

Вадим
Менжулін

ФІЛОСОФІЯ, БІОГРАФІЯ ТА ПСИХОАНАЛІЗ: ВИПАДОК НІЦШЕ Стаття 1. «Лікар»

В контексті дослідження ролі, що її відіграла філософія у формуванні психоаналізу, часто прикують фразу з «Автобіографії» З. Фрейда¹: «Я прочитав Шопенгавера вже дуже пізно. Що стосується Ніцше, іншого філософа, передчуття та передбачення якого часом *найдивовижнішим чином збіглися* (курсив мій, — *В.М.*) з результатами, що важко давалися психоаналізові, то саме через це впродовж тривалого часу я його уникав (курсив мій. — *В.М.*): для мене важливим був не пріоритет, а неупередженість» [Фрейд, 1992: с. 136]. А проте є багато підстав вважати, що, говорячи про неознайомлення (або ознайомлення у дуже пізньому віці) з ідеями цих філософів, Фрейд² принаймні трошки покри-

¹ Згідно з принциповою позицією автора цієї статті, найкоректнішою українською транслітерацією прізвища засновника психоаналізу є саме «Фрейд». Розгорнуте обґрунтування цієї позиції викладене у статті автора «Транслітерація у дзеркалі біографістики: чому «Фрейд» — не варто, а «Вітгенштайн» — слід?» [Менжулін, 2008: с. 194–215].

² Автор цієї розвідки в опублікованій ним 2008 року статті, згаданій у попередньому посиланні, обґрунтовує написання українською мовою прізвища фундатора психоаналізу як «Фрейд». Він має на це право. Але, попри те, позиція редакції є іншою. Ми вважаємо, що треба писати саме «Фрейд». І було б не зрозуміло для читача, якби в одному й тому самому числі часопису малося різне написання прізвища тієї самої особи. — *Прим. ред.*

вив душею. Відомий історик психоаналізу А. Еленбергер висловився з цього приводу досить категорично: «Наприкінці XIX сторіччя ідеї Шопенгавера та Ніцше обговорювали в інтелектуальних колах настільки широко, що Фройд просто ніяк не міг уникнути хоча б загального ознайомлення з їхніми доктринами» [Ellenberger, 1993: р. 277]. Еленбергерові вторить інший всесвітньо визнаний фахівець з історії психоаналізу Ф. Саловей: «Просто неможливо собі уявити, щоб Фройд, який впродовж п'яти років був членом Читацького товариства німецьких студентів Відня, був абсолютно, як йому подобалося говорити, незалежний від Шопенгавера та Ніцше» [Sulloway, 1992: р. 568]. З інших джерел відомо, що 1873 року (тобто ще на першому році навчання у Віденському університеті) Фройд читав працю Ніцше «Народження трагедії з духу музики», 1884 року отримував інформацію про Ніцше від свого приятеля, який особисто контактував з останнім, а в рік смерті філософа (1900) та публікації власного першого шедевр («Тлумачення сновидінь») купив кілька його книжок [Лейбин, 1990: с. 17-18]. Проте 1908 року під час обговорювання на засіданні створеного та очолюваного Фройдом психоаналітичного гуртка книжки Ніцше «До генеалогії моралі» фундатор психоаналізу «підкреслив, що раніше не знав праць Ніцше і що його ідеї не вплинули на становлення психоаналізу» [Лейбин, 1990: с. 16].

Приводів бути у цьому питанні не дуже щирим у Фройда було чимало. По-перше, фундатор психоаналізу всіма силами намагався позиціонувати власне дітище як емпіричну науку, ґрунтовану в першу чергу на клінічному досвіді, й чудово розумів, що визнання свого фундаментального зв'язку з такою далекою від емпірії формою діяльності, як філософія, може цьому суттєво завадити. Не даремно в робочому кабінеті Фройда висіло гасло: «Працювати, не філософуючи!». На думку відомого фройдознавця, вислів французького письменника XVIII сторіччя Ж. Лабрюєра «Бути філософом — добре, вважатися ним — не дуже корисно» найкращим чином прояснює, «чому звертання Фройда до філософії постало як «таємна надія», а не явний, відкритий для розуміння всіх намір, і чому створена ним психоаналітична філософія... виявилася, проте, схованою за ширмою психоаналізу як науки» [Лейбин, 1990: с. 89]. Досить велику роль відігравали у цьому також особисті амбіції Фройда, його надмірна стурбованість стосовно власної інтелектуальної першості [Sulloway, 1992: р. 467]. Проте детальний аналіз спадщини та біографії Фройда з усією очевидністю свідчить про те, що насправді на нього справили істотний вплив ідеї не тільки Шопенгавера та Ніцше, а й багатьох інших філософів [Лейбин, 1990: с. 11—96]. Оскільки питання про роль філософії у формуванні поглядів Фройда можна вважати загалом розв'язаним, у цій статті ми спробуємо деталізувати та розвинути цей загальний висновок, зосередивши увагу на спадщині одного з неоголошених натхненників Фройда, а саме Ніцше, з метою показати, наскільки

багато ідей та рис німецького філософа можна розглядати як свого роду передвістя психоаналізу. При цьому ми не будемо вдаватись у питання, як поставився до цих ідей Фройд — чи використав їх, створюючи власне вчення, чи прийшов до схожих тез самостійно. Інакше кажучи, ми спробуємо показати, що Ніцше розробив власний варіант психологічного аналізу, який становить значний інтерес — не тільки як виток вчення Фройда, але й як певне доповнення чи навіть альтернатива до Фройдової версії психоаналізу.

Звичайно, приступаючи до такої справи, дуже важливо пам'ятати про багатогранність Ніцше. У жартівливому вислові німецького сатирика Курта Тухолскі («Скажіть мені, що вам треба, і я підкину вам придатну цитату з Ніцше» [Safranski, 2003: р. 1] є лише частка жарту. Як зазначає Р. Сафранскі, відомий сучасний дослідник інтелектуальної біографії Ніцше, однозначні та остаточні судження стосовно останнього є безперспективними за визначенням, оскільки той був «лабораторією мислення й ніколи не припиняв інтерпретувати себе» [Safranski, 2003: р. 349]. Він експериментував із власною самістю, бо хотів бути поетом власного життя. Автобіографічні тексти Ніцше «демонструють його здатність відчувати себе не лише неподільним «індивідуумом», але також і «дивідуумом», який може бути розділений на частини» [Safranski, 2003: р. 25—26]; відповідно його власна інтелектуальна біографія — «це історія, у якої немає кінця і яку треба продовжувати писати» [Safranski, 2003: р. 349]. Сам Ніцше добре розумів, що це стане каменем спотикання для багатьох раціональних реконструкторів його інтелектуальної біографії. У листі, що був написаний Ніцше наприкінці його творчої кар'єри (1887 року), він заявив: «У Німеччині дуже скаржаться на мої «ексцентричності». Але оскільки ніхто не знає, де мій центр, навряд чи зможуть розібратися, де і коли я досі бував «ексцентричним». Наприклад, будучи філософом, я явно знаходився поза моїм центром... Так само сьогодні мені видається ексцентричністю те, що я був вагнеріанцем» [Ницше, 2007: с. 291]. Що ж стосується «Ніцше-психоаналітика», то неоднозначність цього центрування стає очевидною хоча б із того, наскільки критично він висловлювався про популярну в його часи іншу прото-психоаналітичну концепцію, а саме «філософію несвідомого» Е. фон Гартмана. Вчення останнього про примат «несвідомого абсолютного духу» не задовольняло Ніцше своїм універсалізмом та забуттям «маленького черв'яка-людини», хоча останній, на його думку, є найцікавішим та найвеселішим з усього, що є у світі [Ницше, 1990с: с. 218]. Отже, треба одразу визнати, що знаходження у творах цього мислителя ідей психоаналітичного гатунку не слід поспішати розглядати як такі, що дають нам право говорити про Ніцше загалом. Радше ми займатимемося реконструкцією лише одного з можливих його образів, який, що цілком природно у випадку з Ніцше, може навіть різко контрастувати з його іншими можливими образами.

Про можливість визнання Ніцше предтечею Фрейда «у справі дослідження глибин та криївок душі» говорив в одній з філософсько-культурологічних статей Т. Манн [Манн, 1961: с. 110]. Ще одним свідченням *dorechnosti* та одночасно *проблематичності* нашої головної тези (а саме: Ніцше створив власний варіант психологічного аналізу) може бути той факт, що 1992 року професор психіатрії Стенфордського університету Ірвін Ялом висунув аналогічне припущення, проте зробив це у *художній формі* — у романі «Коли Ніцше плакав». З метою продемонструвати можливість гадки про те, що психоаналіз був відкритий не тільки і не стільки лікарем (Фрейдом), скільки філософом (Ніцше), Ялом конструє гіпотетичну ситуацію: 1882 року Ніцше стає пацієнтом відомого віденського лікаря доктора Браєра, а останній залучає до процесу лікування свого молодшого колегу Фрейда; поступово виявляється, що цей пацієнт здатний дати обом лікарям (особливо Фрейдіві) багато інтуїцій, з яких згодом може народитися такий масштабний психотерапевтичний проект, як психоаналіз, причому не тільки в його хронологічно першій версії (фрейдизм), але й у пізніших, таких, скажімо, як екзистенційно-феноменологічний аналіз³. Зв'язок Ніцше з екзистенційно-феноменологічною та герменевтичною філософією ХХ сторіччя — тема окремого дослідження. Зараз же для нас є принциповим, на яких засадах та якою мірою, на думку Ялома, можна розглядати взаємодію Ніцше з психоаналізом. У післямові до роману Ялом пояснює свою позицію з цього питання так: «Фридрих Ніцше і Йозеф Браєр ніколи не зустрічалися. І психотерапія, зрозуміло, не була винайдена у ході їхніх зустрічей. А проте життєва ситуація головних героїв відповідає фактології, і всі головні складові цього роману — душевні муки Браєра, відчай Ніцше, Анна О., Лу Саломе, стосунки Фрейда з Браєром, тріпотливий зародок психотерапії — все це дійсно мало місце» [Ялом, 2006: с. 416]. Звертаючи увагу на те, що, «читаючи Ніцше, не можна не помітити, як сильно він був стурбований проблемами самопізнання та особистісних змін» [Ялом, 2006: с. 419], Ялом не забуває наголосити на тому, що «1882 року психотерапія ще не з'явилася на світ» [Ялом, 2006: с. 419] і «Ніцше, зрозуміло, ніколи цим не займався» [Ялом, 2006: с. 419].

Як нам здається, заява Ялома проте, що «Ніцше, зрозуміло, ніколи цим не займався», є надто категоричною. Можливо, досвідчений психотерапевт, знавець численних пасток, в які неминуче потрапляють усі ті, хто бажає побудувати однозначну історію психоаналізу або ніцшеанства, просто

³ В романі Ялома Ніцше, наприклад, говорить Браєрові, що засадовими для психологічних розладнань є «первинні страхи, пов'язані з *existence*» [Ялом, 2006: с. 289], тобто висловлюється цілком у дусі М. Гайдегера та Л. Бінсвангера, перший з яких на той момент навіть ще не народився.

застрахувався від цілком ймовірних звинувачень у маніпулюванні фактами. Проте, на нашу думку, у цієї відмови від розширення паралелі між Ніцше та психоаналізом є й більш об'єктивні причини. Йдеться про свідоме обмеження Яломом джерелознавчої бази того самого гіпотетико-історичного дослідження, яким насправді є роман «Коли Ніцше плакав». З метою збереження реальної хронології Ялом цитував лише праці, що були написані Ніцше до 1882 року, причому не всі, а тільки «Людське, надто людське», «Несвочасні розмисли», «Ранкова зоря» та «Весела наука», зробивши виняток лише для «Так казав Заратустра», оскільки «більшу частину цієї праці Ніцше створив за кілька місяців після завершення дії цієї книжки, і ці думки вже роїлися в його голові» [Ялом, 2006: с. 419]. Не будучи скутим подібним джерелознавчим обмеженням, наше дослідження, що включає аналіз листів Ніцше, а також усіх його головних праць — як пізніших («По той бік добра і зла», «До генеалогії моралі», «Сутінки ідолів» та «Ессе Номо»), так і більш ранніх (у першу чергу такої принципової, як «Народження трагедії з духу музики»), надає цілу низку додаткових аргументів на користь ідеї про те, що Ніцше все ж таки досить активно і, що дуже важливо, досить свідомо займався формуванням власної моделі психологічного аналізу.

Співзвучність на рівні назв («По той бік добра і зла» у Ніцше та «По той бік принципу задоволення» у Фрейда) є відображенням схожості на рівні фундаментальної настанови. Визнаючи «брехню за умову, від якої залежить життя» [Ницше, 1990d: с. 243], і тим самим ставлячи себе та свою філософію по той бік добра і зла, Ніцше фактично анонсував розгляд Фрейдом культурних норм та інституцій як ілюзій, що перебувають по той бік принципу задоволення. У праці «Людське, надто людське» (1878), артикулюючи подібну настанову, Ніцше визнав себе носієм «філософії підозри» [Ницше, 1990g: с. 232], тобто філософування такого типу, до якого наступні генерації філософів будуть відносити і Фрейда. Важливо і те, що свою глобальну філософську підозрілість Ніцше проголошує не як абстрактну філософську позицію, а у щільному зв'язку із своєю власною хворобою та власним досвідом самоцілення від неї [Ницше, 1990g: с. 232]. Інтерес до терапевтичної проблематики та прийняття на себе ролі терапевта і психолога простежуємо у Ніцше впродовж майже всього його творчого шляху. Наприклад, ще 1873 року в одному з приватних листів він заявив, що працює над продовженням «Народження трагедії з духу музики», яке збирається назвати «Філософ як лікар культури» [Ницше, 2007: с. 98]. П'ятьма роками пізніше Ніцше дивувався тому, що, незважаючи на очевидну корисність психології для життя людей, «чомусь це забуло наше сторіччя, де принаймні в Німеччині та навіть у всій Європі багато прикмет свідчать про бідність психологічного спостереження» [Ницше, 1990g: с. 263]. Ще кількома роками пізніше, коли філософія Ніцше знаходилася на самому піку свого розвитку, він

заявив, що психологія, подолавши недоліки, що були властиві їй у минулому, стала ключем до всіх головних проблем і настав час вимагати, щоб її було визнано «господинею наук, для служіння і підготовки якої існують усі науки» [Ницше, 1990d: с. 259]. З листа, написаного Ніцше 1888 року, ми дізнаємося також, що праця, відома як «Сутінки ідолів», спочатку замислювалась як «Дозвілля психолога» [Ницше, 2007: с. 331].

Те, що ідея написати працю про «філософа як лікаря культури» виникла у Ніцше одразу після публікації «Народження трагедії...» (1872), є аж ніяк не випадковим. Навпаки, цей текст Ніцше містить низку ідей та положень, що мають величезне значення як у контексті його прото-психоаналітичності, так і у зв'язку з формуванням його власної версії філософської психотерапії. Вже у цій ранній праці, причому на самому її початку, він припускає можливість того, що на давньогрецьку культуру варто поглянути очима психіатра. Завдяки такому погляду під покровом аполонійського раціоналізму та оптимізму, що є результатом історичних нашарувань, відкривається справжній виток еллінського чуда — діонісійський ірраціональний песимізм. Введення понять «аполонічного» та «діонісійського» начал великою мірою можна розглядати як передвістя дихотомії «культура — інстинкти» у Фрейда (який, не забуваймо, «Народження трагедії...» *читав!*). Аполонізм, головним продуктом якого, згідно з Ніцше, постала олімпійська релігія греків, був свого роду захисним механізмом культури від жаху та хаосу, які викликає у людини інстинктивне, природне буття, виразником якого був хтонічно-оргіастичний культ Діоніса. Фрейд стверджував, що ми не зрозуміємо людину, доки не усвідомимо її інстинктивні потяги, репресовані культурою, а Ніцше попереджав, що нам не вдасться зрозуміти греків, доки не буде прояснено, що таке діонісійське начало. В результаті такого прояснення, за словами Ніцше, «перед нами немовби розступається олімпійська чарівна гора і показує нам свої коріння. Грек знав та відчував страхи та жахи існування: щоб мати взагалі можливість жити, він змушений був заслонити себе від них блискучим породженням мрій — олімпійцями» [Ницше, 1990e: с. 66].

Культ Аполона та олімпійців породив яскраве та досяжне для зору мистецтво пластично оформлених образів, натомість діонісійське начало сховане у темному підпіллі світу й невиразно відчутне лише у музиці. Отже, у термінології Фрейда, аполонічне мистецтво є більш свідомим, натомість діонісійська творчість радше нагадує несвідоме. Порівняння аполонізму з індивідуальними, а діонісійства з колективними аспектами людської природи є також дуже психоаналітичним за своїм духом, проте за буквою більше перегукується не з теорією Фрейда, а зі вченням про індивідуальне та колективне несвідоме його колеги Юнга: «Аполон стоїть переді мною як геній *principii individuationis*, яке просвітлює та за допомоги якого лише й

досягне істинне спасіння та звільнення в ілюзії; натомість при містичному радісному закликіві Діоніса розбиваються окупи полону індивідуації і широко розкривається шлях до Матерів буття, до найзаповітнішої серцевини речей» [Ницше, 1990е: с. 117]. Позиція Юнга у цьому випадку досить істотно відрізняється від Ніцшевої. Юнг, ймовірно, погодився би з Ніцше в тому, що Аполон символізує індивідуальний аспект людського буття, а Діоніс — колективний, проте термін «індивідуація» швейцарський психоаналітик резервував для позначення ширшого психологічного феномена, який передбачає інтеграцію індивідуальних та колективних аспектів. З іншого боку, на відміну від Фрейда, Юнг ніколи не ставив під сумнів сам факт, що він зазнав глибокого впливу з боку Ніцше. Докладніше про цей вплив можна дізнатися, скажімо, з книжки відомого сучасного юнгознавця, у назві якої відображене зокрема й те велике значення, яке мав для Юнга мотив діонісійства у Ніцше [Bishop, 1995].

У зв'язку з парою «аполонічне — діонісійське» можна помітити ще одну специфічну рису «психоаналізу» Ніцше: він порівнює перше начало із сновидінням, а друге — із сп'янінням [Ницше, 1990е: с. 59], натомість у Фрейда і сновидіння, і сп'яніння є царинами, в яких здебільшого панує несвідоме. Проте у головному обидва лікарі єдині: аполоніське та діонісійське начала у Ніцше, так само як свідомість та несвідоме або культура та інстинкти у Фрейда, мають знаходитися у постійній взаємодії: «в свідомості людського індивіда ця основа будь-якого існування, це діонісійське підпілля світу може і мусить поставати саме настільки, наскільки воно може бути потім подолане аполонічною силою, що просвітлює та перетворює» [Ницше, 1990е: с.156]. Так, Ніцше вважає, що діонісійський песимізм є неврозом, натомість у Фрейда само по собі несвідоме неврозом назвати не можна. Проте Ніцше називає діонісійство «неврозом здоров'я» й тим самим значно обмежує масштаби його терапевтичної критики. Як і Фрейд, Ніцше наголошує на принциповій неусувності цього аспекту людської природи. Понад те, «Ніцше-психіатр» не виключає, що саме діонісійське божевілля принесло Елладі найбільші благословення, натомість його остаточне подолання силами аполоніського начала означало виснаження, одряхління та, врешті-решт, смерть справжнього грецького духу [Ницше, 1990е: с. 51-52].

Проте Ніцше не обмежується постановкою діагнозу, але й береться до реконструкції історії цієї грандіозної хвороби. Розглядаючи історію давньогрецької трагедії, він реєструє, що символом початку гострої фази духовного розладу у греків стала творчість Еврипіда, який, всупереч давній традиції (останнім носієм якої був Есхіл), «упродовж довгого життя з героїчною напругою сил боровся з Діонісом» [Ницше, 1990е: с. 102]. Проте, як зяятий епідеміолог, Ніцше наголошує, що патогенні процеси, які призвели до

тотальної репресії здорових аспектів діонісійського неврозу та викликали патологічний перекис у бік аполонійського начала у масштабах усієї Еллади, розпочалися не на відкритому для зору мас подіумі афінського театру, а в надрах історії давньогрецької філософії. Виявляється, що ще до Еврипіда Діоніс уже був вигнаний з трагедійної сцени певною демонічною силою, що говорила через нього. Ніцше припускає, що цією силою можна вважати певні тенденції в усій попередній філософії греків (наприклад, вчення Анаксагора про верховенство розуму), але, на думку автора «Народження трагедії...», у вигнанні Діоніса був і значно безпосередніший та впливовіший інспіратор: «Еврипід був певною мірою лише машкарою: божество, що говорило його устами, було не Діонісом, не Аполоном також, але певним у всіх відношеннях демоном: ім'я йому було — Сократ» [Ницше, 1990e: с. 102]. Отже, першоджерелом спалаху епідемії панополонізму оголошено Сократа — носія «нечуваної до цього форми буття» [Ницше, 1990e: с. 113], що постав як перша в історії людства «теоретична людина» [Ницше, 1990e: с. 113].

Ця постать та нібито скоєний нею злочин мали для Ніцше абсолютно критичне значення: інтелектуально-життєвий шлях Сократа ніколи не переставав хвилювати його впродовж цілого життя, і навіть в одному із своїх останніх творів німецький філософ розглядає його в окремому розділі [Ницше, 1990П с. 563—567], де припускається майже всіх найрадикальніших форм філософсько-біографічного редуccionізму (соціально-класового, фізіологічного та психопатологічного). На думку Ніцше, найжахливіша філософська ідіосинкразія Сократа полягала в культурі раціонального пізнання і, відповідно, в ототожненні розуму, чесноти та щастя. Ця ідіосинкразія була похідною від його соціального походження: адже «він належав до нижчих прошарків народу... був черню, голотою» [Ницше, 1990f: с. 564]. Головним об'єктом атаки Сократа як представника голоти був аристократичний смак: «гомота спливає нагору з діалектикою. До Сократа у доброму суспільстві цуралися діалектичних манер... Скрізь, де авторитет належить ще до добрих звичаїв, де не "обґрунтовують", а повелівають, діалектик є чимось на зразок блазня» [Ницше, 1990f: с. 564]. Зовнішня потворність цього блазня, згідно з Ніцше, символізувала не тільки духовний занепад, а й біологічну дегенерацію та рахітизм, що, в свою чергу, є плідною нивою для розквіту кримінальності: «Антропологи серед криміналістів говорять нам, що типовий злочинець є потворним... Чи був Сократ типовим злочинцем?.. Принаймні... один іноземець, який вмів розбиратися в обличчях, проходячи через Афіни, сказав в обличчя Сократові, що той... ховає в собі всі дурні пороки та хтивості. І Сократ відповів лише: "Ви знаєте мене, милостивий государю!"» [Ницше, 1990f: с. 564].

Отже, цей специфічний «діалектичний мікс» (Сократ як виродок, представник голоти, блазень та злочинець) Ніцше виготовив, використовуючи

популярні кліше ще дофройдової соціології та психіатрії другої половини XIX сторіччя, а саме — уявлення, згідно з яким кримінальність має безпосередні фізіогномічні ознаки, а соціальне походження та біологічна структура індивіда можуть безпосередньо впливати на формування його характеру. Проте сучасний дослідник, ознайомлений також і з словником Фрейда, не може не помітити, що значна частка звинувачень Ніцше на адресу Сократа дуже нагадує і пізнішу — власне психоаналітичну — фразеологію. Адже Ніцше говорить, скажімо, що «від Сократа починається нечувана тиранія розуму та моралі, що витіснила життя у несвідоме й підмінила його інструкціями щодо експлуатації життя» [Свасьян, 1990: с. 17]. Фрейд був у принципі за максимальне усвідомлення несвідомих імпульсів, а Ніцше понад усе турбували «наслідки згубної ідеї Сократа, згідно з якою щоб бути благим, все має бути свідомим» [Safranski, 2003: р. 63]. Фрейд займався подоланням цих наслідків у своїх пацієнтів, а Ніцше — критикою одного з головних винуватців довготривалої культурної репресії інстинктів та витіснення останніх у несвідоме. Культивуючи свідоме життя. Сократ робив прямо протилежне тому, за що згодом довелося так наполегливо ратувати Фрейдіві. Дорікаючи своїм співвітчизникам за те, що вони не розуміються на самих собі й живуть, сліпо слідуючи інстинктам, він не поєднував свідомість з неусвідомленим, а, навпаки, робив все, щоб витіснити останнє якомога глибше: «"Лише за інстинктом" — цими словами ми заторкуємо саму серцевину та осередок сократичної тенденції. Ними сократизм виголошує вирок як мистецтву, так і етиці свого часу» [Ницше, 1990e: с. 113].

Успіх, з яким Сократові вдалося нав'язати власну хибну терапію навколишньому світові, був зумовлений низкою чинників. Перш за все Сократ зачаровував своїх потенційних жертв тим, що вміло маскувався під лікаря-спасителя: багато хто з його сучасників та послідовників переймалися його тезою, згідно з якою здоровим життям є життя раціональне. Відкриття ж того, що «бути вимушеним перемагати інстинкти — це формула для *decadence*» [Ницше, 1990f: с. 567], а «доки життя сходить, шастя дорівнює інстинктові» [Ницше, 1990Г: с. 567], Ніцше приписував собі. Якби це було самоочевидним ще грекам, нічого подібного до феномена Сократа не трапилося б. Інфікування, яке той здійснював під машкарою лікування, навряд чи змогло б набути масштабів справжньої духовної епідемії, якби ніхто з його сучасників не був до цього хоча б підспудно готовий: «Він бачив щось за спиною своїх знатних афінян; він розумів, що його випадок, його ідіосинкразія вже не був винятковим випадком. Таке ж виродження підготовлялося скрізь у тиші: старим Афінам наставав край» [Ницше, 1990f: с. 566]. Крім того, ефективність (та водночас підступництво) репресії, якій Сократ піддав інстинкти своїх сучасників (а через них — і всього майбутнього людства), полягала в тому, що він-то сам у вирішальні моменти давав

волю несвідомому: «Ключ до природи Сократа дає нам те дивне явище, яке відоме під іменем "демон Сократа". У тих виняткових ситуаціях, коли його жакливий розум приходив у коливання, він знаходив собі тверде опертя у божественному голосі всередині себе. Цей голос завжди тільки відроджував. Інстинктивна мудрість показувалася у цій цілком ненормальній натурі лише для того, щоб час від часу виявляти свою протидію свідомому пізнаванню» [Ницше, 1990е: с. 108]. Якщо, згідно з природним станом речей, у людей інстинкт являє собою рушійну, творчу силу, а розум, свідомість виконують критичну, фільтруючу функцію, то у Сократа, навпаки, функцію критика та цензора виконувало несвідоме або, використовуючи ще один термін з психоаналітичного вокабулярію, Его-захист відіграв роль Его-нападу. Надмірна амбітність цього нападника (Его) неминуче вела до сильної реакції з боку жертви — Сократового Id. Так замість класичного Фройдового «Там, де було Воно, має стати Я» [Лейбін, 1990: с. 113] реалізувався абсолютно альтернативний сценарій: «Там, де було Я, неминуче стане Воно».

Проте, як і слід було очікувати, зважаючи на Сократову наполегливість, послаблення свідомої, раціональної настанови відбувалося у нього досить рідко, хоча обставини, за яких навіть у цього «деспотичного логіка» проривався голос інстинктів, неочікуваними не назвеш. Несвідоме Сократа давалося знаки у тих самих ситуаціях, що й у пересічного пацієнта Фройдового психоаналізу, а саме — в стресових ситуаціях (тобто у ті самі «вирішальні моменти», коли він прислуховувався до власного демона) або під час сну. Опинившись у ситуації максимального стресу (знаходячись у в'язниці в очікуванні страти), Сократ, згідно з «психоаналітичною» інтерпретацією його біографії, що була запропонована Ніцше, нарешті наважився реалізувати глибоко приховане бажання, яке до потрапляння у безвихідь лише іноді проривалось у сновидіннях, але при світлі дня знов і знов підпадало під табу: «Нерідко являлося йому уві сні, як він сам у в'язниці розповідав про це друзям, одне й те саме видіння, яке постійно повторювало: "Сократе, займися музикою!". До останніх днів своїх він заспокоював себе думкою, що його філософування і є найвище мистецтво муз, і не наважувався повірити, щоб яке-небудь божество могло нагадувати йому про ту "просту, народну музику". Нарешті у в'язниці... він погоджується зайнятися цією мало поцінованою ним музикою» [Ницше, 1990е: с. 112], тобто, згідно з Ніцше, відрікається від здійснюваного впродовж усього життя культу аполонічного начала й віддається діонісійському мистецтву, яким є музика.

Прогноз, який робить Ніцше у процесі вивчення цієї історії хвороби (хвороби, цю припиняється лише перед лицем смерті), є не дуже оптимістичним. Помираючи, Сократ сказав, що «жити — це означає бути довго хворим», і попросив подякувати Асклепія за те зцілення, яке несе йому смерть. «Сократ хотів померти: не Афін, він дав собі чашу з отрутою, він примусив

Афіни дати йому її... "Сократ не лікар, — тихо сказав він собі, — одна смерть тут лікар"» (Ницше, 1990f: с. 567]. На думку Ніцше, відчайдушне заліковування діонісійського «неврозу здоров'я» силами аполонічного розуму, якому філософи, беручи приклад із Сократа, систематично присвячують майже все своє життя, веде до того, що саме життя втрачає для них будь-яку цінність: «Завжди і скрізь з їхніх уст ми чули одну й ту саму промову... повну втомленості від життя, повну опорів життю» [Ницше, 1990f: с. 563]. Через це Ніцше не лише розглядає Сократа та його найближчого послідовника Платона як «симптоми загибелі, як знаряддя грецького розкладання, як псевдогреків, як антигреків» [Ницше, 1990Г: с. 563], але визнає всіх філософів загалом «типами занепаду» [Ницше, 1990f: с. 563) та позбавленими почуттів шанувальниками забальзамованих мумій [Ницше, 1990f: с. 568]. Отже, «психоаналіз» біографії Сократа, здійснений за методикою Ніцше, веде до висновку, що і його «пацієнт», і багато інших філософів є упривілейованими носіями настанови, яка в психоаналізі Фрейда згодом отримує назву інстинкту смерті. Проте як «добрий лікар» Ніцше знаходить у цьому досить сумному становищі філософів дещо таке, що викликає принаймні певну повагу: філософське пригнічення життя на користь розуму (що неминуче призводить до культу смерті) живиться ілюзорною, а проте досить піднесеною мрією проте, що «мислення, яке керується законом причинності, може проникнути у найглибші безодні буття і що це мислення не тільки може *пізнати* буття, але навіть і *виправити* його» [Ницше, 1990e: с. 114].

Отже, починаючи від Сократа, філософи стали на хибний шлях, проте керувалися при цьому досить піднесеними мотивами. Якби не це — принаймні часткове — порозуміння, Ніцше у наступні роки навряд чи мав би з філософією щось спільне. Проте, як відомо, здійснена у «Народженні трагедії...» масштабна критика сократизму (з яким Ніцше асоціював майже всю — за рідкісними винятками — європейську філософську традицію) не завадила йому у подальшому іменувати самого себе філософом. Зберігаючи та навіть підсилюючи підозрілість до «істин» філософів, так рішуче розкрити ще у «Народженні трагедії...», він, проте, і далі не обділяв їх увагою. У багатьох наступних працях Ніцше можна зустріти різноманітні міркування стосовно філософії та філософів. Значна частина цих міркувань дає підстави стверджувати, що впродовж усього свого творчого шляху він — принаймні час від часу — практикував осмислення історико-філософського процесу в термінах свого специфічного психотерапевтичного (перед-, пара- або альтер-психоаналітичного) підходу. Такого роду наміри Ніцше декларував ще до написання «Народження трагедії...». Скажімо, 1868 року у листі до П. Дойзена він назвав психологічний аналіз найважливішою частиною класичної філології (професійної спільноти, до якої він на той момент ще належав повною мірою), а як приклад послався на спадщину

Платона, заявивши, що для розуміння вчення останнього слід реконструювати його душевний та духовний шлях, але, як він висловився, не в «розпливчатій Шлясмахеровій манері» [Ницше, 2007: с. 54]. Подібний психобіографічний аналіз, за словами Ніцше, може виявитися дуже корисним також у розв'язанні такого, на перший погляд, суто філологічного питання, як належність тих чи тих творів власне Платону або ж комусь іншому. Ніцше переконаний, що «кожен з діалогів Платона має бути запитаний про своє авторство, і якщо він сам не свідчить про Платона, тут уже не допоможуть ніякі свідчення, зокрема й Аристотеля» [Ницше, 2007: с. 54], оскільки в його тексти ці свідчення могли бути вписані кимось іншим, наприклад Андроніком Родоським [Ницше, 2007: с. 54]. Виразним свідченням того, що вірність психологічній настанові стосовно історії філософії Ніцше зберігав до самого кінця, можна вважати той факт, що в своїй останній (фактично — підсумковій) книжці («Ессе Ното») він називає одним із своїх головних досягнень те, що йому «відкрилася прихована історія філософів, психологія їхніх великих імен» [Ницше, 1990h: с. 695].

Яка саме прихована історія філософів відкрилася Ніцше в процесі вивчення психології їхніх великих імен? Як на наш погляд, ця історія, якщо її порівняти з тією, що почала розкриватися погляду Ніцше за часів написання «Народження трагедії...», містить цілу низку як уже окреслених вище, так і нових алюзій на ще не народжений психоаналіз. 1882 року у праці «Весела наука» Ніцше рекомендує розглядати «відважні самодурства метафізики, особливо її відповіді на питання щодо цінності буття, як *симптоми* (курсив мій. — *В.М.*) певних тілесних станів» [Ницше, 1990a: с. 494] і висловлює сподівання на появу «філософського лікаря», який матиме мужність показати, що «у будь-якому філософуванні йшлося досі зовсім не про "істини", а про щось інше, скажімо про здоров'я, майбутнє, зростання, силу, життя» [Ницше, 1990a: с. 495]. Пізніше (у «Сутінках ідолів») Ніцше радикалізує цю точку зору, говорячи, що філософи не стільки приховують, скільки вбивають та бальзамують все, що нагадує про життя, невід'ємною рисою якого є неадекватна нам плинність: «ці пани-ідолопоклонники понять... стають небезпечними для життя» (Ницше, 1990f: с. 568). Всі життєво-біографічні аспекти, такі, як «смерть, зміна, старість, так само як зародження та зростання, є для них запереченнями — навіть спростуваннями. Що є, те не стає; що стає, того немає» [Ницше, 1990f: с. 568]. У праці «По той бік добра і зла» (1886) Ніцше таврує філософів за те, що вони видають власні забобони за універсальні істини й не мають мужності зізнатися собі в тому, що насправді займаються «самосповіддю»⁴; вони що є сили

⁴ До речі, перша та найвідоміша праця Фрейда — «Тлумачення сновидінь» — являла собою саме таку неоголошену самосповідь або самоаналіз її автора.

намагаються довести, що їхні концепції є результатом логічно послідовних умовисновків, натомість насправді «вони за допомоги підтасованих засад захищають яке-небудь упереджене положення...абстраговане та профільтроване сердечне бажання (курсив мій. — В.М.)» [Ницше, 1990d: с. 244]. Навіть така ззовні максимально загальнозначима система, як спінозіанство, якщо, як пропонує Ніцше, копнути її глибше, виявиться віддзеркаленням страхів та врахтивостей її автора, «маскарадом хворого пустельника». Здійснивши грандіозний «фокус-покус з математичною формою» [Ницше, 1990d: с. 244], Спіноза «закував, немовби у броню, та замаскував» [Ницше, 1990d: с. 244] не філософію як таку, а «любов до своєї мудрості» [Ницше, 1990d: с. 244]. Отже, у термінології Фрейда, Ніцше вважає філософські системи замаскованою реалізацією індивідуальних бажань її творців. Понад те, такі ключові складові цієї формули, як «маскування» та «бажання», як свідчать наведені цитати, увіходили до словника Ніцше ще до того, як їх почав активно експлуатувати Фрейд.

Крім того, Ніцше, не маючи можливості чекати на офіційне проголошення психоаналізу як розгорнутої програми гуманітарних досліджень (це відбулося вже після виходу в світ «Глумачення сновидінь» і, відповідно, після смерті Ніцше), так би мовити, заздалегідь деталізував ідею проте, що філософія є ареною реалізації прихованих потягів. Примітно, що порівняно з Фрейдом Ніцше виявляється більш розкутим стосовно їх можливої кількості. Для Ніцше важливо не те, що філософське пізнання є реалізацією комплексу Едипа або, скажімо, еротичних чи танатичних інстинктів, а те, що в принципі будь-який інстинкт може використовувати пізнання лише як знаряддя. Згідно з Ніцше, всі головні інстинкти людини «вже займалися колись філософією» (Ницше, 1990d: с. 245) і «кожен з них дуже хотів би являти собою останню мету існування та робити вигляд уповноваженого господаря всіх інших інстинктів» [Ницше, 1990d: с. 245]. На наш погляд, думка Ніцше про те, що «кожен інстинкт є владолубним; і, як такий, він намагається філософувати» [Ницше, 1990d: с. 245], веде, як і фрейдизм, до історико-філософського редукціонізму, проте у цьому випадку йдеться про, якщо можна так висловитися, редукціонізм дещо пом'якшеного типу. Це проявляється і в тому, що Ніцше не готовий давати єдину формулу співвідношення інтелектуальної діяльності та інстинктів для філософії та, скажімо, науки. У багатьох наукових працівників, на його думку, воля до пізнання може реалізовуватися автономно від інстинктів, оскільки для них заняття наукою є лише знаряддям для задоволення інших потреб — досягнення добробуту, щастя в особистому житті або публічного визнання тощо. Задля їх задоволення пересічний науковець може займатися найрізноманітнішими науковими темами, зокрема такими, що йому особисто дуже цікавими не здаються. «Навпаки, у філософа немає абсолютно нічого

безособового, і в особливості його мораль явно й рішуче свідчить, *хто він такий*, тобто в якому відношенні по рангах співвіднесені один з одним найзаповітніші інстинкти його природи» [Ницше, 1990d: с. 244].

Приводи для психоаналітичної демістифікації Ніцше знаходить навіть у тих випадках, коли філософи нібито визнають те ж саме й проголошують життя за природою своєю головною метою. Методологічна пильність не дозволяє Ніцше зняти підозру в нещирості та самоомані навіть зі стоїків, які, на його думку, говорячи про життя за природою, насправді нав'язували останній свій філософській ідеал. Під закликом «стоїк має жити згідно з природою» ховалося бажання, щоб природа жила «згідно зі Стоєю», щоб усе буття відповідало принципам стоїцизму і в такий спосіб було остаточним доказом неперевершеності цього вчення. У цьому плані стоїки являють собою лише один з найудаліше замаскованих прикладів універсальної закономірності: будь-яка філософія, як тільки вона втрачає підозру стосовно самої себе, «завжди створює світ за своїм образом та подобою, вона не може інакше; філософія сама є цей тиранічний інстинкт, духовна *воля до влади* (курсив мій. — *В.М.*), до «створення світу», до *causa prima*» [Ницше, 1990d: с. 246-247]. Трохи нижче Ніцше розглядає поняття «воля до влади» не тільки як одну з рис філософії, але й як головний об'єкт дослідження для створюваної ним нової психології: «Вся психологія не могла досі звільнитися від моральних забобонів та побоювань: вона не наважилася проникнути в *глибину* (курсив мій. — *В.М.*). Розуміти її як морфологію та *вчення про розвиток волі до влади*, як її розумію я, — цього ще ні у кого навіть і в гадках не було» [Ницше, 1990d: с. 258]. Це нашттовхує на припущення, що «психоаналіз» Ніцше можна розглядати як прелюдію не тільки до вчень Фрейда та Юнга, але й ще до одного різновиду «глибинної психології»⁵. — індивідуальної психології А. Адлера. Це припущення тільки підсилюється, коли ще кілька сторінками нижче Ніцше «у суто адлеріанському ключі» інтерпретує долю філософів крізь призму неповноцінності та похідної від неї гіперкомпенсації. У загальній формі це звучить так: «Ці вигнанці суспільства, ті, кого довго переслідують, злобно травлять... стають завжди врешті-решт рафінованими месниками» [Ницше, 1990d: с. 261], а, скажімо, стосовно одного конкретного, дуже нелюбого Ніцше філософа так: «Чи не є іронія Сократа проявом бунту? *Ressentiment* голоти?» [Ницше, 1990f: с. 565].

Саме воля до захоплення влади шттовхає філософів, на думку Ніцше, до слідування ідеалу аскетичного життя. Таким чином вони намагаються уникнути прив'язки до всіх тих речей, які партикуляризують існування звичайних людей, обмежуючи їхню волю до абсолютної влади й через це

⁵ Спільна назва для різних версій психоаналізу — не тільки для фрейдизму, але й для «аналітичної психології» Юнга, «індивідуальної психології» Адлера та ін.

унеможлиблюючи справжнє філософування. Ніцше впевнений, що загалом аскетичний ідеал є симптомом дегенеративного життя [Ницше, 1990b: с. 491], а філософи намагаються відсторонитися від численних турбот, якими переймаються пересічні люди, зовсім не тому, що наслідують приклад святих, а через властивий тиранам нарцисизм: «Вони зайняті думками про себе — що їм до "святого"!» [Ницше, 1990b: с. 481]. Вище ми вже відзначали, що у «Народженні трагедії...» після нищівної критики започаткованого Сократом культу раціонального пізнання Ніцше знайшов можливим визнати, що цей культ породжений досить піднесеною мрією не тільки пізнати буття, але й перетворити його на краще. Аналогічним чином в його текстах можна знайти не лише суворі інвективи на адресу аскетизму, але й висловлювання на його захист. «Якщо закрити очі на аскетичний ідеал, — написано у "До генеалогії моралі", — то людина, тварна людина не мала досі жодного сенсу. Її існування на землі було позбавлене мети» [Ницше, 1990b: с. 524]. Розуміючи всю небезпечність цієї справи, Ніцше, проте, пропонує ризикнути зрозуміти аскетичний бунт проти найрадикальніших передумов буття як фундаментальну та неусувну категорію людського буття — *як волю до Ніццо*, яка, незважаючи на всю свою зневагу до життя, «є і залишається волею» і людина «зволіє радше хотіти *Ніццо*, ніж нічого не хотіти» [Ницше, 1990b: с. 524]. У цьому світлі стає зрозумілішим, як Ніцше наважився солідаризуватися з таким проявом аскетизму філософів, як соціальний аутизм, заявивши, що «те, чого уникав Геракліт, того ж цураємося зараз і ми: шуму та демократичної балаканини ефесців, їхньої політики... базарного скарбу їхніх "актуальностей", бо ми, філософи, перш за все потребуємо спокою від *одного*, від будь-яких актуальностей» [Ницше, 1990b: с. 482].

Не дивно, що загалом критика аскетизму, практикована філософами з метою досягнення максимального почуття самодостатності (і, відповідно, тотальної влади), давалася Ніцше з великими утрудненнями. Адже йшлося не тільки про *них*, але й про *нього самого*. Наприклад, як свідчить лист до Ф. Овербека, написаний 1886 року, Ніцше, примірюючи аскетичний ідеал безпосередньо до себе, відчував значний дискомфорт: «*Антиномія* мого теперішнього положення та моєї форми існування полягає в тому, що, *потребуючи* як *philosophic radicalis* свободи від професії, жінки, дітей, суспільства, батьківщини, віри тощо, я почуваю себе водночас *позбавленим* усього цього» [Ницше, 2007: с. 263]. У праці, опублікованій роком пізніше («До генеалогії моралі»), Ніцше навіть припустив, що це важке випробування філософ здатний пройти з мінімальними втратами, і заявив, що принаймні в одному з перерахованих аспектів (стосунки з жінками) ситуація не є такою вже фатальною: «Філософа впізнають по тому, що він цурається трьох блискучих та гучних речей: слави, царів та жінок, — чим аж ніяк не сказано, що останні не приходять до нього» [Ницше, 1990b: с. 483].

У цьому випадку, як нам здається, Ніцше пішов на певне самозаспокоєння, спробувавши знайти особисто для себе винятки з правила. Справа в тому, що загальна тенденція, описана ним у цій праці, особливого оптимізму не вселяє. Говорячи про систематичне третирування статевого почуття Шопенгавером, Ніцше, з одного боку, наголошує, що це стосується суто особистого аспекту життя його великого попередника, але одразу ж визнає, що тут «є і щось типове» і взагалі «не підлягає жодному сумніву, що доки на землі є філософи» [Ницше, 1990b: с. 479], в наявності буде суто філософська роздратованість (чи не нагадує це фрейдівське поняття опору?) чуттєвістю. На запитання «Хто з великих філософів досі був одружений?» Ніцше змушений відповісти: «Геракліт, Платон, Декарт, Спіноза, Ляйбніц, Кант, Шопенгавер — не були; понад те, їх неможливо навіть уявити собі одруженими. Одружений філософ доречний в комедії (курсив мій. — В.М.), таким є мій канон (курсив мій. — В.М.): і то винятки, Сократ — злостивий Сократ, здається, від того, власне, й одружився ігопісе, щоб продемонструвати саме цей канон», оскільки все це створює перешкоди на його шляху до максимального почуття влади (Ницше, 1990b: с. 479-480). Винагорода, яку отримує за свою терплячість філософ, тобто влада над усім буттям, а не над такими його «дрібними» аспектами, як, скажімо, сім'я чи просто статево життя, дуже нагадує ту саму схему трансформації енергії лібідо, яка в психоаналізі отримала назву сублимації. Канонізуючи цнотливість та безшлюбність філософів, Ніцше часів написання «До генеалогії моралі» ще міг здійснювати автотерапію за допомоги думки, що плодючість філософів проявляється не у народженні біологічних дітей, а через посмертне життя їхнього імені, тобто їхньої творчої індивідуальності [Ницше, 1990b: с. 483]. Проте як послідовний філософ підозри Ніцше врешті-решт відмовив собі і в цій ілюзії, відрізавши в «Ессе Номо»: «Будь-яке презирство до статевого життя... є злочин перед життям, є справжній гріх проти святого духу життя» [Ницше, 1990h: с. 727]. Фрейд з цим висновком Ніцше, найімовірніше, мав би погодитися. Адже він хоч і визнавав культурну корисність, а певною мірою — навіть необхідність сублимації, проте все ж таки був упевнений, що остання є лише необхідним (і на завжди успішним) каналом реалізації енергії, вихідне та головне призначення якої — генітальна любов.

Ще більш терапевтично відповідальнішим виявився Ніцше стосовно цілої низки інших природних потреб людини, які — з точки зору ідеалу аскетизму — можна і навіть треба було б проігнорувати. По-перше, він визнав, що засадовим для філософування є таке хворобливе явище, як «неусвідомлене одягання фізіологічних потреб у мантию об'єктивного, ідеального» [Ницше, 1990a: с. 494] і «перекручене розуміння тіла» [Ницше, 1990a: с. 494]. По-друге, він констатував, що «коли філософ хворий, то це практично аргумент проти його філософії» [Ницше, 2007: с. 249]. Крім того, Ніцше в

кінцевому підсумку визнав, що всі його особисті промахи також були викликані подібною фатальною зневагою до (як йому видавалося раніше — дрібних) аспектів власного життя. «Невігласся in physiologicis — клятий "ідеалізм" — ось справжня напасть у моєму житті» [Ницше, 1990h: с. 711], — вирішив він в «Ессе Номо». Там само він заявив, що «всі забобони походять від кишечнику... З питанням стосовно харчування шільно пов'язане питання про місце та клімат... Найменшої в'ялості кишківнику цілком достатньо, щоб із генія зробити щось пересічне» (Ницше, 1990h: с. 710) і «одного німецького клімату достатньо, щоб позбавити мужності сильний, навіть схильний до героїзму кишківник» [Ницше, 1990h: с. 711]. Для нас важливо, що у цьому випадку під промахами, зумовленими невіглаством у цих фізіологічних «дрібницях», Ніцше мав на увазі рішення, які відіграли вирішальну роль в його *інтелектуальній* біографії. Саме як наслідок «ідеалізму» Ніцше інтерпретує таку «напасть», як його вибір своїм фахом філології, а не медицини або чогось іншого, що, як він висловився, «розкриває очі» [Ницше, 1990h: с. 711]. У цьому ж тексті Ніцше, крім структури харчування та умов проживання, говорить і про деякі інші (з точки зору науки майбутнього — валеології — не менш важливі) складові здорового способу життя, а саме — про фізичну активність та правильну організацію відпочинку [Ницше, 1990h: с. 710-712]. За привертання найпильнішої уваги до мікроскопічних аспектів повсякденного життя ратував і Фройд, який вважав, що «найнезначніші, скромні прояви, так би мовити, покидьки із світу явиш, є матеріалом, над яким працює психоаналіз» [Лейбін, 1990: с. 140]. У цьому випадку можлива й ще хронологічно віддаленіша асоціація з майбутнім. Заповідаючи своїм читачам припинити з презирством ставитися до таких «дрібних» речей, як харчування, відпочинок та «вся казуїстика себелюбства» [Ницше, 1990h: с. 720]. Ніцше фактично завершував свій філософський шлях закликом до турботи про себе. Останньому ж, як відомо, присвятив свої останні твори й Мішель Фуко — мислитель, який, говорячи про філософію підозри, свідомо ставив Ніцше в один шерек із Фройдом.

ЛІТЕРАТУРА

- Лейбін В.М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. — М.: Политиздат, 1990.
- Манн Т. Страдания и величие Рихарда Вагнера // Собрание сочинений: В 10-ти т. — М.: Государственное издательство художественной литературы, 1961. — Т. 10.
- Менжулін В.І. Транслітерація у дзеркалі біографістики: чому «Фройд» — не варто, а «Вітгенштайн» — слід? // Актуальні проблеми духовності. — Кривий Ріг: Видавничий дім, 2008. — Вип. 9.-С. 194-215.
- Ницше Ф. Веселая наука (la gaya scienza) // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990а. — Т. 1.
- Ницше Ф. К генеалогии морали. Полемическое сочинение // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990b.-Т. 2.

- Ніцше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990с.-Т. I.
- Ніцше Ф. Письма. — М.: Культурная революция, 2007.
- Ніцше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Сочинения: В 2-х т. - М.: Мысль, 1990d. - Т. 2.
- Ніцше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990е.-Т. I.
- Ніцше Ф. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990Г. - Т. 2.
- Ніцше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов // Сочинения: В 2-х т. - М.: Мысль, 1990g. - Т. 1.
- Ніцше Ф. Эссе homo. Как становятся сами собою // Сочинения : В 2-х т. — М.: Мысль, 1990h. - Т. 2.
- Свасьян К. Фридрих Ницше: мученик познания // Ницше Ф. Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990.-Т. I.
- Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. — М.: Прогресс, 1992.
- Ялом И. Психотерапевтические истории. — М.: ЭКСМО, 2006.
- Bishop P. The Dionysian Self: C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1995. - 411 p.
- Ellenberger H.F. Beyond the Unconscious: Essays of Henri F. Ellenberger in the History of Psychiatry, introduced and edited by M. S. Micale. — Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Safranski R. Nietzsche: A Philosophical Biography. — New York; London: W. W. Norton & Company, 2003.
- Sulloway F.J. Freud: Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend. — Cambridge: Harvard University Press, 1992.

Вадим Менжулін — кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія». Сфера наукових інтересів — історія філософії, психології та психіатрії, філософська біографістика.