики, покаянию. Дело этой ступени – дать старт, запуск динамике восхождения, и для этого надо максимально раскатать, резко вырвать человека из равновесия и стабильности, чего практика достигает путем возбуждения экстремальных переживаний и эмоций. Такая антропологическая раскатка утверждается и у Ницше, но создающие ее факторы, разумеется, иные: это ненависть и отчаяние. «Ваша ненависть, о высшие люди, пробуждает во мне надежду... Ваше отчаяние достойно великого уважения»¹⁰⁶. Найдем мы и такой классический элемент духовной практики, как внутреннюю концентрацию, самособирание: «Моё Само (Selbst) возвращается ко мне... возвращаются и все части его, бывшие долго на чужбине и рассеянные среди всех вещей»¹⁰⁷. Можно здесь вспомнить исихастскую максиму: «собрать в любовь ко Господу рассеянное по всей земле сердце».

Наконец, зафиксируем и глобальное свойство, достаточно уже ясное: антропологический дискурс Ницше разворачивается в сфере энергичной антропологии, как деятельностный и энергичный дис-

курс. В первую очередь об этом свидетельствует то, что верховный принцип этого дискурса – начало энергийной природы, воля к власти. Эту природу верховного концепта Ницше усиленно подчеркивает Хайдеггер: «Основное понятие его [Аристотеля] метафизики, **energeia**, “энергия”, с достаточной “энергичностью” намекает на волю к власти. К власти принадлежит “энергия”... Сущностно-историческая связь между **energeia** и волей к власти затаеннее и богаче, чем могло бы показаться из внешнего соответствия “энергии” (силы) и “власти”»¹⁰⁸. Почти через полвека после Хайдеггера Делёз, как бы прямо откликаясь на эти слова, пытается передать это затаенное богатство в своих импрессионистических описаниях энергийной картины реальности, конституируемой волей к власти: «Воля к власти – мерцающий мир метаморфоз, сообщающихся интенсивностей, различий различий, дуновений, инсинуаций и выдохов: мир интенсивных интенциональностей, мир симулякров и “тайн”. Вечное возвращение – бытие этого мира... [Оно] не качественно и не экстенсивно, оно интенсивно, чисто интенсивно... Ницше интересуется энергетикой своего времени... он искал в науке интенсивных количеств»¹⁰⁹. Понятие «интенсивного» у Делёза – прямой коррелят энергии и один из ключевых концептов его собственной картины реальности (конститутивный принцип этой картины, различие, допускает и эссенциальную трактовку, как Идея, и энергийную, как Интенсивность: «Между Интенсивностью и Идеей, как между двумя соотносимыми обликами различия, возникает товарооборот»¹¹⁰). Для нашей темы существенно, что для Делёза и солидарного с ним Фуко, новейших мыслителей кризиса человека, Ницше (наряду с Фрейдом) оказывается открывателем и проводником энергийного видения реальности и человека – как состоятельной, плодотворной альтернативы отброшенному дискурсу сущностей и субстанций.

В заключение же отметим, что с телосом-сверхчеловеком ассоциирована и вся концептуальная конфигурация, соответствующая парадигме размыкания человека. Сверхчеловек представляет собой «чистое властвование воли к власти», так что воля к власти выступает здесь как *энергия телоса* – движущая энергия восхождения, структурно-динамический аналог энергии Инобытия в духовной практике. Восходя по ступеням, человек актуализует волю

к власти и заново конституируется ею; тем самым он осуществляет свою встречу с телосом в его энергиях, или, что то же, свое размыкание навстречу сверхчеловеку как своему Иному.

Мы начали разговор о Ницше со снижающих оценок Хайдеггера, которые словно бы отдаляли Ницше от современности, помещали его в «метафизическое прошлое» европейской мысли. Но в заключение этого разговора, обозревая ренессанс Ницше, его зримое и весомое присутствие в жизни современного разума, – мы видим, что, если перефразировать советский стишок, Ницше и сейчас живее, чем большинство живущих философов. Сегодняшние поиски новой субъектности, новой антропологии, нового облика всей гуманитарной науки разворачиваются при активном участии его идей. Проповедь базельского мудреца необратимо изменила ландшафт европейской мысли. С ним эта мысль входила не в календарный, в настоящий двадцатый век и, пройдя все перипетии этого безумного века, перешла с ним и в третье тысячелетие. «Имя Ницше всплывает всякий раз, когда встает задача... нащупать след, который привел бы нашу мысль к истокам чрезвычайно сложного, амбивалентного характера современности»¹¹¹.