

НИЦШЕ И ХРИСТИАНСТВО: АПОФАТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В СВЕТЕ КРИЗИСА ЕВРОПЕЙСКОЙ МЕТАФИЗИКИ***В.Т.Фаритов¹**

Ульяновский государственный технический университет, Ульяновск

E-mail: vfar@mail.ru

***Аннотация.** Предметом исследования является отношение философии Ф. Ницше с христианством в контексте кризиса европейской метафизики. Проблема состоит в том, что предложенная Ницше критика христианства затрагивает преимущественно его западные формы. В статье предпринимается попытка анализа концептуальных разработок Ф. Ницше в перспективе православной версии христианства. Осуществляется сопоставление сопоставительный анализ антиметафизических тенденций философии Ницше с апофатическим богословием Восточной Церкви. Опираясь на работы таких современных авторов, как Х. Яннарас, Дж. Агамбен и Р. Сафрански, автор делает вывод о тенденции поворота к христианству в исследовании и рецепции философского наследия Ницше. В статье используются методологические принципы и установки историко-философского исследования, в частности, метод историко-философской реконструкции, методы философской компаративистики. Основным выводом проведенного исследования является тезис об апофатическом характере философии религии Ф. Ницше. Автор обосновывает положение, что Ницше, выступая критиком западных форм христианства и европейской метафизики, приходит не к атеизму, но к апофатическому пониманию Бога, близкому к святоотеческому наследию Восточной Церкви.*

***Ключевые слова:** Ницше, христианство, апофатизм, метафизика, маргинальность, юродство, православие, русская религиозная философия, богословие, Бог*

Философское наследие Ф. Ницше без преувеличения представляет собой переломный момент в истории развития философской мысли и культуры в целом. Ницше предвосхитил и осмыслил основные события в духовной и социальной жизни прошедшего и настоящего столетий: кризис культуры, падение высших ценностей, появление массовой культуры, борьбу за мировое господство. Прямое и косвенное влияние концептуальных разработок мыслителя прослеживается в основополагающих направлениях неклассической философии: философии жизни, экзистенциализме, психоанализе, прагматизме, неопозитивизме, постструктурализме. Воздействие Ницше распространяется и за пределом философских теорий, налагая свою печать на художественную литературу, кинематограф, музыку, живопись. Творчество Ницше привлекает внимание не только философов, но и литературоведов, культурологов, социологов, политологов. Колоссальная многогранность философского наследия Ницше служит источником не иссякающего исследовательского интереса к его учению. Количество академических исследований различных аспектов философии Ницше стремительно растет. Отношение Ницше с христианством является одним из таких значимых аспектов, привлекающих внимание как отечественных, так и зарубежных ученых [1; 2]. Вместе с тем, при наличии большого числа работ по данной тематике констатировать исчерпанность проблемы «Ницше и христианство» на сегодняшний день не представляется возможным. Существующие исследования по теме обнаруживают достаточно большое разнообразие трактовок и подходов, принципиальные расхождения в оценках и осмыслении тех или иных вопросов, касающихся данной проблемы. Перед учеными, занимающимися историей философии, стоят задачи систематизации существующих разработок по данной теме и поиска интегрирующих принципов и походов.

¹ ФАРИТОВ Вячеслав Тависович - доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии ФГБОУ ВО «Ульяновский государственный технический университет»

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00910 «Маргинальные феномены человеческого бытия (Антропология ad Marginem)».

Обобщая более чем столетний опыт исследования и интерпретации наследия Ницше, можно отметить, что тенденция представления философа в качестве воинствующего атеиста, богохульника, или неистовствующего язычника, «дионисийского философа» представляется все менее обоснованной и менее заслуживающей внимания. По крайней мере, после выхода хрестоматийной работы К. Ясперса [3], отношение Ницше к христианству уже не может не восприниматься как сложное и неоднозначное. Вместе с тем, все еще встречается достаточно упрощенный подход, утверждающий, что Ницше принимал Христа, но критиковал «историческое христианство» [4]. Подобный подход не учитывает, с одной стороны, специфику ницшевского философствования, а, с другой стороны, историко-философский контекст становления идей немецкого философа. Наконец, в рамках проблемы «Ницше и христианства» выделяется еще одна, характеризующееся значительно меньшей степенью исследованности проблема – «Ницше и православие», на которой мы также сосредоточим внимание в настоящей работе.

1. Ницше и православие в свете кризиса европейской метафизики

Вопрос об отношении философии Ницше к православию не является таким новым, как может показаться на первый взгляд. Уже в 1913 году тема эта была затронута С.М. Соловьевым в статье «Эллинизм и Церковь». Автор выдвигает следующий тезис: «Полемика Ницше с христианством была направлена не столько против самого христианства, сколько против тех его форм, с которыми он был знаком непосредственно: против католичества и протестанства» [5]. Логика рассуждений С.М. Соловьева такова: Ницше критикует выродившиеся, изжившие себя формы христианства, те формы, которые являются продуктом отклонения от первоначальных импульсов вероучения. В этом плане Ницше-критик христианства оказывается в большей степени подлинным христианином, нежели те, кто объявляет себя сторонниками христианства в современной философу Европе. С точки зрения Ницше современные западные христиане – это убийцы Бога, которые еще не знают, что Бог мертв, что они сами его убили [6, С. 439-440]. В поисках живого Бога Ницше обращается к античности. В греческом мифе он находил больше живой религиозности, чем в современных ему формах христианства. Однако, согласно С.М. Соловьеву, ошибка Ницше заключалась в том, что он противопоставил эту греческую религиозность христианству как таковому. Будучи знаком только с западной линией христианского вероучения, Ницше находил здесь единственно уклонение от подлинного религиозного опыта, его выхолащивание и превращение в мертвую рассудочную абстракцию. Истоки этого упадка философ (вполне справедливо и обоснованно) обнаруживал уже в учениях Сократа и Платона. Но Ницше был в корне не прав, сводя все христианство к платонизму. Если бы ему была достаточно хорошо известна православная традиция, он бы увидел здесь нечто совершенно иное. А именно: «Павель, проповѣдывавшій Христа распятаго, былъ въ извѣстномъ смыслѣ болѣе эллинъ, чѣмъ тѣ скептики и академики, которые смѣялись надъ его словами. Религія страдающаго Бога и участіе въ мистеріяхъ, раскрывающихъ тайны гроба и дающихъ участникамъ обѣтованіе безсмертія, что религія Элевсина и аттической трагедіи была самымъ пышнымъ цвѣткомъ эллинской культуры. Платонъ, въ своей враждѣ съ родной религіей во имя односторонняго идеализма своей философіи, отошелъ отъ духа своего народа, какъ вѣрно это замѣтилъ Ницше. Его осужденіе Гомера, недостаточное пониманіе религиознаго значенія его поэмъ, вся эта полемика противъ боговъ, начатая Ксенофаномъ, подрывая корни эллинской религіи, подрываетъ корни у всякой религіи вообще, и напрасно нѣкоторые апологеты и отцы церкви пользовались сатирой греческихъ философовъ для надруганія надъ античной религіей и миѳомъ» [5]. С позиции С.М. Соловьева подлинный дух эллинской культуры получил свое воплощение в религиозном учении греческого Востока, в православии. Не имевший этого опыта Ницше был устремлен в это направление в большей степени интуитивно, нежели сознательно. Этим объясняется его интерес и тяготение к русской культуре, воспринявшей, в отличие от Запада, наследие греческого Востока: «Но не даромъ взоры Ницше обращались къ Россіи, не даромъ прислушивался онъ къ рѣчамъ Достоевскаго. Въ Достоевскомъ могъ онъ найти пониманіе своей философіи сверхчеловѣчества, глубокое переживаніе этой философіи и свободное, а не извнѣ

навязываемое моралью отрицание ея» [5].

Такова позиция С.М. Соловьева. Близкие взгляды на вопрос об отношении Ницше к христианству мы находим у современного греческого православного богослова и философа Х. Яннараса. Автор формулирует парадоксальное, на первый взгляд, утверждение: «проповедь Ницше выражает более божественное понимание Бога по сравнению с умственными идолами теистской метафизики» [7, С. 23]. Философ, опубликовавший «Проклятие христианству», оказывается – не много, не мало – выразителем «более божественного понимания Бога». Подобное утверждение становится возможным при условии, что понимание Бога европейской теологией и метафизикой будет представлено в качестве «менее божественного». Согласно Х. Яннарасу, «смерть Бога» является не личным постулатом воинствующего атеиста Ницше, но закономерным и неизбежным продуктом развития европейской метафизики. Избранное западным богословием направление уже изначально содержало в себе в качестве потенции событие смерти Бога: «Уже со времени каролингского «возрождения» IX в., но главным образом в связи с радикальным отчуждением аристотелевской теории познания в схоластике европейская метафизика строится на предпосылке существования Бога. В то же время она постепенно изолирует божественное присутствие от мира. Бог отождествляется с интеллектуальным понятием безличной и абстрактной «первопричины» мира (*causa prima*) или абсолютного «авторитета» в этике (*principium auctoritatis*). В обоих случаях существование Бога есть интеллектуальная необходимость, подкреплённая доказательной аргументацией, но лишённая связи с историческим опытом и экзистенциальными перипетиями человеческой жизни» [7, С. 5]. Католицизм изначально движется по пути рационализации, односторонней интеллектуализации Бога. Путь этот превращает Бога в мертвую абстракцию первопричины мироздания. В философском лексиконе Хайдеггера эта ситуация будет описываться под рубрикой отождествления бытия с сущим. Начиная со схоластики Бог мыслится как некое сущее, пусть и высшее, сверхчувственное, трансцендентное, но как сущее. Тем самым формируются предпосылки для прогрессирующего «забвения бытия», составляющего сущность европейского нигилизма, по Хайдеггеру. Отождествление Бога с разумом, которое в европейской философии Нового времени достигнет своего пика у Гегеля, было заложено и предуготовлено уже в схоластической теологии. Ещё раньше у Блаженного Августина можно обнаружить эту тенденцию к рационализации церковного опыта. В трактате «О Троице» Августин формулирует тезис, согласно которому «нельзя любить то, чего не знают» [8, С. 251]. В качестве образа, дающим возможность постичь божественную Троицу, он полагает разумность человеческой души [8, С. 393, 455]. Уже в схоластическую эпоху Фома Аквинский будет утверждать в качестве видообразующей потенциальности человека – блага – разумность [9, С. 131].

Католицизм и протестантизм создают различные предпосылки для становления европейского нигилизма, завершающей фазой которого станет событие смерти Бога. Схоластическая философия приводит к «утверждению интеллектуализма как единственного пути метафизического познания» [7, С. 8]. Реакцией на схоластическую в своей основе метафизику Декарта, Лейбница, Спинозы станет рациональная критика схоластических и метафизических постулатов. Ответом на этот кризис выступит абсолютизация субъективной веры и моральной автономности субъекта в протестантизме. Следующей фазой европейского нигилизма будет эмпиризм: «И если силлогистическое обоснование божественной истины расчищает путь оспариванию бытия Божия с позиций рационализма, то абсолютизация субъективной веры в Бога ведёт прямоком к Его отвержению посредством «объективного» опыта» [7, С. 11]. Ницше представил краткую характеристику этого пути в своем знаменитом фрагменте из «Сумерек идолов» под заголовком «Как истинный мир стал басней» [10, С. 33]. И не случайно у самого Ницше старый папа говорит Заратустре: «Что слышу я! – сказал тут старый папа, наострив уши. – О Заратустра! ты благочестивее, чем ты веришь, при таком безверии! Какой-нибудь бог в тебе обратил тебя к твоему безбожию. Разве не само твое благочестие не позволяет тебе более верить в Бога?» [11, С. 263]. («Was höre ich! sprach hier der alte Papst mit gespitzten Ohren; oh Zarathustra, du bist frömmer als du glaubst, mit einem solchen Unglauben! Irgend ein Gott in dir bekehrte dich zu deiner Gottlosigkeit. Ist es nicht deine Frömmigkeit

selber, die dich nicht mehr an einen Gott glauben lässt?» [12, S. 561]).

Сам Ницше вполне отдавал себе отчет в том, что его критика христианства в основе своей направляется христианскими же мотивами благочестия: «И в благочестии есть хороший вкус; он сказал, наконец: «Прочь такого бога! Лучше без бога, лучше на собственный страх устраивать судьбу, лучше быть безумцем, лучше самому быть богом!» [11, С. 263]. («Es gibt auch in der Frömmigkeit guten Geschmack: der sprach endlich «Fort mit einem solchen Gotte! Lieber keinen Gott, lieber auf eigne Faust Schicksal machen, lieber Narr sein, lieber selber Gott sein!» [12, S. 561]). Не нужно давать обмануть себя риторике ницшевского письма. Позиция Заратустры в процитированном фрагменте далека от воззрений атеиста, она ближе позиции юродствующего. «Der Narr» – безумец, дурак, шут – фигура, близкая к юродивому. У Ницше есть стихотворение, в котором он непосредственно ассоциирует себя с юродивым: «Я надел добровольно вериги, // Стал укором проклятой семье...» [13, С. 531]. И данное обстоятельство позволяет Яннарасу утверждать, что ницшевский нигилизм не отрицает христианского Бога и опыта Церкви: «нигилизм в форме ницшеанской проповеди «смерти Бога», то есть в форме исторической констатации пустого пространства божественного отсутствия, не может рассматриваться как результат непременно антихристианского выбора или подхода. Он не отрицает «благой вести» новозаветного опыта и свидетельства, потому что в качестве конкретной исторической действительности она ему неизвестна. Напротив, мы должны рассматривать ницшеанскую проповедь как констатацию отчуждения христианства на Западе, отступления и отклонения западных Церквей от христианства Нового Завета и первых веков» [7, С. 22].

В своей трактовке ницшевского нигилизма Яннарас опирается на пользующуюся значительным влиянием хайдеггеровскую интерпретацию наследия Ницше [14]. Автор охотно и часто ссылается на работы Хайдеггера, в которых разрабатываются темы европейского нигилизма и преодоления метафизики: «Смерть Бога» является событием для людей, которые отказываются подменять личное присутствие абстрактным понятием, непосредственность отношения – рассудочной достоверностью. Отказываются отождествлять реальность Бога с необходимостью Первопричины (как это предлагает интеллектуалистская метафизика) или с Высшей Ценностью (как это предлагает прагматистская этика). Они отваживаются на этот отказ потому, что «обладают более божественным пониманием Бога», чем то, которое предлагают рассудочные схемы западной метафизики и этики» [7, С. 23]. Однако основным источником для Яннараса выступает не Хайдеггер, но корифей апофатического богословия Дионисий Ареопагит. Именно здесь находит Яннарас необходимые для преодоления одностороннего метафизического интеллектуализма Запада основания и перспективы. На фоне ареопагитского Корпуса Ницше и Хайдеггер выступают уже как фигуры второго масштаба, спустя многие столетия интуитивно пришедшие к идеям, высказанным задолго до них.

В чем состоит уклон европейской метафизики, с неизбежностью внутренней логики завершившийся событием «смерти Бога»? Он состоит в абстрактном, рассудочном понимании Бога как трансцендентной сущности, представляющей собой вечное, единое первоначало, источник эманации «тварного» мира. В такой перспективе мир рассматривается лишь в качестве несовершенного отражения трансцендентной божественной субстанции. Этот уклон формируется уже в учениях Платона и Аристотеля и впоследствии становится фундаментом западной теологии и метафизики. Апофатизм греческого Востока направлен как раз против этого платонического уклона, приводящего в конечном итоге к объективации Бога или, как будет говорить Хайдеггер, к полаганию бытия в качестве сущего. В апофатическом богословии Бог не есть высшее сущее, не сень субстанция, не есть даже бытие. Бог сверхбытийственен. Бог не сущность, но сверхсущественная неопределенность [15, С. 124], не бытие, но сверхбытие [15, С. 239]. Вопреки интеллектуалистской метафизики, апофатика раскрывает, что Бог ничем из умственного не является, превосходя его [15, С. 409]. Здесь уже предвосхищен основной принцип фундаментальной онтологии Хайдеггера – принцип онтологической дифференции. За столетия до Хайдеггера в комментариях к Корпусу Максим Исповедник запишет: «Бог не есть что-то сущее, но выше сущего» [15, С. 410]. Здесь преодолевается всякий платонизм. Европейской метафизике нужно было вступить в состояние глубочайшего кризиса, чтобы стали возможными такие фигуры, как Ницше и Хайдеггер. В ситуации кризиса европейской

метафизики Ницше и Хайдеггер разрабатывают апофатическую философию.

2. Апофатическая философия Ницше как ответ на кризис европейской метафизики

Яннарас выдвигает следующий тезис: «Апофатизм греческого Востока не ограничивается голыми отрицаниями, но предполагает как естественное катафатическое знание, так и его одновременное отрицание» [7, С. 37]. Это значимая характеристика, поскольку апофатизм нередко несправедливо отождествляется с агностицизмом. Но апофатизм греческого Востока в отличие от западного схоластического варианта не является агностицизмом. Апофатизм предполагает отказ от полагания Бога в качестве сущего, отказ от подчинения Бога и бытия рассудочным схемам [7, С. 37]. Абсолютное, Бог, бытие не должны мыслиться лишь в качестве негатива по отношению к чувственно воспринимаемому сущему. Такое мышление характерно не для апофатизма, а как раз для интеллектуалистской метафизики, противопоставляющей мир трансцендентных субстанций миру чувственно воспринимаемых вещей. В результате трансцендентное в метафизике оказывается лишь тенью, абстракцией от чувственно воспринимаемого, как это было показано Ницше в его ранней работе о греческой философии [16, С. 301-367]. Апофатизм, напротив, преодолевает разделяющую оппозицию сверхчувственного и чувственно воспринимаемого посредством отказа от одностороннего, абстрагирующего мышления Абсолюта: «Как замечает Ареопагит, умопостигаемое не может быть определено одной лишь логикой антитетического отношения к чувственному; простое и безобразное не может сущностно определяться логикой антитетического отношения к воплощенному и образному, а безвидное и бесформенное бестелесное – логикой антитетического отношения к обладающим видом и формой телам. Но одновременное употребление как тезиса, так и антитезиса позволяет «аналогически» отобразить действительность, превосходящую положительные и отрицательные определения» [7, С. 35]. Таким образом, апофатизм не заменяет положительные определения отрицательными, но движется в направлении того, что превосходит оба вида определений: «Синтез утверждений и отрицаний означает взаимную отмену высказанных определений, исключаящую их одностороннюю абсолютизацию; и в то же время он служит обозначением неизреченного знания – знания, которое не исчерпывается сказанным» [7, С. 36].

Если мы будем прочитывать Ницше в этом направлении, то обнаружим, что его философия представляет собой не возобновление античного скептицизма или античной софистики, но апофатизм, направленный на раскрытие беспредельного. К. Ясперс в своей большой работе о Ницше, показал, что основная черта ницшевского философствования заключается как раз в той самой «взаимной отмене высказанных определений», в которой Яннарас видит сущностную черту апофатизма Дионисия Ареопагита. Ясперс эксплицирует в качестве фундаментальной черты мышления Ницше самоопровержение и самопротиворечие: нет ни одного высказывания, которое философ сам бы не опроверг [17]. На каждый тезис у Ницше есть антитезис, не разрешающийся ни в каком диалектическом синтезе. Однако Ясперс в конечном итоге подверг такой способ философствования критике, определив его как «несостоятельную замену трансценденции» [17, С. 568].

Начиная с «Человеческого, слишком человеческого» философ уже не проводит какую-то определенную идею или систему мыслей, но играет различными перспективами, сталкивает взаимоисключающие точки зрения, мыслительные позиции, подходы и типы философствования. В корне ошибочный способ чтения ницшевских текстов состоит в придании его высказываниям статуса пропозиционального высказывания. В рамках одного сочинения у Ницше можно найти аргументацию в пользу приоритета научного познания над искусством, вполне в духе позитивизма. И тут же можно встретить не меньшее число высказываний, обосновывающих приоритет эстетического над рациональным, научным. Читатель, пытающийся приписать Ницше ту или иную позицию, неизбежно впадет в односторонность, в абсолютизации той или иной крайней точки зрения (а Ницше сознательно доводит противоречащие позиции до крайне степени) и в итоге потеряет нить ницшевской мысли. Он будет сбит с толку, одурачен. На эту особенность ницшевского письма указывает Р. Сафрански: «Ницше разбил сады своей теории таким образом, что поведение всякого, кто разыскивает тут

центральный тезис, практически с неизбежностью оказывается хамским. Ницше прячется в своем лабиринте, он хочет, чтобы его открывали на длинных путях, изобилующих поворотами. И отчего бы нам не заблудиться в поисках него. Быть может, это даже лучшее, что может с нами случиться. Словами Заратустры, обращенными к его ученикам, он скажет: вы обрели меня слишком рано – еще не обрета самих себя. Таким образом, книги Ницше устроены так, что в поисках его центральной мысли мы в лучшем случае наталкиваемся на собственную мысль. Открываем ли мы при этом его, Ницше, не так важно – гораздо важнее, открываем ли мы при этом мышление. Собственное мышление есть Ариадна, путь к которой мы должны отыскать» [18, С. 286-287].

И сам Ницше в частной переписке неоднократно давал указания, как следует читать его философские сочинения: «Но, быть может, он осознал бы при этом и то, что никто иной, как он сам требовал от своих читателей ироничной осторожности. «Совершенно не нужно и даже нежелательно занимать мою сторону; напротив, некоторая доля любопытства, как к какому-нибудь диковинному растению, и ироничное сопротивление представляется несравненно более интеллигентной позицией в отношении меня» (из письма от 29 июля 1888 года)» [18, С. 365]. В другом письме мы читаем следующее признание философа: «Для меня все сосредоточилось сейчас на желании, чтобы со всеми вещами обстояло иначе, чем я о них думаю, и чтобы кто-нибудь сделал мои «истины» недостоверными для меня» [19, С. 239].

К этим «методическим» указаниям Ницше по чтению его произведений следует отнестись со всем вниманием. В противном случае мы рискуем поддаться оболъщению риторикой ницшевского письма и абсолютизировать ту или иную крайнюю позицию. Дело в том, что Ницше со второго периода своего творчества уже не высказывает пропозиций, его изречения часто не обладают денотативной соотнесенностью. Устами Заратустры Ницше сравнивает свои высказывания с рыболовными крючками: «Пока они, закусив острые скрытые крючки мои, не будут вынуждены подняться на мою высоту, самые пестрые пескари глубин – к злейшему ловцу рыб человеческих. Ибо таков я от начала и до глубины, притягивающий, привлекающий, поднимающий, возвышающий, увлекатель, воспитатель и садовник, не напрасно говоривший себе: «Стань таким, каков ты есть!» [11, С. 240]. («Bis sie, anbeißend an meine spitzen verborgenen Haken, hinauf müssen in meine Höhe, die buntesten Abgrund-Gründlinge zu dem boshaftigsten aller Menschen-Fischfänger. Der nämlich bin ich von Grund und Anbeginn, ziehend, heranziehend, hinaufziehend, aufziehend, ein Zieher, Züchter und Zuchtmeister, der sich nicht umsonst einstmals zusprach: «Werde, der du bist!» [12, S. 542]).

Игнорирование этого особого статуса высказываний Ницше, попытка придать им статус пропозиций приводит к одностороннему и потому неверному прочтению текстов философа. Следствием такого искажающего подхода становится, например, представление Ницше в качестве идеолога национал-социализма [20]. Для ницшевских текстов в большей степени релевантным оказывается метод, предложенный М.М. Бахтиным для исследования произведений Достоевского [21]. И в произведениях немецкого философа может быть раскрыта эта полифония борющихся и внутренне расколотых голосов [22].

Для целей нашего исследования будет интересно обратить внимание на то обстоятельство, что современный итальянский философ Дж. Агамбен вскрывает эту направленность высказываний по ту сторону денотативных отношений в качестве основной характеристики письма не кого-нибудь, а самого апостола Павла: «Подобно любому речевому акту, слово веры также и для Павла восходит по ту сторону денотативного отношения между языком и миром к иному, более изначальному статусу языка... Любое откровение – это всегда и прежде всего откровение самого языка, опыт чистого события слова, превосходящий любое означение, <...> опыт события языка по ту сторону денотативного отношения может быть достижим двумя способами: первый, следуя парадигме клятвы, стремится учредить в этом опыте исключительно узы и обязательства, для второго, напротив, опыт чистой речи открывает пространство безвозмездного использования» [23, С. 173]. Более того, Агамбен настаивает на определенном рода преемственности Ницше по отношению к Павлу. Так, ницшевскую идею вечного возвращения, как и ряд других знаковых философских учений, он возводит к стиху 1:10 из Послания к Ефесеям: «Этот стих настолько перегружен значением, что готов взорваться;

настолько, что можно утверждать, что многие фундаментальные тексты западной культуры – учение об апокатастасисе у Оригена и Лейбница, о повторении-возобновлении у Кьеркегора, о вечном возвращении у Ницше и повторении у Хайдеггера – являются лишь осколками, разлетающимися от этого взрыва» [23, С. 102]. А в ницшевском «Антихристе» Агамбен эксплицирует реминисценцию на учение Павла о мессианическом времени: «Поэтому жест, которым он объявляет войну христианству, подписываясь именем фигуры, полностью принадлежащей этой традиции и выполняющей в ней совершенно определенную функцию, не может не содержать в себе некую пародическую интенцию. То есть антихрист является мессианической пародией, в которой Ницше, облачившись в наряд антимессии, просто разыгрывает по буквам сценарий, от начала и до конца написанный Павлом» [23, С. 146].

Позиция Агамбена представляет собой выражение определенной тенденции в рецепции наследия Ницше. Данная тенденция может быть определена как поворот к христианству. Философия Ницше перестает восприниматься как сугубо атеистическая, антихристианская или языческая. Ницше предстает с совершенно другой, во многом неожиданной (в силу сложившихся стереотипов) стороны: как пророк, выступающий с критикой современного повсеместного отступничества от подлинной религиозности и открывающий пути к живому Богу. Проявление этой тенденции можно найти у такого современного итальянского философа, как Дж. Ваттимо: «именно потому что Бог – последнее основание, то есть абсолютная метафизическая структура реальности, – отныне утрачен, вера в Бога становится вновь возможной. Конечно, не в Бога метафизики или средневековой схоластики, но, однако, и не в Бога Библии, то есть Бога той самой книги, которую рационалистическая и абсолютистская метафизика современности постепенно уничтожила и растворила» [24, С. 6]. Справедливости ради следует отметить, что качество аргументации у данного представителя постмодернистской философии нередко оставляет желать лучшего. И говорить о принадлежности Ваттимо к христианству можно разве что в рамках современного протестантизма. Ближе к христианской традиции прочтение Яннараса. Но еще раньше, чем у Ваттимо, Агамбена и Яннараса эта тенденция обнаружилась в русской религиозной философии. Так, Бердяев отмечает: «В России Ницше всегда иначе понимали, чем на Западе, у нас он был прежде всего религиозным явлением, для западных людей он был прежде всего философом культуры» [25, С. 386]. Е.Н. Трубецкой видит религиозный смысл исканий Ницше в следующем: «Вся эта философия есть отрицание смысла жизни и вместе с тем – непрерывная тревога и мука искания, борьба между отчаянием в человеке и потребностью надежды, между отрицанием разума и верою в разум. <...> Мысль его прикована к тому самому, что он отрицает. Отвергнутый Бог тем не менее остается центром его философии, и в этом заключается религиозность его искания» [26, С. 792]. Список авторов можно было бы продолжить – в русской философии тенденция прочтения учения Ницше в религиозном ключе представлена более широко, нежели на Западе [27]. Выступая с критикой западной версии христианства, разоблачая постулаты интеллектуалистской метафизики, Ницше интуитивно пришел к апофатизму греческого Востока, получившему свое воплощение на почве русской культуры, в богословии русской Православной Церкви, в русской религиозной философии.

Список литературы

1. Бонецкая Н.К. Русский Ницше и пути постницшевского христианства // Бонецкая Н.К. Дух Серебряного века (Феноменология эпохи). – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – С. 9–42.
2. Kleffmann T. Nietzsches Begriff des Lebens und die evangelische Theologie. Eine Interpretation Nietzsches und Untersuchungen zu seiner Rezeption bei Schweitzer, Tillich und Barth. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. – XV, 633 Seiten.
3. Ясперс К. Ницше и христианство / К. Ясперс. – М.: «Медиум», 1994. – 123 с.
4. Жильцова Е.А., Сомсикова О.А. Проблема религии и восприятия христианства в философии Фридриха Ницше // Вестник Челябинского государственного университета. – 2008. – № 11. – С. 7-13.
5. Соловьев С. М. Эллинизм и Церковь // Богословский вестник 1913. Т. 3. No 9. С. 50-76. <http://foliant.press/book/0035260>

6. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 3: Утренняя заря. Мессинские идиллии. Веселая наука / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2014. – 640 с.
7. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога / Х. Яннарас. – М.: Директ-Медиа, 2014. – 121 с.
8. Августин Аврелий Блаженный О Троице / Августин Аврелий Блаженный. – М.: РИПОЛ-Классик, 2018. – 429 с.
9. Стамп Э. Аквинат / Э. Стамп. – М.: Языки славянской культуры, 2013. – 352 с.
10. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 6: Сумерки идолов. Антихрист. Ессе homo. Дионисовы дифирамбы. Ницше contra Вагнер / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2009. – 408 с.
11. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2007. – 432 с.
12. Nietzsche F. Gesammelte Werke / F. Nietzsche. – Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012. – 972 S.
13. Ницше Ф. Философская проза; Стихотворения: Сборник / Ф. Ницше. – Мн.: Попурри, 2000. – 544 с.
14. Хайдеггер М. Ницше. Т. 1.; Т.2 / М. Хайдеггер. – СПб.: Владимир Даль, 2006, 2007 – 604 с.; 440 с.
15. Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / Дионисий Ареопагит. – СПб.: Издательство Олега Абышко. – 2017. – 464 с.
16. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869-1873 годов / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2012. – 416 с.
17. Ясперс К. Ницше: Введение в понимание его философствования / К. Ясперс. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 630 с.
18. Сафрански Р. Ницше: биография его мысли / Р. Сафрански. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2016. – 456 с.
19. Ницше Ф. Письма / Сост. И.А. Эбаноидзе. – М.: Культурная революция, 2007. – 400 с.
20. Бугера В.Е. Социальная сущность и роль философии Ницше / В.Е. Бугера. М.: URSS, 2010. – 168 с.
21. Бахтин М. Проблема поэтики Достоевского / М. Бахтин. – М.: «Советская Россия», 1979. – 320 с.
22. Фаритов В.Т. Философские аспекты творчества М.М. Бахтина: онтология трансгрессии // Вопросы философии. – 2016. №12. – С. 140-150.
23. Агамбен Д. Оставшееся время: Комментарий к посланию к Римлянам / Д. Агамбен. – М.: Новое литературное обозрение, 2018. – 224 с.
24. Ваттимо Дж. - После христианства / Дж. Ваттимо. - М. : Три квадрата, 2007. - 160 с.
25. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Сборник научных трудов 1937-1948: Дух и реальность; Опыт эсхатологической метафизики; Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого; Царство Духа и царство Кесаря / Н.А. Бердяев. – М.: Книжный Клуб Книговек, 2013. – 656 с.
26. Трубецкой Е.Н. Философия Ницше. Критический очерк / Ю.В. Синеокая // Ницше: pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 672-794.
27. Фридрих Ницше и русская религиозная философия: Переводы, исследования, эссе философов «серебряного века»: в 2 т. Т.1. – Мн.-М.: «Алкиона» - «Присцельс», 1996. – 352 с.

NIETZSCHE AND CHRISTIANITY: APOPHATIC PHILOSOPHY IN THE LIGHT OF THE CRISIS OF EUROPEAN METAPHYSICS

V.T. Faritov²

Ulyanovsk State Technical University, Ulyanovsk
E-mail: vfar@mail.ru

***Annotation.** The subject of the research is the relation of F. Nietzsche's philosophy with Christianity in the context of the crisis of European metaphysics. The problem is that Nietzsche's proposed criticism of Christianity mainly affects its Western forms. The article attempts to analyze the conceptual developments of F. Nietzsche in the perspective of the Orthodox version of Christianity. The author compares a comparative analysis of the anti-metaphysical tendencies of Nietzsche's philosophy with the apophatic theology of the Eastern Church. Based on the work of modern authors such as H. Yannaras, J. Agamben and R. Safransky, the author concludes that there is a tendency towards Christianity in the study and*

² FARITOV Vyacheslav Tavisovic - doctor of philosophy, Professor of the Department of philosophy of the Ulyanovsk State Technical University

reception of Nietzsche's philosophical heritage. The article uses the methodological principles and principles of historical and philosophical research, in particular, the method of historical and philosophical reconstruction, methods of philosophical comparative studies. The main conclusion of the study is the thesis of the apophatic nature of the philosophy of religion F. Nietzsche. The author substantiates the position that Nietzsche, criticizing the Western forms of Christianity and European metaphysics, does not come to atheism, but to an apophatic understanding of God, close to the patristic heritage of the Eastern Church.

Keywords: *Nietzsche, Christianity, apophaticism, metaphysics, marginality, foolishness, orthodoxy, Russian religious philosophy, theology, God*