

# ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

А.Н. Мочкин

## МИФ И ПОЛИТИКА В «РОЖДЕНИИ ТРАГЕДИИ» Ф. НИЦШЕ

---

**Аннотация.** В статье Миф и политика «Рождение трагедии из духа музыки» Ф. Ницше анализируется комплексный подход, предпринятый философом в качестве ответной меры на небывалый до того феномен Парижской коммуны, историческим свидетелем которого стал Ф. Ницше. В творчестве Ф. Ницше «Рождение трагедии» занимает уникальное место, поскольку это не только первый манифест нового философского направления «философии жизни», предпринятый философом, но и новый подход для понимания древнегреческого наследия со времён веймарского классицизма, новое прочтение ценности и роли искусства в жизни греков, так называемое «эстетическое охранение», новое «прочтение» шопенгауэровского пессимизма в духе создаваемой Ф. Ницше философии жизни. И, самое главное, – попытка решения проблем современного философу социального развития, оценка социальной справедливости и роли и значения в этой оценке рационалистических, просвещенческих схем решения, которым противопоставлена традиционалистская форма прочтения самой этой социальной справедливости, как она представлена в древности, в образах мифа, в частности как личная социальная справедливость такого противоречивого мифического образа, как Эдип или близко стоящий к нам принц Гамлет. В статье отмечается также, что «Рождение трагедии» является единственным целостным, тематически единым, законченным эссе философа, содержащим в себе всю дальнейшую гамму философских исканий и озарений Ф. Ницше. В этой работе с неприкрытой ясностью и четкостью оценок вы ражена социально-политическая позиция философа, его традиционалистски-консервативный взгляд на социальную действительность 80-х гг. XIX в. в Германии. Впервые античный миф и современная философу политика были сведены им в некий, пусть ещё романтический, симбиоз политической мифологии и мифологической политики, полностью противостоящей реалиям грюндерства, охватившего Германию после много миллиардных репараций от поверженной Франции после Франко-Прусской войны 1871 г.

**Ключевые слова:** философия, искусство, консерватизм, либерализм, миф, модернизм, справедливость, постмодернизм, трагедия, традиционализм.

**Review.** In his article *Myth and Politics in the Birth of Tragedy* by Friedrich Nietzsche Mochkin analyzes the integrative approach to studying the unprecedented phenomenon of the Paris Commune Friedrich Nietzsche witnessed himself. The *Birth of Tragedy* is a very important work in Friedrich Nietzsche's creative legacy because it does not only present the new philosophical teaching of the philosophy of life but also offers a new approach to understanding the classical Greek heritage since the times of the Weimar classicism, new interpretation of the value and role of art in the life of Greeks, so called 'aesthetic preservation', new interpretation of Schopenhauer pessimism in terms of Friedrich Nietzsche's philosophy of life and, most importantly, attempt to solve the problems of the social development, assessment of social justice and the role and meaning of Enlightenment rationalistic solutions opposed to the traditional interpretation of social justice as it is presented in myths of the ancient times, in particular, personal social justice of a very contradictory mythological image of Oedipus or the prince Hamlet. In his research Mochkin also underlines that the *Birth of Tragedy* is the only holistic, devoted to one topic and complete essay of the philosopher which nevertheless presents all the proceeding scope of Nietzsche's philosophical searches and insights. This is the work in which the philosopher shares his social and political attitudes and his conservative views on German social reality of the 80th of the XIXth century. For the first time he viewed ancient myth and politics as the symbiosis of political mythology and mythological politics completely opposing to Gründerzeit that was spread all over Germany as a result of multi-billion reparations from conquered France after Franco-Prussian War of 1871.

**Keywords:** philosophy, art, conservatism, liberalism, myth, modernism, justice, postmodernism, tragedy, traditionalism.

**В**ыходу в свет в 1871 г. «Рождения трагедии» Ф. Ницше предшествовал ряд весьма знаменательных событий и явлений в политической и духовной сфере объединенной Германии, именно в этот период не только провозгласившей себя империей, но и сделавшей весьма конкретный шаг после Франко-Прусской войны (1870-1871), маленькой, но весьма успешной войны с золотым дождем репараций, – в сторону догоняющего капиталистического развития и выдвигания вновь в качестве центрального, ведущего игрока на политической арене Европы XIX в. Катастрофическое развитие Европы после Великой французской революции XVIII в., наполеоновских войн и трех буржуазных революций 1830, 1848 и, наконец, 1871 гг. с её феноменом Парижской коммуны поставили перед европейскими мыслителями экзистенциально-интеллектуальную проблему – по крайней мере, в теории – проблему дальнейшего исторического развития, в котором осуществлен поиск стабильных форм политической организации общества и государства, в котором сохраняется модернизация без модерна, либерализм без демократии и в конституционных правах, и консерватизм в черно-белых цветах Прусской империи, объединившей Германию.

Позади остались и Веймарский классицизм Гёте, Шиллера, Винкельмана, и иенский романтизм Новалиса, Л. Тика, Вакенродера, позади разгул спекулятивной философии Г.В.Ф. Гегеля, И. Фихте, Шеллинга, пессимизм А. Шопенгауэра и Э. фон Гартмана и, самое главное, позади своеобразный немецкий ответ на французскую революцию XVIII в., вышедший как раз в год смерти немецкого просветителя Г.Э. Лессинга в 1781 г. «Критика чистого разума» И. Канта, ставшая для немецкого общества своеобразным эквивалентом событий революционной Франции. Вместе с тем, наполеоновские войны, пронесшиеся в начале XIX в. в Европе, лишили господствующий феодальный класс почти всех сословных привилегий и обеспечили выход на политическую арену широкие социальные массы, новые социальные группы: пролетариат и люмпенизированные слои немецкого общества.

К моменту написания книги «Рождение трагедии из духа музыки» у Ф. Ницше позади обучение классической филологии в Лейпцигском и Боннском университетах, назначение на преподавательскую должность профессора в Базельский университет «нейтральной» Швейцарии, позади недолгое участие в качестве санитара-доброволь-

ца во Франко-Прусской войне 1871 г., знакомство с Р. Вагнером, Я. Буркхардтом и Бахофеном – коллегами и профессорами Базельского университета. И если возможны различные разделения текущей истории XIX в., например, по революционным событиям 1830, 1848 и 1871 гг., то по отношению к личной биографии философа, так поразивший его феномен Парижской коммуны, стал ключевым, определяющим всю дальнейшую эволюцию и формирование его экзистенциальной, не похожей на все предыдущие, философии – «философии жизни», далекой как от иссушающего духа метафизики, идеализма, так и от близорукого, бесперспективного, стоящего перед явлением позитивизма, господствовавших в XIX в. Принятое в историографии Ф. Ницше условное разделение на периоды: романтический, позитивистский и, наконец, период абсолютного «утверждения» – условны, хотя бы потому, что темы, поднятые впервые в «Рождении трагедии» (1871), этой исходной точки философствования, звучат и в последних афоризмах «Воли к власти»; и слово, образ Диониса, заявленный в первой книге, становится завершением, подписью последних, уже «безумных» писем Ф. Ницше.

И если философия А. Шопенгауэра после опубликования первых работ до полного признания широкой общественно мыслящей публикой провела почти сорок лет в «инкубационном забвении» и признание наступило накануне смерти философа, то первое философское произведение молодого филолога, первый «партизанский» набег стал знаковым, широко обсуждаемым явлением, в полемике которого как «феникс» исчез, сгорел «филолог» и появился «основатель» нового философского направления: «философии жизни», впервые манифестировавшей в этом произведении.

Вся философская деятельность Ф. Ницше, начавшаяся в 1871 г., пришлось на почти полувековой викторианский период (1871-1919) существования империи Гогенцоллернов, завершившийся после Первой мировой войны крахом самой Германской империи и возникновением на её руинах Веймарской республики (1918). Философу не удалось при жизни присутствовать на событиях, обозначающих распад, крах империи. Его жизнь оборвалась в 1900 г., но, тем не менее, 20 лет своей сознательной творческой плодотворной жизни, начиная с 1871 г., Ф. Ницше посвятил своеобразной борьбе с этой вновь образованной империей, с реально-политическим курсом, проводимым «исто-германским» канцлером О. фон Бисмарком,

волею судеб возглавлявшем империю почти все годы творческой эволюции философа. Философия Ф. Ницше воплотила в себе почти все кризисные явления *fin de siècle* конца XIX в., в которых завершается «модернизм» предыдущей эпохи – эпохи просвещенческого рационализма и либерально-демократического утопизма, социалистических теорий, – и начинается эпоха постмодернистского тоталитаризма и антиутопического капитализма в его империалистической фазе мировых войн и перераспределения сфер влияния.

Являясь необычайно цельной, рано сформировавшейся личностью, чему немало способствовала ранняя смерть отца, Ф. Ницше на протяжении всей своей продуктивной жизни при всём, казалось бы, импрессионистическом обилии тем и сюжетов, затронутых в его философии, не представлял собой «мозаичную» личность: немного того, немного сего, – а, наоборот, с упорством настоящего представителя эпилептоидной душевной конституции – как известно, философ страдал в латентной форме «священной болезнью» – эпилепсией – в виде приступов мигрени, длящихся неделями всю жизнь философа, – исследовал те пять-шесть тем, которые были заявлены в «Рождении трагедии» и преследовали философа всю его жизнь. В изучении жизни философа поражает именно монотонность, цельность, взаимосвязанность, непреходящее, и в этом смысле «вечное» тематическое единство, которое, скажем, резко отличает Ф. Ницше от А. Шопенгауэра, философского предтечи, который прекрасно уживался со своим всюду им пропагандируемым пессимизмом и проповедью добровольного суицида в качестве своего рода интеллектуальной игры и столь же интеллектуального эксперимента. Когда пессимист ждёт оаций и признания и наслаждается своей независимостью «рантье» от событий в «Римской империи», то в самом пессимизме в этом случае довольно много актерской позы и мнимости, экзистенциально заявленной в теории.

Теоретически, конечно, можно «дегустировать» патофизиологический коктейль, из которого складывалась не только «личность» философа, но и его судьба, его биография, социальная среда этой «личности», определяющее творчество и его социальное восприятие в умах общественно мыслящих представителей своего времени. Насколько время отложилось в творчестве философа, насколько философ повлиял на события переживаемой им жизни, насколько «болезнь» определила восприятие философом социальной среды,

насколько, в какой пропорции, в каком соотношении в творчестве философа представлено «здоровье», насколько его определяет «болезнь» любил рассуждать и сам Ф. Ницше в поздний период своего творчества: «Рассматривать с точки зрения больного более здоровые понятия и ценности, – писал Ф. Ницше в «Ессе homo», – и, наоборот, с точки зрения полноты и самоуверенности более богатой жизни смотреть на таинственную работу инстинкта декаданса, – таково было моё длительное упражнение, мой действительный опыт, и сам в чём, так именно в этом я стал мастером»<sup>1</sup>. Написано это было в 1888 г., за год до окончательного падения в безумие с бредом парафренного типа (3 января 1889 г.), тогда как в этот момент, момент начала активного распада и появления симптоматики прогрессивного паралича философ о своём здоровье пишет: «Как *summa summagum* я был здоров, как частность, как социальный случай я был декадент»<sup>2</sup>. Хотя в письме к Г. Брандесу от 10 апреля 1888 г. Ф. Ницше отмечает «благое действие» болезни в своей предшествовавшей жизни: «В конце концов, болезнь принесла мне величайшую пользу: она высвободила меня, она возвратила мне мужество быть самим собой...»<sup>3</sup>. И, в конце концов, как окончательное завершение, окончательный диагноз: шизо-эпилепсия, шизофреноподобная экспансивная форма прогрессивного паралича – поставлен врачами психиатрической клиники, куда поступил Ф. Ницше 3 января 1889 г. И это был уже окончательный расчёт с историей и переход в «вечность», тогда как начало озаменовано «Рождением трагедии». Подобно герою «Четырёх квартетов» Т.С. Элиота, Ф. Ницше мог бы сказать о себе: «В моём начале мой конец»<sup>4</sup>.

Итак, первое философское произведение Ф. Ницше «Рождение трагедии из духа музыки» (1871) увидело свет в январе 1872 г. Книга, в которой прелюдируют основные темы всей последующей философии Ф. Ницше: «мир», «жизнь», «вещь», становление, «индивид», – а точнее, конкретный человек в конкретных формах жизнедеятельности. Все темы синкретичны, отражают целостность бытия. Не случайно уже в предисловии к книге,

<sup>1</sup> Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 699.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Письма. М., 2007. С. 314.

<sup>4</sup> Элиот Т.С. Полые люди. СПб., 2000. С. 180.

правда, написанном в 1887 г., проблема формулируется следующим, весьма напоминающим сходный вопрос И. Канта, образом: как возможны синтетические суждения a priori? Вопрос звучал так: «Самая удачная, самая прекрасная, самая завидная, более всех соблазнявшая к жизни порода людей из всех бывших до сего времени, греки – как? они-то и нуждались в трагедии. Более того в искусстве? Чему служило греческое искусство?»<sup>5</sup>.

Исследование ведёт консервативно-традиционалистская установка философа на осознание «эстетического охранения» древнегреческой культуры, её великой жизненной миссии, включающей в себя в качестве необходимого элемента миф, трагедию, пантеон древнегреческих богов Олимпа, а самое главное – диалектическое противостояние Аполлона и Диониса, бога меры и гармонии и бога безудержной стихии жизни, стихии вечного становления, особенно по отношению к стихии древнегреческого полиса, древнегреческой стихии. Поиск и обнаружение этих механизмов взаимодействия становящейся стихии «жизни» и ставшей облеченной в «закон и меру» социальной жизни общины должно было вычленить вневременную и в этом смысле – вечную схему пригодную и для только что ставшей из разрозненного бытия отдельных удельных княжеств великой Германии, именно в этот период, период написания книги провозгласившей себя империей. Позже, в период создания «Воли к власти» как произведения Ф. Ницше так формулирует эту экзистенциально-онтологическую программу: «Сообщать становлению характер сущего – это есть высшая воля к власти»<sup>6</sup>. Не случайно уже во введении 1871 г., посвященном Р. Вагнеру, Ф. Ницше пишет: «При действительном прочтении этой книги им (будущим читателям, может быть введенным в заблуждение названием книги – А.М.) станет до изумительности ясным, с какой строго немецкой проблемой мы здесь имеем дело, поставленной нами как раз в средоточие немецких надежд, как точка апогея и поворота»<sup>7</sup>.

Очевидно, книга предлагала свое дальнейшее продолжение как своего рода рецепт ученого для политической кухни объединенной Германии того времени, как своего рода «моральная проповедь» для реальной политики, проводимой в Германии

под руководством Отто фон Бисмарка, как форма вычленения вневременных бытийных схем социального устройства общества, предназначенных в древней Греции для современной Ф. Ницше Германской империи. Идея, абсурдная с самого начала, что своеобразно и подтвердили годы «грюндерства» (1871-1873) в развитии экономической жизни Германии, развитие, происходящее отнюдь не по лекалам, добытым философом путем изучения древнегреческой истории. Идеалистически-романтическая установка «возвращения» к испытанным бытийным истокам человеческой цивилизации была своеобразно закреплена ещё и тем обстоятельством, что строилась она на уровне древнегреческой мифологии, в корне противостоящей христианским канонам почти двух с половиной тысячелетнего развития европейской цивилизации в конце XVIII и середине XIX в., разразившейся серией революционных выступлений, отрицающих все предназначенные формы социальной иерархии, социального бытия, все социальные перегородки и привилегии. Это своеобразная разгадка самого посыла, мотивации к написанию книги. Являясь историческим свидетелем, по крайней мере, одной, но самой сильной в XIX в. революционной волны, охватившей весь европейский континент и во Франции давший феномен «Парижской коммуны», Ф. Ницше не случайно уже почти в конце «Рождения трагедии», пишет: «Нет ничего страшнее варварского сословия рабов, научившегося смотреть на свое существование как на несправедливость и намеревающегося отомстить не только за себя, но и за все предшествовавшие поколения»<sup>8</sup>.

Как уже отмечалось, произведение Ф. Ницше «Рождение трагедии из духа музыки» содержит в себе три составляющих компонента, первый из которых – это, несомненно, метафизика А. Шопенгауэра, общая для представителей определённого консервативного аристократического круга в Базеле, её разделяют: и историк Я. Буркхардт, и этнограф-мифолог Банхофен, также в этот период Р. Вагнер; второй компонент – собственные исследования Ф. Ницше досократической философии, неизменный Платон. И, наконец, третий – учение, развиваемое Р. Вагнером о вновь создаваемой народной драме, являющейся воспроизведением античной трагедии, но использующим, все же, немецкий народный эпос и мифологию так на-

<sup>5</sup> Ницше Ф. Соч. в 2 т.т. Т. 1. М., 1990. С. 48.

<sup>6</sup> Ницше Ф. Воля к власти. М., 2005. С. 342.

<sup>7</sup> Ницше Ф. Соч. в 2 т.т. Т. 1. М., 1990. С.57.

<sup>8</sup> Ницше Ф. ПСС. Т. 1, ч.1. М., 2012. С. 107.

зываемых арийских народов, противопоставленных иудео-христианской мифологии, лежащий в основе европейского христианства. Для молодого профессора классической филологии Базельского университета подобная «амальгама» теоретических источников, сама книга, вышедшая буквально после Франко-Прусской войны 1871 г., была, скорее, не философским, а политическим событием, вызовом современникам, показавшая, что, даже находясь в политически индифферентной Швейцарии, занимаясь столь отвлеченной наукой (филологией), Ф. Ницше вовсе не был политическим аутсайдером, напротив, был наполнен политической злобой дня своей страны, своего времени. По прошествии 16 лет, в 1887 г., Ф. Ницше так раскрывает проблему, переживаемую в 1871 г.: «И это в то самое время, когда немецкий дух незадолго перед тем ещё имевший волю к господству над Европой, силу руководить Европой, только что безусловно и окончательно сложил с себя владычество и, под помпезным предлогом основания империи совершил свой переход к посредственности, к демократии, к «современным идеям»<sup>9</sup>. И в этом состояла основная вина реальной политики Германии того времени перед лицом консервативно-традиционалистского взгляда философа.

Небогатая событиями жизнь философа центральным пунктом этого периода имела те две-три недели пребывания «добровольцем-санитаром» в рядах прусской армии, устремившейся на подавление восставших в Париже. Далее следовала череда событий, взятых, скорее, из истории болезни, поскольку инфицирование сифилисом относящееся 1865 г., в 1871 г. дало о себе знать первыми церебральными проявлениями: головными болями и изменениями и без того «сложного» характера и поведения философа, избирательностью общения. Вместе с тем и «рождение трагедии», и так называемые «Пять предисловий к пяти ненаписанным книгам», все произведения этого относительно «здорового» периода являются весьма прозрачными по замыслу и исполнению, «эссе», в которых мышление философа ещё не становится столь афористически разорванным, прихотливым, несущим в себе заряд гипоманиакальной скачки идей, мыслей и мнений, как, например, это явно обнаруживается в произведениях, написанных после 1880 г. и, особенно, в последний, 1888 г., год, фиксирующий как бы «зрелую волю» философа в её клинически

яркой форме больного прогрессивным параличом с идеями величия и особой богоизбранности, «вселения» вдохновения свыше, «инспирации» и т.д.

Не случилось того, чего так ожидал Ф. Ницше в 1871 г., и вместо господства над Европой новообращенной возрожденной Германии, произошел переход, скольжение в буржуазную прозу, стихию «грюндерства» (1871-1873), которое орошенное шестимиллиардным золотым дождем репараций от побежденной Франции, бурно устремилось в сторону капиталистического предпринимательства и либерально-демократическим идеям, господствовавшим во второй половине XIX в. И именно в это время, в этих условиях выходит книга, посвященная античным реалиям: происхождению трагедии, Аполлону и Дионису. Неслучайно сам Ф. Ницше позже, в опыте самокритики от 1877 г., скажет: «Что бы ни лежало в основании этой сомнительной книги, это должен был быть вопрос первого ранга и интереса, да ещё и глубоко личный вопрос, – ручательством тому – время, когда она возникла, вопреки которому она возникла, тревожное время немецко-французской войны 1870-1871 года»<sup>10</sup>.

Вместе с тем, если вспомнить определение мифа, данное выдающимся психологом и основателем психоаналитического направления, в плотную связанного с символикой и семантикой современного мифа и мифа вообще, К.Г. Юнгом, который определил миф как «... в первую очередь психическое явление, выражающее глубинную суть души»<sup>11</sup>. В случае же Ф. Ницше миф – наиболее удобное для классического филолога средство, форма выражения своего восприятия социально политической реальности современной ему Германии. Миф, с его вечными сюжетами, с его семантикой и широтой интерпретации является не только выражением, матрицей, используемой «душой», но как считает другой исследователь мифа М. Элиаде: «Господствующая функция мифа состоит в том, чтобы предоставить модели для подражания во время совершения обрядов и вообще любых значимых действий...»<sup>12</sup>. Тем самым, являясь не только и не столько выражением души, но и выражением, посылом, обращенным к моделям для подражания, для возможного воспроизведения,

<sup>9</sup> Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 54-55.

<sup>10</sup> Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 1. Ч. 1. М., 2012. С. 9.

<sup>11</sup> Юнг К.Г. Избранные работы. СПб., 2014. С. 5.

<sup>12</sup> Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995. С. 18.

возвращения в ожидаемом будущем, миф обретает всю свою полноту и силу, казалось бы, давно ушедшую в прошлое, в некие первичные «примордиальные» времена или как описывает эти инспектации, ожидания от воздействия мифической матрицы в прошлом М. Элиаде: «Имеется надежда, что благодаря возвращению к истокам может осуществиться рождение заново»<sup>13</sup>.

Написанию книги предшествовали инаугурационная лекция «Гомер и классическая филология» (1869), очерки о «Греческой музыкальной драме», «Сократ и трагедия» (1869), в которых Ф. Ницше делает свои первые шаги, набеги в сторону философии, достаточно резко разрывая со многими «мнениями», сложившимися в это время в филологической науке. Так например, в «Дионисийском мировоззрении» (1870), полностью вошедшем в «Рождение трагедии» философ впервые заговорил о явлении, которым заявляет себя: «...религия жизни, а не долг и аскеза или духовность»<sup>14</sup>, то есть то, что полностью отличает античную религию от христианских идеалов, в которой боги, античные боги, не являются проявлением «...нужды и потребностей»<sup>15</sup>. И именно эта «религия жизни», о которой так вдохновенно говорит философ, вскоре подвергнется разложению и разрушению, главным разрушителем которой станет образ древнегреческого Сократа. Более того, Ф. Ницше в описании древнегреческого Сократа аккумулирует всю сумму своих претензий к философии XVII-XVIII вв., к рационалистической философии просвещения, сделает его своеобразным «козлом отпущения» всей древнегреческой философии. Тема Сократа будет преследовать Ф. Ницше всю творческую плодотворную часть жизни, и даже в «Сумерках кумиров» (1888), на краю срыва в безумие, философ посвятит ему немало резких слов осуждения.

Вязкость аффекта вообще одна из характерных черт Ф. Ницше, собственно, и создающих своеобразную преемственность и связность его философии, особенно в поздний период, распавшийся на гирлянды ничем не связанных между собою афоризмов, но именно взгляд из более раннего периода, взгляд в целом, и позволяет увидеть в одном, отдельно взятом афоризме или продолжение какой-либо темы, начатой ранее, или своеобразное

«повторение» уже найденного в новой, необычной форме. Используя «редукционизм», «возвращение к истокам» в качестве аналитического метода своего исследования не только античности, но и, как это ни странно, современности, наводя мостики аналогий между прошлым и современной ему Германией, Ф. Ницше стремится своё понимание, свой прогноз, пророчество направить не только на античность, но, главным образом, все к той же пресловутой современности, окружающей философа, готовит ей политические рекомендации для построения государства и его политики. «Ибо для нас, – восклицает Ф. Ницше, стремясь объяснить современникам, свое обращение к древнегреческим реалиям, – стоящих на рубеже двух различных форм существования, эллинский прообраз сохраняет ту неизмеримую ценность, что в нем в классически поучительной форме отчеканены все упомянутые переходы и битвы; разве что мы переживаем главнейшие эпохи жизни эллинского духа как бы в обратном порядке и теперь как бы переходим из александрийского периода назад к эпохе трагедии»<sup>16</sup>. А современность для Ф. Ницше – это только что отшумевшая франко-прусская война 1871 г., объединение Германии Пруссией и провозглашение империи. И самое главное, центральное событие, историческим свидетелем которого он стал – феномен Парижской коммуны, слабым аналогом которого Ф. Ницше-филолог смог увидеть в столь обожаемой им античности – явление дионисийского фестиваля, феномен дионисийских мистерий. Революция как дионисийский фестиваль, как дионисийское действо, в котором отброшены все устоявшиеся законы традиционной морали и царствует стихия дионисийского фестиваля, стихия дионисийских оргий и коллективных действий, попирающих все принятые традиции. А чтобы не было сомнений в понимании текущего момента в истории развития Германии, Ф. Ницше добавляет: «При этом в нас живо чувство, что рождение трагического века для немецкого духа означает лишь возвращение его к самому себе, блаженное обретение себя, после того как долгое время непреодолимые чужеродные силы держали его, жившего в беспомощном варварстве формы, под ярмом своих собственных форм»<sup>17</sup>. Тогда как раньше Ницше писал: «...несомненнейшие предзнаменования дают

<sup>13</sup> Там же. С. 40.

<sup>14</sup> Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 1. Ч. 1. М., 2012. С. 209.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же. С. 117.

<sup>17</sup> Там же. С. 117-118.

нам ручательство в том, что в современном мире происходит обратный процесс постепенного пробуждения дионисийского духа»<sup>18</sup>. По сути своей, это напряженное ожидание возвращения неких первичных примордиальных форм бытия, сродни мистическому или иррационалистическому романтически ожидаемому чуду истории самой развивающейся социально-политической реальности Германии. Не случайно в «Опыте самокритики» (1887), пытаясь откеститься от обвинений в юношеском романтическом ожидании чуда, Ф. Ницше пишет: «Но, милостивый государь, что же такое романтика, если Ваша книга не романтика? Можно ли довести ненависть к «настоящему», к «действительности», к «современным идеям» до более высокой степени, чем это сделано в Вашей артистической метафизике, которая скорее поверит в «ничто», скорее признает дьявола, чем настоящее»<sup>19</sup>.

Но, может быть, с позиции философии «абсолютного утверждения», «воли к власти», «вечно-го возвращения того же самого», которые были сформулированы Ф. Ницше к 1887 г., и были «не романтика», поскольку почти весь словарь, семантико-понятийный словарь: «Диониса», «Аполлона», «трагедии», «александрийской культуры», «Сократа и сократизма», выработанный в этот ранний период – практически остаются неизменными и в так называемый «поздний» период творческой эволюции философии Ф. Ницше. Поэтому можно с уверенностью утверждать, что сама по себе пресловутая периодизация этапов эволюции Ф. Ницше, с лёгкой руки самого философа, его знаменитое вычленение верблюдов – лев – ребёнок, остаётся, всё-таки, условной и все эти ранние категории играют свою специфическую роль и в поздней философии.

Найденное в юности античное божество Дионис не случайно становится формой самоидентификации почти находящегося на грани безумия философа, подписывающего свои письма (с 3 по 10 января 1889 г.) его именем. Так же как неизменной остается сформулированная в юности установка на реформирование социально-политической действительности Германии на путях, пусть не «античной древности», но «Великой политики» поздних годов философии Ф. Ницше. И, может быть, даже выделяя этапы творческой биографии философа, можно, в сущности, констатировать целост-

ную единую социально-политическую позицию, установку философа, остающуюся неизменной от первой философской книги «Рождение трагедии из духа музыки» до последних афоризмов незавершенной «Воли к власти».

Кроме того, «Рождение трагедии» является одним из самых интенсивных исследований по теории трагедии со времен «Поэтики» Аристотеля. В ней было покончено с восприятием Греции как благородной простоты и величия, господствующим ещё со времен Винкельмана и Гете, и преобладающим стал взгляд, вытекающий из дионисийской трагедии «Вакханок» Еврипида. Центральной темой произведения является, может быть, и мифологизированная тема справедливости, не только социальной, но справедливости, как теодицеи, «добра и зла», их своеобразного эстетического охранительного оправдания. Именно эта тема «социальной справедливости» является своеобразным отзвуком Парижской коммуны. Ф. Ницше предлагает своё решение этой проблемы, свой вариант не только эстетического охранения самой социальной действительности от этого «рессентимента» многих поколений, накопивших волю мщения, но и предлагает свой демонстративный вариант, правда, на мифологическом уровне решения самой этой социальной несправедливости, пережитой на личном экзистенциальном уровне одним из самых известных древнегреческих героев, ставшим символом античного мира, одним из семи мудрецов Древней Греции. Это судьба древнегреческого «Эдипа», совместившего в себе самые отвратительные грехи древности: патрицид и инцест, – ставшего как бы новым «Перфеем» дионисийских мистерий, «козлом отпущения» древности, фармаком, но вместе с тем самым мудрым человеком, разгадавшим загадку сфинкса, пророка, сотера, очистителя от чумы, но, тем не менее, не избежавшего водоворота злодеяний и приключений. Самый мудрый человек древности должен на себе испытать, что знание не избавляет от того, чтобы самый мудрый не стал всеобщей скверной, вместилищем вселенского позора. Таков миф, такова его профилактически охранительная сущность, по мнению Ф. Ницше. Так, подводя итог судьбе Эдипа, Ф. Ницше замечает: «Наиболее отягченный страданиями образ греческой сцены, злосчастный Эдип, был задуман Софоклом как тип благородного человека, который, не смотря на всю свою мудрость, обречен на заблуждения и беды, но, в конце концов, в силу безмерности своих страданий становится источником

<sup>18</sup> Там же. С. 116.

<sup>19</sup> Там же. С. 18.

магической благодати, не терявшей своей ответственности даже после его кончины»<sup>20</sup>. Более того, завершая свой анализ мифа об Эдипе, Ф. Ницше пишет: «Мало того, миф как бы таинственно шепчет нам, что мудрость и именно дионисийская мудрость, есть противоестественная скверна, что тот, кто своим знанием низвергает природу в бездну уничтожения, на себе испытывает это разрушение природы. Острые мудрости обращается против мудреца; мудрость – преступление против природы – вот те страшные положения, с которыми обращается к нам миф...»<sup>21</sup>.

Итак, если первая часть анализа этого мифа об Эдипе в интерпретации Ф. Ницше говорит о том, что «благородный» не согрешит, даже если при этом инцест совмещается с патрицидом и рушатся все моральные устои общества, через магическую мощь, через дионисовскую мощь даже достигается благодать, длящаяся в вечности, то вторая истина, вытекающая из этой трактовки мифа, является своеобразным намеком, – сказка ложь, да в ней намек, – намеком всем просвещённым рационалистам и рациональным деятелям эпохи просвещения XVII-XVIII вв., уповающим на свою рационалистическую мудрость, с помощью которой они хотят исследовать и преобразовать природу. И, как неоднократно говорит Ф. Ницше в «Рождении трагедии», а это и есть его эстетическое охранение, его теоретическая теодицея добра и зла и, соответственно, собственно справедливости: «Ибо существование и мир навеки оправданы только как эстетический феномен...»<sup>22</sup>. Н разум, ни, тем более, попытки устроиться в этой действительности с помощью «разума», рациональное решение всех исторически возникающих конфликтов, не могут помочь, и только эстетика, эстетически окрашенный взгляд на окружающий мир позволяют обеспечить примирение с ним, жизнь в нём.

Нечто подобное этой античной «мудрости», предлагаемой нам в интерпретации Ф. Ницше, позволяет понять и проблему, стоящую перед близко стоящим к нам по времени, проблему принца датского Гамлета. В ней тоже главным препятствием к действию, драматическому действию, делающим его трагическим, выступает «разум», который искусственно тормозит, затягивает, препятствует

действию, доводя его до степени, опасной взрывом губительных страстей. «Познание убивает действие, – пишет Ф. Ницше, – для действия необходимо покрывало иллюзии – вот учение Гамлета»<sup>23</sup>. А что касается справедливости, социальной справедливости предлагаемых коллизий, как в случае Эдипа, так и в случае Гамлета, то она разрешается на некоем магически-метафизическом, эстетическом уровне, на котором метафизика решает социальные конфликты, примиряя, смиряя и создавая некое эстетическое состояние «катарсиса» для зрителей этого действия, однако, отнюдь не для участников драматического конфликта. «Так для взора смертного медленно распутывается, – пишет Ф. Ницше, – неразрешимо запутанный узел действия легенды об Эдипе, – и глубочайшая человеческая радость охватывает нас от этого божественного противовеса диалектики»<sup>24</sup>.

Метафизическая пропись или пропись метафизики в качестве средства для решения проблем социальной справедливости – характерная черта философии Ф. Ницше раннего периода, тогда как в позднем, отказываясь от самой метафизики в качестве лечебного средства социальной действительности философ пишет, не без полемического задора, о социальной справедливости и её проповедниках: «Кого более всего я ненавижу между теперешней сволочью? Сволочь социалистическую, апостолов чандалы, которые хоронят инстинкт, удовольствие, чувство удовлетворенности рабочего с его малым бытием – которые делают его завистливым, учат его мести... Нет несправедливости в неравных правах, несправедливость в притязании на «равные» права»<sup>25</sup>. Так Ф. Ницше в позднем периоде своей философии, отказываясь от: метафизического утешения, «эстетического охранения», мифа – решает центральную проблему раннего периода, проблему «справедливости» вполне в духе аристократического консервативно-охранительного традиционализма 80-х гг. XIX в.

Противопоставляя феномен древнегреческой цивилизации современному мифу, Ф. Ницше большое внимание уделяет интерпретации мифа и мифологического наследия Древней Греции. Для него миф всё ещё обладает скрытой, латентной силой и

<sup>20</sup> Там же. С. 60.

<sup>21</sup> Там же. С. 61-62.

<sup>22</sup> Там же. С. 43.

<sup>23</sup> Там же. С. 52.

<sup>24</sup> Там же. С. 61.

<sup>25</sup> Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 686.



является, в отличие от позитивистской школы мифологии, не проявлением солярных, символических явлений метеорологии, а мощным стимулом, определяющим ход и развитие самой социальной действительности, её своеобразным выражением. И, как отмечает Ф. Ницше: «...ибо такова судьба каждого мифа, что он постепенно как бы вползает в тесную оболочку мнимо исторической действительности и затем воспринимается какой-либо позднейшей эпохой как однажды свершившийся факт с историческими притязаниями»<sup>26</sup>. Как отмечает философ, наибольшее выражение миф получил в трагедии: «В трагедии миф раскрывает свое глубочайшее содержание, находит свою выразительнейшую форму...»<sup>27</sup>. В этот ранний период Ф. Ницше понимает миф как некий платоновский архетип, трактуемый в духе шопенгауэровской метафизики воли, музыки, порождающей миф: «Из этих само собой понятных и не ускользающих от более глубокого наблюдения фактов я заключаю о способности музыки порождать миф, то есть значительнейший пример и именно трагический миф: вещающий в подобию о дионисовском познании»<sup>28</sup>. В другом месте «Рождения трагедии» Ф. Ницше определяет миф несколько другими словами, хотя суть остается все же в духе шопенгауэровской метафизики: «Миф может наглядно восприниматься лишь как единичный пример некоторой всеобщности и истины, неуклонно обращающей взор свой в бесконечное»<sup>29</sup>. Вместе с тем в качестве своего рода живой формы миф, проникая в самую историческую действительность, как об этом писал Ф. Ницше ранее, эффективно противостоит «абстрактной» воле законов, абстрактному праву, провозглашаемому рационалистической либеральной идеологией. Ибо, как по-своему справедливо считает Ф. Ницше: «Культура, построенная на принципах науки, должна погибнуть, как только начнет становиться нелогичной, то есть бежать назад от своих собственных последствий»<sup>30</sup>. И, как считает Ф. Ницше: «А без мифа всякая культура теряет свою здоровую творческую природную силу: лишь обставленный мифами горизонт породит итог развития культу-

ры как целого в качестве единства»<sup>31</sup>. Да и сама современность для Ф. Ницше предстает как феномен «...сократизма, направленного на уничтожение мифа»<sup>32</sup>.

По сути дела философ решает проблему, стоящую перед государством и обществом в «эпоху перемен» в Германии, ставшей эпохой, периодом грюндерства (1871-1873), периодом не только начального капиталистического накопления, подпитанного много миллиардными вливаниями в экономику в качестве репарации после Франко-Прусской войны, но и выбором пути развития вновь образованной Германской империи с 1871 г. И что в таком случае мог предложить патриотически настроенный, хотя и живущий в политически нейтральной Швейцарии профессор классической филологии как не древнюю Грецию в качестве образа для подражания и древнегреческие мифы в качестве тех понятийно живых форм, вобравших в себя волю к жизни древних греков. Более того, Ф. Ницше, считая, что единство народа и культуры, как это было в поверженной цивилизованной Франции, является огромным преимуществом, взывает к такому же единству немецкий народ в его соединении с немецкой культурой, немецким мифом. Как пишет сам философ: «А все наши надежды, напротив, в страстном порыве устремлены к тому, чтобы убедиться, какая великолепная, внутренне здоровая и первобытная сила ещё скрывается под этой беспокойно мечущейся культурной жизнью, под этими корчами образования»<sup>33</sup>. Ф. Ницше прямо призывает вслед за возрождением немецкой музыки, предлагаемой Р. Вагнером, и «...возрождение немецкого мифа»<sup>34</sup>.

При этом Ф. Ницше тщательно обходит стороной почти всю мифологию христианства, о чем он потом неоднократно будет вспоминать в «Предисловии» от 1887 г. Что вышло из этого противостояния христианской и тевтонской мифологии в дальнейшем, весьма интересно рассуждает исследователь мифологии, традиционалист М. Элиаде в предисловии к английскому изданию его книги «Мифы, сновидения, мистерии». «Поменять христианскую мифологию на

<sup>26</sup> Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 1. Ч. 1. М., 2012. С. 68.

<sup>27</sup> Там же. С. 68.

<sup>28</sup> Там же. С. 98.

<sup>29</sup> Там же. С. 103.

<sup>30</sup> Там же. С. 109.

<sup>31</sup> Там же. С. 133.

<sup>32</sup> Там же. С. 134.

<sup>33</sup> Там же. С. 134-135.

<sup>34</sup> Там же. С. 135.

нордическую, – пишет М. Элиаде, – означает смелить богатую на утешение и обещания эсхатологию (так как у христиан «конец света» завершает и в то же самое время возрождает историю) на откровенно пессимистический эсхатон»<sup>35</sup>. И, как отмечает тот же М. Элиаде ретроспективно оценивая ход истории конца XIX – начала и первой половины XX в.: «В своей попытке отбросить христианские ценности и восстановить духовные истоки «расы», то есть нордического язычества, нацизм был вынужден попытаться оживить германскую мифологию»<sup>36</sup>.

Реанимация древнегерманской мифологии, начатая ещё романтиками после музыкальных драм Р. Вагнера и обращения к ней Ф. Ницше, обрело новое дыхание и не очень долгую жизнь. Нордическая древнегерманская мифология смогла объединить немецкую нацию в её постверсальском противостоянии всей цивилизованной, а,

стало быть, христианской Европе, в некое целое, о котором мечтал Ф. Ницше. Культура, построенная на древнегерманской мифологии, и нация на короткое время слились воедино, в некую общность, которой, однако, не дано было реализовать свой «жизненный порыв» во второй мировой войне (1939-1945). Тотальная мобилизация мифом о былом могуществе германской нации в прошлом, как некое «возвращение к истокам» мифического, показало свою полную непригодность к реализации в современных условиях в мире, построенном на других идеологических, мифологических, бытийных основаниях. Борьба христианской и провинциально нордической мифологии завершилась отнюдь не в пользу немецкой, так и оставшейся примером узко конфессионального магико-религиозного «шаманизма», архаическим уроком давно ушедших времен, наглядным политическим уроком современности.

### Список литературы:

1. Додде Э.Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000.
2. Еврипид Медея. Ипполит. Вакханки. СПб., 1999.
3. Иванов В. Дионис и прадионисийство. СПб., 2000.
4. Кереньи К. Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни. М., 2007.
5. Кереньи К. Элевсин. Архетипический образ матери и дочери. М.: Рефл-бук, 2000.
6. Лауэнштайн Д. Элевсинские мистерии. М., 1996.
7. Мочкин А.Н. Культ Диониса и его парадигматическая роль в философии Ницше. Постановка проблемы // Античная философия в интерпретации буржуазных философов. М., 1981.
8. Мочкин А.Н. Лабиринт европейской метафизики и волшебная гора эллинизма в интерпретации Ницше // Зарубежное философские антиковедение. М., 1990.
9. Мочкин А.Н. Фридрих Ницше (интеллектуальная биография). М., 2005.
10. Мочкин А.Н. Эдип и Прометей в интерпретации Ницше раннего периода // Методологические и мировоззренческие проблемы истории античной и средневековой философии. М., 1986.
11. Ницше Ф. Воля к власти. М., 2005.
12. Ницше Ф. Письма. М., 2007.
13. Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 1. Ч. 1. М., 2012.
14. Ницше Ф. Соч.: в 2 т. М., 1990.
15. Элиаде М. Аспекты Мифа. М., 1995.
16. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. СПб., 1998.
17. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996.
18. Эллиот Т.С. Полые люди. СПб., 2000.
19. Юнг К.Г. Душа и мир. Киев, 1996.
20. Юнг К.Г. Избранные работы. СПб, 2014.
21. Гуревич П.С. Красота как полнота бытия (Рецензии на книги издательства «Канон+») // Филология: научные исследования. 2013. № 2. С. 191-201. (DOI: 10.7256/2305-6177.2013.2.9030).
22. Кузьмина Т.А. Философия постмодернизма как культурный симптом // Философия и культура. 2012. № 11. С. 120-127.
23. Мочкин А.Н. «Третий путь» Мёллера Ван Ден Брука. Взгляд справа // Философия и культура. 2011. № 7. С. 125-136.
24. Гуревич П.С. Пусть говорят... // Философия и культура. 2010. № 6. С. 106-109.
25. Никитина И.П. Эстетика и художественная критика // Философия и культура. 2010. № 7. С. 67-75.

<sup>35</sup> Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996. С. 26.

<sup>36</sup> Там же.

## References (transliteration):

1. Dodde E.R. Greki i irratsional'noe. SPb., 2000.
2. Evripid Medeya. Ippolit. Vakkhanki. SPb., 1999.
3. Ivanov V. Dionis i pradionisiistvo. SPb., 2000.
4. Keren'i K. Dionis. Proobraz neissyakaemoi zhizni. M., 2007.
5. Keren'i K. Elevsin. Arkhetipicheskii obraz materi i docheri. M.: Refl-buk, 2000.
6. Lauenshtain D. Elevsinskie misterii. M., 1996.
7. Mochkin A.N. Kul't Dionisa i ego paradigmaticeskaya rol' v filosofii Nitsشه. Postanovka problemy // Antichnaya filosofiya v interpretatsii burzhuaznykh filosofov. M., 1981.
8. Mochkin A.N. Labirint evropeiskoi metafiziki i volshebnyaya gora ellinizma v interpretatsii Nitsشه // Zarubezhnoe filosofskie antikovedenie. M., 1990.
9. Mochkin A.N. Fridrikh Nitsشه (intelektual'naya biografiya) M., 2005.
10. Mochkin A.N. Edip i Prometei v interpretatsii Nitsشه rannego perioda // Metodologicheskie i mirovozzrencheskie problemy istorii antichnoi i srednevekovoi filosofii. M., 1986.
11. Nitsشه F. Volya k vlasti. M., 2005.
12. Nitsشه F. Pis'ma. M., 2007.
13. Nitsشه F. Poln. sobr. soch. T. 1. Ch. 1. M., 2012.
14. Nitsشه F. Soch.: v 2 t. M., 1990.
15. Eliade M. Aspekty Mifa. M., 1995.
16. Eliade M. Mif o vechnom vozvrashchenii. SPb., 1998.
17. Eliade M. Mify, snovideniya, misterii. M., 1996.
18. Elliot T.S. Polye lyudi. SPb., 2000.
19. Yung K.G. Dusha i mir. Kiev, 1996.
20. Yung K.G. Izbrannye raboty. SPb., 2014.
21. Gurevich P.S. Krasota kak polnota bytiya (Retsenzii na knigi izdatel'stva «Kanon+») // Filologiya: nauchnye issledovaniya. 2013. № 2. S. 191-201. (DOI: 10.7256/2305-6177.2013.2.9030).
22. Kuz'mina T.A. filosofiya postmodernizma kak kul'turnyi simptom // Filosofiya i kul'tura. 2012. № 11. S. 120-127.
23. Mochkin A.N. «Tretii put'» Mellera Van Den Bruka. Vzglyad sprava // Filosofiya i kul'tura. 2011. № 7. S. 125-136.
24. Gurevich P.S. Pust' govoryat... // Filosofiya i kul'tura. 2010. № 6. S. 106-109.
25. Nikitina I.P. Estetika i khudozhestvennaya kritika // Filosofiya i kul'tura. 2010. № 7. S. 67-75.