

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.256

Переосмысление истории: ницшеанские мотивы цивилизационного подхода

В.Т. Фаритов, Т.В. Борисова, Т.Г. Стоцкая

ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»,
г. Самара

Статья посвящена анализу влияния учения Ф. Ницше на трансформацию подходов к философскому осмыслению истории. Ницшеанские мотивы эксплицируются в концепциях Н.С. Трубецкого, А. Тойнби и Л.Н. Гумилева. Обосновывается тезис, что в философских разработках Ницше были предвосхищены такие основополагающие тенденции постметафизической философии истории, как антидарвинизм и антиэволюционизм, понимание истории как нелинейного и дискретного процесса. Раскрыт эвристический потенциал таких концептов ницшеанской философии, как воля к власти и сверхчеловек. В заключительной части исследования делается вывод, что в философии Ницше можно эксплицировать установку на выход за границы цивилизационного похода к осмыслению истории.

Ключевые слова: философия истории, цивилизационный подход, евразийство, культура, воля к власти, сверхчеловек, метафизика.

Ницше в характерной для его стиля эпатажной форме высказывает пророчество о грядущих событиях на горизонте истории человечества: «Ибо когда истина вступит в борьбу с ложью тысячелетий, у нас будут сотрясения, судороги землетрясения, перемещение гор и долин, какие никогда не снились. Понятие политики совершенно растворится в духовной войне, все формы власти старого общества взлетят в воздух – они покоятся все на лжи, будут войны, как еще никогда не было на земле» [10, с. 276–277]. Фрагментов подобного характера в черновом наследии мыслителя достаточно много. Поскольку со времени смерти автора прошло более ста лет, можно уже сейчас заняться выяснением вопроса, что из этих и других предсказаний сбылось в настоящий исторический момент и чего еще следует ожидать. Однако нас больше интересует проблема иного характера: какие трансформации в структуре дискурса философии истории предвосхищает и инициирует ницшевская «переоценка ценностей». Как справедливо указывает И.В. Демин, «в исследовательской литературе неоднократно отмечалось, что фигура Ф. Ницше является переломной в европейской философской традиции» [3, с. 55]. Можно добавить, что переломное влияние Ницше прослеживается не только в европейской, но и в русской философской традиции, в философии истории в том числе.

В приведенном выше фрагменте обращает на себя внимание то обстоятельство, что, говоря о политике, власти и войнах, Ницше оперирует понятиями «истины» и «лжи» («Wahrheit», «Lüge»). Что это за истина, которая должна вступить в борьбу с ложью тысячелетий («mit der Lüge von

Jahrtausenden»)? Не изменяет ли здесь Ницше самому себе, обращаясь к таким метафизическим категориям, как истина и ложь? В своей философии Ницше как раз и осуществил переворот тем, что указал на принципиальную подвижность границ между истиной и ложью. Само бытие было осмыслено им в качестве перспективной и не сводимой к единому основанию видимости [19]. И тут Ницше, возвестивший кризис европейской метафизики и предвосхитивший постметафизическую парадигму в философии, пишет о борьбе истины с ложью тысячелетий... Как будто возвращается к старой и доброй метафизической традиции. Но что, если «ложь тысячелетий» заключалась как раз в доминировании одной единственной перспективы, выдававшей себя за истину? Иными словами, «истина» европейской метафизики и была ложью в своем притязании на универсальный и абсолютный статус. В борьбу с этой ложью вступает истина перспективности бытия и исторического процесса. Это есть то перемещение гор и долин («eine Versetzung von Berg und Thal»), которое предвосхищает Ницше. В философии истории этот переворот был осуществлен не только в трудах О. Шпенглера и А. Тойнби, но также и в концептуальных разработках евразийцев.

1. Анти-Дарвин: Ницше и С.Н. Трубецкой

Основополагающей установкой постметафизической философии истории следует признать разрыв с линейным и прогрессистским пониманием исторического процесса. Линейная модель происходит из распространения фундаментальных категорий европейской метафизики на исторический процесс. От Августина до Гегеля утверждается понимание истории как эволюционного процесса, конечной целью которого выступает европейская цивилизация. Диалектика Гегеля создает необходимые онтологические предпосылки для возникновения эволюционной теории Дарвина, по существу являющейся проекцией гегелевской философии на биологический мир. На это указывал и Ницше: «ohne Hegel kein Darwin» (без Гегеля нет Дарвина) [24, s. 264]. Размежевание с западной метафизической парадигмой предполагает в качестве необходимого условия освобождение от исторического европоцентризма и от эволюционизма, выступающего теоретико-методологическим основанием последнего. В этом направлении движутся многие представители нелинейного понимания истории, в частности основоположник евразийства Н.С. Трубецкой. Раскрывая в качестве сущностной черты европейской культуры эгоцентризм, Трубецкой отмечает: «Дело в том, что представление об эволюции в том виде, как оно существует в европейской этнологии, антропологии и истории культуры, само проникнуто эгоцентризмом. «Эволюционная лестница», «ступени развития» – все это понятия глубоко эгоцентричные. В основе их лежит представление о том, что развитие человеческого рода шло и идет по пути так называемого мирового прогресса. Этот путь мыслится как известная прямая линия» [4, с. 49].

Антропологический эгоцентризм лежит в самом основании дарвинизма. Человечество полагается одновременно и целью и высшей ступенью развития природного мира (в чем особо преуспел популярный в современной философии науки «антропный принцип» [15]). Но подобный «научный» взгляд отнюдь не является непреложной истиной, а скорее представляет собой пережиток европейского антропоцентризма. Вопреки неудачной попытке позитивизма противопоставить научное знание метафизическому, западная наука остается продуктом западной же метафизики с ее антропоцентрическим эгоизмом. В

отличие от позитивистов, Ницше подвергает деконструкции всю парадигму западной цивилизации – от ее истоков до современных, завершающих форм. Дарвинизм развенчивается у него наряду с метафизическими системами европейской философии: «От всего английского дарвинизма отдает как бы удушливой атмосферой английского перенаселения, как бы мелколюдным запахом нужды и тесноты. Но в качестве естествоиспытателя нужно было выйти из своего человеческого закутка – а в природе *царит* не бедственное состояние, но изобилие, расточительность, доходящая даже до абсурда» [8, с. 536].

Здесь важно учитывать, что размежевание Ницше с дарвинизмом носит не научно-теоретический, но мировоззренческо-идеологический характер. Критика дарвинизма для философа является частью общей программы критики основ европейской цивилизации. Ницше видит некую матрицу, некий культурный код Европы, который проявляется в самых разнообразных формах: религии и морали, произведениях искусства и политических системах и научных теориях в том числе. Впоследствии этот подход получит свою концептуальную разработку у Освальда Шпенглера в учении о «душе культуры» [21]. За несколько десятилетий до Шпенглера Ницше уже высказывал мысли о необоснованности притязаний европейской культуры на универсальную, общечеловеческую значимость. Правда, острие его критики было направлено преимущественно на немецкую культуру. Но не стоит забывать, что Ницше жил в те времена, когда немецкая нация уже уверенно двигалась в направлении утверждения своей культуры в качестве мировой цивилизации, за пределами которой располагается варварский мир.

Хотя дарвинизм в философском плане представляет собой явление сугубо вторичное по отношению к гегелевской диалектике, именно данное направление наилучшим образом проявляет основополагающие установки западноевропейской цивилизации. Характерный для дарвинизма антропологический эгоцентризм в философии истории преобразуется в постулат европоцентризма. Дарвинистская идея превосходства человечества в биологическом мире получает свое логическое продолжение в идее превосходства европейской цивилизации. Соответственно, европоцентричная линейная модель исторического процесса и дарвинская теория эволюции суть явления одного порядка. И там, и там формируется представление о некой лестнице, на ступенях которой по восходящей располагаются существа органического мира (от «низших», «примитивных» до «высших», венцом которых является «человечество») и народы (также распределенные по признаку «дикие», «варварские» и «развитые», «цивилизованные»).

Ницше еще в период «Несвоевременных размышлений» высказал сомнение в культурном превосходстве немцев [9]. До Ницше с опровержением идеи универсальности романо-германского культурно-исторического типа выступил Н.Я. Данилевский. После Ницше на Западе – О. Шпенглер, А. Тойнби, из представителей отечественной мысли – Н. Трубецкой. Основоположник евразийства выступает с критикой центральных понятий европоцентристского дискурса: «Те, кто поддался пропаганде романо-германских шовинистов, были введены в заблуждение словами “человечество”, “человеческий”, “цивилизация”, “мировой прогресс”» [4, с. 47]. В аналогичном направлении движется Шпенглер, также употреблявший слово «человечество» не иначе как в кавычках: «Но у “человечества” нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана, так же как нет цели у вида бабочек или орхидей. “Человечество” – пустое слово» [21, с. 31].

Представление о «человечество» – не просто результат чрезмерного обобщения. Это было бы еще полбеды. «Человечество» представляет собой узловой пункт европоцентристского дискурса, сконструированный на основе принципа исключения: все, что не соответствует европейской культуре, исключается из объема данного понятия. На этот аспект снова указывает Н. Трубецкой: «Основательно говоря, эта лестница представляет из себя классификацию народов и культур по признаку их большего или меньшего схождения с современными романо-германцами. Романо-германец считает высшим самого себя и все, что тождественно с ним, низшим – все, что отличается от него» [4, с. 53, 83].

В предложенном основоположником евразийства направлении переосмысления истории можно выделить два ключевые для целей нашего исследования момента. Во-первых, Н.С. Трубецкой приходит к выводу об ограниченной, локальной значимости романо-германского культурно-исторического типа и, соответственно, необоснованности притязаний на универсальную, «общечеловеческую» значимость данного типа: «Европейская культура не есть культура человечества. Это есть продукт истории определенной этнической группы» [4, с. 39]. Как уже отмечалось выше, данной позиции придерживается целый ряд авторов, в том числе представителей западной философской мысли. Речь, таким образом, идет не о частных взглядах отдельного мыслителя, но о самостоятельной тенденции в историко-философском процессе. Можно, конечно, не поддерживать данное направление и придерживаться противоположных взглядов либерально-западнического толка, но это не повод отрицать значимость данного направления. В конце концов, для истории философии значимым моментом является не истинность того или иного течения, но сам факт его существования. Склонность разделять направления, течения и школы в философии на «истинные» и «ложные» представляет собой лишь замаскированную идеологическую позицию и к историко-философскому процессу отношения не имеет.

Во-вторых, Трубецкой приходит к выводу о необходимости разработки альтернативных принципов философского осмысления истории: «Вместо лестницы мы получаем горизонтальную плоскость. Вместо принципа градации народов и культур по степеням совершенства – новый принцип равноценности и качественной несоизмеримости всех культур и народов земного шара. Нет высших и низших. Есть только похожие и непохожие» [4, с. 71]. Здесь, опять-таки, важен не вопрос, какая из двух моделей исторического процесса – линейная или циклическая – должна быть признана за истину в последней инстанции. Истинных моделей в принципе не существует, свои границы есть у каждой. Значим другой вопрос: о чем свидетельствует сам факт роста числа сторонников альтернативных подходов по отношению к утвердившемуся в европейской мысли линейному взгляду на историю? Тут можно дать вполне определенный ответ: поскольку линейная модель исторического процесса входит в состав ядра, культурного кода западной цивилизации, рост числа сторонников альтернативных подходов является симптомом кризиса данной цивилизации.

2. Цивилизация как великая неудача: Ницше и А. Тойнби

Н.А. Бердяев характеризует культуру как великую неудачу: «Культура по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу есть великая неудача. Культура во всех ее проявлениях есть неудача творчества, есть

невозможность достигнуть творческого преобразования бытия. Культура кристаллизует человеческие неудачи. Все достижения культуры – символические, а не реалистические» [1, с. 521]. Это типично ницшеанская позиция ниспровержения кумиров и переоценки ценностей. Ницше неоднократно подвергал сомнению тезис о культурном прогрессе человечества. Уже в начале своего творческого пути философ приходит к выводу, что современность с большим правом может быть охарактеризована как период упадка, а не прогресса культуры. Да и в целом достижения в области культуры столь незначительны, что любые проявления гордости вызывают лишь насмешку: «У них есть нечто, чем гордятся они. Но как называют они то, что делает их гордыми? Они называют это культурой (Bildung), она отличает их от козопасов» [11, с. 11]. В плане культуры человечество делает лишь первые шаги, которые, по большому счету, являются неудачными и неуклюжими попытками подняться на более высокий уровень.

В цивилизационном подходе эта ницшеанская установка получает свою разработку в концепции А. Тойнби. В отличие от своего предшественника, О. Шпенглера, Тойнби привносит в исторический процесс элемент телеологии. Шпенглер в принципе не признает никаких высших целей, выходящих за пределы горизонта существования той или иной отдельной культуры и цивилизации. Для него культура – замкнутый организм, существующий исключительно ради самого себя. Как таковая культура не знает ничего, кроме своей собственной жизни, которая проявляется через последовательно сменяющие друг друга стадии роста и старения и завершается неминуемой гибелью. В таком подходе можно раскрыть тенденцию к радикализации ницшеанской установки на утверждение имманентного в противовес трансцендентному. К. Ясперс говорит в данном случае о несостоятельной замене трансценденции: «Всякий раз бытие – это не трансценденция Бога, но имманентность, каковую я могу обнаружить, изучить и создать» [23, с. 568]. У Шпенглера данная установка распространяется на исторический процесс и доводится до крайности. История – это в первую очередь жизнь, ноне в дарвинистском, а ницшеанском понимании. Жизнь как бесконечный, избыточный и бесцельный поток рождения и гибели, жизнь как воля к власти.

Тойнби стремится компенсировать радикальный шпенглеровский имманентизм посредством привязки цивилизаций к горизонту трансценденции. Свои метафизические и религиозные интенции в понимании исторического процесса английский историк формулирует вполне недвусмысленно: «Автор смеет заверить читателя, что через постижение действительности он пытается постичь Бога, который раскрывает Себя через движения душ, искренни ищущих Его» [16, с. 767]. У цивилизаций есть высшая цель, превосходящая их собственное существование. В свете этой высшей цели сами цивилизации оказываются лишь средством: «Каждая из этих цивилизаций есть своеобразная попытка единого, великого, общечеловеческого творчества. Это творчество, или опыт, совершить акт созидания. В каждой из этих цивилизаций человечество пытается подняться над собственной природой – над примитивной человеческой природой – к более высокому уровню духовной жизни» [17, с. 65–66]. Здесь мы снова без особых затруднений можем прочесть ницшеанскую установку на самопревосхождение (Selbstüberwindung) человеческого, слишком человеческого. Если Шпенглер в своей концепции делает акцент на жизни как воле к власти, то Тойнби актуализирует идею сверхчеловека и рассматривает историю как путь к сверхчеловеческому [20]. Ницше хватает и на Шпенглера, и на Тойнби.

При этом Тойнби расходится с Ницше в оценки роли церкви. Если немецкий философ видит сверхчеловека исключительно вне церкви и религии, то английский историк рассматривает именно церковь как фактически единственную цель, оправдывающую существование цивилизаций: «Историческая миссия христианской церкви заключалась не просто в том, чтобы служить куколкой между греко-римской цивилизацией и ее дочерними потомками в Византии и на Западе. Если цивилизация есть средство, а религия – результат, тогда цивилизация может погибнуть и воскресать, однако это не вызовет смены высшей религии» [17, с. 191]. Однако при более внимательном анализе концепции Тойнби становится ясно, что указанное расхождение не столь значимо. Хотя у исторического пути цивилизаций и есть некая высшая цель, достигнута она до сих пор так и не была. Как раз в горизонте этой высшей цели все цивилизации представляют собой великую неудачу: «Ни одна из известных нам цивилизаций не достигла своей конечной цели. В самом цивилизованном обществе подавляющее большинство его членов оставалось на близком к примитивному уровню человеческого существования» [17, с. 66]. Просвещенная и прогрессивная европейская цивилизация не является исключением из общего списка «великих неудачников»: «Человек достиг чрезвычайных успехов в области интеллекта и ноу-хау и оказался полным неудачником в сфере духа» [17, с. 27].

Тойнби в целом солидарен со Шпенглером и Ницше в вопросе о закате западного мира: «Некогда бесспорному господству Европы в мире суждено стать лишь преходящей исторической достопримечательностью, обреченной на гибель» [17, с. 112]. Также и оценка христианства и христианской церкви у Тойнби расходится с позицией Ницше лишь отчасти. Оба мыслителя рассматривают современную Европу как цивилизацию постхристианскую, секулярную. Различие лишь в том, что Ницше распространяет закат западного христианства на весь мир: событие «смерти Бога» приобрело в его глазах общечеловеческий масштаб. Тойнби видит в кризисе западного христианства лишь событие локального, цивилизационного характера. Для Ницше упадок христианства в современной Европе означает конец и завершение христианства как такового. Для Тойнби речь идет лишь о гибели европейской цивилизации, в то время как самому христианству принадлежит будущее: «Если погибнет наша секулярная Западная цивилизация, можно ожидать, что христианство не только устоит, но и прирастет мудростью в результате свежего опыта мировой катастрофы» [17, с. 191].

В своей концепции Тойнби прибегает к приему релятивизации исторического времени с помощью астрономического, геологического и антропологического времени. На фоне длительных периодов формирования вселенной, геологической поверхности Земли и человечества как вида историческое время цивилизаций оказывается сравнительно малым отрезком. В результате такого возвышения над историческим временем вся история цивилизаций оказывается сжатой до одного текущего момента, в котором отрезки прошлого оказываются столь малыми промежутками, что могут не рассматриваться в качестве прошлого. Подобно тому, как мы в нашем повседневном существовании не считаем моментами прошедшего времени секунды и доли секунд, пользуясь отрезками большей длительности. Также и здесь: историческим прошлым можно пренебречь на фоне более длительных отрезков астрономического, геологического и антропологического времени. В этой перспективе цивилизации, которые мы привыкли называть «древними»,

оказываются не такими уж древними и могут быть представлены как принадлежащие одному настоящему моменту: «Под выражением “век, в котором мы живем” я подразумеваю последние пять-шесть тысяч лет, за которые человечество, существовавшее до того уже по крайней мере 600 тысяч лет, добилось того скромного уровня социальных и нравственных достижений, которые мы называем цивилизацией» [17, с. 71].

Результатом подобного сжатия исторического времени становится тезис о молодости и неисчерпанности христианства. Если смотреть из перспективы шести-пяти тысяч лет исторического времени, то две тысячи лет христианства окажутся достаточно большим сроком. В этом случае можно говорить о завершении христианского мира. Само христианство тогда является достаточно старой религией. Однако если встать на описанную выше позицию Тойнби, христианство окажется только в начале своего исторического пути: «На сильно изменившейся временной шкале, которую открыли нам астрономы и геологи, начало христианской эры оказывается исключительно близкой датой; на шкале времени, где девятнадцать столетий не более чем мгновение, начало христианской эры – это всего лишь вчера» [17, с. 190].

Близкой позиции придерживался православный богослов Александр Мень: «Только близорукие люди могут воображать, что христианство уже было, что оно состоялось – в тринадцатом ли веке, в четвертом ли веке или еще когда-то. Оно сделало лишь первые, я бы сказал, робкие шаги в истории человеческого рода. Многие слова Христа нам до сих пор непостижимы, потому что мы еще неандертальцы духа и нравственности, потому что евангельская стрела нацелена в вечность, потому что история христианства только начинается, и то, что было раньше, то, что мы сейчас исторически называем историей христианства, – это наполовину неумелые и неудачные попытки реализовать его» [5, с. 22].

На первый взгляд, позиция Тойнби, как и позиция Александра Меня, идет вразрез с тезисом Ницше о смерти Бога. И действительно, Ницше, увлеченный риторикой собственного письма, нередко высказывается о завершенности христианской эпохи в истории человечества. Христианский Бог мертв, и дальнейший путь духа и культуры предполагает осознание этого события и установку на преодоление христианского наследия. Необходимо избавиться от «теней Бога» (Schatten Gottes). Однако здесь есть опасность попасть в ту же ловушку, что и в случае с проблемой морали. Ницше очень легко записать в «иммoralисты» и проповедника вседозволенности – ведь он так часто нападал на мораль. Но позиция Ницше не так проста. Следует обратить внимание, что беспощадной критике подвергается современная мораль, точнее, самодовольная позиция, рассматривающая мораль в качестве итога нравственного развития человечества. Ницше ставит радикальный вопрос: стали ли мы нравственнее? Насколько глубоко затронула наша мораль душу современного человека? Насколько преобразила ее? Или же моральность носит лишь внешний характер и как таковая является формой лжи? Иными словами, Ницше выступает не в качестве иммoralиста, но в качестве критика несовершенной морали. Аналогичная ситуация и в отношении к христианству. Ницше видит, что тысячелетия христианской культуры фактически не затронули души человека, что современные европейцы, по существу, остаются испорченными варварами, лишь внешним образом усвоившими христианскую культуру.

Позднее на этот аспект будет указывать К.Г. Юнг, отмечая, что бессознательное современного европейца «демонстрирует склонность к регрессии на более низкие и более архаичные ступени. Поэтому может случиться, что христианин, хотя он и верит во всякие священные фигуры, в глубине души остается неразвитым и застывшим, потому что у него «весь Бог снаружи» и он не распознает Бога в душе. Его решающие мотивы и его основополагающие интересы выходят из неразвитой и бессознательной души, языческой и архаичной как никогда, а ни в коей мере не из сферы христианства. Великие события нашего мира, которые были задуманы и осуществлены людьми, дышат не духом христианства, а духом неприкрашенного варварства. Эти дела происходят из оставшегося архаичным душевного склада, даже далеко не имеющего ничего общего с христианством. Христианская культура в ужасающих масштабах выказала себя пустой: это пустой блеск; а внутренний человек остался незатронутым и потому не изменился» [22, с. 258].

Ницше уже в 1874 г., до формулировки тезиса о смерти Бога, ставит под вопрос христианский характер современной европейской культуры: «Является ли еще христианским все то, что так себя называет? Или, если задать вопрос более обстоятельный и одновременно более рискованный: что вообще в нашей нынешней жизни еще действительно христианской, а что, напротив, только так называется, по привычке или из робости?» [12, с. 11]. Кризис христианской культуры, таким образом, есть проявление цивилизационного кризиса западного мира. Ницше, знакомый преимущественно с западным христианством в его современных формах, не делает различия между цивилизацией и религией. Закат европейской цивилизации для него равнозначен концу всего христианского мира. Несмотря на в целом критическое отношение к современной Европе, Ницше так и не смог преодолеть установку европоцентризма: европейский мир все еще мыслится им как общечеловеческий. Впрочем, отчасти он был прав, поскольку уровень европеизации мирового пространства к его времени достиг значительных масштабов и в перспективе ближайшего столетия можно было прогнозировать лишь усиление этого процесса.

Вместе с тем, уже позицию Шпенглера по данному вопросу следует признать более рафинированной. В «Закате Европы» восточное и западное христианство четко разграничены и даже противопоставлены друг другу как две разные религии под общим наименованием: «надо указать, идет ли речь о христианстве эпохи отцов церкви или о христианстве крестовых походов, потому что это совершенно две разные религии под одним и тем же догматически-культовым одеянием» [21, с. 529]. У Тойнби, как уже было отмечено ранее, высшие религии вырастают из цивилизаций и переживают их распад. Цивилизации и не могут существовать вечно – это изначально образования временного характера, обреченные на гибель. Более того, гибель цивилизаций есть необходимое условие и высшая цель исторического процесса: земное должно уступить место божественному, конечное – бесконечному. Превращение государства и цивилизации в самоцель означает абсолютизацию конечного и всегда несостоятельную замену трансценденции. Цивилизация должна умереть, чтобы уступить место высшей религии, для которой она служила необходимой питательной средой. Перефразируя тезис Ницше о человеке, можно сказать: цивилизации есть нечто, что должно превзойти.

3. Воля к власти и пассионарность: Ницше и Лев Гумилев

На одной из лекций Льву Гумилеву был задан вопрос: «Можно ли назвать пассионарность инстинктом развития?». На что последовал ответ: «Так же как инстинктом к собственной гибели. В дискретных процессах развитие всегда ведет к концу: в этногенезе это стремление к собственной гибели, в жизни отдельного человека – к смерти» [7, с. 127]. Такой ответ можно считать вполне ницшеанским, в духе хрестоматийного высказывания: «Великое в человеке то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он *переход* и *гибель* (ein *Übergang* und ein *Untergang*)» [11, с. 15].

Лев Гумилев не ссылаясь в своих работах на Ницше, однако ницшеанство его отца не вызывает сомнений [6]. Так что Ницше был у Льва Гумилева, что называется, в крови, да и ницшеанские мотивы могут быть эксплицированы непосредственно в его текстах [18]. Прежде всего, напрашивается параллель между пассионарностью и волей к власти. Здесь важно учитывать, что речь идет не просто об избытке жизненных сил и энергии. Пассионарность представляет собой в первую очередь антиинстинкт, направляющий деятельность человека к сверхбиологическим целям: «Время от времени на Земле появляются группы людей, у которых инстинкт самосохранения направлен в обратную сторону. То есть вместо инстинкта самосохранения, сохранения потомства, сохранения природного ландшафта, сохранения памятников культуры у них возникает – ненависть ко всему этому» [2, с. 505, 506].

В свою очередь, Ницше характеризовал человека как «больное животное» (das kranke Thier): «Верно и то, что он больше рисковал, затейничал, упрямствовал, бросал вызов судьбе, нежели все прочие животные вкупе: он, великий самоэкспериментатор, – возможно ли, чтобы такое отважное и щедрое животное не было чаще всего взято на мушку и не оказалось наиболее затянно и запущенно больным среди всех больных животных?» [13, с. 340]. Так и по Гумилеву человек как вид является аномалией: «Такой же аномалией по отношению ко всему животному миру является человек» [2, с. 135].

Но если и для Ницше, и для Гумилева человек как таковой уже есть тот, кто выходит за рамки нормального природного существования, опасно уклоняется от сферы биологических инстинктов, то что тогда представляют собой люди с повышенной пассионарностью или ницшеанский сверхчеловек? Здесь уже должна иметь место аномалия второго порядка, формирующаяся внутри первой аномалии: «Пассионарность, являющаяся аномалией (т. е. отклонением от обычного) по отношению к общему развитию человечества и аномалией по отношению к движению материи, дает те зигзаги, которые в общественной истории нас могут заинтересовать» [2, с. 135]. Речь, таким образом, идет о двойной аномалии: отклонение от нормы биологического мира и новое отклонение от нормы человеческого мира. И это только как минимум. Ницше идет дальше, рассматривая в качестве аномалии саму жизнь и даже галактическую систему: «Астральный распорядок, в котором мы живем, есть исключение; этот распорядок и обусловленная им внушительная длительность делают возможным еще одно исключение из исключений: образование органического мира. Общий характер мира, напротив, извечно хаотичен, не в смысле недостающей необходимости, а в смысле недостающего порядка, членения, формы, красоты, мудрости и как бы там еще ни назывались все наши эстетические антропоморфизмы» [8, с. 427-428]. Если двигаться в этой цепи исключений и отклонений не в обратном направлении (от человека как исключения

биологического мира к жизни как к исключению мира физического и т. д.), а вперед, то мы придем к идее сверхчеловека – как новой аномалии среди аномалий, к новому исключению из исключений. Однако здесь возможность проводить параллели между Ницше и Гумилевым уже становится ограниченной. Примеры людей с высокой пассионарностью Гумилев находит в истории, в то время как сверхчеловек явлен лишь в пророческих видениях Заратустры. Сверхчеловека мы не обнаружим даже среди тех, кого Гумилев отнес к пассионариям: религиозных пророков, творческих людей, ученых, деловых людей, авантюристов и честолюбцев. Для Ницше все эти типы суть лишь ступени и предтечи сверхчеловека. И если признать идею сверхчеловека чем-то большим, чем поэтическим образом или символом (а в «Так говорил Заратустра» есть указание и на такое понимание), то здесь должен иметь место выход за пределы этногенеза, цивилизации и культуры. Максимум, что может дать этногенез, это суперэтнос, жизненный путь которого и будет составлять историю цивилизации [14, с. 64]. И европейскому суперэтносу также суждено завершить свой путь в ближайшие столетия – здесь Гумилев солидарен со Шпенглером: «Всем народам Западной Европы – французам, немцам, итальянцам, испанцам – в начале XIX века было около 1000 лет и осталось им жить уже тогда лет двести или триста» [7, с. 181]. После завершения очередного витка этногенеза, после распада этноса и гибели цивилизации останутся лишь памятники культуры, продукты остывшей пассионарности: «искусство и литература — это кристаллизованная пассионарность, уже не действующая, замороженная, превратившаяся в памятник» [7, с. 216]. И все. Здесь снова уместно будет вспомнить Бердяева с его характеристикой культуры как великой неудачи. Также и Тойнби полагал, что все существовавшие и ныне существующие цивилизации были во многом лишь неудавшимися попытками достичь какого-то более высокого уровня по сравнению с тем, который уже удавалось достичь человечеству. В учении Ницше о сверхчеловеке можно увидеть попытку заглянуть не только за пределы кризиса «фаустовской» культуры, но и по ту сторону цивилизационных циклов. Возможно, в отдаленной перспективе мы со всей нашей культурой, со всей нашей историей и цивилизацией будем казаться всего лишь «неандертальцами духа».

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
2. Гумилев Л.Н. Струна истории. Лекции по этнологии. М.: Академический проект, 2025. 530 с.
3. Демин И.В. Философия истории в постметафизическом контексте. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2015. 251 с.
4. Классика геополитики, XX век / сост. К. Королев. М.: АСТ, 2003. 731 с.
5. Мень А. Быть христианином. Интервью и последняя лекция. М.: ANNO DOMINI, 1994. 32 с.
6. Мурзин Н.Н. «Ориентация Юг»: Гумилев и Ницше // Vox. Философский журнал. Вып. 46 (сентябрь 2024). С. 102–137.
7. Неизвестный Лев Гумилев / сост. И. Москвитин. СПб.: Алетейя, 2025. 424 с.

8. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2014. Т. 3: Утренняя заря. Мессинские идилии. Веселая наука. 640 с.
9. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2013. Т. 1/2: Несвоевременные размышления. Из наследия 1872-1873 гг. С. 480 с.
10. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2009. Т. 6: Сумерки идолов. Антихрист. Ессе homo. Дионисовы дифирамбы. Ницше contra Вагнер. 408 с.
11. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2007. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого 432 с.
12. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2008. Т. 8: Черновики и наброски 1874-1879 гг. 704 с.
13. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2012. Т. 5: По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер». 480 с.
14. Пантин В.И. Глобальная история, циклы и мировая динамика: Цивилизация, центры силы, Россия. М.: Политическая энциклопедия, 2025. 319 с.
15. Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 744 с.
16. Тойнби А. Постигание истории. М.: Академический проект, 2021. 800 с.
17. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. М.: Академический проект, 2022. 661 с.
18. Фаритов В.Т. Воля к власти в этногенезе: ницшеанские мотивы евразийской антропологии // Известия Саратовского университета. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2024. Т. 24, № 2. С. 180–185.
19. Фаритов В.Т. Онтология трансгрессии: Г. В. Ф. Гегель и Ф. Ницше у истоков новой философской парадигмы. СПб.: Алетейя, 2017. 442 с.
20. Фаритов В.Т., Борисова Т.В. Арнольд Тойнби как философ и богослов: (пост)метафизические смыслы истории // Вестник Самарского государственного технического университета. Серия: Философия. 2023. Т. 5, № 2. С. 61–68.
21. Шпенглер О. Закат Европы. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. 1376 с.
22. Юнг К.Г. Архетип и символ. М.: Канон+, 2022. 336 с.
23. Ясперс К. Ницше: Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2004. 630 с.
24. Nietzsche F. Die fröhliche Wissenschaft / F. Nietzsche. Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012.

Rethinking history: nietzschean motives for a civilizational approach

V.T. Faritov, T.V. Borisova, T.G. Stotskaya

Samara State Technical University, Samara

This article analyzes the influence of Friedrich Nietzsche's teachings on the transformation of approaches to the philosophical understanding of history. Nietzschean motifs are explicated in the concepts of N.S. Trubetskoy, A. Toynbee, and L.N. Gumilyov. It is argued that Nietzsche's philosophical developments anticipated such fundamental tendencies of post-metaphysical philosophy of history as anti-Darwinism and anti-evolutionism, as well as the understanding of history as a nonlinear and discrete process. The heuristic potential of such Nietzschean concepts as the will to power and the superman is revealed. The final section of the study concludes that Nietzsche's

philosophy can explicate a commitment to transcending the boundaries of a civilizational approach to understanding history.

Keywords: *philosophy of history, civilizational approach, Eurasianism, culture, will to power, superman, metaphysics.*

Об авторах:

ФАРИТОВ Вячеслав Тависович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: vfar@mail.ru

БОРИСОВА Татьяна Вадимовна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: BorisovaTVa@yandex.ru

СТОЦКАЯ Татьяна Геннадьевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: stotskaya@yandex.ru

Authors information:

FARITOV Vyacheslav Tavisovich – PhD (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara. E-mail: vfar@mail.ru

BORISOVA Tatyana Vadimovna – PhD (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara. E-mail: BorisovaTVa@yandex.ru

STOTSKAYA Tatyana Gennadiyevna – PhD (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara. E-mail: stotskaya@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.10.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 20.11.2025.