

В.Т. Фаритов

## ТРАНСГРЕССИЯ В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ: ОТ ГЕГЕЛЯ К НИЦШЕ

**Аннотация.** Предметом исследования является трансгрессия как онтологическая перспектива философии Г.В.Ф. Гегеля. Концепт неклассической философской мысли, введённый в философский дискурс Ж. Батаем, эксплицируется в диалектике немецкого классика. Трансгрессия представляется в качестве одного из определяющих моментов системы Гегеля. Основным материалом исследования является "Феноменология духа", также автор обращается к другим работам мыслителя. Большое внимание уделяется сравнительному анализу учений Гегеля и Ницше в плане экспликации сходства и различия в трактовке трансгрессии.

В статье используются методологические принципы и установки деконструктивизма, философской компаративистики, критического историко-философского и онтологического исследования.

Основным результатом проведённого исследования является экспликация трансгрессии в качестве доминирующей онтологической перспективы философии Гегеля. Трансгрессия в учении Гегеля занимает место трансценденции. Тем самым Гегель выходит за пределы классической метафизики и открывает пути становления неклассической философской парадигмы. Показано, что диалектика Гегеля является одним из возможных вариантов построения философского дискурса на основе перспективы трансгрессии.

**Ключевые слова:** Гегель, Ницше, трансгрессия, фиксированная определенность, граница, предел, дух, становление, энантиодромия, воля к власти.

**Review.** The subject of the study is the transgression as an ontological perspective of the philosophy of Georg Wilhelm Friedrich Hegel. The concept of non-classical philosophy introduced into philosophical discourse by Georges Bataille explicated in the dialectic of the German classical philosopher. The transgression is presented as one of the defining moments in Hegel's philosophy. The main material of the research is "Phenomenology of Spirit". The author also refers to other works of the philosopher. Much attention is paid to the comparative analysis of the teachings of Hegel and Nietzsche in terms of what was similar and different in their interpretations of transgression. In his research Faritov has used methodological principles and guidelines of deconstruction, comparative philosophy, critical historical-philosophical and ontological research. The main result of the study is the explication of transgression as the dominant ontological perspectives of the philosophy of Hegel. In the teachings of Hegel transgression took a place of transcendence. Thus, Hegel goes beyond classical metaphysics and opens the way to creating a non-classical philosophical paradigm. It is shown that the Hegelian dialectic is one of the possible variants of philosophical discourse based on the perspectives of transgression.

**Keywords:** will to power, spirit, limit, border, fixed definiteness, transgression, Hegel, Nietzsche, becoming, enantiodromia.

**Т**рансгрессия – концепт неклассической философии, который входит в пространство философского дискурса с работами Ж. Батая [1] и представителей постструктурализма (М. Бланшо, П. Кlossовски, Р. Барт, М. Фуко, Ж. Деррида [2]). Данный концепт получил распространение в философии [3] и литературоведении

[4] XX-XXI вв. Трансгрессия означает не только выход за пределы, но также нарушение, стирание границ – в этом её принципиальное отличие от трансценденции [5]. И в этом её близость гегелевскому «снятию» (Aufhebung), на которую указал Ж. Батай [1]. Близость в данном случае не означает тождественность: как показал Ж. Деррида, род-

Исследование выполнено при поддержке РГНФ (проект № 15-33-01222  
«Комплексное исследование трансгрессии как сущностной характеристики  
современной социально-культурной реальности»).

ство концептов Гегеля и Батая носит формальный характер, в то время как содержательно снятие и трансгрессия значительно отличаются друг от друга [6, с. 171]. На этом основании нельзя ставить знак равенства между гегелевским *Aufhebung* и трансгрессией. Однако, несмотря на существенные различия, можно утверждать, что феномен трансгрессии составляет один из наиболее значимых моментов гегелевского учения: в здании его системы трансгрессия является одной из несущих конструкций. Гегель не только завершил классическую парадигму в философии, но и открыл пути неклассической философской мысли. Диалог представителей «неклассики» с немецким классиком был начат французскими неогегельянами (А. Кожев, Ж. Ипполит, Ж. Валь). А. Кожев оказал непосредственное влияние на Ж. Батая [1], а учителем М. Фуко был Ж. Ипполит [7]. Без Кожева и Ипполита не было бы Батая и Фуко, а Кожева и Ипполита не было бы без Гегеля. Так через неогегельянство Гегель приходит в постструктурализм, точнее – постструктурализм формируется на основе диалога и размежевания с гегелевским учением [8].

Ниже мы рассмотрим, какое место трансгрессия занимает в центральном произведении Гегеля – «Феноменологии духа», а также в других работах немецкого мыслителя.

### 1. Трансгрессия как дух

В «Феноменологии духа», как и во всех своих последующих работах, Гегель остаётся верным содержанию метафизики: его философия – это философия Духа, Идеи и Абсолюта. Именно эти «трансцендентальные означаемые» станут объектом беспощадной критики и радикального отрицания в неклассической философской мысли – от Ф. Ницше до Ж. Делёза. Но у Гегеля Дух, Идея и Абсолют перестают быть трансцендентными, вечными и неизменными субстанциями. Дух (остановимся на нем как на главном предмете «Феноменологии духа»; Идея рассматривается в «Науке логики», но сказанное здесь о духе, в целом, относится и к идее) не является Спинозовской субстанцией: субстанция Спинозы не дух, но лишь момент духа. Дух для Гегеля есть движение, становление, отрицание и негативность. Это другой аспект учения Гегеля, выводящий его за пределы классической метафизики и сближающий с Ницше и постструктуралистами. Как отмечает Ж. Ипполит: «Философия Гегеля – это философия отрицания и негатив-

ности. Абсолют существует, лишь определяя себя, то есть ограничивая и отрицая себя» [9, с. 170]. На значение негативности в философии Гегеля указывает также М. Хайдеггер [10]. Согласно Гегелю, «дух не есть нечто абстрактно-простое, а есть система движений, в которой он различает себя в моментах, но в самом этом различии остается свободным» [11, с. 175].

Итак, дух есть то, что отрицает самого себя, то, что негативно по отношению к себе. Это следует понимать не так, что сначала есть некая устойчивая сущность, которая задним числом начинает себя отрицать и выходить за собственные пределы, а затем вновь возвращается к себе. Дух и есть это движение отрицания и негативности, он есть только в качестве выхода за свои пределы и никак иначе. При чем, эти пределы дух создает себе сам. Он конституирует определенности, полагает границы и сам же их снимает. И вне этого трансгрессивного процесса его нет: дух есть не что иное, как трансгрессивное движение. Так же, как, согласно Ницше, нет молнии вне сверкания, сама молния и есть действие, акт, событие сверкания, а не некий субстрат, который задним числом начинает сверкать: «Но такого субстрата нет; не существует никакого «бытия», скрытого за поступком, деянием, становлением; «деятель» просто присочинен к деянию – деяние есть все. По сути, народ удваивает деяние, вынуждая молнию сверкать: это – деяние-деяние; одно и то же событие он полагает один раз как причину и затем ещё раз как её действие» [12, с. 261]. Ницше мыслит в данном случае вполне погегелевски: он разграничивает нефилософское сознание («народ» и выраженную в грамматике народную метафизику), для которого существует субстрат действия («бытие») и само действие, и философское сознание, для которого существует только процесс, а бытие есть лишь абстрагированный из процесса момент.

Наличное бытие духа, как и его бытие в себе – суть только моменты этого трансгрессивного движения, а не нечто самостоятельное и изначальное. То есть, дух не существует изначально ни в качестве трансцендентного, ни в качестве имманентного феномена. Само разграничение трансцендентного и имманентного порождено движением духа, точнее, движением как духом. Трансцендентное и имманентное есть лишь моменты этого движения, и дух не сводим ни к тому, ни к другому. И вместе с тем дух не есть исключительно чистый поток выхождения из себя самого, чистая трансгрессия. Процесс транс-

грессивного движения предполагает не только негацию установленных границ, но и полагание этих границ, их временное утверждение и фиксацию. В одних формообразованиях сознания и истории дух существует как в себе бытие, как трансцендентная субстанция; в других – как наличное бытие; в третьих – как единство, взаимопроникновение того и другого. С одной стороны есть устойчивые, фиксированные определенности. Но, с другой стороны, их истина состоит в том, чтобы «быть исчезающими моментами движения» [11, с. 134]. Истина устойчивого и фиксированного есть трансгрессия – такая онтология близка уже не Пармениду и Платону, но Гераклиту и Ницше. Самосознание, как конститутивный момент духа, и составляет эту истину трансгрессии, выводящую любые моменты за пределы их устойчивой и изолированной определенности: «это чистое общее движение, превращение всякого устойчивого существования в абсолютную текучесть, есть простая сущность самосознания, абсолютная негативность» [11, с. 105].

Трансгрессия – это мудрость Диониса (Вакха), дионисийское начало, о котором будет говорить Ницше. И эта мудрость была известна автору «Феноменологии духа»: «С этой точки зрения можно посоветовать тем, кто утверждает названную истину и достоверность реальности чувственных предметов, обратиться в низшую школу мудрости, а именно к древним элевсинским мистериям Цереры и Вакха;... ибо посвященный в эти тайны доходит до того, что не только сомневается в бытии чувственных вещей, но и отчаивается в нем, и, с одной стороны, сам осуществляет их ничтожность, а с другой стороны, видит, как её осуществляют» [11, с. 57-58]. Здесь же следует указать на существенное отличие Гегеля от Ницше. Последний определял свое учение преимущественно как дионисийское, то есть трансгрессия занимает в философии Ницше доминантное положение. Гегель же ориентирован на синтез дионисийского и аполлонического: «Вакхическая притупленность сознания и дикий её лепет должны быть восприняты в ясное наличное бытие телесности, а лишенная духа ясность последней должна проникнуть в глубину вакхического вдохновения» [11, с. 387]. Тем не менее, Гегель неоднократно подчеркивает родственность своей философии дионисийской мудрости: «Истинное, таким образом, есть вакхический восторг, все участники которого упоены» [11, с. 25].

Поскольку природа для Гегеля составляет инобытие духа, а дух по существу есть трансгрессив-

ное движение, постольку трансгрессия является сущностным моментом также и в природе. Разница состоит в том, что в природе трансгрессивное движение представлено как нечто внешнее и чуждое и потому сугубо отрицательное и разрушительное. В природе трансгрессия – это смерть единичного. По отношению к единичному природному существу трансгрессия является сущностью только в себе, но не для себя. В духе же, напротив, выход за свои пределы раскрывается как деяние самого духа и потому носит созидательный характер: «То, что остается в рамках естественной жизни, не в состоянии посредством самого себя выйти за пределы своего непосредственного наличного бытия; но оно изгоняется за эти пределы чем-то иным, и это исторжение (*Hinausgerissenwerden*) есть его смерть. Но сознание для себя самого есть *понятие* себя, и благодаря этому оно непрестанно есть выход за пределы ограниченного и, поскольку это ограничение принадлежит ему, то и за пределы самого себя» [11, с. 45-46]. Выход за пределы ограниченного (*Hinausgehen über das Beschränkte*) и выход за пределы самого себя (*Hinausgehen über sich selbst*) уже не может быть отнесен к трансцендированию, поскольку в данном случае движение не направлено к потусторонней самой в себе сущей субстанции (хотя и такой вариант Гегелем допускается, но лишь в качестве одного момента, подлежащего снятию). Для Гегеля значимость приобретает выход за пределы как таковой, который может быть направлена как на имманентное, так и на трансцендентное (опять-таки, учитывая, что трансцендентное признается Гегелем только в качестве снимаемого момента). Это принципиально важный пункт: трансценденция в «Феноменологии духа» становится лишь частным случаем трансгрессии. Выход за пределы предполагает не растворение в безразличной субстанции, но установление новых границ, новой, более богатой определенности, которая также подлежит снятию.

Таковы два основных аспекта трансгрессии в «Феноменологии духа»: «исторжение» (*Hinausgerissenwerden*) в природе и выход (*Hinausgehen*) за пределы себя в духе. Эта направленность вовне (*hinaus*), за пределы установленных границ обнаруживает родство с ницшевским концептом воли к власти, который также следует рассматривать как вариант трансгрессии: «Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя» [13, с. 13] («*Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus* [14, с. 7]). Ницше говорит о страхе

перед этим трансгрессивным движением, о страхе, порождающем «последнего человека» [13, с. 17], носителя «морали рабов» [15]. И Гегель указывает на этот экзистенциальный страх сознания перед мощью и насилием трансгрессии как негативной сущности: «Чувствуя это насилие, страх перед истиной, может, может, конечно, и отступить и стремиться сохранить то, чему угрожает опасность быть утраченным» [11, с. 46]. Такая позиция и есть мораль рабов, последних людей, для которых высшей ценностью является сохранение, а не преодоление себя. Однако и порожденное страхом стремление замкнуться в себе, уйти во внутреннее и избежать трансгрессии не приводит к достижению поставленной цели. Бегство от трансгрессии само оказывается формой трансгрессивного движения вовне себя: у Гегеля в качестве стоицизма, скептицизма и «несчастливого сознания», у Ницше – в качестве движения через различные стадии нигилизма [16]. «Несчастное сознание» полагает в качестве своей сущности некий потусторонний мир, который есть лишь негатив, Ничто «этого» мира (данный момент был подробно исследован Ж. Валлем [17] и А. Кожевным [18]). Нигилизм есть по сути такая же воля к Ничто, порожденная отрицанием «этого» мира. Так бегство от трансгрессии снова приводит к трансгрессии – к трансгрессии как к радикальному отрицанию, к выходу в Ничто.

Вместе с тем, «несчастное сознание» и нигилизм не являются проявлением слабости духа. Напротив, это то максимальное самоотчуждение духа, которое он подчиняет себе ходе дальнейшего движения. Гегель подчеркивает: «дух тем более велик, чем больше та противоположность, из которой он возвращается в себя; но эту противоположность дух создает себе, снимая свое непосредственное единство и отрешаясь от своего для-себя-бытия» [11, с. 183]. Но об этом же будет говорить впоследствии и Ницше в своей дионисийской философии, философии воли к власти: «я оцениваю *власть* той или иной *воли* смотря по тому, сколько сопротивления себе, сколько боли, мучений она выдерживает и умеет обернуть себе на пользу; пользуясь таким критерием, я естественным образом далек от того, чтобы вменять существованию в вину его злой и мучительный характер, а, напротив того, питаю надежду, что некогда оно возымеет еще больше зла и мучительности, чем доселе...» [19, с. 471]. Трансгрессия неизбежно связана с разрывами, отрицанием, противоположностью, сопротивлением, болью и страданием. Но

всё это есть необходимые условия роста, перехода на «более высокий уровень разума» и существования – в этом пункте Гегель и Ницше сходятся.

Значимое расхождение между двумя немецкими мыслителями обнаруживается в оценке онтологического статуса трансгрессии. Дух для Гегеля представляет собой целостность, которая конституируется посредством двунаправленной трансгрессии: движение отдельных моментов в направлении тотальности и движение из тотальности к утверждению моментов. В первом случае дух есть трансгрессия единичного, во втором – трансгрессия всеобщего. Только посредством этой двойной трансгрессии дух перестает быть либо абстрактным единичным, либо абстрактным всеобщим, но становится тем, что он есть: единством и взаимопроникновением единичного и всеобщего или конкретно-всеобщим. Данный пункт гегелевского учения подробно исследован в работе И.А. Ильина [20, с. 377-378]. Сказанное справедливо и по отношению к внутреннему и внешнему, конечному и бесконечному. Дух есть трансгрессия изолированных моментов, их взаимопроникновение и единство, но он же есть различие и расчленение самого себя на эти моменты. Дух есть «глубина, которая не позволяет отдельному принципу изолироваться и сделаться целым внутри себя самого, а собирая и удерживая вместе внутри себя все эти моменты, она продвигается в этом совокупном богатстве своего действительного духа, и все его отдельные моменты сообща принимают и получают одинаковую определенность целого внутри себя» [11, с. 366]. Гегель, таким образом, утверждает единство многообразного и различного: дух «распадается на много линий, которые, будучи собраны в один пучок, в то же время симметрически соединяются, так что одинаковые различия, в которые сформировалась каждая отдельная линия внутри себя, совпадают» [11, с. 366]. Предвосхищение такого подхода мы находим в учении Г.В. Лейбница о предустановленной гармонии [21]. В музыке подобное единство многого и различного представлено в фугах И.С. Баха [22].

У Ницше это единство многообразного является творческой задачей: «Я брожу среди людей, как среди обломков будущего, – того будущего, что вижу я. И в том все мое творчество и стремление, чтобы творить и соединять воедино все, что является обломком, и загадкой, и ужасной случайностью» [13, с. 145-16]. И исполнителем этой задачи уже не является дух. В черновых записях 1888 г. Ницше вы-

носит своеобразный обвинительный приговор философии Нового времени: «Чудовищные промахи: 1) нелепая *переоценка сознания*, превращение его в некое единство, в некую сущность, «дух», «душу», в нечто такое, что чувствует, мыслит, желает – 2) дух как *причина*, особенно всюду, где являются целесообразность, система, координация, 3) сознание как высшая из достижимых форм, как верховный род бытия, как «Бог» [23, с. 303]. Тем самым Ницше выходит за пределы философии Нового времени, в то время как Гегель в целом остается верен той эпохе, завершением и высшим самосознанием которой является его учение. Трансгрессия у Гегеля замкнута в тотальности духа как единства сознания, самосознания и разума. Когда разум совершает трансгрессию в отношении самого себя, он все равно остается у себя: «когда разум, стало быть, говорит о чем-то ином, нежели то, что он есть, он на самом деле говорит только о себе самом; он здесь не выступает из себя» [11, с. 294]. Получается, что трансгрессии, выхода за пределы себя, нарушения установленных границ в абсолютном смысле в гегелевском учении не происходит. В этом плане следует признать справедливость позиции Ж. Деррида, который, отмечая вслед за Ж. Батаем близость гегелевского снятия трансгрессии, указывал и на значимые различия двух концептов [6, с. 171]. Трансгрессия у Гегеля есть лишь игра духа с самим собой (трактовка движения Абсолюта во времени как игры с самим собой представлена у Р. Гайма [24, с. 353]). Но и игра есть трансгрессия, хотя и не абсолютная, а ограниченная: трансгрессия, которая нарушает границы в рамках очерченных границ. У Ницше трансгрессия как воля к власти есть движение уже не духа, но жизни.

Здесь мы подходим к проблеме связи трансгрессии с инобытием.

### 2. Трансгрессия как инобытие

Вопрос о том, доходит ли Гегель в своем учении до подлинного иного или остается замкнут в рамках своей панлогистической системы, не имеет однозначного решения. Существует позиция, согласно которой Гегель в мысли соприкасается с тем, что является абсолютно иным по отношению к мысли. Так, Ж. Валь отмечает, что философия Гегеля является «попыткой рационализации тех глубин, которые для разума остаются недоступными» [17, с. 172]. Ж. Ипполит указывает, что задача мышления в учении Гегеля состоит в том,

чтобы «мыслить в понятиях немислимое», «мыслить смысл в его отношении к бессмысленному, к непроницаемому бытию природы» [9, с. 166]. Оба представителя французского неогегельянства указывают, что к иному, недоступному мысли, бессмысленному, Гегель подходит исключительно с позиции мысли и смысла.

Существование духа не есть абсолютный покой: дух постоянно находится в борьбе с самим собою и со своим иным. Позволяя сущности развертываться в её расчленении, дух сталкивается с угрозой того, что это расчленение зайдет слишком далеко – до полной утраты единства и утверждения абсолютной самостоятельности и изолированности моментов. Такой результат приведет к гибели духа. Работа духа в истории и государстве заключается в том, чтобы воспрепятствовать этому чрезмерному самоутверждению моментов и вовлечь их обратно в процесс становления духовной тотальности: «Для того чтобы последние не укоренились и не укрепились в этом изолировании, благодаря чему целое могло бы распасться и дух улетучился бы, правительство должно время от времени внутренне потрясать их посредством войн, нарушать этим и расстраивать наладившийся порядок и право независимости; индивидам же, которые, углубляясь в это, отрываются от целого и неуклонно стремятся к неприкосновенному для себя-бытию и личной безопасности, дать почувствовать в указанной работе, возложенной на них, их господина – смерть» [11, с. 241-242].

В данном аспекте дух представляется не только как трансгрессия (выход за пределы себя самого – *Hinausgehen über sich selbst*), но и как борьба с абсолютной трансгрессией, приводящей к полной утрате определенности и единства. Но сам факт такой борьбы указывает, что угроза абсолютной трансгрессии реальна, что дух постоянно стоит лицом к лицу с возможностью собственной гибели и перехода в абсолютное иное, из которого уже нет возврата к тождеству с собой в инобытии. Дух как единство себя и иного не есть некая фактическая данность, не есть предустановленная гармония, но представляет собой постоянно возобновляемый процесс – процесс борьбы с ростом энтропии смысла, с переходом в безграничный хаос и тотальную разорванность существования. Это означает, что дух по существу есть воля к власти – воля к организации хаоса. Точнее – дух есть определенная разновидность воли к власти, а именно та, которую впоследствии Ницше будет критиковать под именем

сократического начала – начала, утверждающего тотальное господство сознания и разума. Этот момент следует постоянно учитывать, чтобы избежать некорректного сближения позиций Гегеля и Ницше. Отмечая пункты пересечения взглядов двух немецких философов, необходимо учитывать их кардинальные различия.

Как было показано выше, возвращение духа в себя из расчленения и рассеяния составляет одно направление трансгрессии. Другое направление есть переход в инобытие. Инобытие не является тем, что абсолютно лишено духа (или понятия и идеи), но представляет собой ту степень противоположности, которую дух может перенести и над которой может одержать верх. Дух присутствует даже в максимальной степени отчуждения от себя, но это присутствие не выявлено для него самого. Так возникает действительность, лишенная сущности, лишенная сущности (*wesenlose Wirklichkeit, geistlose Wirklichkeit*). По существу эта действительность есть то препятствие, которое дух создает себе сам, дабы утвердить свое господство, свое величие [11, с. 183]. Трансгрессия в качестве инобытия составляет необходимый момент сущности духа. Это та «крупница хаоса», та доза бессмысленности, которая может быть ассимилирована смыслом. Дух погружается в эту внешнюю трансгрессию с тем, чтобы «он вернулся к себе из своего хаоса как дух и достиг еще более высокого сознания» [11, с. 282]. Но пребывание в этом хаосе носит весьма болезненный характер.

Гегель подробно и в четких формулировках описывает этот вид трансгрессивного существования духа в инобытии. В «Феноменологии духа» речь идет о разорванности, абсолютной несущественности существенного, о состоянии несогласованности и раздора, ненависти и вражды: «Благодаря определенности и негативности рассеяние на многообразии покоящихся растительных форм становится преисполненным вражды движением, в котором исчерпывается ненависть их для-себя-бытия. – Действительное самосознание этого рассеянного духа есть множество разобщенных враждебных народных духов, которые в своей ненависти борются между собой насмерть и начинают сознавать определенные животные формы как свою сущность, ибо они суть не что иное, как животные духи, обособляющиеся животные жизни, сознающие себя вне всеобщности» [11, с. 371]. «Разъединяющееся и в своем движении запутывающееся многообразие» [11, с. 373], переход в

хаос [11, с. 133] составляют необходимую точку бифуркации духа, позволяющую осуществить переход к новому, более высокому формообразованию.

В других работах Гегель приводит разнообразные примеры этого трансгрессивного существования, ускользающего от духа, понятия и идеи. Во-первых, существует ущербная действительность, которая обнаруживает лишь неполное соответствие своему понятию. Так, существует плохое растение, плохая порода животных, достойный презрения человек, рождающиеся на свет безголовые уроды, деспотические государства и тиранические правительства [25, с. 732]. Во всех названных примерах понятие все же присутствует, так как в противном случае было бы невозможно говорить о растении, животном, человеке или государстве. Но осуществление понятия носит здесь ущербный характер. Во-вторых, существует различного рода смешанные и переходные формы, в которых наблюдается сочетание разнородных определенностей. Так, существуют промежуточные типы животных, «образующие переход от одной определенной формы к другой и объединяющие в себе в смешанном виде внешние черты того и другого», например, утконос [26, с. 196]. Существуют промежуточные, побочные ответвления эпоса, такие как романсы и баллады, сочетающие эпическое и лирическое, или романы, сочетающие поэтическое и прозаическое [26, с. 409-412]. В-третьих, существуют пороговые формы, не включенные в движение духа и поэтому составляющие внешнюю по отношению к духу трансгрессию. Так, существует порог всемирной истории, целые континенты, государства и народы, не участвующие в историческом движении духа [27, с. 142-143].

Отмеченные выше многообразные формы внешней трансгрессии указывают на максимальный предел отчуждения (*Entfremdung*) и овнешнения (*Entäusserung*), которого способен достичь дух. Это крайний предел инобытия, в который дух переходит. Существуют и более отдаленные пределы, находящиеся по ту сторону духа, понятия и идеи. Это жизнь как избыток становления и игры сил, о которой будет говорить Ницше. Это наомадические сингулярности, ускользающие от тождества и всеобщности понятия, о которых будет говорить Ж. Делёз [29]. Для Гегеля существенное значение имеет только то обособление и разъединение, которое является инобытием духа, понятия и идеи. Последние, как было показано выше, могут быть поняты в качестве определенной формы воли к

власти, составляющей внутреннюю интенцию философии Нового времени. Дух вновь приводит в трансгрессивное движение изолированные и фиксированные определенности, раскрывая их предел через соотношение с иными определенностями и тем самым указывая на «необходимость перехода и прехождения (Übergehens und Vergehens)» [25, с. 559]. Так устанавливается царство абсолютно-го духа и абсолютной идеи – через трансгрессивное движение ко все более богатой и конкретной определенности: «на каждой ступени дальнейшего определения всеобщее возвышает всю массу своего предыдущего содержания и не только ничего не теряет от своего диалектического движения вперед, не только ничего не оставляет позади себя, но несет с собой все приобретенное и обогащается и сгущается внутри себя» [25, с. 768-769].

Этот механизм самообразования духа и идеи может быть прояснен с помощью понятия энантиодромии.

### 3. Трансгрессия как *Untergang* и энантиодромия

Трансгрессия составляет внутреннюю (в других случаях – внешнюю) необходимость изолированных моментов. Для фиксированной определенности трансгрессивный переход является предельной возможностью: «Наивысшая зрелость и наивысшая ступень, которых что-либо может достигнуть, это та, на которой начинается его гибель (sein *Untergang*)» [25, с. 560]. У Ницше трансгрессия выступает в качестве наивысшей возможности человека: «Великое в человеке то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он *переход* и *гибель* (dass er ein *Übergang* und ein *Untergang*)» [13, с. 15].

«*Untergang*» означает не только гибель, крушение, но и закат. Последнее значение является исходным (в том числе и в этимологическом плане). В «Так говорил Заратустра» данное слово встречается уже в самом начале предисловия: «Ich muß, gleich dir, *untergehen*, wie die Menschen es nennen, zu denen ich hab will [14, с. 4]. «Я должен, подобно тебе, *закатиться*, как называют это люди, к которым я хочу сойти» [13, с. 11]. «Also began Zarathustras *Untergang*» [14, с. 4]. «Так начался закат Заратустры» [13, с. 11]. Закат не является гибелью в смысле тотального исчезновения. Это переход на другую сторону, который вместе с гибелью содержит в себе и новое начинание, но-

вый восход и утреннюю зарю. Закат есть переход в противоположное. Преисполненный сверхчеловеческой мудростью, высшим светом сознания, Заратустра хочет сойти вниз к людям, хочет сам стать человеком («Zarathustra will wieder Mensch werden» [14, с. 4]). Первой трансгрессией был уход в горы, выход за пределы всего человеческого. Но теперь этот путь пройден и наступило время второй трансгрессии: трансгрессии сверхчеловеческого в направлении человеческого. Человеческое должно быть преобразовано сверхчеловеческим, от ослепительного света Заратустры спускается во мрак, чтобы преобразить его светом. Поэтому трансгрессия представляется здесь как закат и гибель, как *Untergang*. Достигнутая стадия должна быть преодолена, превзойдена; необходимо пожертвовать сформировавшейся определенностью ради возможности более высокой и полной определенности. Параллель с Христом здесь очевидна. Различие состоит в направленности трансгрессивного движения: Христос через гибель (*Untergang*) от человеческого поднимается к божественному и преобразует человеческое божественным началом. Заратустра от высшего нисходит к низшему. Его задача уже не состоит в том, чтобы возвысить имманентное до трансцендентного, – это уже было сделано. Его задача в том, чтобы стереть границу между имманентным и трансцендентным и дать человечеству мудрость Диониса, мудрость трансгрессии.

К.Г. Юнг в своих семинарах о Ницше интерпретирует это место из «Заратустры» как переход от сознания к коллективному бессознательному в целях порождения движения энантиодромии: «Он собирается создать энантиодромия, он собирается предоставить человечеству то, чего ему не достает, то, чего оно боится, презирает или ненавидит; то, что мудрые потеряли – их безумство, а бедные – своё богатство. Иными словами, он собирается предложить компенсацию» [30]. Так раскрывается новый аспект трансгрессии – энантиодромия.

Гибели (*Untergang*) фиксированной определенности предшествует борьба изолированных моментов за утверждение и сохранение своего отъединенного существования. Утверждение одного момента приводит к ситуации, в которой другой момент будет выступать в качестве противоположности первому. Такая ситуация может быть охарактеризована как энантиодромия – термин Гераклита, который в XX столетии был использован К.Г. Юнгом для обозначения выступления психиче-

ских противоположностей (когда односторонняя установка сознания порождает противоположную установку в бессознательном) [31, с. 583-584].

В учении Гегеля энантиодромия связана с полаганием отдельных сторон целого в качестве сущности. Но поскольку отдельная сторона не является целым, а составляет только момент становления целого, возникает энантиодромия [11, с. 221]. Эту игру противоположных индивидуальностей Гегель обозначает как *Verstellung* (перестановка): «Поведение сознания в этом развитии состоит в том, что оно утверждает некоторый момент и от него непосредственно переходит ко второму, снимая первый; но как только оно установило (*aufgestellt hat*) этот второй момент, оно его в свою очередь и переставляет (*verstellt*), и наоборот, выдаёт за сущность противоположное» [11, с. 330-331].

На примере нравственного мира и нравственного действия Гегель показывает результат этого движения противоположностей. Поскольку ни одна из сторон не есть сущность целого в большей степени, чем другая, то единственным исходом такой борьбы может быть только гибель (*Untergang*) обеих сторон: «Движение нравственных сил друг против друга, как и движение индивидуальностей, утверждающих их в жизни и поступках, достигло своего истинного конца только в том, что обе стороны подвергаются одной и той же гибели (*daß beide Seiten denselben Untergang erfahren*). Ибо ни одна из этих сил не имеет никакого преимущества перед другой, чтобы быть более существенным моментом субстанции. Равная существенность и равнодушная устойчивость обеих друг возле друга есть их лишенное самости бытие. В действии они суть в качестве самодовлеющей сущности, но разной самодовлеющей сущности, что противоречит единству самости и составляет их бесправность и необходимую гибель (*notwendigen Untergang ausmacht*)» [11, с. 252].

Так посредством энантиодромии происходит самоконституирование духа как тотальности самосознания. Утверждение в качестве сущности отдельных моментов и их борьба приводит к гибели, трансгрессии отдельных моментов и к утверждению в качестве сущности целого этих моментов – духа и самосознания. По отношению к моментам целое (дух) есть негативная сущность, так как лишает моменты их самостоятельности. Дух, вернувшийся к себе из своего рассеяния на отдельные и противостоящие друг другу моменты, вобравший в себя эти моменты, есть самость (*Selbst*). Самость

есть трансгрессивное единство изолированных моментов, претендовавших на статус сущности.

Самость (*Selbst*) является узловым концептом также и в учении Ницше, и в психологии Юнга. У Ницше самость также конституируется посредством трансгрессии рассеянных частей: «Мое Само (*mein eigen Selbst*) только возвращается ко мне, оно наконец приходит домой; возвращаются и все части его, бывшие долго на чужбине и рассеянные среди всех вещей и случайностей» [32, с. 108]. У Ницше *Selbst* не есть «Я» ни в смысле картезианской традиции философии Нового времени, ни в смысле личности. Но самость у Ницше не является и духом, поскольку дух в его учении сам оказывается лишь одной из частей самости, тем, что незаконно претендует на статус сущности, тем, что хочет быть всем, в действительности являясь лишь моментом. Так Ницше выходит за пределы гегелевского понимания самости как духа и открывает новые перспективы философствования. Дух перестает быть пределом трансгрессивного движения и растворяется в более всеохватывающей самости. В этом плане юнговское понимание самости ближе учению Ницше, а не Гегеля. Самость у Юнга есть единство Я как персоны и бессознательного, единство, которое возникает в результате энантиодромии [31, с. 553-553].

Вместе с тем, несмотря на существенные различия, и для Гегеля, и для Ницше, и для Юнга самость есть не заранее установленная данность, но результат трансгрессивного движения, становления: «Истинное есть целое. Но целое есть только сущность, завершающаяся через свое развитие. Об абсолютном нужно сказать, что оно по существу есть результат, что оно лишь в конце есть то, что есть оно поистине; и в том-то и состоит его природа, что оно есть действительное, субъект или становление самим собою для себя» [11, с. 10]. Заранее самость присутствует только в качестве возможности и задачи, то есть в качестве того, чего еще нет, но что только может появиться. У Гегеля такая самость есть дух, уже реализовавшийся в Новое время, точнее в конце этой эпохи, в момент появления философии самого Гегеля. В своей «Феноменологии духа» он описывает уже завершённый процесс, ретроспективно прослеживает историю становления духа как самости. Ницше, напротив, говорит о том, что еще только должно наступить: он имеет в виду самость более высокого порядка, которая вберет в себя дух в качестве одного из собственных моментов.

Процесс образования самости Юнг называет индивидуацией. Исходным пунктом этого процесса самостановления является отсутствие целостности, разорванность и односторонность: «Отдельный индивид есть несовершенный дух, некоторый конкретный образ, во всем наличном бытии которого доминирует одна определенность, а от других имеются только расплывчатые черты» [11, с. 14]. «Поистине, друзья мои, я брожу среди людей, как среди обломков и кусков человека! Для меня ужасное зрелище – видеть человека раскромсанным и разбросанным, как будто на поле кровопролитного боя и бойни» [13, с. 145]. Образование противоположностей, энантиодромия, завершается формированием самости как единства противоположных сторон, трансгрессивным отрицанием изолированных и рассеянных моментов самости. Человек, полагающий в качестве своей сущности лишь одну определённую и воплощающий только одну сторону возможной самости, поднимается до необходимости «стать всем» [33] – стать Богом или стать сверхчеловеком. И то и другое предполагает в качестве своего условия смерть Бога.

#### 4. Трансгрессия как смерть Бога

Приближаясь к завершению «Феноменологии духа», Гегель поднимает проблему смерти Бога. Он вновь обращается к рассмотрению «несчастливого сознания» как условия становления самости высшего порядка. Это «несчастное сознание» есть «сознание потери всей существенности в этой достоверности себя и потери именно этого знания о себе, – потери субстанции, как и самости; оно есть скорбь, которая выражается в жестоких словах, что *бог умер* (daß *Gott gestorben ist*)» [11, с. 400]. Так Гегель произносит те самые слова, которые впоследствии станут своеобразной визитной карточкой Ницше, провозвестника смерти Бога: «Dieser alte Heilige hat in seinem Wald noch nicht davon gehört, daß *Gott tod ist*» [14, с. 7].

У Гегеля смерть Бога является выражением двунаправленной трансгрессии, о которой мы говорили выше. Смерть Бога есть, во-первых, «смерть абстракции божественной сущности (den *Tod der Abstraktion des göttlichen Wesens*)» [11, с. 419]: «самоуничтожение божественной сущности, которая отказывается от своей абстракции и недействительности» [11, с. 419]. Абстрактное божественное начало переходит в наличное бытие: «божественная сущность примирена со

своим наличным бытием благодаря совершению самоотрешения божественной сущности (*Entäußerung des göttlichen Wesens*), благодаря свершившемуся вочеловечению (*Menschwerdung*) её и её смерти» [11, с. 418]. Происходит трансгрессия божественного в направление человеческого. Абстрактный Бог умирает, становясь конкретным единичным человеком.

Однако эта первая трансгрессия божественной сущности, её смерть как овнешнение (*Entäußerung*) и становление человеком (*Menschwerdung*), не выступает в качестве завершающего пункта. Бог должен умереть ещё раз – в качестве божественного человека – с тем, чтобы единичное перешло теперь во всеобщее. Но это будет уже не абстрактное всеобщее, а всеобщее конкретное – община, ставшая действительным и всеобщим самосознанием, знающим самого себя духом: «Смерть божественного человека (*göttlichen Menschen*) как смерть есть абстрактная негативность, непосредственный результат движения, которое заканчивается только в естественной всеобщности. Это естественное значение смерть теряет в духовном самосознании, или: она становится его только что названным понятием; из того, что смерть значит непосредственно, из небытия «этого» единичного (*Nichtsein dieses Einzelnen*), она преобразуется во всеобщность духа (*Allgemeinheit des Geistes*), который живет в своей общине, в ней каждодневно умирает и воскресает» [11, с. 418]. Так происходит вторая трансгрессия, вторая смерть Бога: трансгрессия овнешненной и вочеловеченной божественной сущности в направлении знающего самого себя духа. Бог не есть абстрактная сущность, и отдельный человек не есть Бог, но духовная община, человечество, есть Бог. Эта двойная трансгрессия приводит, таким образом, к тождественности божественной и человеческой природы: «божественная природа есть то же, что и человеческая (*die göttliche Natur ist dasselbe, was die menschliche ist*)» [11, с. 405].

Таков результат взаимной трансгрессии божественного и человеческого в учении Гегеля. Единство Бога и человека у Гегеля подробно проанализировано в работе И.А. Ильина [20]. На этот момент указывает также Т.И. Ойзерман [34, с. 354-355]. Данный пункт станет источником всевозможных преобразований гегелевской философии в учениях младогегельнцев, в различных вариантах продолжающих разрабатывать идею смерти Бога [35]. Наконец, в учении Ницше эта идея получит свое наиболее радикальное воплощение, став поворотным

пунктом в истории человечества, моментом его высшего самосознания и горизонтом возникновения нового человека.

На этом мы завершаем наше исследование. Диалектика Гегеля не является абсолютным эквивалентом трансгрессии. В его учении представлен один из возможных вариантов построения фило-

софии на основе перспективы трансгрессии, а не трансценденции, как это было в большинстве метафизических систем. Возможны и принципиально иные пути организации философии на базе трансгрессии, что мы и пытались показать, акцентируя не только сходства, но и кардинальные отличия учений Гегеля и Ницше.

## Список литературы:

1. Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
2. Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. 346 с.
3. Жижек С. Внутренняя трансгрессия // Кабинет: Картины мира Ё. СПб.: Скифия, 2001. С. 183-200.
4. Зенкин С. Поэтика трансгрессии // Новое литературное обозрение. 2006. № 78. С. 392-400.
5. Фаритов В.Т. Трансценденция и трансгрессия как перспективы дискурса // Фундаментальные исследования. 2014. № 11(2). С. 465-469.
6. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 133-175.
7. Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С. 47-97.
8. Фаритов В.Т. Гегель и постструктурализм: от трансценденции к трансгрессии // Фундаментальные исследования. 2014. № 12(7). С. 1592-1596.
9. Ипполит Ж. Логика и существование. Очерк логики Гегеля. СПб.: Владимир Даль, 2006. 320 с.
10. Хайдеггер М. Гегель. СПб.: Владимир Даль, 2015. 320 с.
11. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 2006. 444 с.
12. Ницше Ф. К генеалогии морали. Poleмическое сочинение // Ницше Ф. Полн. собр. соч. В 13-и т. Т. 5: По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер». М.: Культурная революция, 2012. С. 229-383.
13. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ницше Ф. Полн. собр. соч. В 13-и т. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М.: Культурная революция, 2007. 432 с.
14. Nietzsche F. Also sprach Zarathustra. СПб.: КОРОНА принт, КАРО, 2004. 448 с.
15. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Ницше Ф. Полн. собр. соч. В 13-и т. Т. 5: По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер». М.: Культурная революция, 2012. С. 7-229.
16. Делёз Ж. Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003. 392 с.
17. Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля. СПб.: Владимир Даль, 2006. 334 с.
18. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. СПб.: Наука, 2003. 792 с.
19. Ницше Ф. Черновики и наброски 1885-1887 гг. // Ницше Ф. Полн. собр. соч. В 13-и т. Т. 12. М.: Культурная революция, 2005. 560 с.
20. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человек. СПб.: Наука, 1994. 544 с.
21. Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М.: Логос, 1997. 264 с.
22. Фаритов В.Т. Трансгрессия и трансценденция в музыке. Онтологический анализ // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 370. С. 52-56.
23. Ницше Ф. Черновики и наброски 1887-1889 гг. // Ницше Ф. Полн. собр. соч. В 13-и т. Т. 13. М.: Культурная революция, 2006. 656 с.
24. Гайм Р. Гегель и его время. СПб.: Наука, 2006. 394 с.
25. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2005. 800 с.
26. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 2-х т. Т. I. СПб.: Наука, 2007. 623 с.
27. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 2-х т. Т. II. СПб.: Наука, 2007. 604 с.
28. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. 480 с.
29. Делёз Ж. Логика смысла / Делёз Ж. – М.: Академический проект, 2011. – 472 с.
30. Юнг К.Г. Семинары о Ницше. Весенний семинар 1934. Лекция 1. 2 мая 1934 г. // Castalia. Юнгианство, оккультизм, трансгрессия. (URL: <http://castalia.ru/karl-gustav-yung-perevody.html> (дата обращения: 15.05.2015)).
31. Юнг К.Г. Психологические типы. М.: Олимп; АСТ, 1998. 720 с.
32. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч. В 2-х т. Т. 2. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1998. 846 с.
33. Батай Ж. Внутренний опыт. СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997. 336 с.
34. Ойзерман Т.И. Кант и Гегель (опыт сравнительного исследования). М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2008. 520 с.
35. Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении девятнадцатого века. Маркс и Кьеркигор. СПб.: Владимир Даль, 2002. 672 с.
36. Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes // Zeno.org. (URL: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Ph%C3%A4nomenologie+des+Geistes> (дата обращения: 17.05.15)).

37. Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik // Zeno.org. (URL: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Wissenschaft+der+Logik> (дата обращения: 17.05.15)).
38. Фаритов В.Т. Трансгрессия и трансценденция как перспективы времени и бытия в философии М. Хайдеггера и Ф. Ницше // Философская мысль. 2014. № 8. С. 1-24. (DOI: 10.7256/2409-8728.2014.8.13371. URL: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_13371.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_13371.html)).
39. Фаритов В.Т. Философский и психологический дискурс о духе (Г.В.Ф. Гегель и К.Г. Юнг: сравнительное исследование) // Философия и культура. 2015. № 2. С. 251-259. (DOI: 10.7256/1999-2793.2015.2.10635).
40. Фаритов В.Т. Дискурс и трансгрессия. Перспективы онтологического исследования // Философская мысль. 2015. № 3. С. 1-9. (DOI: 10.7256/2409-8728.2015.3.14919. URL: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_14919.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_14919.html)).

### References (transliteration):

1. Batai Zh. «Próklyataya chast'»: Sakral'naya sotsiologiya. M.: Ladomir, 2006. 742 s.
2. Tanatografiya Erosa: Zhorzh Batai i frantsuzskaya mysl' serediny XX veka. SPb.: Mifril, 1994. 346 s.
3. Zhizhek S. Vnutrennyaya transgressiya // Kabinet: Kartiny mira E. SPb.: Skifiya, 2001. S. 183-200.
4. Zenkin S. Poetika transgressii / Novoe literaturnoe obozrenie. 2006. № 78. S. 392-400.
5. Faritov V.T. Transtsendentsiya i transgressiya kak perspektivy diskursa // Fundamental'nye issledovaniya. 2014. № 11(2). S. 465-469.
6. Derrida Zh. Nevozderzhannoe gegel'yanstvo // Tanatografiya Erosa: Zhorzh Batai i frantsuzskaya mysl' serediny XX veka. SPb.: Mifril, 1994. S. 133-175.
7. Fuko M. Poryadok diskursa // Fuko M. Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznykh let. M.: Kastal', 1996. S. 47-97.
8. Faritov V.T. Gegel' i poststrukturalizm: ot transtsendentsii k transgressii // Fundamental'nye issledovaniya. 2014. № 12(7). S. 1592-1596.
9. Ippolit Zh. Logika i sushchestvovanie. Ocherk logiki Gegelya. SPb.: Vladimir Dal', 2006. 320 s.
10. Khaidegger M. Gegel'. SPb.: Vladimir Dal', 2015. 320 s.
11. Gegel' G.V.F. Fenomenologiya dukha G.V.F. Gegel'. SPb.: Nauka, 2006. 444 s.
12. Nitsche F. K genealogii morali. Polemicheskoe sochinenie // Nitsche F. Poln. sobr. soch. V 13-i t. T. 5: Po tu storonu dobra i zla. K genealogii morali. Sluchai «Vagner». M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2012. S. 229-383.
13. Nitsche F. Tak govoril Zaratustra. Kniga dlya vsekh i ni dlya kogo // Nitsche F. Poln. sobr. soch. V 13-i t. T. 4: Tak govoril Zaratustra. Kniga dlya vsekh i ni dlya kogo. M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2007. 432 s.
14. Nietzsche F. Also sprach Zarathustra. SPb.: KORONA print, KARO, 2004. 448 s.
15. Nitsche F. Po tu storonu dobra i zla. Preljudiya k filosofii budushchego // Nitsche F. Poln. sobr. soch. V 13-i t. T. 5: Po tu storonu dobra i zla. K genealogii morali. Sluchai «Vagner». M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2012. S. 7-229.
16. Delez Zh. Nitsche i filosofiya. M.: Ad Marginem, 2003. 392 s.
17. Val' Zh. Neschastnoe soznanie v filosofii Gegelya. SPb.: Vladimir Dal', 2006. 334 s.
18. Kozhev A. Vvedenie v chtenie Gegelya. Lektsii po Fenomenologii dukha, chitavshiesya s 1933 po 1939 g. v Vysshei prakticheskoi shkole. SPb.: Nauka, 2003. 792 s.
19. Nitsche F. Chernoviki i nabroski 1885-1887 gg. // Nitsche F. Poln. sobr. soch. V 13-i t. T. 12. M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2005. 560 s.
20. Il'in I.A. Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i chelovek. SPb.: Nauka, 1994. 544 s.
21. Delez Zh. Skladka. Leibnits i barokko. M.: Logos, 1997. 264 s.
22. Faritov V.T. Transgressiya i transtsendentsiya v muzyke. Ontologicheskii analiz // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. 2013. № 370. S. 52-56.
23. Nitsche F. Chernoviki i nabroski 1887-1889 gg. // Nitsche F. Poln. sobr. soch. V 13-i t. T. 13. M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2006. 656 s.
24. Gaim R. Gegel' i ego vremya. SPb.: Nauka, 2006. 394 s.
25. Gegel' G.V.F. Nauka logiki. SPb.: Nauka, 2005. 800 s.
26. Gegel' G.V.F. Estetika: V 2-kh t. T. I. SPb.: Nauka, 2007. 623 s.
27. Gegel' G.V.F. Estetika: V 2-kh t. T. II. SPb.: Nauka, 2007. 604 s.
28. Gegel' G.V.F. Lektsii po filosofii istorii. SPb.: Nauka, 1993. 480 s.
29. Delez Zh. Logika smysla. M.: Akademicheskii proekt, 2011. 472 s.
30. Yung K.G. Seminary o Nitsche. Vesennii seminar 1934. Lektsiya 1. 2 maya 1934 g. // Castalia. Yungianstvo, okkul'tizm, transgressiya. (URL: <http://castalia.ru/karl-gustav-yung-perevodiy.html> (data obrashcheniya: 15.05.2015)).
31. Yung K.G. Psikhologicheskie tipy. M.: Olimp; AST, 1998. 720 s.
32. Nitsche F. Tak govoril Zaratustra // Nitsche F. Soch. V 2-kh t. T. 2. M.: RIPOL KLASSIK, 1998. 846 s.
33. Batai Zh. Vnutrennii opyt. SPb.: Aksioma, Mifril, 1997. 336 s.
34. Oizerman T.I. Kant i Gegel' (opyt sravnitel'nogo issledovaniya). M.: Kanon+ ROOI «Reabilitatsiya», 2008. 520 s.
35. Levit K. Ot Gegelya k Nitsche. Revolyutsionnyi perelom v myshlenii devyatnadsatogo veka. Marks i K'erkigor. SPb.: Vladimir Dal', 2002. 672 s.

36. Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes // Zeno.org. (URL:<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Ph%C3%A4nomenologie+des+Geistes> (data obrashcheniya: 17.05.15)).
37. Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik // Zeno.org. (URL: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Wissenschaft+der+Logik> (data obrashcheniya: 17.05.15)).
38. Faritov V.T. Transgressiya i transtsendentsiya kak perspektivy vremeni i bytiya v filosofii M. Khaideggera i F. Nitshe // Filsofskaya mysl'. 2014. № 8. S. 1-24. (DOI: 10.7256/2409-8728.2014.8.13371. URL: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_13371.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_13371.html)).
39. Faritov V.T. Filsofskii i psikhologicheskii diskurs o dukhe (G.V.F. Gegel' i K.G. Yung: sravnitel'noe issledovanie) // Filsofiya i kul'tura. 2015. № 2. S. 251-259. (DOI: 10.7256/1999-2793.2015.2.10635).
40. Faritov V.T. Diskurs i transgressiya. Perspektivy ontologicheskogo issledovaniya // Filsofskaya mysl'. 2015. № 3. S. 1-9. (DOI: 10.7256/2409-8728.2015.3.14919. URL: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_14919.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_14919.html)).