

Буланов В. В.

[ГЕНЕЗИС ИРРАЦИОНАЛИЗМА И ИММОРАЛИЗМА Ф. НИЦШЕ](#)

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/1/2009/1-2/10.html

Статья опубликована в авторской редакции и отражает точку зрения автора(ов) по рассматриваемому вопросу.

Источник

[Альманах современной науки и образования](#)

Тамбов: Грамота, 2009. № 1 (20): в 2-х ч. Ч. II. С. 30-38. ISSN 1993-5552.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/1.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/1/2009/1-2/

[© Издательство "Грамота"](#)

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: almanac@gramota.net

росин 1895: 10]. Кроме того, Капитон вводит пост и в церковные праздники. «И сперва убо крепче по-нуждающаяся воздержанми: да ни в праздник рождества ... хотяще сыра и масла и рыбы вкушати ... разве то-чию от семен и ягодиция и прочих растущих от земли» [Димитрий 1742: 570-573]. Достоверность этих сведений не вызывает сомнений. Отказ от употребления мясной и молочной пищи у последователей учения Капитона был продиктован общим для всего движения «ревнителей древнего благочестия» ожиданием «пришествия антихриста» и прослеживается в движении вплоть до конца XVIII века. По этому и ряду других признаков приходские священники в своих «сказках» информировали о «капитонах» церковных властей [Барсков 1912: 78-85]. «А при христосовании вместо красных пасхальных яиц дарил червленые горькие цыбули, сиречь луковицы вместо яиц, в перемену христианские любви и неги» [Игнатий 1855: 92]. Популярность Капитона Даниловского и его учения были столь велики, что все Российские старообрядцы в XVII веке по имени своего наставника назывались «капитонами».

Несмотря на то, что лидер общины Капитон был удален из Калясниковского центра, регион еще долгое время находился под влиянием «ревнителей древнего благочестия». Так, покидая Колесниково, Капитон в интересах крестьян «свез» выписи, сделанные для него в Приказе Большого Дворца с «отводных и межевых книг». Это стало причиной для возникновения поземельного спора братии Троицкой пустыни с окрестными крестьянами. Царская грамота от 8 мая 1642 года жалует нового строителя Троицкого монастыря Пимена вторичной межевой выписью. Однако вышеупомянутый спор достиг определенного накала, вот почему в другой грамоте от 28 февраля 1641 года в дворцовом селе Даниловское стряпчему И. Носову наказывается оберегать братию Троицкого монастыря «что б им от сторонних людей продаж и обиды не было» [ЯГВ 1890: 4]. Сам Капитон в 1639 г. был взят под стражу и отправлен в Ярославский Спасский монастырь, затем сослан в Тобольск. Троицким монастырем ведать был назначен старец Пимен. Однако фактическим главой Троицкой пустыни стал инок Мирон - активный продолжатель учения Капитона. Он «мнимой благочестивостью сумел заслужить у братии великое уважение». Старец Пимен, которому было указано ведать Троицкой пустыней, указывал на то, что к «капитоновщине» начинает склоняться и целый ряд монастырских иноков по округе. Поэтому в грамоте Порфирию Ивановичу Секирину было приказано довести до иноков Троицкой обители «оставить Капитоново учение и уставство и жить по правилам святых отец ... старцам служить по преданию и уставу монастырскому и церкви Божьей, к пению приходить всегда и пост иметь как во всех иных монастырях Российских бывает ... чтоб в старцах ни в ком никаких плутен, что делалось при Капитоне не было» [Титов 1895: 41]. Когда в монастырь Святой Троицы пришел строитель Пимен в сопровождении воеводских людей, Мирон и старцы заявили, что учения капитонова не оставят, а Пимена слушать не станут. После чего, окончательно покинули обитель. Отправленные вместе с новым строителем пустыни служилые люди сделали попытку переписать имена «мятежных» старцев, но, получив отказ, силу не применили, предоставив, тем самым «ревнителям древнего благочестия» беспрепятственно покинуть пустынь и разойтись по окрестным лесам. Где они проповедовали «капитоново учение» практически не встречая противодействия до времени появления окружного послания 15 августа 1652 г. Ростовского Митрополита Ионы (Сысоевича). В котором констатировалось, что «аще ... от божественного писания ... кто уchnet соперник быти, ... и мы на таковых расколников ... готовимся и ... ловить будем, якоже на душевные разбойники» [Димитрий 1742: 570-573]. В целом, приходиться констатировать, что власти не оценили размер и характер распространения учения Капитона Даниловского и считали, что его ареста достаточно, чтобы «капитоновщина» прекратилась. Не смотря на попытку переписать имена монахов, власти, в целом, действовали вяло. Между тем, смена состава монашествующих в Троицкой пустыни хоть и привела к уничтожению одного из центров «ревнителей древнего благочестия» в Верхнем Поволжье, но не восстановило контроль над окрестным старообрядческим населением.

Список литературы

- Шульгин В. С.** Капитоновщина и её место в Расколе // История СССР. - 1969. - № 4. - С. 130.
Титов А. А. Калясниковский синодик. - М., 1895. - С. 41.
Румянцева В. С. Народные антицерковные движения в России в XVII в. - М., 1986. - С. 73.
Ярославские губернские ведомости (ЯГВ). – Ярославль, 1890. - № 12. - С. 4.
Ефросин инок. Огразительное писание о новоизобретённом пути самоубийственных смертей // Памятники древней письменности. - 1895. - С. 10.
Дмитрий Ростовский. Розыск о расколнической Брынской вере. – М., 1742. - С. 570-573.
Барсков Я. Л. Памятники первых лет русского старообрядчества. - СПб., 1912. - Т. 24. - С. 78-85.
Игнатий. Третье соборное послание Игнатия митрополита Сибирского и Тобольского // Православный собеседник. – 1855. – С. 92.

ГЕНЕЗИС ИРРАЦИОНАЛИЗМА И ИММОРАЛИЗМА Ф. НИЦШЕ

Буланов В. В.

Тверская государственная медицинская академия

В современной науке нет смысла утверждать, что иррационализм и имморализм являются характерными чертами Ф. Ницше – мыслителя – эти оценки общепризнанны. Другое дело, утверждать, что по сравнению с

идеями и выводами раннего Ницше (1869-1875) вся его эволюция как критика разума и ниспровергателя морали лишь экстенсивна – то есть только являет собой конкретизацию сформулированных мыслей. Соответственно, представление о неоднозначности и противоречивости философских взглядов немецкого мыслителя неверно. Также не представляется возможным согласиться, что до середины 1870-х годов Ницше неоригинален – лишь последователь А. Шопенгауэра и поклонник Р. Вагнера. Доказать что уже к середине 1870-х годов формируются основы иррационализма и имморализма, присущих всему философствованию Ницше – цель данной статьи.

Ницше был склонен к иррационализму и к отрицанию общепринятой морали уже в юности. Есть два объяснения этого обстоятельства (может быть, оба правильны). С позиции Н. Аббаньяно, для философствования Ницше "исток – душа романтизма XIX века с его жадной Бесконечного, с его неудовлетворенностью ограниченностью и обусловленностью человека. В творчестве Ницше этот исток явно выходит на свет в его учении о вечном возвращении и воли к власти как истинной сущности человека" [1: 48]. А с точки зрения К. Ясперса, "Ницше с самого начала ... воспринял христианские импульсы...; то есть безусловность высшей морали и истины..., но ... христианские данности и ... авторитеты не существовали для него как нечто реальное даже в детстве" [48: 9].

Начало формирования иррационализма следует отсчитывать со студенческих лет Ницше (рубеж 1850-60-х гг.), когда он увлёкся творчеством поэта-романтика Ф. Гердерлина. Этот поэт "считал, что миф даёт жизни силу и праздничность, и сожалел о вырождении его в артистическую игру. Реактивация мифа как формы ценностного творчества необходима ... для восстановления общественных связей, преодоления изоляции и эрозии смысла" [21: 31]. В связи с этим он восклицал: "будьте как эллины" [13: 94]! Гердерлин, как поклонник культуры античной Греции, призывал "почитать богов, смертным сочувствовать" [13: 94], любование жизнью (какова она есть), "доблесть духа", и поклонение красоте он провозглашал критериями истинной мудрости [14: 95]. В его творчестве можно встретить и открытый протест против тирании рациональности [10: 48]. Всё эти установки легли в основу иррационалистической философии Ницше.

Зимой 1865-66 гг. генезис иррационализма Ницше получил новый мощный стимул: молодой мыслитель познакомился с философией Шопенгауэра и увидел в философе духовного учителя. Главная работа Шопенгауэра - «Мир как воля и представление» потрясла Ницше созвучием собственным размышлениям. По Шопенгауэру, первоначально и источник перемен в мире иррационален. Он пишет: "Воля ... бессознательна и представляет собой ... слепой, неудержимый порыв" [45: 361-362]. По философу, её сущностью предопределен весь мир, в том числе неизбежность страданий в нём и его справедливость. "Мир именно таков потому, что воля, проявлением которой он служит, такова; мир таков потому, что так хочет воля. Для страданий оправдание заключается в том, что воля в этом явлении утверждает себя самое, и это утверждение оправдывается ... тем, что она же переносит страдания. Уже здесь открывается нам образ вечной справедливости" [45: 432]. Для объяснения данного явления (да и сущности воли к жизни вообще), Шопенгауэр использует понятие объектности (объективации). Он пишет: "Воля ... отлична от своего явления и вполне свободна от всех его форм, которые она принимает лишь тогда, когда она проявляется, и которые поэтому, относятся только к её объектности, а ей самой чужды. Уже самая общая форма всякого представления, форма объекта для субъекта, её не касается; тем не менее её касаются формы, этой общей подчиненные... куда, как известно, принадлежат ... время и пространство, а следовательно, и множественность, только благодаря им существующая и сделавшаяся возможной" [45: 165]. Степень выраженности воли к жизни в мире природы предопределяет развитие индивидуальности. "На высших ступенях объектности воли мы видим значительное проявление индивидуальности, особенно у человека, ... в виде законченной личности... Чем ниже мы спускаемся, тем более в ... характере вида теряется всякий след индивидуального характера" [45: 188]. Оно напрямую связано для Шопенгауэра со степенью проявления эгоцентризма. Мыслитель пишет: "во всей природе, на всех ступенях объективации воли, неизбежно царит постоянная борьба между индивидуумами всех родов и ... именно в этом обнаруживается внутренний разлад воли к жизни с самой собой. На самой высокой степени объективации этот феномен, как все другое, предстает с большой отчетливостью. [Ведь] воля заключается в каждом из них сполна и нераздельно, и видит вокруг себя бесчисленно повторенный образ собственного существа. Но это самое существо, т.е. подлинную реальность, она ... находит только внутри себя. Поэтому каждый ... хочет всем обладать, или, по крайней мере, над всем господствовать, - и то, что ему противится, хотел бы уничтожить." [45: 433]. Поэтому зло и мучения в мире людей неизбежны. Ведь "главным источником страдания ... является ... борьба всех индивидуумов" [45: 435]. При осознании этого, по Шопенгауэру, человек впадает в ужас и отчаяние, и выживает потому, что легко обманывается иллюзией множественности и противоречивости явлений мира в надежде на благоприятные перемены [45: 460-461].

Ницше не во всем был согласен с философией Шопенгауэра, особенно с её пессимистическим характером, что нашло выражение в его статье с критикой ряда положений Шопенгауэра (осень 1867 г.). Не случайно увлечение Ницше его философией совпало со временем, когда возникает и распространяется "эволюционное учение Ч. Дарвина, вызвавшее уверенность в научной обоснованности рассмотрения мира как жизни, а бытия – как становления и эволюции" [5: 8-9]. Это тоже иррационализм жизненного начала, но более оптимистический. Протест композитора и теоретика искусства Вагнера против пессимизма Шопенгауэра и вместе с тем увлечение основными положениями работы «Мир как воля и представление» [2: 736-737] сблизил с ним Ницше вскоре после их знакомства (осенью 1868 г.).

Ницше пришёл в восторг от эстетики Вагнера, отраженных в его статьях «Искусство и революция»

(1849 г.) и «Опера и драма» (1852 г.), из которых он заимствовал основные положения. Это убеждение в том, что единство всех видов искусства сложилось в форме трагедии античной Греции и распалось по вине философии; что природа порождает искусство не через личность, а через единство народа. Это и воспевание опьянения чувством прекрасного, констатация двойственности культуры (Природа – Человек и Искусство – Человек), и стремление решить данную проблему при помощи принципов Аполлона и Диониса [43: 94-96]. В связи с этим важно подчеркнуть следующее утверждение Вагнера: "Искусство — это высшее проявление гармоничной, в полном соответствии с природой развивающейся, чувственно прекрасной личности" [3: 677]. Рецепция эстетики Вагнера резко меняет сущность иррационализма Ницше, отдаляя его от учения Шопенгауэра. "Эстетика, в противовес пессимистической концепции А. Шопенгауэра, становится формой величайшего утверждения «воли», как «воли к жизни» и ее величайшим стимулом" [22: 33]. Если точнее, слегка переосмысленная эстетика Вагнера. Исходя из неё, уже в «Рождении трагедии...» "Ницше ... перевернул все выводы, которые Шопенгауэр извлек из отрицания воли" [47: 99].

Были и иные важные последствия увлечения Ницше эстетикой Вагнера. Это рецепция молодым философом её культурфилософских основ. Их можно свести к следующим положениям. Во-первых, это убежденность в том, что "наше современное искусство является лишь звеном в художественной эволюции всей Европы, а эта эволюция началом своим обязана Греции" [3: 674]. Во-вторых, это провозглашение Р. Вагнером тесной взаимосвязи искусства и общества: "искусство всегда было прекрасным зеркалом общественного строя" [3: 674]. В-третьих, это убежденность композитора в пагубности рационализма философии пагубным для искусства [3: 674], а христианства – антиподом духа искусства, насаждающим лицемерие, презрение к себе и жизни [3: 675]. От них иррационализм Шопенгауэра был далек, особенно от размышлений о взаимосвязи социальных отношений и искусства, а также от критического отношения к христианству и его нравственным основам.

При этом Ницше не мог не отметить влияние философии Шопенгауэра на эволюцию эстетики Вагнера. Так, в статье «Искусство и революция» Вагнер воспекает Аполлона – бога гармонии: культ прекрасного и сильного свободного человека ... нашёл своё лучшее выражение в Аполлоне, ставшем верховным и национальным божеством эллинов" [3: 670-671]. О его антагонисте – Дионисе – боге экзотичности - Вагнер упоминает лишь в связи с тем, что поэт-трагик, вдохновленный Дионисом, вынужден подчиниться воле Аполлона и вложить свои усилия в созидание драмы, как отражения в аполлонической упорядоченности деяний богов и людей [3: 671-672]. А вот в статье «Опера и драма» Вагнер вынужден признать, что аполлоническая гармония иллюзорна [4: 619], а драма, шедевр культуры античной Греции, "есть нечто органически существующее и развивающееся" [4: 654], и ближе к иррациональному дионисическому началу. Подобное толкование образов Аполлона и Диониса Вагнер заимствовал не у Шопенгауэра, а у Ф. В. Й. Шеллинга или у Г. В. Ф. Гегеля [15: 54]. Но "в самой проблематизации аполлонического и дионисийского у Ницше чувствуется влияние Шопенгауэра, который ... первым ... поставил вопрос о соединении воли и созерцания и видел его решение в песне" [21: 149], у него через посредство Вагнера Ницше мог воспринять и провозглашение гармонии иллюзией [2: 737].

Влияние эстетики Вагнера на иррационализм молодого Ницше отразилось в его эссе 1869-1872 гг. о культуре античной Греции. В работе «Гомер и классическая филология» (1869 г.) Ницше противопоставляет рационализму искусство, как выражение жизненного начала, и утверждает, что творческое начало наиболее ярко выражено в культуре античной Греции как культуры предельно иррациональной [24: 52]. В эссе «Сократ и трагедия» (1870 г.) Ницше позволил себе не согласиться с Гердерлином и Шопенгауэром в оценке личности философа Сократа. Гердерлин видел в Сократе образец эллинского мудреца [14: 95]. Шопенгауэр приводил его в качестве примера человека, который "одарен ... выдающийся в духовном отношении индивидуальностью" [44: 469]. Ницше увидел в нём философа – убийцу древнегреческой трагедии. Он нападает на Сократа, как на циника-рационалиста, разрушителя традиций, придававшим античным грекам духовную силу и мифов, в которых они черпали стойкость в добродетели [7: 68]. В эссе «О музыке и слове» (1871 г.) философ противопоставляет музыку как выражение начала Диониса лирике как аполлоническому оформлению жизненных аффектов (да и воли к жизни), непосредственно отражаемых лишь музыкой [31: 86].

В связи с этим следует обратить внимание на и первую крупную работу Ницше как философа - «Рождение трагедии из духа музыки» (1872 г.), посвященную Вагнеру. В современной науке идет полемика о роли «Рождения трагедии» в эволюции философии Ницше. Так, Холлингдейл не признаёт оригинальность её идейного содержания, её значительность [43: 33]. В пользу данной позиции свидетельствует то, что в это время для Ницше Вагнер был авторитетом в видении культуры античной Греции [37: 496] и в рецепции философии Шопенгауэра [37: 542]. К. Лёвит вообще считает, что "«Рождение трагедии» ... происходит из духа музыки (эстетики) Вагнера" [20: 328-329]. Однако К. А. Свасьян считает данную работу Ницше "настоящим ключом к расшифровке его творчества" [40: 616]. Можно также доказать, что в «Рождении трагедии...» под влиянием эстетики Вагнера иррационализм Ницше приобретает не свойственную для философии Шопенгауэра и эстетики Вагнера черту – критику морали.

В данной работе философ утверждает, что изначально в культуре античной Греции рационализма не было, существовало лишь два антагонистических начала – аполлонийское и дионисийское, и что их противостояние являлось и является причиной поступательного развития любого искусства; что существует возможность их плодотворного сотрудничества, которая осуществилась в постоянной двойственности аттической трагедии. Дионисийское начало всецело иррационально, оно проявляется то, как ужас, то, как восторг,

под его влиянием всё "субъективное исчезает до полного самозабвения"; аполлонийское начало ассоциируется Ф. Ницше с самоограничением, "свободой от диких порывов" и хаотичности [37: 468-471]. В трагедии античной Греции эти начала уравнивают друг другом: она "есть аполлоническое воплощение дионисических познаний и влияний" [37: 502].

Если дионисийское начало естественно, то аполлонийское – отчасти искусственно. Толкуя начало Аполлона, Ницше интерпретирует заимствованный у Шопенгауэра образ человека, обманутого иллюзией множественности и противоречивости явлений мира [37: 470-471]. Философ видел её роль в психологической защите от хаотичности и жестокости творческих порывов жизни, выражаемых началом Диониса; эту мысль он также заимствовал у Шопенгауэра [37: 471]. О его роли в культуре философ пишет: "Грек знал и ощущал страхи и ужасы существования: чтобы иметь вообще возможность жить, он вынужден был заслоняться от них блистающим порождением грёз – олимпийцами" [37: 477-478]. Это происходит, по Ницше, посредством превращения с помощью аполлонического искусства всё ужасное в возвышенное, а нелепое в комичное, что возрождает в человеке желание жить [37: 497-498]. И "та "естественная" гармония, которая так пленяет нас в пластичности греческого мироощущения, являлась ... построенным миром иллюзий" [6: 73-75]. Но нельзя и считать, что Ницше относился к началу Диониса негативно. Оно – необходимый антипод начала Аполлона. Философ отмечает, что временная победа начала дионисического начала – это возвращение к естественности: "Под чарами Диониса не только вновь смыкается союз человека с человеком: сама отчужденная, враждебная или поработанная природа снова празднует праздник примирения со своим блудным сыном — человеком" [37: 471-472]. Дионисическое начало также освобождает и возвышает человека, но по-своему – возвращая к истокам бытия. "Теперь ... каждый чувствует себя не только ... примиренным, сплоченным со своим ближним... В пении и пляске являет себя человек сочленом более высокой общины: он разучился ходить и говорить и готов в пляске взлететь в воздушные выси. [Вся] художественная мощь ... природы открывается здесь, в трепете опьянения, для ... самоудовлетворения Первоединого" [37: 471]. В «Рождении трагедии...» "Ницше ... культивирует «превозмогающее чувство единства, возвращающее нас в лоно природы», восторг ... поглощения мучающегося «я» в безличном и вечном целом Прасущего" [42: 170]. И если начало Аполлона утешает иллюзией, то начало Диониса – введением в экстатическое состояние, в котором утрачивается индивидуальность, и, соответственно, страдания [16: 47-49].

Можно прийти к выводу, что "Дионис для Ницше – символ потока жизни, ломающей все преграды и игнорирующей все ограничения" [49: 397], что он и есть выражением «Первоединого», и что он выступает для философа шопенгауэровской волей к жизни. Однако дионисийское начало стремится снять эгоцентризм, присущий началу аполлоническому, который в философии Шопенгауэра и является движущей силой воли к жизни. К тому же, началу Аполлона тоже присуща иррациональность. В его основе также лежат "художественные силы, прорывающиеся из самой природы, без посредства художника-творца", подчиняющие его своей власти [37: 472-473]. Поэтому нельзя отождествлять волю к жизни Шопенгауэра лишь с дионисийским началом, хотя у Ницше в философских эссе 1871 г. - «Греческая женщина» [26: 78] и «О музыке и слове» [31: 86] - первоначально – это всецело иррациональная «воля». В отличие от Шопенгауэра, Ницше убежден, что движение жизни происходит скачкообразно, в результате обострений вечного противоборства начала Диониса с началом Аполлона: "прилив дионисизма время от времени снова разрушал все эти ... круги, в которые односторонне аполлоническая «воля» стремилась замкнуть эллинский мир. Этот внезапно подымавшийся прилив дионисизма брал тогда на себя отдельные маленькие валы индивидов" [37: 510], вбирая их в единый поток вечного становления бытия. Поэтому "у Ф. Ницше воле, выступающей под обликом Диониса..., противостоит, защищая от становления этого бытия, Аполлон как ... форма не только представления этого бытия, но и защиты от неё" [22: 34]. Правда, можно согласиться с тем, что Ницше "назвал важнейший инстинкт жизни именем ... Диониса", и связал с ним "неукротимую жадность к жизни и радость жизни", начало же Аполлона, с его точки зрения, "неизменно порождало стремление к ... размеренности и покою, ... не могло быть подлинным зародышем жизни" [23: 7-10]. Но оно также является частью жизненного начала: ведь без него хаотичность начала Диониса всё бы уничтожила. Получается, что воля к жизни у Ницше в процессе вечного становления не едина, а противостоит сама себе. Тем самым мир предстает в изменчивости и непознаваемости [22: 30-31], ещё более иррациональным, чем в философии Шопенгауэра.

Но, несмотря на всю иррациональность мира, по Ницше, в нём всё было хорошо, пока не появился философ Сократ, видящий в рационализме единственное средство совершенствования и утешения человека, тогда как ранее этим средством было трагическое искусство [17: 73-75]. Негативное воздействие сократического начала коренится и в пагубной убежденности, что "добродетельный герой должен быть диалектиком, между добродетелью и знанием, верой и моралью должна быть ... связь" [37: 533]. Здесь впервые в иррационализме Ницше появляются элементы критики морали как порождения разума. Философ приходит к выводу, что, опираясь на убежденность во взаимосвязи знания и нравственности, "сократизм произносит приговор, как искусству, так и этике своего времени; куда он не обращает свои испытующие взоры, везде он видит недостаток разумения ... и заключает из этого недостатка о внутренней извращенности и негодности всего существующего" [37: 528]. Поэтому в любой культуре, где идеи Сократа получают популярность, "начинается неслыханная тирания разума и морали, вытеснившая жизнь в бессознательное, и подменившая её инструкциями по эксплуатации жизни" [41: 17]. Как следствие, в постсократической культуре античной Греции произошла подмена аполлонического и дионисического начал их суррогатами (существует и точка зрения, что сократизм – форма начала Аполлона как олицетворения меры и порядка [5: 13]). О данном па-

губном процессе Ницше пишет: "В логический схематизм ... переродилась аполлоническая тенденция; ... [произошел] переход дионисического начала в натуралистический аффект" [37: 532-533]. Тем самым произошёл "трагический разрыв жизни и культуры, ставшей культурой истины, морали, добра, вместо прежней культуры жизненной жизни" [5: 13]. Мало того, по Ницше, "влияние Сократа простерлось вплоть до настоящего времени... Каждая эпоха ... пыталась ... отделаться от этих греков, ибо перед лицом их всё ... оригинальное ... сморщивалось до неудачной копии, даже до карикатуры" [37: 535]. Но это никому не удалось.

По Ницше, и в современном европейском обществе, где доминируют рационалисты типа Сократа, культура неизбежно бесплодна, так как человек-рационалист даже на фоне изобилия всевозможных знаний лишен способности к творчеству. Веками "сократовское ... влияние ... воспитывало в интеллектуалах любовь к знанию, что служит как защита от сильных аффектов" [18: 72]. Именно "в образе Сократа на сцену выходит философ, который добровольно и утонченно поработает себя, причем на века" [18: 31]. Ведь подобный человек "не приемлет ничего во всей его полноте" из-за традиции оптимистического рационализма, упорно игнорирующего проявления иррациональной, "природной жестокости вещей", и потому "остается вечно голодающим "критиком", бессильным и безрадостным" [37: 556]. "В оптимизме «теоретического человека» Ницше видел некую заданность сознания" [23: 11]. А без иррационального - эмоционального и свободного от схем и правил разума - отношения к миру невозможно творчество.

Философ убежден, что культура Европы, так как в ней господствуют рационализм и морализм Сократа, обречена на глубокий и всесторонний кризис. По Ницше, сила сократического начала - "та несокрушимая вера, что мышление, руководимое законом причинности, может проникнуть в глубочайшие бездны бытия и что это мышление не только может познать бытие, но и исправить его" [37: 537]. Но она же является роковой слабостью сократического начала в европейской культуре. Ницше не может принять этот оптимизм, так как он "отвергает обманчивую ясность и простоту мира, ему мнится стоящая за ней самоуспокоенность, ... усредненность" [39: 161]. Они ведут сократическую культуру к гибели. Во-первых, наука неизбежно выходит к пределам познания, и от встречи с "неуяснимым" (иррациональной сущностью мироздания) "терпит крушение её, скрытый в существе логики, оптимизм", и "тогда прорывается новая форма познания – трагическое познание, которое, чтобы быть вообще выносимым, нуждается в защите и целебном средстве искусства", в сущности своей иррационального [37: 539]. Во-вторых, с точки зрения философа, порожденная успехами науки "вера в земное счастье для всех, ... постепенно переходит в грозное требование такого ... земного счастья", ведущее к невиданным социальным потрясениям [37: 553-554]. В-третьих, по Ницше, в европейской культуре нарастает протест против господства сократизма, осмысленный философом как "процесс постепенного пробуждения дионисического духа", который находит своё выражение в современной немецкой музыке, особенно заметное в музыке Вагнера [37: 563]. Увлекаясь эстетическими идеями Р. Вагнера, в период работы над «Рождением трагедии...» (1870-71 гг.), "Ницше питал надежду, что вагнеровская опера могла играть такую роль в его культуре, которую трагедия играла в древнегреческой культуре" [40: 72]. Он надеялся, тем самым, "восстановить живое тождество жизни и культуры примерно так, как оно существовало, по его мнению, в досократовской Греции" [5: 14]. То есть вновь сделать культуру естественной и потому творческой.

С этой целью психологическому типу рационалиста – моралиста, «теоретическому человеку», который единственно "видит для себя высшую цель и наслаждение в процессе ... разоблачения" истины как тайны и идеала, философ противопоставляет тип человека – художника, который "при ... разоблачении истины остается ... прикованным восторженными взорами к тому, что ... после разоблачения, осталось от её покровов" [37: 536]. Поэтому Ницше разуму, как главной силе и ценности культуры, предпочитает миф. Без поклонения иллюзии, "без мифа культура утрачивает здоровые природные силы творчества", так как именно "миф даёт жизни силу и праздничность" [31: 131]. В противовес разрушительному влиянию рационализма (и морализаторства) Сократа философ апеллирует к этике досократической Греции, как находящаяся "по ту сторону добра и зла", мыслитель пишет: "Здесь ничего не напоминает об аскезе, духовности и долге; здесь все говорит нам лишь о ... торжествующем существовании, в котором все наличное обожествляется, безотносительно к тому – добро оно или зло" [37: 366-367]. Почти цитируя Вагнера, философ пишет, что "только как эстетический феномен бытие и мир оправданы" [37: 488]. Морализаторство здесь неуместно: "боги оправдывают жизнь, сами живя этой жизнью – единственная удовлетворительная теодицея!" [37: 478]. "Главная идея «Рождения трагедии» - эстетическое оправдание бытия: только красота оправдывает мир... Вечную рану существования можно залечить только силой духа, трагическое ощущение – только страстным желанием прекрасного" [8: 243].

Рецепция эстетики Вагнера придала иррационализму Ницше жизнеутверждающий и критический по отношению к морали характер, что принципиально отличало его от иррационализма Шопенгауэра. С данной работы для Ницше "начинается тяжелая и затяжная борьба ... против понятия истины, против морализма" [47: 58]. Критика культа разума для него является и борьбой против власти общепринятых в современной культуре Европы моральных норм. Ей философ в данной работе бросает вызов, противопоставляя арийское и еврейское толкование феномена греха, и отдавая первому из них предпочтение. "То, что отличает арийское представление, - это возвышенный взгляд на активность греха как на прорывную добродетель..., ... как [на] оправдание зла в человечестве, причем как человеческой вины, так и неизбежно следующего за ним страдания" [37: 509].

В начале 1872 г. эта работа с почтительным посвящением Вагнеру была опубликована, но с середины то-

го же года привязанность Ницше к нему начинает слабеть: "реальный Вагнер в самом скором времени стал диссонировать с желанным Вагнером" [26: 18]. Ради успеха публики и расположения влиятельных лиц композитор начал высказывать не свойственную ему ранее терпимость к религии, перестал поддерживать Ницше в критике современности. Нарастает и потребность Ницше в независимости, тогда как Вагнер проявлял нетерпимость к чужому мнению. И, что главное, "Вагнер не был тем дионисийским волшебником, которому он в нём хотел видеть и которому поклонялся" [47: 63].

В работах Ницше 1872-1875 гг. – периода растущего охлаждения в его отношениях с Вагнером – эволюция его иррационализма, всё же, идёт в направлении, заданном рецепцией вагнеровской эстетики – критики морали как порождения рационализма, который является орудием силы, враждебной самой жизни. В статье «Гомеровское соревнование» (1872 г.) Ницше вновь проводит сравнительный анализ культур античной Греции и современной Европы. Философ исходит из констатации иррациональной и подчас противоречивой сущности человека, которая не поддается однозначной рационально-моралистической оценке. "Человек в своих высших и благороднейших способностях — вполне природа и носит в себе ее жуткий, двойственный характер. Его ужасные качества, считающиеся нечеловеческими, являются, может быть, именно той плодородной почвой, на которой только и может вырасти вся гуманность побуждений, действий и творений" [25: 93]. В связи с этим Ницше указывает на относительность толкований зависти в культуре, и их различия в культурах античной Греции и современной Европы для него являются показательными [25: 95-96]. По философу, если европейская культура зависть порицает, то античные греки к ней относились неоднозначно. Они полагали, что существуют две Эриды (богини зависти): одна из них влечет к взаимной враждебности, а другая – к соревнованию. Эрида соревнования стимулирует стремление к новым достижениям [25: 96] и тем самым оберегает от Эриды враждебности [25: 99]. К тому же Ницше полагает, что "без зависти, ревности и честолюбия в состязании эллинское государство, как и эллинский человек, вырождаются" [25: 100]. Исходя данных выводов, и из того, что философ провозглашает концепцию двух Эрид важнейшим положением этики античной Греции [25: 93], можно сделать вывод, что его отношение к европейскому толкованию зависти негативно.

В работе «О философах» (1872 г.) Ницше, выступая против рационализма, уже ведет с ним борьбу по трём основным направлениям. Во-первых, он противопоставляет философию науке по двум аспектам. С одной стороны, по объекту познания. Философия, с его точки зрения, есть искусство определения того, "что именно нужно считать великим", и, соответственно, что достойно познания, в отличие от науки, со свойственным ей "слепым необузданным стремлением знать всё" [33: 249-250]. С другой стороны, по значимости цели познания. По Ницше, при появлении философии "человек ... выходит из жалкого состояния червя, кропотливо роющегося в отдельных отраслях науки; он предчувствует конечное разрешение вопроса о происхождении всех вещей... Философ заставляет звучать в себе все звуки мира и затем передает их в виде готовых понятий" [33: 50]. Более ценной оказывается философия, а не наука. Во-вторых, Ницше, как поклонник иррационализма Шопенгауэра, в философии античной Греции находит себе единомышленника в лице Гераклита. Так, философ открыто одобряет Гераклита за иррационализм философствования. "Царственную мощь Гераклита составляет изумительная сила интуитивных представлений. Ко всякому ... роду представлений, выражаемых понятиями и логическими комбинациями, следовательно, к разуму, Гераклит относится холодно, ... и, по-видимому, чувствует удовольствие, когда может выступить против них с истиной, добытой интуитивным путем" [33: 257]. Ницше отмечает сходство взглядов Гераклита и Шопенгауэра по таким принципиальным вопросам как сущность времени в частности и бытия мира в целом: оба они, по Ницше, смотрят "на сущность действительности, как на действие", а на поток времени как на вечное становление [33: 256-259]. Сущность вечного становления, по Ницше, Гераклит и Шопенгауэр тоже понимали одинаково – как "разложение одной силы на два различных воздействия, противоположных по свойствам и стремящихся вновь к соединению" [33: 259-261]. Хотя, как замечает философ, "основной тон описания у Шопенгауэра совершенно иной, чем у Гераклита. По мнению Шопенгауэра, борьба служит доказательством самораздвоения желания жить, самоуничтожения этого мрачного глухого стремления, как явления сплошь ужасного и ни в каком случае не могущего одарить счастьем" [33: 261]. У Гераклита же другая позиция по данному вопросу, и, с точки зрения Ницше, более предпочтительная. Ницше пишет: "Существуют ли в этом мире виновность, несправедливость, противоречие, страдание? Да, восклицает Гераклит, но только для человека ограниченного, который не берет мир в его целом, а рассматривает каждое явление в отдельности; но для мыслящего бога нет: для него всякое противоборство является гармонией, невидимой для обыкновенного человеческого глаза, но ясной для того, кто, как Гераклит, подобен созерцающему богу" [33: 265]. В-третьих, Ницше продолжает свою критику утверждения Сократа о взаимосвязи разума и морали: "является ... сократовской верой, что познание и добродетель совпадают. Перевернув это положение, получится в высшей степени революционный шаг: всюду, где нет ясного знания, там зло", и как следствие, Сократ приходит к выводу о большей ценности для общества прагматизма "последних ремесленников", чем возвышенности художников и политиков [33: 350-351]. Рационализм Сократа не только обесценивает деятельность людей творческого склада, но и обвиняет их в неразумении, что, по Ницше, равносильно моральной испорченности.

В ницшеанской критике рационализма, отмеченной в данной работе, существует ряд параллелей с иррационализмом «Рождения трагедии...». Это примат эстетики как основы протеста против этической оценки дионисизма трагедии в культуре античной Греции и принятия имморального вечного становления Геракли-

та" [19: 17], а также критическое отношение к философии Сократа [19: 18] как враждебной дионисизму и вечному становлению. Об антагонизме начал Диониса и Аполлона уже не говорится ни слова. Именно с этого момента "Ницше впадает в односторонний дионисизм, вся его идея вечного круговорота, вечного вращения и вечного повторения есть ... возврат к Дионису. Высшее утверждение жизни и утверждение Диониса для Ницше полностью тождественны друг другу" [9: 129].

Следующий шаг в разоблачении рационализма и морализма Ницше совершил в статье «Об истине и лжи во вненравственном смысле» (1873). С одной стороны, в ней философ приходит к выводу, что разум – не достоинство человека, а компенсация его слабости как природного существа. Ницше пишет, что "интеллект дан только как помощь самым несчастным, самым слабым и тленным существам для того, чтобы на минуту удержать их в этой жизни" [34: 361], и творения разума - "истины – иллюзии, о которых позабыли, что они таковы" [34: 367]. Мало того, продолжая свою полемику с Сократом, Ницше отмечает, что эти иллюзии часто аморальны. "Интеллект, как средство сохранения индивида, развивает свои главные силы в притворстве, ибо благодаря ему сохраняются более ... хилые особи... У человека это искусство ... достигает своей вершины: здесь ... лесть, ложь, тайное злословие, поза, жизнь, полная заемного блеска, привычка маскироваться, условность ... - являются настолько и правилом и законом, что не ничего более непонятного, как то, как среди людей могло возникнуть честное и чистое стремление к истине" [34: 362]. Так что развитие разума приводит, не к следованию нормам морали, а к изошренному их нарушению. С другой стороны, философ вновь противопоставляет человеку-рационалисту, человека-художника, интуитивно мыслящего и поэтому более счастливого [37: 376-377]. Именно в данной работе "Ницше ... впервые приступает к «переоценке ценностей». Он противопоставляет истине – ложь и предпочитает вторую. Он превозносит воображаемый мир, присоединяемый поэтом к миру реальному" [7: 119].

В работе «Давид Штраус в роли исповедника и писателя» (1873 г.) философ полностью переходит к критике рационализма современной ему Европы. "Он отмечает ... рост противожизненной эрудиции (филистер образования как социальный феномен...), всеобщую механизацию жизни, превращение людей в "винтики" социальных и производственных машин, делающих их частичными людьми..., падение силы творчества..., умаление достоинства индивида, наконец, ... самодовольная пошлость и стадность" [5: 14]. Именно поэтому философ отрицает существование в современной ему Германии культуры как таковой. "Культура, – прежде всего, единство художественного стиля во всех жизненных проявлениях народа. Но обладание большим запасом знаний или учения вовсе не есть необходимое средство культуры или признак её и, в крайнем случае, отлично уживается с варварством, т.е. отсутствием стиля или хаотическим смешением всех стилей. В таком-то хаотическом смешении всевозможных стилей и живёт современный немец" [28: 4]. Но эту проблему никто не замечает, так как рационализм нивелирует личности. "Слово «филистер» ... обозначает противоположность ... настоящему культурному человеку. ... При таком скудном самопознании, он [филистер] себя чувствует вполне убежденным в том, что его «образование» именно и есть полное выражение настоящей немецкой культуры. А так как он встречается повсюду образованных в его же роде и все общественные заведения ... устроены соразмерно с его образованностью и потребностями, то он отовсюду выносит ... суждение, что он представитель современной немецкой культуры и сообразно с этим ставит свои требования и претензии" [28: 4].

С целью низвержения рационализма и морализма в культуре Европы Ницше в работе «О пользе и вреде истории для жизни» (1874 г.) проводит теоретический анализ процесса переоценки ценностей. Философ исходит из того, что необходимо "от времени до времени разрушать прошлое, чтобы иметь возможность жить дальше", и что "всякое прошлое достойно того, чтобы быть осужденным" [32: 45-46] (в том числе все нормы и ценности морали). И в первую очередь, по Ницше подобная переоценка нужна современной европейской культуре. Культ рационализма, с точки зрения мыслителя, не развивает, губит культуру Европы. "Знание, поглощаемое в избытке..., перестает действовать в качестве мотива..., и остается скрытым в недрах некоего хаотического внутреннего мира, который современный человек ... считает ... "духовностью". ... Наша современная культура ... не претворяется в культуру-решимость" [32: 50]. Ницше восклицает: "Надменный европеец..., ты неистовствуешь! Твоё знание не совершенствуют природу, а наоборот, убивает твою собственную. Сопоставь ... высоту твоего познания с глубиной твоей немощи... Твой способ передвижения, именно карабкание вверх по лестнице знания, является для тебя роковым; основа и почва ускользают из-под твоих ног куда-то в неизвестное, жизнь твоя лишается точек опоры и держится только на паутинных нитях, которые рвутся при каждом новом усилии твоего познания" [32: 101-102]. В работе «Шопенгауэр как воспитатель» (1875 г.) Ницше также к критике рационализма ничего нового не добавляет, вновь критикуя сциентизм: "Науки, культивируемые без всякой меры..., раздробляют и подмывают всякую твердую веру. ... Ученые круги ... становятся ... все более бессмысленными и бессердечными" [38: 30-31].

В работе «Мы, филологи» (1874-1875 гг.) в качестве альтернативы европейскому рационализму Ф. Ницше вновь противопоставляет учение А. Шопенгауэра об иррациональности воли как основы бытия [29: 323], однако констатирует высшую важность задачи "понять, что такое жизнь" [29: 269]: взгляд Шопенгауэра на сущность жизни его уже не вполне устраивает. Основным методом её решения философ, снова называет интуицию, рассматривая её в качестве высшего разума. О нём он пишет: "высший разум я вижу в произведении художника, и он может чувствовать этот разум" [29: 321], так как "высшее суждение о жизни [исходит] только из высшей энергии жизни" [29: 325]. И уже в работе «Рихард Вагнер в Байрейте» (1875 г.) толкование Ницше феномена воли значительно меняется. "С Вагнером к нему пришла и идея воли к власти, транс-

формированная в художественном творчестве ... как реальное воплощение" [43: 165]. О её воплощении в Вагнере философ писал так: "Когда в нем заговорила господствующая идея его жизни, ... что театр может произвести несравненное действие, величайшее возможное для искусства действие, все его существо пришло в сильнейшее смятение. ... Мысль явилась ему вначале в образе обольстительницы, она была выражением темной личной воли, ненасытно алчущей власти и блеска. Влияние, ни с чем несравнимое влияние ... это стало навязчивым вопросом, постоянной задачей его ума и сердца. Он хотел побеждать и покорять, как еще ни один из художников не покорял и, если возможно, одним ударом достигнуть той тиранической власти, к которой его так смутно влекло" [36: 112]. В шопенгауэровском учении о воле к жизни также был значительный акцент на эгоцентризм как на главное проявление воли к жизни в живом существе, но на волю к власти конкретного индивида как форму и проявление всеобъемлющей воли к жизни Ницше делает основной акцент. "Ф. Ницше, продолжая размышления А. Шопенгауэра, помещает волю ... в жизненный горизонт истории и рассматривает её как текучее становление воли к власти" [46: 270].

В 1874-1875 гг. критика морали Ницше также приобретает новые черты. Во-первых, констатируется историческая относительность морали: если мораль античной Греции основывается на полисе, то христианская – на религии [29: 308]. Во-вторых, победу христианской морали над моралью античных греков философ расценивает как регресс, впервые резко выступая против религии в целом и христианства в частности. "На исходе древности ещё стоят нехристианские фигуры, которые прекраснее, чище и гармоничнее, чем христианские... По сравнению с этими людьми христианство представляется чем-то грубым, созданным для толпы и нечестивых. ... С христианством получила перевес религия, которая соответствовала догреческому состоянию людей: вера в чудесные процессы..., суеверный страх демонического суда, отчаяние в себе, погружение в экстаз и галлюцинирование, превращение самого человека в арену борьбы добрых и злых духов и из битв" [29: 310]. Мало того, Ницше приходит к выводу о сознательном конструировании христианской морали с недобрыми целями: "Мы страдаем ... от хитроумной неестественности, которую внесло христианство" [29: 314]. Он уточняет: "Все религии покоятся ... на известных допущениях в области природы, которые уже ранее имеются налицо и к которым религии приспособляются; например, в христианстве – противоположность души и тела, безусловная важность земли как «мира», чудесные процессы в природе. Как только противоположные воззрения достигнут господства, как то: строгая закономерность природы, беспомощность и ненужность всех богов, узкое понимание душевной жизни, как телесного процесса, - делу приходит конец. Но и все эллинизму покоится на таких основаниях" [29: 317].

Такова эволюция иррационализма и имморализма раннего Ницше. Концепция воли к власти, вечного возвращения, переоценки ценностей и выхода по ту сторону добра и зла, непримиримая критика рационализма и христианской морали – всё это уже можно найти в наследии Ницше 1869-1875 годов. Так что немецкий философ был вполне последователен в развитии своих воззрений и отстаивании своих убеждений. В том числе в постепенном отказе от следования ряду основополагающих идей философии Шопенгауэра и эстетики Вагнера.

Список литературы

1. Аббаньяно Н. Мудрость философии. - СПб., 2000.
2. Вагнер Р. Автобиография // Вагнер Р. Кольцо Нибелунга: Избранные работы. - М.; СПб., 2001.
3. Вагнер Р. Искусство и революция // Вагнер Р. Кольцо Нибелунга: Избранные работы. - М.; СПб., 2001.
4. Вагнер Р. Опера и драма // Вагнер Р. Кольцо Нибелунга: Избранные работы. - М.; СПб., 2001.
5. Визгин В. П. Жизнь и ценность: опыт Ницше // Жизнь как ценность. - М., 2000.
6. Гайдуклова Т. Т. У истоков. Кьеркегор об иронии. Ницше. Трагедия культуры и культура трагедии. - СПб., 1995.
7. Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше // Галеви Д., Трубецкой Е. Фридрих Ницше. - М., 2003.
8. Гарин И. И. Воскрешение духа. - М., 1992.
9. Геворкян А. Р. Проблема Диониса и Аполлона у Ф. Ницше и В. Шмакова // Вопросы философии. - 1999. - № 6.
10. Гердерлин И. Х. Ф. Гневная тоска // Гердерлин И. Х. Ф. Сочинения. - М., 1969.
11. Гердерлин И. Х. Ф. Написано в степи // Гердерлин И. Х. Ф. Сочинения. - М., 1969.
12. Гердерлин И. Х. Ф. Мирская слава // Гердерлин И. Х. Ф. Сочинения. - М., 1969.
13. Гердерлин И. Х. Ф. Молодым поэтам // Гердерлин И. Х. Ф. Сочинения. - М., 1969.
14. Гердерлин И. Х. Ф. Сократ и Алквад // Гердерлин И. Х. Ф. Сочинения. - М., 1969.
15. Грицанов Г. Г. Аполлоновское и дионисийское // Новейший философский словарь. - 3-е изд. - Мн., 2003.
16. Давыдов Ю. Н. Этика любви и метафизика своеволия. - М., 1989.
17. Данто А. Ницше как философ. - М., 2001.
18. Делез Ж. Ницше. - СПб., 1997.
19. Зелинский Ф. Ницше и античность // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. - М., 1994.
20. Лёвит К. От Гегеля к Ницше. Революционный переворот в мышлении XIX века. Маркс и Кьеркегор. - СПб., 2002.
21. Марков Б. В. Человек, государство и Бог в философии Ницше. - СПб., 2005.
22. Мочкин А. Н. Фридрих Ницше (интеллектуальная биография). - М., 2005.
23. Немировская Л. З. Ницше: мораль «по ту сторону добра и зла». - М., 1991.
24. Ницше Ф. Гомер и классическая филология // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. - М., 1994.
25. Ницше Ф. Гомеровское соревнование // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. - М., 1994.
26. Ницше Ф. Греческая женщина // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. - М., 1994.

27. Ницше Ф. Греческое государство // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. - М., 1994.
28. Ницше Ф. Давид Штраус в роли исповедника и писателя // Ницше Ф. Давид Штраус в роли исповедника и писателя. Ричард Вагнер в Байрейте. - М., 1904.
29. Ницше Ф. Мы филологи // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. - М., 1994.
30. Ницше Ф. О будущем наших образовательных учреждений // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. - М., 1994.
31. Ницше Ф. О музыке и слове // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. - М., 1994.
32. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров. Сумерки кумиров. Утренняя заря: Сборник. - Мн., 1997.
33. Ницше Ф. О философах // Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров. Утренняя заря: Сборник. - Мн., 1997.
34. Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле // Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров. Утренняя заря: Сборник. - Мн., 1997.
35. Ницше Ф. Отношение шопенгауэровской философии к возможной немецкой культуре // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. - М., 1994.
36. Ницше Ф. Ричард Вагнер в Байрейте // Ницше Ф. Странник и его тень. - М., 1994.
37. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки или Эллинизм и пессимизм // Ницше Ф. Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии из духа музыки или Эллинизм и пессимизм: Сборник. - Мн., 2001.
38. Ницше Ф. Шопенгауэр как воспитатель // Ницше Ф. Странник и его тень. - М., 1994.
39. Новиков А. Так говорил Фридрих Ницше // Аврора. - 1992. - № 11/12.
40. Свасьян К. А. Комментарий к «Рождению трагедии из духа музыки» // Ницше Ф. Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии из духа музыки или Эллинизм и пессимизм: Сборник. - Мн., 2001.
41. Свасьян К. А. Фридрих Ницше: мученик познания // Ницше Ф. По ту сторону добра из зла. Казус Вагнер. Антихрист. Эссе Номо: Сборник. - Мн., 1997.
42. Семенова С. Г. Николай Федотов и Фридрих Ницше // Вопросы философии. - 2001. - № 2.
43. Холлингдейл Р. Дж. Фридрих Ницше. Трагедия неприкаянной души. - М., 2004.
44. Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы: Сочинения // Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. - М.; Харьков, 1998.
45. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Мир как воля и представление: В 2-х т. - Мн., 1998. - Т. 1.
46. Шуман А. Н. Трансцендентальная философия. - Мн., 2002.
47. Юнгер Ф. Г. Ницше. - М., 2001.
48. Ясперс К. Ницше и христианство. - М., 1994.
49. Copleston F. A History of Philosophy: In 9 volumes. - New York, 1994. - Volume 7: Modern Philosophy from the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche.
50. Jurist E. Beyond Hegel and Nietzsche: Philosophy, Culture and Agency. - Cambridge; Massachusetts; London, 2000.

ПРОБЛЕМЫ БОРЬБЫ С ПРОСТИТУЦИЕЙ

Вануркина А. А.

Южно-Российский государственный университет экономики и сервиса

Проблема борьбы с проституцией весьма актуальна, поскольку от того, как она разрешается в настоящее время, зависят нравственный климат в обществе, а также состояние и тенденции преступности в будущем. Проституция неизбежно ведет к деформации психологических качеств человека и моральной деградации личности, к разрыву социально-полезных, в том числе и семейных связей, распространению заболеваний, передающихся половым путем, созданию питательной среды, «фона» для совершения более серьезных правонарушений и преступлений. В последние годы эксплуатация проституции стала сферой интересов организованной преступности. Появляются новые формы вовлечения в эту сферу женщин и их «клиентуры» (массажные кабинеты, сауны, бюро знакомств и т.п.) и в этих целях используются самые разнообразные СМИ, в том числе и легальные (реклама в прессе, на телевидении, в интернете).

1. Официальные данные о количестве лиц, занимающихся в России проституцией, отсутствуют, результаты выборочных исследований отражают весьма неполно положение дел в отдельных регионах. В тоже время анализ статистических данных с 2000 г. по 2008 г. свидетельствует о том, что наметилась тенденция роста уровня таких преступлений, связанных с проституцией как вовлечение в занятие проституцией (ст. 240 УК РФ) - в 4, 8 раза, организация или содержание притонов (ст. 241 УК РФ) - в 2 раза, незаконное распространение порнографических материалов или предметов (ст. 242 УК РФ) - в 1, 5 раза. По мнению экспертов, латентность проституции и связанных с ней преступлений составляет более 70% [Уголовный кодекс Российской Федерации 1996].

Связь проституции и преступности выражается в криминальном характере действий, обеспечивающих проституцию (содержание притонов и сводничество), в противоправном характере самой проституции, являющейся одной из детерминант преступности, а также в том, что образ жизни лиц, занимающихся проституцией тесно связан с совершением сопутствующих преступлений: уклонение от лечения венерических бо-