

ВЕЧНЫЙ УХОД И ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ: НИЦШЕАНСКАЯ «ВОЛЯ К ЖИЗНИ» И ХАЙДЕГГЕРОВСКАЯ «ВОЛЯ К СМЕРТИ» В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ МИФОЛОГИИ*

Е.О. БЕЛОНЕНКО¹

М.П. БЕРЕЖНАЯ²

О.Н. РИМСКАЯ³

^{1), 3)} *Белгородский государственный институт искусств и культуры*

e-mail: eoveto@mail.ru

e-mail: rimskaya@bsu.edu.ru

²⁾ *Белгородский государственный национальный исследовательский университет*

e-mail: mb-6.zcdtn@yandex.ru

В статье хромотопные концепты «нигилизм», «уход», «возвращение» рассматриваются в качестве рефлексивных стратегий в философии Ф. Ницше и М. Хайдеггера в контексте современной мифологии.

Ключевые слова: современная мифология, неклассическая философия, хромотоп, нигилизм, уход, вечное возвращение.

Человек всегда воспринимает свое непосредственное жизненное пространство и время жизнедеятельности, свой интимный, «жизненный мир» сквозь призму повседневности и повседневной деятельности, в которой формируются многие фетишизации, иллюзорные и превращенные, «объективно-мыслительные формы» (К. Маркс) сознания и самосознания человека. Собственно, они и определяют конкретные ментальные формы бытия человека, которые при ближайшем рассмотрении оказываются нагруженными смыслами *современного мифологического сознания*¹.

Примат исследования современной мифологии (как идеологии и сознания «здесь и сейчас») принадлежит, несомненно, Марксу, как создателю «социологии сознания», и его последователям (М. Вебер, Э. Дюркгейм, К. Манхейм, неомарксизм). Но собственно термин «социальный миф» впервые ввел Ж. Сорель, рассматривая мифологию как орудие манипуляции сознанием масс с целью реализации «воли к власти». В начале XX века об этом же пишут философы и психологи В. Вундт, Г. Лебон, Г. Тард, эти идеи получили применение в политической и идеологической практике тоталитаризма.

Современная социальная мифология возникла в расколе Реформации, в динамике становления классического капитализма и идеологического проекта модерна. Культурно-цивилизационный, системный разлом и «тектонический сдвиг» в эпоху Реформации, в который и хлынули сектантские мифологические архетипы как «традиции всех мертвых поколений» (К. Маркс), не закончился в эпоху Просвещения или в либеральном XIX веке. С самого начала новая, научно-технологическая цивилизация обнаружила мощный потенциал мифотворчества. Что же это были за мифы? В чем специфика «современной мифологии»?

Мифы современности оказываются непохожими на все, что мы встречали в традиционных религиозно-мифологических системах. Новая эпоха использовала теперь не столько мифологические образы и символы в чистом виде, сколько их превращенные,

* Исследование проведено в рамках гранта РГНФ №14-13-31010; работа выполнена в рамках гранта на проведение научно-исследовательских работ по приоритетным направлениям социально-экономического развития Белгородской области «Воспроизводство творческой интеллигенции как фактор развития культурного капитала региона», №2014.06.20.

¹ Подробнее см.: Ковальчук О.В., Римский В.П. Европейская философия и социально-гуманитарная наука между мифологией модерна и рациональным знанием // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №2 (33). Вып. 1. Белгород, 2007. С. 10-23; Римская О.Н., Римский В.П. Современное мифосознание и субкультурные религии // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №8 (128). Вып. 20. Белгород, 2012. С. 67-74.



рационально-понятийные, псевдонаучные формы. Миф маскировался в глубине этих наукообразных рационализмов (идеологем), но на уровне обыденности и индивидуальной ментальности порождает все те товарно-фетишистские *химеры*, о которых столь талантливо писал Маркс. Дело усложнялось и тем, что индустриальная цивилизация покоится на фундаменте *инновационных технологий*, инновации постоянно задают не только экономическую и социокультурную динамику, но и мыслительно-идеологическую.

Новое становится самоназванием эпохи: «Новое время», «современность», «Модерн». Если в предыдущие эпохи основным вектором темпорального восприятия мира оставалось «прошлое», «традиция» (даже в христианском сознании с его эсхатологическим ожиданием «будущего»), то в эту эпоху время человеческого и социального бытия определяют инновации, постоянная погоня за «утраченным временем», погоня за «будущим». Но не за тем Будущим, которое помещается в горизонте грядущего Второго Пришествия Христа и Страшного Суда, а за «простым будущим», которое *уже времени*, прямо по Хайдеггеру, определяя в горизонте моей личной смерти и мою личную повседневность «настоящего человека» – «здесь и сейчас».

Современная мифология начинает функционировать в виде *нарративного дискурса* и «мыслеобразов», которые ранее принадлежали другим культурным формам (философии, искусству, религии), а теперь, переплавленные в горниле массовой культуры, обрели свою мифологическую – образную и знаково-символическую – телесность. Современный миф – какой-то кентавр, сплав рационального и образного, рационального и иррационального, естественного и сверхъестественного, научного и паранаучного, обыденного и праздничного, и т.п. Он содержит в себе образно-логически выраженные оценки прошлого и нормы (схемы) *планирования будущего по критериям настоящего* («здесь и сейчас»). Мы понимаем под «современной мифологией» мировоззренческие и ментальные структуры общественного и индивидуального сознания, направленные на образно-символическую (бессознательную) интерпретацию и теоретико-идеологическую рационализацию экономических, социально-политических и культурных форм, социальных институтов, властных практик, общностей и групп индустриальных и постиндустриальных культурно-цивилизационных систем с целью их легитимации. Система современной мифологии позволяет, в частности, общественным и властным группам эффективно «управлять» человеком через механизмы иллюзии и рационализации, убеждения и суггестии, сублимации и объяснения, а индивиду сохранять в превращённой форме идентичность и жизненный, онтологический смысл.

В этих сложных социокультурных и ментальных процессах происходил слом «традиционной» христианской культуры, что приводило к эффекту «соскальзывания» системы в «прошлое», вызывало к жизни не только и не столько ранние христианские, сколько *дохристианские* (языческие) и *антихристианские* (гностицистские, атеистические) мифы и ритуалы, которые уже в XIX веке под воздействием *псевдорациональных концептов* социальной мифологии модерна трансформировались в «новые» культурные и ментально-мыслительные формы. При этом очевидно, что отказ от христианского «рационализма» или «иррационализма», из которых и вырастают во многом и современная экспериментальная наука, и капиталистическая экономика, и «современная» философия, означал не столько духовную *«секуляризацию»* (в чистом виде секуляризация выражалась лишь в отнятии церковной собственности и перераспределении политической власти в пользу государства и новой торгово-промышленной элиты), сколько *возврат к дохристианским мифологическим формам сакрализации и легитимации архаической действительности*. Это была реакция на социокультурную модернизацию (первичную в Англии, вторичную – во всех других странах, включая США с их остатками рабовладения). Это во многом и объясняет, почему в Европе и России расцветают оккультизм, появляется теософия Е.П. Блаватской, возникают «новые» харизматические религиозные общины типа иеговистов, мормонов, духоборов и толстовцев, феномен богоискательства в духе «нового религиозного сознания» (последователи В.С. Соловьева) или «русского космизма» с такими абсурдными мифологическими проектами типа «общего дела» Н.Ф. Федорова, последователи которого уже развернулись лишь в постсоветские времена, и т.п.

В ситуации «слома» эпохи модерна мифологические (и религиозные) архетипы превращаются из «естественного языка» и социокода традиционных культур в идеально-

символическое инобытие различных дифференцированных культурных форм, мифология становится «искусственным языком», порой доминирующим по отношению ко всем *языкам культуры*, регулируя глубинные смысло-жизненные и ценностные установки человека, что становится реальным на технологическом базисе *средств массовой коммуникации и информации*. Мифы уходят из онтологических оснований жизнедеятельности общества и индивида по преимуществу в сферу коммуникаций и ментальности, регулируя ценностные установки субъектов, индивидуальных и коллективных, на интересубъективном уровне в формах массового сознания и культуры.

Именно в современной мифологии маскируется феномен отчуждения. *Первичное*, онтологическое отчуждение, которое в марксистской и неомарксистской традиции называют «опредмечиванием», есть необходимый модус культурного существования человека, в какой-то мере *естественное измерение* человека. Преодоление *вторичных форм отчуждения*, «неестественных» и негативных, как и «одномерности человека» (Г. Маркузе), и становится возможным в мифологизированных способах бытия современного человека, когда он в иллюзиях как бы *выходитна границу и уходитза пределы* уже сделанного и еще не сделанного, способен *будто бысвободно выбирать и решаться*, сосредотачивая свои личные усилия на каком-то «участке» и в каком-то «времени» культуры или деятельности. Здесь и возникают актуальные экзистенциальные смыслы, связанные с категоризацией таких *хронотопных концептов* как «нигилизм», «уход» и «возвращение», представляющих в нашей интерпретации конкретизацию экзистенциальных и культурно-антропологических механизмов снятия и преодоления – реального или мнимого, иллюзорного – отчуждения.

В этом контексте нельзя не обратиться к философии Ф. Ницше, которого миф интересовал как вечный, иррациональный исток культуры, «вечное возвращение», главный энергетический импульс «воли к власти» и «воли к жизни». Интересным будет соотнести ницшевские идеи с их интерпретациями М. Хайдеггером.

Неявно нашу проблематику высветил Б.В. Марков, интерпретируя раннее произведение Ницше «Рождение трагедии из духа музыки»: «Важно уяснить, что представляет собой «дионисическая всеобщность»? Это не просто оргиастический порыв или экстаз, а такой *выход вовне* (выделено нами – авт.), который разбивает оболочку индивидуально-обособленного существования и единит людей между собой и со всем сущим: «Лишь исходя из духа музыки мы понимаем радость об уничтожении индивида». Суть дионисического искусства Ницше видит в отрицании героя как высшего проявления воли к утверждению вечной жизни»². Особый интерес для нас представляет трактовка Ницше феномена европейского *нигилизма как выхода и ухода* (нигилизм как «ситуация слома») из отвергаемой системы традиционных христианских и новоевропейских (либеральных) ценностей, в том числе и прежде всего *трансцендентных*, трансформированных в мире индустриализма в формы современной мифологии, так и последующая интерпретация нигилизма в европейском экзистенциализме.

Обратимся к текстам Ницше, прежде всего, к фрагментам 22, 23, 29, 35, 42, 45 «Воли к власти» из первой книги «Европейский нигилизм» и некоторым другим. Одни из них мы попытаемся прокомментировать сейчас, а другие в следующей главе, что придаст философское измерение некоторым открытиям современной прикладной антропологии.

Во фр. 22 Ницше выделяет два вида нигилизма, активный и пассивный, и далее во фр. 23 пишет: «23. *Нигилизм – естественное состояние... Максиму* относительной силы он достигает как *насилие* (выделено нами – авт.), направленное на *разрушение: как активный нигилизм*.

[Противоположностью его был бы усталый нигилизм, утративший наступательность; его знаменитейшая форма – буддизм, как пассивный нигилизм,] как знамение слабости: сила духа может быть так утомлена, *истощена*, что все *дотоле существовавшие* цели и ценности более не соответствуют ей и уже не вызывают веры к себе, – что синтез ценностей и целей (на котором покоится всякая мощная культура) распадается и отдельные ценности восстают одна на другую (разложение), – что только все утешающее,

² Марков Б.В. Пути Хайдеггера к Ницше // Хайдеггер М. Ницше. Т. 1 / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб., 2006. С. 592.



целящее, успокаивающее, заглушающее выступает на передний план под разнообразными *масками*: религиозной или моральной, политической или эстетической и т.д.»³. Эти маски, на наш взгляд, и есть *маски современной мифологии*.

Основной *причиной нигилизма*, а не его *симптомами*, Ницше считает (фр. 27) отсутствие в жизни «высшего вида человека», который сам утратил «волю к власти» и уступил «жизненное пространство» «низшим видам», в результате чего общество и культура не только утратили иерархию, опустившись в «горизонталь упрощения» массы, но и «неисчерпаемую плодотворность и мощь», которые только и создают «мощную культуру» как синтез ценностей и целей (фр. 23).

Здесь также в неявной форме можно обнаружить бессознательную рефлексию мыслителя в ситуации господства современного мифа и его носителей, «современных субъектов». В конце XIX века после всех отбушевавших революций (вплоть до Парижской Коммуны) появляются новые *субъекты власти* (олигархические элиты «капитализма» и «нового дворянства» в странах победившего либерализма), *субъекты подчинения* (городской пролетариат и пролетаризированное крестьянство) и *субъекты культурного действия* («интеллигенты» как представители массовых интеллектуальных профессий), рождается феномен *массовой культуры*, что и становится реальной основой воспроизводства *мифологии модерна и неклассической философии как её рефлексии*, в том числе и в критической, нигилистической форме иррационализма Ницше.

Пессимизм «не проблема, а симптом», отмечает Ницше (фр. 38)⁴, как одно из важных проявлений нигилизма, он связан как с пассивным, декадентским, так и активным нигилизмом. Во фр. 26 Ницше пишет: «*Пессимизм людей энергии: «Зачем?»*, являющееся после страшной борьбы, даже победы. Есть нечто, в тысячу раз *более важное*, чем вопрос о том, хорошо ли нам или плохо – таков основной инстинкт всех сильных натур – а отсюда и отношение к вопросу о том, хорошо ли или плохо *другим*. Одним словом, возможна некая цель, ради которой без колебания приносят *человеческие жертвы*, идут на все опасности, берут на себя все дурное, даже худшее: *великая страсть*»⁵.

В качестве пассивного нигилизма Ницше рассматривает пессимизм как умонастроение, наиболее полно выраженное в декадансе, но не только как «культурном упадке», но и «физиологической болезни»: «Нигилистическое движение есть лишь выражение физиологического декаданса»⁶. И далее во фр. 42, 43, 44 и 45: «То, что доньше считалось *причиной вырождения*, есть *следствие* его... *Следствия декаданса*: порок – порочность; болезнь – болезненность; преступление – преступность; celibат – бесплодие; истерия – ослабление воли; алкоголизм; пессимизм; анархизм; распутство (также и *духовное*); клеветничество, интриганство, несомнение, разрушительство... Болезни, и прежде всего болезни нервов и головы, суть показатели того, что отсутствует *сила самосохранения*, свойственная сильной натуре, за это говорит и крайняя возбудимость, вследствие которой *удовольствие и неудовольствие* становятся первенствующей проблемой... жаждут такого состояния, в котором нет больше страдания – жизнь фактически воспринимается как *причина всякого зла*; *бессознательные* состояния (сон, потеря сознания) оцениваются несравненно выше сознательных; отсюда и *методика*...

К гигиене «слабых».– Все, что делается в состоянии слабости, терпит неудачу. Отсюда вывод – ничего не делать. Но в том-то и беда, что именно сила отложить делание, *не* реагировать, под *влиянием* слабости пришла в наиболее болезненное состояние; что мы всего скорее, всего слепее реагируем именно тогда, когда совсем не следовало бы реагировать...»⁷. Мы еще вернемся к этим фрагментам ниже.

Здесь следует поставить вопрос: в чем Ницше видит фундаментальный, экзистенциальный выход из состояния пассивного нигилизма как декаданса? Какова же та дорога, которая, по Ницше, ведет к определенности от расслабляющего декаданса, «к некото-

³ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцк и др. М., 2005. С. 39.

⁴ Там же, с. 46.

⁵ Там же, с. 40.

⁶ Там же, с. 46.

⁷ Там же, с. 47, 48, 49.

рому да и некоторому *нет*»⁸? На этот вопрос дал ответ, исходя из собственного прочтения Ницше, М. Хайдеггер – в идее «вечного возвращения»: «Учитывая всяческую неясность и смущение, вызываемое учением о вечном возвращении, надо сразу же (причем поначалу лишь в форме утверждения) сказать: учение о вечном возвращении того же самого – это основное учение в философии Ницше»⁹. Действительно, Ницше даже пишет фактически отдельную небольшую главу, названную составителями «Кризис: нигилизм и идея «возвращения»».

Хайдеггер филологически очень тонко интерпретирует ранние письма и заметки, а также фрагменты Ницше, в которых уже содержится идея «вечного возвращения». Это, прежде всего, фрагмент 341 из «Веселой науки» и притча «О призраке и загадке».

Мы не будем вдаваться в смыслы интерпретации Хайдеггера, которые, на наш взгляд, всецело посвящены доказательству того, что Ницше шел по пути преодоления философии становления к философии бытия, что соответствовало поиску «философских авторитетов» в обосновании собственной «фундаментальной онтологии» Хайдеггера. Очень точно пишет об этом Б.В. Марков «Хайдеггер читал Ницше в свете опыта современности, раскрытого в «Бытии и времени». Инвестирование собственного опыта может обернуться произволом... Во-первых, Хайдеггер раскрывает Ницше как соучастника проблематики, поднятой в «Бытии и времени». Во-вторых, дело Ницше становится в то же время и его собственным делом; оппонент превращается в ученика. В-третьих, Хайдеггера интересует определение судьбы западной метафизики. По мнению Хайдеггера, мы никогда не сможем описать философию Ницше, если не постигнем его мышление как завершение западноевропейской метафизики и не перейдем к совершенно другому вопросу об истине бытия. Таким образом, в поле внимания попадает то, о чем сам Ницше не думал»¹⁰. Это действительно интересно как для изучения диалога двух великих мыслителей, так и для понимания специфики становления (парадокс при изучении критика «становления») «фундаментальной онтологии» Хайдеггера.

Нас же должно интересовать аутентичное прочтение и более адекватная интерпретация самого Ницше. Интересны в этом плане опять же наблюдения Б.В. Маркова: «Почему же и Ницше, и Хайдеггер оказались захвачены этой мыслью? Ведь она к тому же не нова и просто банальна. Более того, содержащийся в ней фатализм чужд новоевропейскому мышлению, которое настроено на активное изменение мира и своей судьбы. Эту мысль невозможно сформулировать как концепцию и, тем более доказать как теорию. Удивляет серьезность, с которой воспринимали эту мысль сам Ницше и многие его последователи. Теория повторения Фрейда и дополнения Деррида являют собой примеры современных мыслителей, оказавшихся приверженцами этой идеи. Скорее всего, она имеет некое «архетипическое» происхождение (выделено нами – авт.) и коренится в глубинах нашей психики»¹¹. Здесь интересна, во-первых, мысль об архетипическом происхождении идеи «вечного возвращения» и ее связь с архаическими, мифологическими пластами человеческого сознания.

И, во-вторых, Б.В. Марков прямо выводит нас к возможности интерпретации идеи «вечного возвращения» в связи с парадигмой «ухода» в её психологической и культурно-антропологической феноменологии: «Вечное возвращение – это ужасная мысль, если продумать ее как порядок повседневности. Это символ того рутинного, что ввергает нас в скуку. Но им, привычным не стоит пренебрегать, ибо оно и порождает ожидание необычного. Тоска по божеству рождается из ощущения безысходности обыденной жизни. В этом проявляется экзатичность человека. Вечное возвращение – «тяжелейшая мысль» прежде всего потому, что нет ничего тошнотворнее повторения того же самого»¹². «Рутинность повседневного» в ее «вечном возвращении» – это и есть феноменология отчуждения, которая рождает не только добропорядочные бюргерские экзистенциалы «страха» и «заботы», но и «брошенности», «недостачи», «повседневности» и «бытия к

⁸ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцк и др. М., 2005. С. 54.

⁹ Хайдеггер М. Ницше. Т. СПб., 2006. С. 223.

¹⁰ Марков Б.В. Пути Хайдеггера к Ницше // Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. СПб., 2006. С. 573-574.

¹¹ Там же, с. 580.

¹² Там же, с. 580-581.



смерти» Хайдеггера¹³, но и «тошноту» Сартра, и «падение» Камю. Выход при этом видится не только в «экстатичности человека», высвечивающем в особые «мгновения-озарения» «истину бытия», как у Хайдеггера, но и в «болезненных состояниях», в том числе и социальных, как «чума» тоталитаризма у Камю.

Собственно на последние кризисные экзистенциалы «тошноты повседневности» от прежних *утешительных ценностей* «либерализма», освященных христианской моралью протестантизма, и «социализма» (скорее, их мифологизированными концептами), основанного на атеистической, декадентской морали «альтруизма», и указывает Ницше в своем «вечном возвращении», которое доводит до *последнего предела* европейский нигилизм. Обратимся к текстам.

Он пишет: «Однако остается еще доказать, что это «напрасно» определяет характер нынешнего нигилизма. Недоверие к нашей прежней оценке ценностей вырастает до вопроса: «Не служат ли все «ценности» приманкой, затягивающей комедию, но не приводящей ее к какому-либо разрешению?» *Длительность* существования, при наличии этого «напрасно», без цели и без смысла, – вот наиболее *парализующая* мысль, особенно если человек, понимая, что над ним издеваются, все же не имеет силы оградить себя от этого.

Продумаем эту мысль в самой страшной ее форме – жизнь, как она есть, без смысла, без цели, но возвращающаяся неизбежно, без заключительного «ничто» – «вечный возврат». Это самая крайняя форма нигилизма: «ничто» («бессмысленное») – вечно!»¹⁴. Каковы же два выхода из этого *тупика «вечного возвращения»* унылого мира «старых ценностей» остаются слабым европейцам-неудачникам?

Ницше пишет: «Нигилизм – как симптом того, что неудачникам нет больше утешения, что они уничтожают, чтобы быть уничтоженными, что они, оторвавшись от морали, не имеют больше основания «покоряться своей судьбе», – что они становятся на почву противоположного принципа и со своей стороны также *хотят власти*, принуждая властвующих быть их палачами. Это и есть европейская форма буддизма, *осуществление «нет»* после того, как всякое существование потеряло свой «смысл»¹⁵. И далее он пишет: «Что же означает теперь – «неудачник»? Прежде всего *физиологическую* неудачу, – а уже не политическую. Самый нездоровый род людей в Европе (во всех сословиях) – почва для этого нигилизма: они воспримут веру в вечное возвращение как *проклятие*, и пораженный этим проклятием человек не остановится ни перед какими действиями – полагая не пассивно сгнуться, но довести до гибели все, что в такой степени бессмысленно и бесцельно – хотя в сущности это только род судороги, слепого бешенства при сознании, что все уже было от вечности, все – вплоть до этой самой минуты нигилизма и страсти разрушения. *Ценность такого кризиса* в том, что он *очищает*, что он сводит вместе родственные элементы, которые взаимно губят друг друга, в том, что он людям противоположного образа мыслей указывает на общие задачи; обнаруживая и среди них более слабых и менее уверенных, он этим создает *особую иерархию сил* с точки зрения здоровья: признавая повелевающих – повелевающими, подчиняющихся – подчиняющимися. Конечно оставляя в стороне все существующие общественные группировки»¹⁶. *Нигилизм и есть радикальный уход* в понимании Ницше.

Конечно, так и хочется провести поверхностную социальную аналогию, от каких предостерегает Хайдеггер в интерпретации Ницше, с европейскими революциями XIX века, которые были заведомо обречены на неудачу и для неудачников закончились репрессиями властей, а также на тоталитарные революции XX века, закончившиеся тотальным разрушением не только своих стран, но и всех прежних ценностей уже в наши дни.

¹³ См.: Хайдеггер М. Бытие и время /Пер. с нем. В.В. Библихина. Харьков, 2003. Хайдеггер как раз и создавал свои труды «Бытие и время» и «Ницше», когда в Европе было модным увлечение концепцией отчуждения Маркса в ситуации очарования тоталитарными проектами и тоталитарной мифологией, но он по своему обыкновению ушел от прямого использования этого концепта.

¹⁴ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 2005. С. 56.

¹⁵ Там же, с. 58.

¹⁶ Там же, с. 58-59.

Но сам Ницше пытается указать на метафизические истоки европейского нигилизма в *научном пантеизме*, возрождающем идею «вечного возвращения» (*дурная бесконечность* длительности, временного существования материального мира). Ницше видит выход в онтологической основе жизни – *воле к власти сильных*, – которая не сводится к простой физиологии «сильных» или к социальной иерархии «повелевающих и повелеваемых», а основывается на вновь открываемых ценностях.

Что это за «новые ценности»? Он делает вывод: «Кто же окажется при этом *самыми сильными*? *Самые умеренные* (выделено нами – авт.), те, кто не *нуждаются* в крайних догмах веры, те, которые не только допускают добрую долю случайности, бессмысленности, но и любят ее, те, *кто умеют размышлять о человеке, значительно ограничивая его ценность* (выделено нами – авт.), но не становясь однако от этого *ни приниженными, ни слабыми* (выделено нами – авт.); наиболее богатые здоровьем, те, которые легче переносят всякие невзгоды, и поэтому не слишком боятся невзгод – люди, *уверенные в своей силе* и с сознательной гордостью олицетворяющие *достигнутую* человеком мощь»¹⁷. Таким образом, перед нами *путь к новой аксиологии*, открываемый продуманной до конца идеей «вечного возвращения» рутины повседневности, *уход* от нее в *новые измерения жизни*.

Но каковы же они? Ницше оставил вопрос открытым для «нового человека»: «Каковы были бы мысли такого человека о вечном возвращении?»

Ницше в своей «онтологии жизни»* уловил крушение традиционных парадигм ухода, связанных не только с *выходом за аксиологические пределы и границы*, но и «вечным возвращением», с *восстановлением ценностной иерархии* в традиционалистских цивилизациях. Это было связано с хронотопными парадигмами традиционных культур: сочетание циклических и локальных структур с векторными измерениями пространства-времени человека, всегда очеловеченными, антропосоциоморфными. Мир научно-технического прогресса и рационализма с его погоней за инновациями, создавший «индуст-реальность» (Э. Тоффлер) с обезличенными и математизированными пространством и временем, задал человеку только парадигму «вечного ухода» в поисках «нового времени» и «нового света» в дурной бесконечности, исключил парадигму «вечного возвращения», примиряющую время и вечность, пространство бытия и локальность человеческой жизни. Ницше, не прибегая к категории «отчуждение», уже модной в его время, эксплицировал саму ситуацию «вечного ухода» человека в мире отчужденного и «усредненного» бытия и «вечного возвращения», как попытки его преодоления.

Собственно, ницшеанский критический дискурс явно или неявно задал многие последующие поиски в интерпретации отчуждения в ситуации «переоценки всех ценностей», а тем самым и парадигмы ухода. Концепт отчуждения мы находим во всех философско-культурологических и социологических работах XX века, что приводит к выводу о существовании культурной матрицы отчуждения, связанной с парадигмами и феноменами «ухода».

Особыми поисками «здесь-бытия» как «истины-бытия» и реализации «вечного возвращения» после «ухода в отчуждение» был занят М. Хайдеггер, как мы показали выше в сравнении его идей с философией жизни Ницше. Б.В. Марков, подводя итог урокам диалога Ницше и Хайдеггера, прямо выводит нас на необходимость обращения при понимании феноменов ухода к концепции отчуждения в новом философско-антропологическом проекте, отвечающем проблемам наших дней. «Скорее, речь должна идти о построении коммуникативного проекта, способствующего раскрытию специфики тех знаков и кодов, которые выступают медиумами довербального или, как иногда говорят, «пракогнитивного» общения. Бытие не где-то там далеко, оно ближе мне, чем я сам. Но Хайдеггер говорил, что самое далекое – это ближайшее. Означает ли это возвращение трансцендирования? Нет, конечно. Невозможно приблизиться к ближайшему путем познания: оно дистанцируется, чтобы сделать его предметом рефлексии. Отстранение от ближайшего, его трансцендирование – это не ошибка, а род того, что Маркс называл от-

¹⁷ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 2005. С. 58-59.

*Хайдеггер пропустил эту *открытую онтологичность* мыслителя, переиначив её на манер своей фундаменталистской онтологии.



чуждением. Условием его преодоления является деструкция субъектно-объектной установки и создание такого языка, которым говорит бытие как ближайшее. Хайдеггер постепенно становился философом близости, а не трансцендентальной потусторонности. Видимо, в этом и состоял урок, который он получил от Ницше»¹⁸. На наш взгляд, и Ницше, и Хайдеггер уловили и отрефлексовали те тенденции, которые проявились в полную силу только сейчас в виде поисков «третьего пути» (поиск оборачивался и обрачивается и тоталитарными, и религиозно-фундаменталистскими, и террористическими, и субкультурными проектами), примиряющего ценности общества *модерна* и ценности общества *традиционализма* в формах современной мифологии.

Список литературы

1. Марков Б.В. Пути Хайдеггера к Ницше // Хайдеггер М. Ницше. Т. 1 /Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб., 2006. С. 573-599.
2. Ковальчук О.В., Римский В.П. Европейская философия и социально-гуманитарная наука между мифологией модерна и рациональным знанием // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №2 (33). Вып. 1. Белгород, 2007. С. 10-23.
3. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. М., 2005.
4. Римская О.Н., Римский В.П. Современное мифосознание и субкультурные религии // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №8 (128). Вып. 20. Белгород, 2012. С. 67-74.
5. Хайдеггер М. Ницше. Т. 1 /Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб., 2006.
6. Хайдеггер М. Бытие и время /Пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков, 2003.

PERPETUAL CARE AND THE ETERNAL RETURN: NIETZSCHEAN "WILL TO LIVE" AND HEIDEGGER'S "WILL TO DEATH" IN THE CONTEXT OF MODERN MYTHOLOGY

E.O. BELONENKO¹⁾
M.P. BEREZHNAVAYA²⁾
O.N. RIMSKAYA³⁾

^{1), 2)}Belgorod state institute
of arts and culture

e-mail: eoveto@mail.ru
e-mail: rimskaya@bsu.edu.ru

³⁾Belgorod states national re-
search university

e-mail: mb-6.zcdtn@yandex.ru

Hronotopnye concepts in the article "nihilism", "caring", "return" as a reflexive strategies in the philosophy of Nietzsche and m. Heidegger in the context of modern mythology.

Keywords: modern mythology, nonclassical philosophy, chronotop, nihilism, care, eternal return.

¹⁸ Марков Б.В. Пути Хайдеггера к Ницше // Хайдеггер М. Ницше. Т. 1 /Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб., 2006. С. 599.