

РАЗДЕЛ III.
ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ
И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

УДК 141

Коротков Д.М.

Санкт-Петербургский государственный университет

ПРАКТИКА, РОМАНТИКА, НИЦШЕ*

Аннотация. В статье рассматривается проблема соотношения романтики и практики в философии Ницше в горизонте оппозиции теория–практика. Изначальное единство теории и практики укоренено в мифологии как практике живого слова. Романтизм, стремясь оживить мифологию, не достигает поставленной цели, поскольку не ориентируется на разрушение сложившихся в мифе языковых структур. Эта цель достигается Ницше. Живое слово еще не явлено, т.к. оно скрыто от нас существующей культурой, однако очевидна тенденция сближения романтики Ницше и практики как «практики» живого слова.

Ключевые слова: романтика, теория, практика, миф, оживленная мифология.

D. Korotkov

PRAXIS, ROMANTICISM, NIETZSCHE

Abstract. The article deals in opposition between theory and practice within the issue of romanticism and practice correlation in the philosophy of Nietzsche. The primary bond between theory and practice is accelerated in mythology which is deemed as practice of the live word. Romanticism in its attempt to revive mythology does not achieve the designated goal, for it does not focus on the destruction of the language structures formed in the myth. Nietzsche does achieve this aim. The live word is not yet obvious as it is concealed from us by the existent culture, however the tendency of harmonization of Nietzsche's philosophy and practice as the 'practice' of the live word is obvious.

Key words: romanticism, theory, praxis, myth, revived mythology.

Философия Ницше чаще всего выглядит как романтическая. С другой стороны, как философия, стремящаяся высвободить волю, впервые поставить перед нами человеческие цели, это, несомненно, практическая философия, и практическая в гораздо большей степени, чем любая ей предшествующая. Практическое и романтическое не совпадают. Они, однако, могут быть близки, и эта близость лучше всего видна у Ницше.

Практическое, само собой понятно, прежде всего, соотнесено с теоретическим. Изначально, исторически обе стороны не разделены, дальше выбирается теоретическая сторона, по которой мы движемся вплоть до Маркса и Ницше, где осуществляется поиск единства теории и практики (Маркс), где ощущается необходимость возврата к этому единству (Ницше).

Неразделенность показана уже в этике Аристотеля. Здесь действие будет

* © Коротков Д.М.

действием в смысле *praxis*'а только тогда, когда оно причастно теорийному. Мужественный поступок будет *praxis*'ом мужества только в том случае, если само мужество исходит от разума: «конечно, мужество не бывает вовсе без страсти и порыва. Только этот порыв должен исходить от разума и быть устремлен к прекрасному» [EN; 1191a 24]. Но, в отличие от Платона, Аристотель ориентируется в первую очередь на волю, – «сама мысль ничего не приводит в движение», – однозначно определяя для нее необходимость быть разумной: «начало поступка, – пишет Аристотель, – сознательный выбор», а «сознательный выбор есть волящий ум, т.е. ум, движимый волей, или же осмысленная воля, т.е. воля, движимая мыслью, а именно такое начало есть человек» [EN 1139a 30 - 1139b 10]. В этом смысле, звери «не причастны совершению поступка» [EN; 1139a 20].

Теория и практика могут здесь разойтись, но не в том смысле, что теория станет отвлеченной, но только в том, что воля, т.е. то, что действует в поступке, уйдя «из-под теории», окажется в более ранних областях. Этот момент хорошо виден у Платона. «Можно сказать: *праксис* платоновской мысли еще коренится в мистериальном прошлом, тогда как *теоретически* она уже обращена к какому-то новому, неведомому дотоле будущему» [1]. В мистериальном прошлом у Платона коренится, в первую очередь, материя. Она, возможно, есть отзвук теогонических богинь или другое имя дионисического начала. С другой стороны, она есть действующее в действии.

В «Тимее» мы видим несколько ее состояний, из которых два важнее всего. Во-первых, материя видна как нечто уже обузданное разумом, – тогда Платон пишет, что она причастна мышлению (51ab), что ее наличие устанавливается не чувственно, но посредством некоего незаконного умозаключения (52b), или что она обособляется мысленно (50d). Тогда страсть, как и у Аристотеля, находит свое основание в разумном – страх есть «ожидание грядущей беды» (Лажет; 198b), «стыд ведь есть как бы часть страха» (Евтифрон; 12c). И во-вторых, материя видна еще как собственно страсть, неразумное движение страсти, и тогда Платон говорит о ее «неразумном буйстве».

При этом эти ее состояния существуют не только одновременно, но они также занимают различное положение в истории: только сейчас материя получила возможность оформляться разумом, тогда как до этого она хотя и была ему как-то причастна, но являла себя непосредственно, как собственно необузданная страсть. Теряется ли, таким образом, *praxis*, если мы заходим в более ранние по отношению к Платону области? Скорее, нет, поскольку здесь есть то, что станет практикой в смысле Платона и Аристотеля – теорийным действием. Практикой здесь могло бы быть слово, высвечивающее страсть как подвиг героя и приспособляющее необузданность его страсти к способности усредненного восприятия.

Герой есть только действие и ничто за его пределами, – пишет Бланшо, – и только действие делает его героическим. Но стать героическим невозможно без бытия, которое нас устраивает, успокаивает, гарантирует нам будущее. Отсюда, – он продолжает, – необходимость вестника для трагедии или странствующего певца для греческой поэмы, прославляющих в слове подвиги героев. Герой являет себя через эту манифестацию бытия в бытии, через преобразование источника в начало, через преобразование прозрачности абсолютного в решения или действия. И это раскрытие славы есть привилегия вестника (*le heraut*) – почти одно с героем имя – того, кто объявляет и заставляет нас запоминать. Героизм есть раскрытие, удивительное сияние действия, которое объединяет сущность и явление. И это есть первая форма того действия, которое много позже утвердится под именем *праксиса* [2].

Итак, до разделения практического и теоретического, которое происходит

сразу после Платона и Аристотеля, мы видим два вида их единства, – то единство, в котором первична мысль, за которым следует действие (Аристотель), и то, более раннее единство, в котором первично действие, за которым следует слово (миф), – уже не собственно единство, поскольку слово здесь не сопровождает действие, а исходит от вестника, т.е. со внешней для героя стороны; или, все же, единство, где приоритет, однако, уже отдан слову, – слову, пока еще живому, – мифотворчеству как живой практике слова, не зависящей ни от каких пред-структур; слово, которое, наоборот, останавливаясь и закрепляясь в пересказах аполлонических авторов, формирует эти пред-структуры, формирует память слов, «наше осознание слов, дискурса и литературы» [3].

Романтизм вплоть до Вагнера ориентируется на мифологию. За счет возврата к мифологии должно оживляться искусство, а оживленное искусство – это и есть средство, способное изменить мир, т.е. внести в него единство, которое не может уже обеспечить ни религия, ни разум. «Новая мифология должна была вернуть пропавшую солидарность» [4]. Исторически, однако, как мы знаем, пропавшая солидарность возвращена не была, что, возможно, произошло как раз по той причине, что культура оживлялась за счет самой по себе не оживленной еще мифологии. В центр всей этой деятельности, пишет Хабермас, был поставлен бог Дионис, появившийся для этих целей уже у Гельдерлина, Новалиса, Шеллинга и Кройцера.

Однако поскольку Дионис ничем не отличался от Христа, с которым у него достаточно сходств, – оба отсутствуют, их приход ожидается, их приход предполагает обновление, – то ничего не изменилось, и тот процесс консолидации, который все-таки происходил, происходил не изнутри, как предполагалось, но внешним образом, т.е. за счет усиления Пруссии. В итоге, если романтики все-таки пишут о единстве мифологии и практики, то в результате этого единства возникает философия, которая оторвана от жизни. Если же они пишут об устранении философии, то в результате возникает жизнь, оторванная от мифологии: «Философия также представляет собой результат борьбы двух сил – поэзии и практики», пишет Шлегель, «там, где они полностью пронизывают друг друга и сливаются воедино, возникает философия; если же она опять распадается, она становится мифологией или возвращается в жизнь» [5].

Итак, романтизм ставит на старую мифологию, но не ищет еще слова, освобожденного от установленных для него этой же мифологией значений и связей. Он не заходит за область мифологического представления. Он пользуется существующим набором античных или германских мифов, полагая, что само обращение к мифологии уже вносит в нее жизнь. Мифология как область, лежащая вне разума, принадлежит у романтиков чувственности, как она определена у Канта, – это область природы, желания и произвола. Однако как лежащая вне рассудка и разума, она все же им причастна, поскольку пространство и время – априорные формы чувственности – здесь не живые, но математические. Таким образом, в романтизме нет мифа, нет практики, нет практики живого слова, – здесь есть только постоянное воспроизведение существующего.

Ницше показал нам в «Рождении трагедии» свое отношение к Вагнеру, и мы сначала так его поняли, что в период написания этой работы он полностью находится под влиянием Вагнера, что думает он точно так же, как Вагнер. И он пишет, в «Ессе homo», «я вздохнул первый раз в жизни при первом соприкосновении с Вагнером», «я не перенес бы своей юности без вагнеровской музыки» [6]. Однако уже здесь был скрытый для них разрыв, хорошо теперь видимый по тексту «Рождения трагедии», ставший нам очевидным по поздним признаниям Ницше в «Ессе homo», ставший очевидным самому Ницше перед написанием «Человеческого,

слишком человеческого» (1878).

Главное их отличие – теперь понятно – всегда состояло в том, что Вагнер, как и все романтики, пытался изменить существующее, тогда как Ницше – радикально его устранить, чтобы заново его выстроить. «Вагнер остается в плену романтического соединения дионисического с христианским. Столь же мало, как и романтики, ценит он в Дионисе полубога, который радикально избавляет от проклятия идентичности и тождества, который отменяет принцип индивидуации, применяет полиморфию против единства трансцендентного бога, аномию – против устава» [7]. Или у Ясперса: «опираясь на гений Вагнера, на античную традицию, на философствование, осуществляемое в единстве с самим человеческим бытием, должна была возникнуть новая культура».

Когда в байрейтском предприятии и во всем феномене Вагнера при всей его грандиозности Ницше с точки зрения своих критериев истины увидел не явление бытия, а всего лишь театр, тогда эти критерии не только лишили в его глазах всю наличную действительность ее ценности, отдалили от него всех людей, но и отняли у него возможность хоть какого-нибудь воздействия на этот понимаемый им таким образом мир» [8]. В итоге Ницше пишет: «то, что я слышал в юные годы в вагнеровской музыке, не имеет ничего общего с Вагнером ... я описывал дионисическую музыку, я описывал *то*, что я слышал» [9].

А то, как Ницше представлял себе в эти годы Вагнера, было самим Ницше: «Даже психологически все отличительные черты моей собственной природы перенесены на природу Вагнера – совместность самых светлых и самых роковых сил, воля к власти, какой никогда еще не обладал человек, безоглядная смелость в сфере духа ...» [9]. Когда это стало понятно, произошел разрыв (1878): «между нами все было теперь ясно, и в тоже время, – все кончено», говорит Ницше Луизе фон Саломэ летом 1882 г. [10].

Итак, в «Рождении трагедии» есть движение Ницше в сторону Вагнера, есть развитие его идей и продолжение романтической традиции, – и на этот момент пока что сделана ставка. Но здесь есть и самостоятельная область, отличающая Ницше от Вагнера. Здесь все еще сохраняется «таинственное Первоединое», или «Бог, если вам угодно» [11], но здесь также уже есть доаполлоническая область судьбы, открывающаяся перед нами тем же движением, каким отрывается Бог, – устранением аполлонического принципа индивидуации: перед нами либо «таинственное Первоединое», «Бог», либо «титанические силы природы» и «безжалостно царящая над всем познанным Мойра».

Две совершенно разные области. Как раз первая область, на которую в «Рождении трагедии» ориентируется Ницше, – простое избавление от проклятия идентичности и тождества через Диониса в смысле слияния с Первоединым, – ничем не отличает его от Вагнера и от романтизма вообще. Напротив, предоставление себя второй области – радикальное устранение идентичности и культуры – станет тем движением, которое в период «Заратустры» впервые окончательно выведет Ницше за пределы всех прошлых влияний, к полностью освобожденному пространству. Здесь опять появится Дионис – «виноградарь, ожидающий с алмазным ножом», – но укорененный уже в области судьбы: «я узнаю свою судьбу, сказал он наконец с грустью» [12]. И здесь есть Ницше, который, описывая действия Заратустры, раскрывает нам эту судьбу в слове: «Когда Заратустре исполнилось тридцать лет, покинул он свою родину и озеро своей родины и пошел в горы ...» [12, 106]. Здесь, с одной стороны, есть ничем не ограниченное движение Заратустры, «желание, которое ни в чем не испытывает нехватки, поток, который преодолевает все преграды и коды, имя, которое отныне не обозначает никакое Эго» [13]. И, с другой стороны, здесь есть такой же свободный язык: «говоря, танцует человек над всеми

вещами» [14]. Важнее же всего совсем другое: в действительности ведь мы не видим Заратустру, и мы не понимаем тот язык, на котором он с нами говорит, поскольку чистое желание и его язык скрыты от нас той культурой, к которой мы сами принадлежим и над которой мы еще не поднялись: «кто понял, т.е. *пережил* хотя бы шесть предложений из Заратустры, тот уже поднялся на более высокую стадию, чем та, которая доступна «современным» людям.

Как *мог бы* я при этом чувстве дистанции хотя бы только желать, чтобы меня читали «современники», которых я знаю!» [15]. Высвобождает ли, таким образом, Ницше мифологию, если мы не видим ее и не понимаем, в чем она состоит? Да, она высвобождается, поскольку она как раз и должна лежать вне тех значений и связей, которые принадлежат нашей памяти слов. И Бланшо пишет, что у Ницше, действительно, это высвобождение происходит, высвобождение, которое не было понято современниками как окончательное, которое в итоге обернулось против самого Ницше, позволило как угодно интерпретировать его философию, ограничивать ее известными политическими целями и интересами Архива:

«Несомненно, Ницше не несет ответственность за чрезмерно низменное содержание, которым был наполнен его миф, однако в мифе содержание не является тем, что важно; то, что говорит миф, есть только творческий акт, произведение без дискурса, императивный язык страсти без самого языка. Ницше, освобождая силу мифа, тем самым оправдал все то, что делало действенным его собственный миф, все то, что быстро деградировало до мифологизации героя, потом до мифологизации деятельных личностей, потом до мифологизации Гитлера» [16]. И так, романтик ли Ницше? Да, по крайней мере, во время написания «Рождения трагедии», поскольку он все же следует здесь Вагнеру, хотя и намечает для себя самостоятельную область. И он также романтик, если брать период «Заратустры», поскольку сам романтизм – иррациональность воли, оживленная мифология, обращенность против культуры разума, которая должна, по Ницше, не обновляться, а разрушаться, – здесь доведен до своего логического завершения. Не мифология, а освобождение от мифологии; не связанный в нашей памяти язык, но язык как поток, соответствующий желанию, которое не ограничено никаким телом. Клоссовски пишет: «Таким образом, Ницше ведет войну против культуры от имени культуры аффектов, которая должна сформироваться на развалинах разума и его антиномий ... Но эта культура аффектов будет возможна только в условиях прогрессирующей дезорганизации языковых суб-структур» [17].

Совпадает ли, однако, доведенный до конца романтизм с тем первоначальным значением практики, которое нами вообще может быть зафиксировано: герой и вестник, действие и следующее за ним слово. У Ницше нет этого совпадения в чистом виде. У него есть постоянное движение в эту сторону: читатель, следующий за Ницше, Ницше, рассказывающий о Заратустре, Заратустра, рассказывающий о приходе сверхчеловека, сверхчеловек, как «молния» или только как знак. Мы видим, что Ницше романтик; что романтика и практика близки, что они, однако, не совпадают, но что в случае Ницше романтика стремится к изначальной практике слова.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Свассян К.А. Место Гете в истории западной философии. [Электронный ресурс]. <http://www.rvb.ru/swassjan/goethe>
2. Blanchot M. La fin du heros. L'Entretien Infini. Gallimard. 1969. P. 542-544.
3. Foucault M. La Pensée du dehors. Critique. 1966. P. 544.
4. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. – М., 2008. – С. 101.
5. Шлегель Ф. Фрагменты. Сочинения в двух томах. – М. 1983. – С. 304.
6. Ницше Ф. Ессе homo. Сочинения в двух томах. – М., 1990. – С. 714-715.

7. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. – М., 2008. – С. 101-102.
8. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. – СПб., 2003. – С. 130.
9. Ницше Ф. Эссе homo. Сочинения в двух томах. – М., 1990. – С. 731.
10. Podach E.F. L'effondrement de Nietzsche. Gallimard. 1931. – P. 44.
11. Ницше Ф. Рождение трагедии или эллинизм и пессимизм. Сочинения в двух томах. – М., 1990. – С. 52.
12. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Сочинения в двух томах. – М., 1990. – С. 109.
13. Делез Ж, Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург, 2007. – С. 208.
14. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Сочинения в двух томах. – М., 1990. – С. 158.
15. Ницше Ф. Эссе homo. Сочинения в двух томах. – М., 1990. – С. 722.
16. Blanchot M. Nietzsche, aujourd'hui. L'Entretien Infini. Gallimard. 1969. P. 214.
17. Klossowski P. Nietzsche et le cercle vicieux. Mercure de France. 1969. P. 35.