Ясперс Карл Теодор Ницше. Введение в понимание его философствования filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
http://filosoff.org/ Приятного чтения!

Карл Ясперс

Ницше. Введение в понимание его философствования.

Памяти моей матери.

Предисловие к первому изданию.

Иные люди полагают, что читать Ницше легко: его можно открыть в любом месте, и поймёшь написанное непосредственно; почти каждая его страница интересна; его суждения завораживают, его язык пьянит; чтение даже кратчайшего отрывка даёт результат. Тем не менее уже тогда, когда мы, поддаваясь первому впечатлению, начинаем испытывать желание читать его снова и снова, возникают известные трудности: увлечённость изначально привлекательным Ницше сменяется неприятием бессвязного на вид разнообразия; читать всякий раз иное становится невыносимым. Подобный путь, однако, ведёт мимо как правильного понимания, так и подлинных затруднений.

Необходимо от простого чтения Ницше перейти к его изучению, понимая последнее как некое усвоение посредством общения с ним – обращения к тому целому опыта мысли, каковой Ницше представлял собой для нашей эпохи, – судьбе самого человеческого бытия, устремляющегося к границам и первоистокам.

Каждый первостепенный философ требует адекватного ему изучения. Лишь в ходе такого изучения осуществляется внутренняя работа, составляющая суть подлинного понимания. Сочинения, посвящённые тому или иному философу, имеют тот смысл, что содействуют такого рода внутренней работе; они – в противоположность поверхностному ознакомлению, произвольному выхватыванию буквально, а потому неверно толкуемых суждений, пассивному смакованию красивых слов – призваны действительно посвящать читателя в существо дела. Нужно как можно более ясно выявлять сущность данного философа, притом так, чтобы в диалоге с самой мыслью становилось понятно, о чём идёт дело.

Карл Ясперс
Гейдельберг, декабрь 1935 г.

Предисловие ко второму и третьему изданиям

Это издание является стереотипным воспроизведением первого.

Настоящая книга представляет собой опыт всестороннего исследования содержания философии Ницше вопреки потоку непонимания со стороны поколений, осваивавших её до сих пор, и вопреки тем срывам, которые имели место в текстах шедшего к безумию человека. Видимость должна рассеяться, обнажив пророческую серьёзность этого на сегодняшний день, пожалуй, последнего великого философа.

Я хотел бы, чтобы моя книга была интерпретацией, которая имеет объективную значимость безотносительно к моменту возникновения. Но вместе с тем в тот момент, когда она создавалась (1934–35 гг.), я хотел также выступить против национал-социалистов, обратившись к миру мысли того, кто был объявлен ими своим философом. Книга возникла из лекций, слушая которые многие меня понимали, когда я цитировал Ницше: «Мы – эмигранты…», – цитата, которую я опустил в этой книге, так же как и высказывания, где он с симпатией отзывается о евреях. Все эти цитаты я не включаю и теперь, поскольку для целей книги они несущественны. Пусть и в документальном отношении она останется такой, какой и была.

В книге была предусмотрена глава, где путём подбора цитат доказывались

присущие Ницше заблуждения натуралистического и экстремистского характера. В результате складывалась удручающая картина. Из уважения к Ницше я опустил эту главу. Кто понимает Ницше, как тому стремится научить настоящая книга, для того подобные срывы ровно ничего не значат. Тот же, кто принимает такие места всерьёз, непрестанно делает на них акцент и даже поддаётся их влиянию, ещё не созрел для чтения Ницше и не имеет права его читать. Ибо жизнь и мысль его по своему содержанию столь величественны, что тот, кто становится им причастен, оказывается защищён от всех заблуждений, в которые временами впадал Ницше и которые даже сумели послужить материалом для фразеологии, сопровождавшей бесчеловечные деяния национал-социалистов. Так как в действительности Ницше не мог стать философом национал-социализма, последний со временем тихо от него отвернулся.

Моя книга была задумана как нечто цельное. Пожалуй, её содержание можно расширить и обогатить, но это было бы сопряжено с опасностью лишить всякой формы и без того объёмистый труд. Новая книга в дополнение к старой или ещё раз задуманная как целое была бы уместнее подобной переработки.

Карл Ясперс
Гейдельберг, февраль 1946 г.
Базель, февраль 1949 г.

Введение

Трактаты, масса фрагментов, письма, стихотворения – всё это отчасти в виде законченных литературных произведений, отчасти в виде огромного архива, копившегося в течение двух десятилетий, – вот та форма, в какой нам доступна мысль Ницше.

Мысль его ни афористична в том смысле, в каком говорят о знаменитых афористах, хотя Ницше однажды сознательно причислил себя к ним, ни систематична в том смысле, в каком систематичны философские системы, которые и задумываются в качестве таковых.

В отличие от афористов он представляет нечто цельное: воплотившуюся в идеи философскую жизнь, которая была ориентирована на решение одной задачи, опыт идей как творческих сил.

В отличие от систематиков он не создал нечто логически цельное в области мысли: систематические планы его трудов представляют собой либо порядок изложения, который мог вновь и вновь изменяться, либо первоначальные проекты, создаваемые исходя из определённых целей той или иной конкретной перспективы исследования, либо исходя из подразумеваемого ими эффекта философствования.

Чтобы описать картину творчества Ницше, можно прибегнуть к сравнению: дело выглядит так, будто в горах взорвали утёс; камни, уже более или менее обработанные, указывают на существование цельного замысла. Но сооружение, ради которого был, по-видимому, осуществлён взрыв, не возведено. И всё же для того, кто однажды вступил на путь, открывающий возможность что-либо строить, то обстоятельство, что творчество похоже на груду строительного материала, вероятно, не может заслонить собой его духа: для него множество ещё не до конца обработанных камней складывается в единое целое. Происходит это, однако, по-разному: значительное число фрагментов представляет собой многочисленные, лишь слегка видоизменяемые повторы, другие оказываются уникальными, драгоценными формами, словно они призваны служить где-либо краеугольным камнем или замыкать некий свод. Распознать их можно лишь путём тщательного сравнения, имея в виду идею сооружения в целом. Но и таковое сооружение, в свою очередь, безусловно не является единственно возможным: по-видимому, существуют различным образом пересекающиеся возможности множества построек; иногда берёт сомнение: фрагмент в данной форме неудачен или относится к идее другого сооружения.

Видимо, задача состоит в том, чтобы стремиться увидеть за этими обломками здание, пусть оно и не откроется никому как единое, последовательно выстроенное, завершённое целое. Поиски этого скрытого здания могут

увенчаться успехом лишь в том случае, если мы будем действовать так, будто сами должны соорудить то, что у Ницше обрушилось, когда он попробовал это сделать. Важно не сосредоточивать своё внимание на отдельных обломках, не поддаваться блеску почти необозримых частностей, не выхватывать то или это в зависимости от симпатий либо воли случая, а, напротив, понимать Ницше посредством него самого как нечто цельное, всерьёз воспринимая каждое слово, но не сужая поля зрения, не останавливая взгляда на каком-либо отдельном, изолированном слове. Но и попытка приписать Ницше целостность, воссозданную наподобие археологической реконструкции, означала бы насилие над ним. Одновременно с выявлением возможностей реконструировать систему в случае Ницше приходится их блокировать. Тогда мы воспринимаем тот мощный импульс, который Ницше даёт потомкам, не указывая им убежища, а побуждая двинуться в путь, т. е. принять участие в том подъёме человеческого бытия, какой благодаря ему стал возможен. Никто не увидит в Ницше единства, кроме тех, кто сам его сотворит.

В этих ужасных обломках таится загадка тёмных глубин бытия и мышления Ницше. Словно бы какая-то неведомая сила одновременно и взрывала материю и пыталась сплотить разбитые части скалы в некое здание, впрочем не имея шансов на успех, так что теперь вокруг лишь скальные обломки и недостроенные фрагменты. Или словно бы прорвалась некая субстанция, которую уже невозможно было сдерживать; словно её собственная жизнь постоянно стремится к целому, в котором ничто не теряется и не забывается, никогда, однако, не становясь таким целым и не достигая его.

Чтобы облегчить понимание Ницше, порой упрощают дело и спрашивают о его главном произведении, о том, какие из его сочинений более важны. Один считает «Рождение трагедии» лучшим сочинением Ницше, другой ставит на первое место блестящие, ясные, многогранные и в высшей степени содержательные сборники афоризмов от «Человеческого, слишком человеческого» до «Весёлой науки», третий видит смысл и вершину творчества Ницше в его поздней философии; здесь, в свою очередь, один считает образцом совершенства «Заратустру», другой – сохранившуюся в виде архивных записей философию воли к власти; один предпочитает вообще сочинения, опубликованным самим Ницше, другой, наоборот, наследие как почву, на которой опубликованные произведения проступают отдельными, самими по себе не вполне понятными ростками; соответственно один не доверяет непосредственным и не прошедшим критической проверки самого Ницше записям наследия, которые так же неокончательны, как, скажем, черновики писем, столь радикально противоречивые в высказываемой ими позиции по отношению к близким ему лицам, тогда как другой скорее откажет в доверии преувеличенно эффектным, литературно изощрённым пассажам опубликованных сочинений.

Все правы друг относительно друга и никто не прав сам по себе. Каждая из этих оценок сужает Ницше, выставляет его более однозначным, чем он был; но Ницше как таковой будет понятен лишь в том случае, если мы всё сведём воедино, чтобы в многообразии подобных отражений в конечном счёте собственным умом действительно постичь изначальные философские движения его существа.

Кроме того, ни одна из форм сообщения не является у Ницше преобладающей. Его мысль по своей сути не может прийти к какой-либо объемлющей форме, которая обладала бы превосходством, и которой все прочие подчинялись бы. Форма трактата, задуманного как целое, разворачивающегося со спокойной обстоятельностью и чётко и последовательно движущегося вперёд, перестаёт использоваться после заключительного «Несвоевременного размышления», однако вновь появляется в «Генеалогии морали» и «Антихристе». Афоризм господствует в сочинениях среднего периода, но не исчезает и до самого конца, а неявно присутствует уже в ранних трактатах. В основе всех опубликованных произведений этого периода лежит представленное в наследии фрагментарное мышление, черпающее из какого-то неиссякаемого источника всякий раз нечто новое. Полемическая форма господствует в двух первых из «Несвоевременных размышлений» и в сочинениях последнего периода, пророческая форма, конструирующая некий идеал, – в третьем и четвёртом «Несвоевременных размышлениях» и в «Заратустре». В творчестве Ницше нигде нет настоящего центра: главного произведения не существует. С другой стороны, продуманное им по существу просматривается и в том, что сказано как будто случайно и мимоходом.

Типичные методы толкования Ницше

Для осуществлявшихся до сих пор литературоведческих толкований Ницше характерна по большей части одна основная ошибка: они характеризуют Ницше, словно знают о существующих возможностях вот-бытия и человека как о чём-то само собой разумеющемся; тем самым они подводят его под ту или иную рубрику как нечто цельное. Прежде всего ошибкой было восхищаться Ницше как поэтом и писателем, поскольку ценой тому было восприятие без должной серьёзности Ницше-философа; с другой стороны, неверно и брать его как философа в ряду других философов прошлого и мерить по их мерке. Подлинное же толкование не классифицирует, а вникает в существо предмета; оно не знает чего-либо окончательно, а, зная об уже достигнутом, движется вперёд, задавая вопросы и отвечая на них. Тем самым оно начинает процесс освоения, условия и границы которого само и устанавливает. Если названные ложные толкования рассматривают толкуемое с некоторой дистанции, оставляют его чем-то чуждым и получают обманчивое удовольствие от такого рода обозрения, то истинное толкование есть средство достичь возможности соприкоснуться с самим собой.

Среди ошибочных толкований часто встречаются следующие, оправданные, если их применять в определённых рамках, и ложные, если их абсолютизировать:

1. Отдельные концепции Ницше изолируются, систематизируются и подаются в качестве достижений как таковых. Так, объединительную главную мысль подобной системы можно усмотреть в воле к власти, и тогда из неё неизбежно исключаются мистические взлёты Ницше и учение о вечном возвращении. Либо истину видят в ницшевской концепции жизни и в разоблачениях маскирующейся воли к власти, которая разрушает жизнь (а потом удивляются, что Ницше эту волю к власти считает самой жизнью, из-за чего его собственная концепция распадается). Либо истину усматривают в универсальной, разоблачающей психологии Ницше и отвергают наличие у него какого бы то ни было позитивного подхода. Каждый из этих путей обнаруживает связь с мыслью Ницше, но не саму его мысль в целом.

2. Из личности Ницше делается образ (форма), из-за чего она, как эстетически созерцаемая связная в себе целостность некоей завершённой судьбы, становится чем-то, что ни к чему нас не обязывает. Одному видна прелесть личной субъективности, участь гениальной души в её одиночестве. Другой видит в Ницше объективную судьбу: то, чем обречён стать истинный человек на стыке двух эпох, когда всё существующее уже стало пустым, а грядущее ещё не действительно; Ницше – это кризис Европы, сконцентрированный в человеческой личности, которая в силу ситуации эпохи обречена погибнуть, и в то же время пророчески говорит о том, что есть и что может произойти. Первый проявляет чрезмерный психологический интерес, второй слишком много знает, словно он как Бог глядит на историю человечества и видит место, какое в ней занимает Ницше. И тот и другой, полагая, что в своих толкованиях он коснулся самого Ницше, не достигает истинной причастности ему, он остаётся скрыт от них фасадом ложной величественности; поэтому у них не возникает собственного импульса, который Ницше делает возможным.

3. Вся действительность Ницше разъясняется при помощи мифологических символов, сообщающих ему некое вечное значение и глубину исторического основания. Нечто убедительное заключено, скажем, в символе Иуды, характеризующем ницшеву тотальную диалектическую негативность, в символе рыцаря между дьяволом и смертью, характеризующем его лишённую иллюзий отвагу и т. п. (см.: Бертрам). Но едва эти символы становятся чем-то бо́льшим, нежели красивая остроумная игра, в них обнаруживается нечестность: они демонстрируют тенденцию к упрощению, не улавливают движения, придают Ницше неподвижность, подчиняют его осознанной всеобъемлющей необходимости, вместо того, чтобы следовать за ним в его действительности. Очевидно, что Ницше сам пользуется подобными символами как проясняющим средством, но лишь как средством, используемым наряду с другими.

4. Идеи и поведение Ницше объясняются психологически. Ценность и истинность чего бы то ни было определяются путём выявления того, как он к этому пришёл. Кажется, будто сам Ницше рекомендует данный метод, подчёркивая единство жизни и познания и пытаясь толковать философские системы как

проявление личности их авторов. Однако он поясняет: «Я часто производил на своих критиков впечатление канальи. Не что сказано, а что я это говорю, и в какой мере именно я хочу это сказать – вот, похоже, их единственный интерес … Обо мне судят, чтобы не связываться с моим творчеством: объясняют его генезис; считается, что этого достаточно, чтобы сказать: дело сделано» (14, 360)[1 - Цитаты из произведений Ницше, переведённых на русский язык, приводятся по существующим русским изданиям. В силу высокого качества переводов без изменений (за некоторым исключением) используются тексты следующих изданий: Ф. Ницше, Сочинения в 2-х тт. / под ред. К. А. Свасьяна, М.: Мысль, 1997; Ф. Ницше, Полное собрание сочинений / под общ. ред. проф. Ф. Зелинского, С. Франка, Г. Рачинского и Я. Бермана, М.: Московское книгоиздательство, 1909–1910. В тех случаях, когда изменения всё же вносятся, это специально оговаривается.Из-за большого количества смысловых и стилистических неточностей, а нередко пропусков отдельных слов и выражений существенной правке подвергнуты тексты, взятые из изданий: Ф. Ницше, Собрание сочинений в 10-ти тт., М.: Издательство книгопродавца М. В. Клюкина, 1901–1903; Ф. Ницше, Избранные произведения в 3-х тт., М.: REFL-book, 1994. Кроме того, в данных изданиях имеются пропуски весьма значительных фрагментов, в связи с чем отдельные цитаты из соответствующих произведений переведены особо (Прим. перев.).]. Здесь Ницше не противоречит себе, а противодействует смешению взгляда на субстанцию мыслимого, который проясняет экзистенцию и берёт начало в любви, и произвольного психологического понимания, не обращающего взгляда на бытие. Ибо психология как таковая ещё не есть прояснение экзистенции. Так понимают мысль Ницше, не приближаясь при этом к её сущности, беря за основу, к примеру, рессентимент больного профессора (он, дескать, нервный, чуткий человек, прославляющий бестию) или борьбу за власть и за утверждение собственной значимости (чем объясняют, скажем, его настрой против немцев, против Бисмарка, стремление производить эффект путём сенсации, склонность к шумной полемике). Этот метод способствует, скорее, дискредитации, чем действительному пониманию: к чему его ни приложи, непременно оказывается, что оно мало относится к делу – либо вообще не имеет значения в силу своей ошибочности, либо, даже если метод и объясняет что-то у Ницше, лишено силы, которая прояснила бы самое его сущность.

Возникает вопрос: возможно ли такое толкование Ницше, такое средство его освоения, которое лишь негативным образом использует четыре этих пути для выявления подлинного Ницше. В отличие от ориентации на систематизацию той или иной его концепции, на его личность как на некую форму, на мифологическую символику и на психологическое освещение движущих им мотивов, оно способствовало бы взгляду, имеющему целью коснуться самой субстанции, сделаться ей причастным и даже действительно стать ею. Вместо того чтобы просто заниматься тем, что Ницше создал как мыслитель, писатель, как творец собственной биографии, вместо того чтобы только знать о нём как о Другом, мы сами бы двинулись путём подлинного Ницше.

Найти подобный подход, обеспечивающий подлинное освоение, по-настоящему трудно. Он помещает Ницше на такую почву, где начинают проявляться первоистоки и границы; мысль и образ, диалектическая система и поэзия становятся здесь в равной степени выразительны. Ницше оказывается человеком, который благодаря тому, что рисковал собою в целом, смог правдиво и по существу передать своё понимание бытия и самого себя.

Как читать Ницше

В то время как большинству философов стоит опасаться, что люди будут читать скорее книги о них, чем их самих, в случае Ницше опасность состоит в том, что, так как он кажется слишком доступным, его будут читать неправильно.

Если, скажем, советуют раскрыть Ницше на любой странице и выбрать то, что интересно и увлекательно, что именно тебе доставляет удовольствие, то это совершенно не тот путь, что ведёт к Ницше: «Худшие читатели – те, кто подобно мародёрствующим солдатам тащат то, что им нужно, пачкая и приводя в беспорядок всё прочее, и обрушиваются с ругательствами на целое» (Смешанные мнения и изречения [далее – СМИ], Ф. Ницше, Странник и его тень, М., 1994, с. 194). «Я ненавижу читающих бездельников» (Так говорил Заратустра [далее – ТГЗ], Ф. Ницше, Сочинения в 2-х тт., т. 2, М., 1997, с. 28).

Но если кто-то полагает, что нужно впопыхах читать очень много или всё, чтобы охватить целое, то он опять-таки ошибается. Ницше – «учитель

медленного чтения. Теперь мне по вкусу … не писать больше ничего, что не приводило бы человека, который “спешит”, в отчаяние». Ницше славит филологию: «она учит читать хорошо, то есть медленно, глубоко, забегая вперёд и возвращаясь назад, читать между строк, широко распахнув двери, чуткими пальцами и зоркими глазами» (Утренняя заря [далее – УЗ], Ф. Ницше, Собрание сочинений в 10-ти тт., т. 3, М., 1901, с. 8).

Но для читателя будет мало упражняться в этом «искусстве знатоков и ювелиров слова»: через слово, предложение, суждение он должен прийти к изначальному состоянию мысли, чтобы почувствовать подлинные импульсы. Однажды Ницше писал Гасту в Венецию: «Когда экземпляр “Утренней зари” попадёт к Вам в руки, окажите мне ещё одну услугу: ступайте с ним как-нибудь на Лидо, прочтите его целиком и попытайтесь извлечь из него для себя нечто целое, а именно – состояние своего рода страсти» (Гасту, 23.6.81).

Только если собрать вместе такого рода высказывания, каждое из которых, несмотря на видимые противоречия, истинно, трудность чтения окажется очевидной. Изучение Ницше получает смысл только в том случае, если рано или поздно происходит упомянутое прикосновение к первоистоку; требуемое Ницше «состояние страсти» есть не цель, а источник. Только теперь начинается работа, проделываемая читателем. Можно предложить некоторые средства, способствующие её выполнению.

Принципы интерпретации

Если мысль того или иного автора получила безусловное значение, то непозволительно по своему разумению вырывать из неё что-либо и вкладывать нечто другое; напротив, каждое слово следует воспринимать серьёзно. Тем не менее не все высказывания имеют равную ценность. Они находятся в определённой иерархии друг относительно друга, которую, однако, нельзя обнаружить, руководствуясь каким-либо заранее намеченным критерием, иерархия эта явствует из никогда недостижимого целого данной мысли.

Сама интерпретация осуществляется путём соотнесения друг с другом центральных тезисов. За счёт этого образуется некое универсально-ориентирующее ядро, которое в процессе дальнейшей интерпретации может сохраняться или изменяться, но всегда подводит чтение к определённому и существенному пониманию путём ответов на уже возникшие вопросы. К Ницше это относится ещё в большей степени, чем к какому-либо другому философу, во-первых, из-за фрагментарной формы его сочинений, а во-вторых, и прежде всего, из-за косвенного характера каждой отдельной идеи Ницше, движущейся между чем-то, как кажется, абсолютно позитивным и абсолютно негативным.

Для правильного понимания Ницше требуется нечто противоположное тому, к чему, как кажется, прямо подталкивает чтение его произведений: к Ницше приводит не восприятие его категорических утверждений как последней заповедной истины, а терпение, обладая которым задаёшь всё новые вопросы, выслушиваешь новое и противоположное тому, что было только что сказано, сохраняя напряжение между различными возможностями. Его осмысленному освоению способствует не воля к истине, желающая обладать ею как чем-то твёрдым и окончательным, но лишь такое к ней стремление, которое исходит из глубин и направлено вглубь, которое допускает относительно себя сомнение, открыто всему и умеет ждать.

Поэтому для интерпретирующего изучения Ницше нужно всегда сопоставлять все относящиеся к делу высказывания. Но отыскивать то, что истолковывает, усиливает, ограничивает друг друга, вступает во взаимосвязь друг с другом, не получается просто путём собирания мест, связанных тем, что в них употреблены одни и те же слова, – хотя и это небесполезно, если составленный таким образом указатель в какой-то мере обеспечивает удобство работы, – делать это можно только путём тематического их друг с другом соотнесения во время чтения при условии хорошей памяти.

В случае планомерно осуществляемых усилий подобное сопоставление однозначно выявляет следующее:

1. Кажется, что каждое высказывание отменяется другими высказываниями. Самопротиворечие есть основная черта мысли Ницше. У него почти всегда на то

или иное суждение найдётся ему противоположное. Возникает впечатление, что он обо всём имел по два мнения. Поэтому из Ницше можно приводить любые цитаты, подтверждая именно то, что хочешь. В зависимости от обстоятельств на Ницше в разное время могли ссылаться большинство из существующих партий: атеисты и верующие, консерваторы и революционеры, социалисты и индивидуалисты, методичные учёные и мечтатели, люди интересующиеся политикой и аполитичные, вольнодумцы и фанатики. Иные люди сделают отсюда вывод: значит, Ницше хаотичен, для него нет ничего серьёзного, он предаётся собственным произвольным фантазиям; не стоит придавать значения этой бессвязной болтовне.

Однако часто, пожалуй, дело идёт о противоречиях, которые отнюдь не случайны. Быть может, само предпочтение одной из двух взаимоисключающих возможностей – привычное читателю, соответствующее здравому смыслу и выявляющее противоречия – есть ошибочное упрощение бытия. Если разум как таковой вынужден оставаться как бы на переднем плане бытия и если тот, кто разумно мыслит, ищет бытие на этом единственно доступном ему переднем плане, однако движет им порыв к самой истине, то это бытие, возможно, должно было бы обнаруживаться именно в самопротиворечивой форме. Появляющаяся таким образом противоречивость являлась бы необходимой, идущей из самой сути дела, была бы не признаком неправильного мышления, а признаком правдивости.

Задача интерпретации при любых обстоятельствах заключается в том, чтобы отыскивать эти противоречия во всех формах, никогда не успокаиваясь, пока они не обнаружены, а затем, возможно, исследовать эти противоречия с точки зрения их необходимости. Нужно не сталкиваться с противоречиями от случая к случаю, а искать их причину.

2. Бросаются в глаза бесконечные повторения. Так как для того, чтобы мышление Ницше стало для нас доступным, должно быть напечатано всё, что он когда-либо написал, повторения оказываются чем-то само собой разумеющимся. В них необходимо отслеживать различные модификации, благодаря которым основная идея лишается той плоской определённости, какую она обретает в отдельных тезисах. Но в первую очередь можно заметить, какие именно темы становятся предметом сотен цитат, а какие, наоборот, получают вес, быть может, только благодаря одному-единственному упоминанию. Лишь глубокое знание повторений позволяет заметить такого рода уникальные фразы.

3. Раздражение от противоречий и нетерпение, вызываемое поначалу явной произвольностью идей, дают толчок к тому, чтобы, удерживая эти идеи вместе, войти в состояние реальной диалектики, поскольку только она проясняет то, чего хочет Ницше. Мы узнаём, каким образом он, не обладая сознательной властью надо всеми возможностями бытия и мышления, тем не менее следует их неизбежными путями. Диалектическое прояснение вступает в силу в той мере, в какой в различных текстах можно отыскать пересекающиеся темы. Но просто путём логического понимания достичь его нельзя; оно достижимо, собственно, только в ходе расширения проясняющегося пространства возможной экзистенции. Кому недостаёт терпения заботиться о логических и содержательных связях, у кого нет богатых возможностей играть собственными душевными силами, тот не может читать Ницше осмысленно.

4. Обнаруживается некое целое, которое, однако, не достигается, хотя и проходит сквозь все фазы этого мышления но, всё более остро ставя вопрос о его субстанциальном центре. Это не понятие, не картина мира, не система, а страсть к поискам бытия в порыве к подлинной истине, и неотъемлемая от этой страсти безжалостная критика, представляющая собой постоянное преодоление. Хотя мы и обнаруживаем тезисы, составляющие в своём единстве некую основу, благодаря которой только и может быть правильно понято всё остальное, тем не менее следует сохранять существенное различие между просто концепциями в их системной целостности, представляющими собой лишь некую функцию объемлющего целого, и самим этим экзистенциально объемлющим, представляющим собой не какое-либо фундаментальное учение, но фундаментальный импульс. И то и другое будет прояснено при помощи правильного соединения тезисов, так что изобилие подробностей будет решительным образом упорядочено. Такого рода изучение, отыскивающее целое, может продолжаться до бесконечности, и тем не менее в вопрошании и схватывании понятий и предметов оказывается успешным только на основании целого.

Исключительно благодаря таким ориентированным на целое интерпретациям можно от самого Ницше получить критерий, в соответствии с которым его суждения

могут быть иерархически упорядочены по их значимости, по их характеру, существенному или более случайному, по более или менее удачным модификациям. Неизбежно, что у Ницше не всегда одинаково явственно присутствует то, что для него существенно. Однако следует искать такие подходы, придерживаясь которых можно следовать за движениями Ницше со свойственной ему самому критичностью. Здесь можно сознательно двигаться двумя путями.

Во-первых, идеи Ницше можно собирать в некое наличное целое необходимых мысленных связей, не учитывая хронологической последовательности их продумывания. Во-вторых, развиваясь на протяжении десятилетий, они могут быть рассмотрены в своей временно́й форме, составляющей целостность конкретной жизни. В первом случае путеводной нитью поисков вневременного места каждой мысли и отыскания систематичности как таковой становится идея вневременного системного целого. Во втором руководящим принципом вопрошания о месте каждой мысли во временно́м процессе в целом оказывается развитие жизни, познания и заболевания. Каждая идея Ницше понятна, во-первых, в той мере, в какой известны предметные взаимосвязи её модификаций, противоречий и возможностей развития; но во-вторых, она вполне понятна только с учётом того момента, в который она продумывалась: при чтении всегда необходимо знать, когда было написано то, что читается.

Кажется, что эти два пути исключают друг друга. Требование соотносить при рассмотрении системного целого каждый его элемент с каждым другим, понимая его согласно его вневременно́му месту, противоречит требованию видеть в этом целом последовательность биографических событий, понимая каждый элемент исходя из его временно́го положения на жизненном пути.

В действительности у Ницше есть основные идеи, которые хотя и претерпевают кардинальные изменения, но остаются похожими хотя бы в том, что с ранней юности неизменно занимают главенствующее положение, – таких большинство, и удивительно, как они смогли пройти сквозь всю его жизнь, – и идеи другого рода, возникшие с тех пор благодаря некоему скачку в развитии, а также существовавшие лишь некоторое время, а затем, как может показаться, забытые. Таковые, однако, представляют собой случай нечастый, в своём роде исключительный. Воспринимать их следует в рамках некоего большого процесса, систематического и биографического одновременно: действительность человека такова, что самая глубокая и истинная система его мысли неизбежно проявляется во временно́й форме. Временна́я форма может быть естественной и соответствовать своему предмету, либо как бы замутняться биографическими моментами, нарушаться не относящимися к делу причинными связями, которые вносят отклонения в эмпирическую действительность данного конкретного человека. У Ницше каким-то удивительнейшим образом происходит и то и другое.

Напротив, работа с биографией Ницше теряет свой смысл, если действительность жизни и мир мысли стоят рядом, не соотносясь друг с другом. В случае такого распадения, с одной стороны, некое психологическое любопытство находит удовлетворение в собирании фактов слишком человеческого и в получении удовольствия от своего рода жизненного эпоса, либо, с другой стороны, на идеи, оторванные от личности, ставится печать вневременных истин, а то и вовсе глупостей.

Во-вторых, мысль Ницше требует учёта системных связей. Однако, в противоположность великим системам философии, система, какую можно представить у Ницше, является только фазой или функцией всеобъемлющего целого, которое уже не может быть описано как система. Вместо этого интерпретация должна отследить все прежде разбросанные и собранные ею повороты мысли, все противоречия, опробовать все возможности, как если бы целое было всё-таки достижимо. Хотя в конечном счёте всё взаимосвязано, однако вновь и вновь возникают изменяющиеся во времени комбинации вариантов мысли, развивающиеся явно не по законам системы.

Если, стало быть, изложение мысли Ницше фатально незавершимо, то единство целого, т. е. жизни и мышления, временно́го развития и системы, представляет собой лишь идею в изучении Ницше. Нельзя предвидеть заранее, какой объективной глубины можно достичь в конкретном и обоснованном понимании целого. В ходе изучения неизбежно приходится как напрямую обращаться к фактам эмпирической действительности жизни как таковой, так и надолго сосредоточиваться на идеях, отвлекаясь от того времени, когда они продумывались. Именно та неизбежная трудность, что ни один из двух путей не

может иметь смысла сам по себе в отдельности и что между ними в то же время нет устойчивой гармонии, порождает характерную для изучения Ницше неуспокоенность, необозримо толкающую всё дальше и дальше.

Изложение и представленные у нас три его основные части

Изложение, в отличие от просто обсуждения, стремится показать сам предмет, а в отличие от рассказа нацелено на то, чтобы дать проявиться существенным чертам этого предмета. Своя собственная мысль при изложении должна исчезнуть, уступив место излагаемому, предмет изложения не может быть использован как повод для собственного философствования. Излагающая мысль есть постоянное усилие, направленное на мысль другого человека, мыслящее, чтобы тем самым лишь пробудить то, что заключается в мысли другого.

Не всякое духовное достижение требует изложения, но лишь творческое, которое живёт созидая, неистощимая основа которого вновь и вновь неизменно становится предметом актуального обсуждения в процессе освоения того, что последовало за ним. Если для таких достижений изложение всегда есть путь, на котором делаются всё новые попытки понять всё сначала, то для конечных и определённых, а потому вполне завершённых достижений имеет смысл не изложение, а просто перечень результатов.

Ницше нельзя излагать с целью получить о нём в итоге исчерпывающие сведения. Так как он не представляет собой чего-то налично существующего, законченной формы ни по своей природе, ни для какой-либо философской системы, его можно постичь только в отдельных связях его мысли и в отдельных аспектах его вот-бытия. Мы никогда не поймём его, если будем воспринимать его как некое целое. Подобно тому как Ницше проявляет себя только косвенно, в движении, то и доступ к нему возможен не путём усмотрения формы или системы, но при помощи собственного движения. Ибо пассивное восприятие идей и фактов ещё ничего не говорит о том, что он, собственно, собой представляет: каждый только путём собственной работы и постановки собственных вопросов может с помощью Ницше создать то, чем тот для него станет.

Поэтому изложение Ницше – как некий конденсат такого рода действий – не может проделать их ни за кого другого; оно способно лишь подготовить то, что каждый для себя сделает из Ницше. Смысл же его в том, что оно создаёт предпосылки, при которых освоение Ницше, состоит ли оно в причащении к его мысли, или в её отвержении, возможно, станет происходить более решительно, чем до сих пор. Однако затем, хотя и не будет снято заклятье демонического эффекта, который неизменно производит фигура Ницше, целью станет его очищение и превращение в импульс, увеличивающий интенсивность жизни. Далее, софистика, берущая начало от Ницше, хотя и возникающая только там, где его мысль преобразовывалась другими, будет не просто уничтожена: её упразднение станет осознанной задачей.

Ни один из путей изложения не ведёт непосредственно к центру мысли Ницше. Предположив, что найден некий центр, мы бы упустили из виду величие Ницше, которое вызывает в нас продуктивную неуспокоенность. Поэтому необходимо пройти один за другим несколькими путями. Но такое разделение способов, какими достигается представление о Ницше, завершается не синтезом, а прояснением взгляда, направленного в глубину, косвенно обнаруживающуюся во всех явлениях, невольно или осознанно оставленных нам Ницше.

Все эти пути изложения имеют одну и ту же цель: повышение готовности к всеобъемлющему освоению Ницше при помощи чёткого понимания особенностей; и исходят они из одного и того же первоистока: из опыта некоей основы, непостижимой, поскольку всякий раз она проявляется иначе. Первоисток и цель нельзя передать непосредственно, но только благодаря им названные пути в своей раздельности и предметно определённой ясности обретают смысл. Ницше неисчерпаем. Он как целое не есть проблема, которую можно решить. Ибо то, что́ он есть, неизбежно проявится ещё и в том, чем он станет в ходе его усвоения теми, кто придёт после нас.

Мы выделили в изложении три основные части: во-первых, его жизнь как никогда не устранимый субстрат события, именуемого «Ницше»; во-вторых, основные идеи как проявление его изначальных импульсов в многообразии особенных содержаний его мысли; в-третьих, целое его образа мысли мы ищем в его экзистенции. Основу всякий раз составляют факты, знание которых, как

нам кажется, необходимо для понимания Ницше. Но господствует всегда такая точка зрения, которая определяется теми или иными особенными задачами.

При изложении событий жизни нашему взору открывается радикализм крайностей. Здесь следует не блуждать в дебрях фактического материала (который безграничен для воли к знанию каждого, кто хотя бы однажды действительно соприкоснулся с Ницше), но раскрывать эмпирические предпосылки исключительности Ницше, действительность этой постоянно жертвующей собой и приносимой в жертву жизни (ничего не прибавляя и не отнимая от этой эмпирической действительности).

Изложение основных идей призвано выявить их главные действующие мотивы и на основании каждого из них показать, что ни одна идея не является постоянной, наоборот, всякая последующая вновь ставит себя под вопрос. Рассмотренные Ницше формы бытия должны быть прослежены вплоть до того момента, где они распадаются. Задача здесь заключается в том, чтобы никогда не отклоняться ни в сторону радикально негативного, ни в сторону радикально позитивного.

Истолкование в целом, как оно осуществлялось самим Ницше в рамках его самопонимания, и как оно может быть осуществлено нами, силами нашего собственного понимания, должно прояснить экзистенциальное значение этой жизни и мысли. Задача здесь заключается в том, чтобы оставить возможности освоения Ницше открытыми, не только избегая всякой привязки его сущности к чему-то особенному, но и осознавая те высокие требования, которые здесь предъявляются. Ницше проявляет себя как в конечном счёте непостижимое исключение, которое, не будучи образцом для подражания, совершенно незаменимо в своём будоражащем воздействии на нас, других, которые исключениями не являются. В завершении поднимается вопрос, каким образом один человек, вовсе не представляющий всех, тем не менее может достичь доминирующего положения, как если бы он говорил от имени самого человеческого бытия.

Методы изложения

При изложении мысли Ницше важно выделить собственно философские основные идеи. Хотя сам Ницше не работает по методически-систематическим схемам, изложение его мысли всё же должно быть снабжено как бы неким планом. Хотя никакая отдельная идея, никакое отдельное понятие не становится у него принципиально ведущим, из всего богатства его нередко музыкального, нередко даже пластического языка можно выделить некую основную мысленную структуру, которая в нём заключена. Нет нужды воспроизводить этот язык с его развитой образностью – это было бы нелепо, так как можно прочесть самого Ницше, – нужно показать как бы его скелет, чтобы, зная таковой, иметь в процессе чтения Ницше возможность лучше понять внутренние связи и внешние границы прочитанного и чтобы при помощи подлинной, т. е. творческой, критики получить в распоряжение опору для собственной мысли.

При этом, далее, важно последовательно выдерживать документальный характер изложения. Более удобно, правда, излагать идеи Ницше, самостоятельно придавая им вид завершённости. Но тогда теряется как раз то стимулирующее поиски истины сопротивление, которое заключено в их взаимной несогласованности – такое сведение идей, при котором они дополняют друг друга, противоречат друг другу, движут друг другом, тем эффективней для понимания Ницше, чем более дословными ссылками подкрепляется каждый отдельный шаг (даже если при этом необходимо работать лишь в самых скромных масштабах, так или иначе ограничиваясь существенным).

Поэтому почти вся литература о Ницше обоснованно изобилует цитатами. Однако существенно, чтобы эти цитаты порождали нечто новое, а не были просто хрестоматией красивых мест, не воспроизводили случайных остроумных аналогий, не изолировали произвольно взятые отдельные тенденции мысли и уж тем более не представляли собой только лишь сенсационных изречений. Идеи должны излагаться в контексте, который адекватен их сути, пусть даже Ницше специально не акцентирует на нём внимание. Ведь если писательский блеск на каждой странице бьёт читателю в глаза, то свет, порождаемый самим философствованием, оказывается почти не виден. Поэтому произвольно подобранные цитаты и выхваченные конструкции, пригодные лишь для какой-то одной цели, только ослепляют и в философском отношении дезориентируют. Проясняющее сведение воедино различных мест может быть только результатом интерпретирующей работы, учитывающей целое, цель которой – выделить те

определяющие основные идеи, знание которых может сделать чтение Ницше (которое само всегда остаётся главной задачей) прозрачным для понимания и, прежде всего, вовлечь в работу над Ницше и вместе с Ницше. Отбор цитат по личному усмотрению должен прекратиться в той мере, в какой знание целого определяет собой изложение, где это целое должно по возможности стать ощутимым.

В идеале цитирование подобно работе ювелира и заключается в том, чтобы как следует оправить драгоценные камни философских идей, а затем расположить их в таком порядке, чтобы они хорошо смотрелись не только сами по себе, но и взаимно подчёркивали бы друг друга, чтобы, размещённые вместе, они стали больше, чем были по-отдельности или в виде простого скопления. Одни и те же камни в других сочетаниях могут сверкать по-новому[2 - Нужно честно отметить один щекотливый момент: цитирование отдельных фраз требует изъятия их из контекста. За счёт этого теряются смысловые связи, одновременно с чем возникают другие. Впрочем, всякое цитирование означает определённое насилие. Важно только, чтобы не происходило установления произвольных связей, чтобы отдельные насильственные действия вели в то же время к более адекватному пониманию мысли Ницше в целом. Кто привык мысленно погружаться в текст, находя на каждой странице или вкладывая в неё почти безграничное содержание, или кто ставит себе конечной целью понимание, связанное с отдельным текстом как таковым, тот, вероятно, критически-неприязненно воспримет метод, заключающийся в составлении контекста из фраз, собранных из самых разных мест. Дискуссия о такого рода частностях могла бы продолжаться до бесконечности. Однако граница насилия (я очень надеюсь, что мне никогда не придётся её невольно пересечь) определяется целью исключить искажения смысла, его замену на противоположный, явные фальсификации. Напротив, допустимо и необходимо, чтобы по сравнению с соответствующим общим контекстом благодаря цитированию были возможны как сужение, так и расширение смысла, не вытекающие собственно из текста как такового.] – не нужно заставлять сиять всё разом. Важно, чтобы ясный блеск всякий раз возникал за счёт того, что существенное содержание сказанного и подразумевавшегося Ницше проясняется.

Кроме того, указанное сведение обнажает противоречия между идеями, вследствие чего возникает своего рода самокритика данного мышления. Можно бесконечно спорить о справедливости или несправедливости отдельных высказываний Ницше; в этом случае он становится лишь поводом для разговора, сам оставаясь неузнанным. Только тогда, когда в поступательном движении его мысли в целом появляются несогласованности, обнаруживаются границы и лакуны, тогда открывается возможность критики, которую по сути дела осуществляет уже сам Ницше, ибо она составляет сущность его постоянно преодолевающей самое себя, движущейся вперёд истины.

Зависимость понимания от природы понимающего

По замыслу Ницше и по смыслу сообщённой им истины то, что представляет собой тот или иной человек, проявляется в том, как он нечто понимает. Поэтому Ницше ищет не читателя вообще, а своего читателя, читателя, предназначенного ему судьбой.

Философская истина

Философской истины я достигаю изначально иным образом, чем того или иного просто научного знания. Последнее доступно каждому, поскольку он является носителем рассудка, нуждающегося лишь в обучении и усердии. Понимание же философской истины (и всякая науке, поскольку она жива только философскими импульсами), есть начало возможного самостановления, пробуждения и раскрытия меня самого в том, как мне раскрывается бытие.

Но если истина в одном и том же отношении не одна и не та же самая для каждого, если подлинную истину для отдельного человека делает доступной только некая предпосылка в его бытии, если понимание истины есть самостановление, тогда старый вопрос: «Что из этого следует с точки зрения сообщения истины?» – ставит под угрозу всякую возможность однозначного сообщения, а в конечном счёте саму истину. Ведь так как истина есть только в сообщении, а потому проявляется только посредством языка, т. е. неизбежно становится публичной, то из-за сущностного различия сталкивающихся

предпосылок она неизбежно придёт по меньшей мере в такое состояние, когда подвергнется превратному пониманию, извращению, злоупотреблению, а то и вовсе станет проблематичной.

Есть две основных точки зрения на это ограничение в возможностях сообщения истины: во-первых, учение о степенях истины, соответствующих степеням экзистенции человека (типа пифагорейского), и, во-вторых, учение о неизбежной двусмысленности истины и её следствий (которое довёл до его возможного предела Ницше).

Учение о степенях ведёт к умышленному утаиванию и к планированному воспитанию понимания до уровня зрелости: никто не может узнать, что есть истина, до тех пор, пока, уже будучи к ней подготовлен, не сможет постичь её как то, что для находящихся на прежних степенях остаётся тайной. Но это означает внешнюю регламентацию, предполагающую, что воспитатели знают, каковы степени экзистенции и соответствующей истины; они как боги должны видеть всю истину насквозь и сливаться с нею; кроме того предполагается организация отбора – не с точки зрения знаний и способности достигать конкретных результатов, а с точки зрения бытия человека, его благородства, его возможностей, для чего, в свою очередь, требуется сверхчеловеческое дарование различать души; наконец предполагается форма проявления истины, скрывающая последнюю, не наделяющая её властным авторитетом, т. е. такая форма, которая позволяет ей оставаться истиной и тогда, когда она пребывает в добровольной сокрытости.

Ничего из перечисленного не имеет отношения к Ницше, который следует второй основной точке зрения: никто не знает степеней, никто не обладает дарованием различения в абсолютном смысле самого бытия, для самой истины нет никакой другой действительной сокрытости, кроме сокрытости неверного понимания истины, которая как раз-таки наиболее очевидна. Двусмысленность есть защита истинного от его восприятия тем, кто не имеет на это права. Поэтому Ницше, демонстративно давая себя услышать каждому, обращается к общественности, чтобы встретить того, кто действительно может быть захвачен этой истиной, и разоблачить того, кто не имеет на неё права и о чьём поведении, когда он слышит эту превратно толкуемую им истину, можно сказать: «маленький приступ злобы вынуждает его вытряхнуть своё самое сокровенное и смешное» (14, 359).

Требования к природе понимающего

Отсюда вновь и вновь повторяющееся требование Ницше к природе того, кому суждено его понять. Он полагал «невозможным учить истине там, где образ мысли низок» (14, 60). Кто ощущает иначе, чем он, тот не понимает его состояния, а следовательно его аргументов; чтобы понять, он должен был бы «быть жертвой той же страсти» (11, 384), пережить в собственной душе «блеск и жар и утренние зори»; «я могу лишь напоминать – большего я не могу» (Весёлая наука [далее – ВН], Ф. Ницше, Сочинения в 2-х тт., т. 1, М., 1997, с. 629).

Способность понять его Ницше зовёт «отличием, которое надо заслужить» (Ессе homo [далее – ЭХ], Ф. Ницше, Сочинения в 2-х тт., т. 2, М., 1997, с. 724). Он хочет иметь изгородь вокруг своих идей, «чтобы не вторглись в сады мои свиньи и гуляки» (ТГЗ, 136). Он видит большую опасность в «назойливых почитателях» (14, 230), гонит незваных гостей и неподходящих особ и издевается над «обезьяной Заратустры» (ТГЗ, 126сл.). Впервые столкнувшись с опытом ложного понимания, он сообщает, что его «пугает мысль: что за люди, не имеющие на то права и никак для того не подходящие, будут когда-нибудь ссылаться на мой авторитет?» (сестре, 6.84).

Как следствие, не все имеют равные права на идеи Ницше, в особенности на его оценки, полным правом на них располагают лишь те, кто одного с ним ранга. «Противоположный образ мысли – образ мысли газет. Согласно ему оценки – нечто существующее самостоятельно, что каждый может хватать как свою собственность. Именно здесь заключена предпосылка того, что все одного ранга» (14, 58). «Восприятие ценностных суждений как предметов одежды» (14, 60). можно объяснить «верой в то, что всё может стать предметом суждений каждого» (14, 60). Сегодня благодаря «дерзкому духу эпохи … дело дошло до того, что люди уже нисколько не верят в особые духовные права и в невозможность передачи последних прозрений» (14, 419). Вся мысль Ницше основывается на осознании таких особых прав, на знании о непередаваемости

последних вещей и на вслушивании в принадлежащую к числу таковых самость другого.

Но если в сущности истины заключено то, что постичь её может лишь человек соответствующего уровня, то для каждого отдельного человека встаёт вопрос: кто я? могу ли я понять? имею ли право участвовать? Ответа на этот вопрос не существует, есть, пожалуй, единственный путь: в общении с Ницше достичь спонтанного подъёма, действительность которого и покажет, что́ есть, и что́ есмь я, при том что заранее я этого не знаю и никогда этим не обладал как чем-то налично существующим.

Опасность и нерешительность в сообщении подлинной истины

Ницше видит неизбежно присутствующую в жизни истины опасность: «Есть книги, имеющие обратную ценность для души и здоровья, смотря по тому, пользуется ли ими низкая душа, низменная жизненная сила или высшая и мощная: в первом случае это опасные, разъедающие, разлагающие книги, во втором – клич герольда, призывающий самых доблестных к их доблести» (По ту сторону добра и зла [далее – ПТСДЗ], Ф. Ницше, Сочинения в 2-х тт., т. 2, М., 1997, с. 265). Так как сообщённая истина неизбежно двусмысленна, Ницше может требовать: «Наши высшие прозрения должны – и обязательно! – казаться безумствами, а смотря по обстоятельствам, и преступлениями, если они запретными путями достигают слуха тех людей, которые не созданы, не предназначены для этого» (ПТСДЗ, 265). Когда Видман в бернском «Бунде» назвал книги Ницше опасными и сравнил их с динамитом, Ницше согласился с этим.

Эта опасность должна существовать, и никто никого не должен лишать возможности подвергаться опасности, ибо никто не знает заранее, для кого именно она разрушительна, а для кого созидательна. Важно не замалчивать истинное, а, наоборот, не избегать тягот, иметь мужество действительно мыслить и говорить то, что на самом деле знаешь, иметь мужество на само это знание.

Двусмысленность истины не имеет ничего общего с нечестностью, которая нечто скрывает или намеренно придерживается осознаваемой двусмысленности. Напротив, она допускается невольно, вкладывается в сообщение истинного потому, что сущности восприемлющих настолько не равны. Идти на двусмысленность, не желая её, вот в чём мужество истины.

Но, пожалуй, понятна и нерешительность: мыслящий склонен сдерживать себя, когда видит, что идея чревата разрушениями, когда осознаёт, что её можно извратить, ею можно злоупотребить. Поэтому хотя Ницше когда-то и мог задать вопрос о великих прошлого, «обладали ли они достаточной глубиной, чтобы не писать того, что знают» (14, 229), хотя он сам писал в молодости: «корни нашего мышления и воли … не до́лжно выносить на яркий свет» (а значит, «это благородное искусство, хранить, когда нужно, в подобных вещах молчание. Слово – опасная вещь … как многого не следует высказывать! И как раз основные религиозные и философские воззрения принадлежат к такого рода pudendis[3 - Вещам, которых надлежит стыдиться (лат.).]» – фон Герсдорфу, 18.9.71), и хотя он впоследствии вновь и вновь ощущал в себе нерешительность, он, тем не менее, предъявлял себе требование мыслить и высказывать истину, не боясь ничего; ибо вопреки всякому преднамеренному умалчиванию ради мнимого блага людей сила заключается исключительно в открытости, которая не имеет ничего общего с развязной болтовнёй, выдающей себя за слово истины. О Заратустре сказано: «Малейшее умалчивание сковывает все его силы: он чувствует, что до сих пор избегал какой-то мысли … Незначительная задержка, самое ничтожное молчание препятствует всякому большому успеху» (14, 293).

Ницше не нужны верующие

Так как идеи Ницше не могут рассматриваться ни как авторитетно подтверждённые, ни как просто значимые истины, было бы неверно становиться его «последователем». В сущности такого рода истинного заключено то, что оно может быть сообщено только после встречи с чем-то своим, для себя близким. Поэтому Ницше с начала и до конца «пророк», который вопреки всем пророкам отсылает каждого к самому себе.

«Иди-ка лучше за собой: – И будешь – тише! тише! – мой!» (ВН, 499). «Но кто ступает собственной тропой, Тот к свету ясному несёт и образ мой» (ВН, 502). «“Это – теперь мой путь, – а где же ваш?” – так отвечал я тем, кто спрашивал меня о “пути”. Ибо пути вообще – его не существует!» (ТГЗ, 140; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Ницше жаждет самостоятельного другого: «Я хочу общаться только с людьми, у которых есть свой собственный пример и которые не усматривают его во мне. Ибо это сделало бы меня ответственным за них и рабом» (11, 391).

Отсюда постоянная ницшева защита: «Я хочу пробудить величайшее недоверие ко мне» (14, 361). «Составной частью гуманности мэтра является необходимость предостерегать учеников от самого себя» (УЗ, пер. мой – Ю. М.). Заратустра покидает своих учеников: «уходите от меня и защищайтесь от Заратустры!» (ТГЗ, 56). Эти слова подчёркиваются тем, что перепечатываются в «Ecce homo» с добавлением: «Здесь говорит не фанатик, здесь не “проповедуют”, здесь не требуют веры» (ЭХ, 696).

Даже то, что Ницше выступает под маской «законодателя», есть лишь способ проявления его непрямоты. Смысл её как в том, что: «Я–закон только для моих, а не закон для всех» (ТГЗ, 205), так и в сопротивлении, встретив которое другой, по-настоящему предназначенный Ницше судьбой, должен прийти к самому себе: «Право, завоёванное мной для себя, я не отдам другому: он должен захватить его сам! – подобно мне … В этой связи должен существовать исходящий от меня закон, могущий всех переделать по моему подобию: тем самым отдельный человек в противоречии с ним раскрывался бы и усиливался» (12, 365).

В соответствии с этой позицией Ницше не хочет ни господства, ни того, чтобы его объявили святым: «Господствовать? Навязывать свой тип другим? Отвратительно! Разве моё счастье не состоит как раз в созерцании многих других?» (12, 365). И напоследок: «… во мне нет ничего общего с основателем религии … Я не хочу “верующих”, я полагаю, я слишком злобен, чтобы в меня верить, я никогда не говорю к массам … Я ужасно боюсь, чтобы меня не объявили когда-нибудь святым … <эта книга> должна помешать, чтобы в отношении меня было допущено насилие …» (ЭХ, 762; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

Что Ницше хочет передать в своём сообщении

К чему, собственно, стремится Ницше в этом конфликте пророческого вестничества и отвержения тех, кто слепо следует за ним, законодательствования и призывов к сопротивлению своим законам, в конфликте учителя и скептика, во всей этой самоличной отмене своих собственных затрагивающих самые недра души тезисов, чем для него замещается роль основателя религии, чем он хотел быть для других – всё это выражено в расплывчатом образе, названном «гений сердца»: «Гений сердца, … чей голос способен проникать в самое преисподнюю каждой души … кто обладает мастерским умением казаться – и не тем, что он есть, а тем, что может побудить его последователей всё более и более приближаться к нему, проникаться всё более и более глубоким и сильным влечением следовать за ним; гений сердца, который заставляет всё громкое и самодовольное молчать и прислушиваться, который полирует шероховатые души, давая им отведать нового желанья, – быть неподвижными, как зеркало, чтобы в них отражалось глубокое небо; гений сердца, который … угадывает скрытое и забытое сокровище … под тёмным толстым льдом и является волшебным жезлом для каждой крупицы золота … гений сердца, после соприкосновения с которым каждый уходит от него богаче … богаче самим собою … раскрывшийся, обвеянный тёплым ветром, который подслушал все его тайны, менее уверенный, быть может … но полный надежд, которым ещё нет названья, полный новых желаний и стремлений…» (ПТСДЗ, 402-403).

Нашёл ли Ницше своего читателя?

Сам будучи молодым, он ещё верил в молодость: «Об этих надеющихся я знаю, что они понимают все эти абстракции непосредственно и при помощи своего в полном смысле слова собственного опыта переводят, надо думать, на язык той или иной личной теории» (Несвоевременные размышления [далее – НР], Ф. Ницше, Полное собрание сочинений, т. 2, М., 1909, с. 183; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Но уже скоро он захочет «предостеречь пылких,

жаждущих убеждений юношей от того, чтобы слишком поспешно рассматривать свои теории как путеводную нить жизни», и попытается убедить их, «чтобы они рассматривали их как тезисы, подходить к которым нужно взвешенно…» (11, 398). А в конце молодые почитатели его литературного таланта станут для него обузой: «ведь очевидно, что это не литература для молодёжи» (Овербеку, 13.5.87).

Затем, разочарованный, он ищет соратников: свои сочинения он уподобляет рыболовному крючку, призванному ловить настоящих людей. Но истинные читатели не приходят: Ницше, отвергая всякое приспосабливание, разоблачая всякую видимость, чувствует себя всё более одиноким в своей правдивости. Страстно ища понимания, он сознательно лишает себя всякой возможности быть понятым в свою эпоху.

Пришла слава, которую Ницше достоверно предвидел, но едва застал её первые знамения. Был ли он с тех пор понят в том смысле, какой сам подразумевал? До сих пор едва ли кто-нибудь возьмёт на себя право ответить «да» или «нет». Задача состоит в том, чтобы осваивая Ницше, самому стать чем-то. Он требует от нас не поддаваться соблазну и не воспринимать его концепции и законы в их кажущейся однозначности, как нечто общезначимое, но повышать возможный ранг собственного существа. Не подчиняться примитивно-лобовым призывам и фразам, а находить с его помощью путь к подлинной простоте истины.

Книга первая. Жизнь Ницше

Обзор

Так как без осознанного представления о жизни Ницше мы не можем достичь подлинного понимания его идей, есть смысл для начала вкратце напомнить факты[4 - Биографические источники. По-настоящему существенное понимание может дать только изучение произведений и писем Ницше. Знание наряду с этим и эмпирической стороны его бытия можно почерпнуть не из какого-либо основополагающего произведения, но исключительно из всех источников вместе: чистого и всеобъемлющего сообщения фактов из первых рук нет нигде. Передаче такого знания препятствуют, с одной стороны, умалчивание, с другой, оценки и суждения. Потому не остаётся ничего другого, как читать то и это, тут и там находить существенное, расплачиваясь необходимостью быть свидетелем пререканий и разделять оценки, которые, похоже, не адекватны Ницше, но фатальным образом от него неотделимы. В любом случае всё это должен был бы читать лишь тот, кто из произведений и писем Ницше уже составил себе действительно наглядное представление о его существе, при таком условии ни приукрашивания, ни объективность, соблюдаемая с теми или иными оговорками, не собьют его с уровня, соответствующего Ницше.Работа сестры даёт необходимое представление о характере Ницше, особенно в первом томе, где говорится о детстве. Однако без Овербека, базельской традиции и Бернулли действительная жизнь Ницше не получила бы полного раскрытия. Здесь факты говорят сами за себя, что надлежит высоко ценить, даже если мы не всегда следуем интерпретациям и критериям, которые здесь высказаны.Из литературы, касающейся спора между Веймаром и Базелем см.: C. A. Bernoulli, Zuschrift (Приведены документы, связанные с процессом против публикации писем Гаста Овербеку). Das literarische Echo X. 1907, S. 1170–1177. Здесь же ответ архива Ницше (S. 1325–1330); Josef Hofmiller, Nietzsche und seine Schwester. Süddeutsche Monatshefte VI, 2. 1909. S. 395–403.Публикации, содержащие важные документы:O. F. Scheuer, Friedrich Nietzsche als Student. Bonn 1923; Johannes Stroux, Nietsches Proffessur in Basel. Jena 1925; Gottfried Bohnenblust, Nietzsches Genferliebe, Annalen. 2. Jahrgang, S. 1 ff. Zürich 1928; E. F. Podach, Nietzsches Zusammenbruch. Heidelberg 1930; E. F. Podach, Gestalten um Nietzsche. Weimar 1930.].

Фактическая биография (см. хронологическую таблицу: #chronology)

Ницше родился в семье священника в Рёккене. Священники были в числе предков обоих его родителей. Пяти лет он потерял отца. Мать переехала в Наумбург, где Ницше и его сестра, которая была младше на два года, росли в окружении родственниц. В десять лет он пошёл в Наумбургскую гимназию, в четырнадцать

(1858 г.) получил право бесплатного обучения в школе Пфорта, этом почтенном интернате, где работали исключительно выдающиеся преподаватели-гуманитарии. В двадцать лет (в 1864 г.) он поступил в университет и сначала в течение двух семестров учился в Бонне, был там членом студенческой корпорации «Франкония», откуда вышел в 1865 г. по причине несоответствия своих идей действительному положению дел в корпорации. Из Бонна вместе со своим учителем Ричлем он перебрался в Лейпциг, стал наряду с Эрвином Роде блистательнейшим учеником этого мэтра филологии, основал филологический кружок, опубликовал ряд филологических исследований и ещё до получения учёной степени был приглашён на должность профессора в Базельский университет, куда его рекомендовал Ричль, писавший в Базель: «вот уже за 39 лет на моих глазах выросло большое число молодых талантов, но ещё никогда я не знал молодого человека … который так рано и в таком юном возрасте был бы настолько зрел, как этот Ницше … Если он, дай Бог, проживёт долгую жизнь, я пророчу ему со временем одно из первых мест в немецкой филологии. Сейчас ему 24 года: силён, здоров, отважен, крепок телом и духом … Он кумир … всех молодых филологов здесь в Лейпциге. Вы скажете, я описываю просто какой-то феномен – да, так оно и есть; при этом он любезен и скромен» (J. Stroux, Nietzsches Professur in Basel. Jena 1925. S. 36). «Он может всё, чего захочет» (ibid.).

Затем последовали двадцать лет жизни до наступления безумия. В 1869–1879 гг. Ницше был профессором в Базельском университете и одновременно, как и Я. Буркхардт, вёл занятия по шесть часов в неделю в Педагогиуме. Перед ним открылись двери самых аристократических домов Базеля. Он завязал более или менее близкие отношения с ведущими умами университета: Я. Буркхардтом, Бахофеном, Хойслером, Рютимайером. С Овербеком его связывала дружба и проживание под одной крышей. Кульминацией его общения с людьми и всей его жизни в целом, в чём он был убеждён до последнего проблеска сознания, были визиты к Рихарду и Козиме Вагнерам в 1869–72 гг. в Трибшене под Люцерном. После выхода книги о рождении трагедии он был изгнан из филологических кругов, где первый голос принадлежал фон Виламовицу: студенты-филологи перестали приходить к нему на занятия в Базеле. С 1873 г. начались болезненные состояния, побудившие его в 1876–77 гг. взять годичный отпуск, большую часть которого он провёл вместе с П. Ре в Сорренто, у Мальвиды фон Мейзенбуг; в 1879 г., в возрасте 35 лет, по причине болезни он был вынужден просить об отставке.

Второе десятилетие, 1879–1889 гг., Ницше провёл в путешествиях, переезжая с места на место, постоянно ища климат, способный облегчить его мучительные страдания, из-за смены времён года нигде не задерживаясь дольше, чем на несколько месяцев. Чаще всего он бывал в Энгадине и на Ривьере, иногда в Венеции, под конец в Турине. Зиму он проводил, как правило, в Ницце, лето в Сильс-Мария. В этой своей роли «fugitivus errans»[5 - Блуждающего беглеца (лат.).] он жил на весьма скромные средства в простых комнатах, по целым дням гуляя на природе, защитив глаза от солнца зелёным зонтиком, вступая в общение с разнообразным путешествующим людом.

Если его ранние сочинения–«Рождение трагедии» и первое, направленное против Штрауса, «Несвоевременное размышление» – произвели сенсацию, снискав как бурное одобрение, так и резкое неприятие, то вещи, написанные позже, успеха не имели. Книги афоризмов едва-едва продавались. О Ницше забыли. В силу ряда случайных причин у него возникли серьёзные неприятности с издателями, в конце концов он стал печатать сочинения за свой счёт и только в последние месяцы сознательной жизни ощутил первые признаки грядущей славы, в которой ни на миг не сомневался.

После того как он оставил профессиональную деятельность, целиком посвятив себя собственной миссии, как он её осознавал, и живя как бы вне мира, в нём в периоды улучшения самочувствия порой пробуждалось желание заново установить связь с действительностью. В 1883 г. он планировал читать лекции в университете Лейпцига, однако университетские круги из-за сомнительного содержания его произведений сочли лекции Ницше невозможными. Ницше остался вне мира, всё больше сил отдавая своему делу.

В январе 1889 г., на сорок пятом году жизни, последовала катастрофа, вызванная органическим заболеванием мозга, в 1900 году, после продолжительной болезни наступила смерть.

Материал, заимствуемый из мира. Мир, открывшийся Ницше, мир, в котором он созерцает, мыслит и говорит, стал для него доступен – в первую очередь в

юности – благодаря миру немецкого образования, благодаря гуманистической школе, поэзии, отечественным традициям.

Ницше увлекли занятия классической филологией. Они не только дали ему широкое представление о древности, которым он отличался на протяжении всей своей жизни. Он, кроме того, имел счастье встретить в своей учёной деятельности подлинного исследователя: семинар по классической филологии под руководством Ричля был уникален по своей технике философской интерпретации; в нём участвовали многочисленные медики и прочие не-филологи, чтобы учиться «методу». В том мастерстве, в той исследовательской манере, которая культивировались на этом семинаре, было нечто общее для всех наук: последовательное отличение действительного от недействительного, фактов от домыслов, доказанного от мнения, объективной достоверности от субъективной убеждённости. Лишь благодаря ознакомлению с тем, что является общим для всех наук в целом, возникает ясное сознание того, что, собственно, представляет собой научное знание. Ницше получил представление о том, что такое сущность исследователя, его неподкупность, его неустанное критическое борение с собственной мыслью, его незамысловатая страсть.

Сильный интерес Ницше к педагогической работе был реализован лишь в незначительной степени. Задачи профессора и обязанности преподавателя в Педагогиуме[6 - Сообщения о Ницше как о преподавателе: Bernoulli I, 66 ff.] он выполнял с немалой требовательностью к себе, но со всё большим неудовольствием. Все десять лет его профессорской деятельности в нём непрестанно шла борьба, в которой он выжимает из тягостной для него профессии всё, на что способен, дабы исполнять свою миссию, которая даёт о себе знать изнутри и ещё не получила определённого выражения.

В 1867/68 гг. Ницше проходил военную службу в Наумбурге в конной полевой артиллерии. Служба завершилась досрочно, так как, прыгая в седло, он получил травму, которая привела к гнойному воспалению и болезни, продлившейся несколько месяцев. На войну 1870 года Ницше отправился добровольцем-санитаром. Так как он был профессором в нейтральном государстве, его лояльность по отношению к последнему запрещала ему служить с оружием в руках. Он заболел дизентерией и вернулся на свою должность преподавателя ещё до окончания войны.

Для характера миросозерцания Ницше существенно то, что начиная с двадцати пяти лет и до конца он жил за границей. В течение двадцати лет он наблюдал Германию извне. Это – особенно в поздний период, когда он непрерывно путешествовал, рискуя лишиться корней, – способствовало повышению остроты критического взгляда, давало возможность отвлечься от того, что считается само собой разумеющимся, и тем самым вынуждало его жить как бы в пограничном состоянии. Перемены влекли за собой всё новые ощущения, жизнь, вновь и вновь выходившую за рамки всего так или иначе устоявшегося, обострённую любовь и ненависть к наличию твёрдой почвы под ногами, недостаток которой делает чувства тем сильнее, чем меньше её в действительности.

Когда произошёл разрыв Ницше с миром, профессией, окружением, преподавательской деятельностью, он для получения нового опыта был вынужден обходиться чтением, из-за плохого зрения ограниченным, но охватывавшим чрезвычайно широкий круг тем. Поскольку мы знаем, какие книги он брал в библиотеке Базельского университета, и нам известна значительная часть его собственной библиотеки[7 - Списки книг, полученных Ницше в библиотеке университета Базеля с 1869 по 1979 год, приведены в кн.: Albert Levy, Stirner und Nietzsche, Paris 1904, S. 93–113; библиотека Фридриха Ницше описана в кн.: Arthur Berthold, Bücher und Wege zu Büchern, Stuttgart 1900, S. 429–456.], то хотя и нельзя утверждать, что он все их прочёл, но можно быть уверенным, что они прошли через его руки и в том или ином смысле привлекли его внимание. Он просит присылать ему еженедельно публиковавшиеся библиографические указатели новых книг (Овербеку, 11.4.80); он вновь и вновь планирует поездки в города с большими библиотеками (напр., Овербеку, 2.5.84 и 17.9.87), но всё это никак не идёт дальше первых шагов.

Бросается в глаза большое количество естественнонаучных и этнографических книг. Ницше стремится наверстать то, что упустил, занимаясь филологией, – получить реальные знания. Вероятно, при беглом чтении эти книги увлекали его, но по большей части они не дотягивают до его уровня и призваны восполнить недостаток первоначального знакомства с биологическими и

естественнонаучными предметами.

Поразительно, что́ подмечает Ницше при поверхностном чтении. Он моментально схватывает существенное. Читая, он видит автора книги и чувствует, что тот действительно делает, когда мыслит и пишет, каково его экзистенциальное значение. Он видит не только предмет, но и субстанцию мысли автора, темой которой становятся такого рода предметы.

Нередко то или иное слово либо идея переходят из прочитанного к Ницше, не столько влияя на смысл его философствования, сколько давая материал для преемственности средств выражения. Равно несущественно как то, что слово «сверхчеловек» встречается у Гёте, «филистер от образования» – у Гайма, так и то, что выражения «перспективизм», «истинный и кажущийся мир» заимствованы им у Тейхмюллера, «декаданс» – у Бурже. Такова свойственная Ницше само собой разумеющаяся, непосредственная и в полном смысле слова преобразовательная восприимчивость, без которой невозможно творчество.

Ницше философствует уже ребёнком; в юности Философом для него становится Шопенгауэр; традиционный понятийный аппарат он заимствует у Ф. А. Ланге, Шпира, Тейхмюллера, Дюринга, Э. Ф. Гартмана. Из великих философов Ницше основательно читал только Платона, однако делал это как филолог (позднее он «замер от удивления, как мало он знает Платона» – Овербеку от 22.10.83). Содержание его философствования не проистекает для него в первую очередь из изучения данных авторов. Оно возникает из созерцания греческой цивилизации досократовского периода, прежде всего из чтения философов-досократиков, далее Феогнида, трагиков, наконец Фукидида. Изучение Диогена Лаэртского, предпринятое с филологическими целями, приносит ему историко-философские знания. Ницше, почти никогда основательно не изучавший великих философов, знающий большинство из них только из вторых рук, смог, тем не менее, за традиционными штампами мысли разглядеть первоистоки. С каждым годом он всё увереннее обращается с подлинно философскими проблемами, которые он постигает исходя из собственной субстанции.

Способ философствования Ницше не в меньшей степени, чем к философам в строгом смысле, приводит его к поэтам. В молодости он увлекается Гёльдерлином, особенно «Эмпедоклом» и «Гиперионом», затем «Манфредом» Байрона. В последние годы он испытывает сильное влияние Достоевского.

Быть может, ещё более изначальной и судьбоносной была причастность Ницше к музыке. Нет философа, который в той же мере, что и Ницше, был бы проникнут и даже одержим ею. Уже ребёнком всецело увлечённый музыкой, в юности безгранично преданный Р. Вагнеру и готовый посвятить служению его музыкальному творчеству свою жизнь, он запоздало признаёт: «и в конце концов я старый музыкант, для которого нет иного утешения кроме того, что может быть выражено в звуках» (Гасту, 22.6.87); в 1888 году привязанность к музыке ещё более усиливается: «Теперь музыка даёт мне столько ощущений, сколько, пожалуй, никогда ещё не давала. Она освобождает меня от самого себя, она отрезвляет меня от самого себя … при этом она делает меня сильнее, и всякий раз после вечера музыки наступает утро, полное энергических прозрений и идей… Жизнь без музыки есть просто заблуждение, маета, чужбина» (Гасту, 15.1.88; ср.: Сумерки идолов [далее – СИ], Ф. Ницше, Сочинения в 2-х тт., т. 2, М., 1997, с. 561); для него нет ничего, что его «действительно касалось бы больше, чем судьба музыки» (Гасту, 21.3.88).

Тем не менее всё тот же Ницше с той же страстью отвернулся от музыки. О времени после 1876 г. он пишет в 1886 г.: «Я начал с того, что принципиально и решительно запретил себе всякую романтическую музыку, это двусмысленное, высокомерное, одурманивающее искусство, которое лишает дух его строгости и весёлости и даёт почву для всякого рода неясного томления и расплывчатой чувственности. “Cave musicam”[8 - Берегись музыки (лат.).] – таков и сегодня мой совет всякому, кто в достаточной мере мужчина, чтобы блюсти чистоту в духовных вещах» (СМИ, пер. мой – Ю. М.). Подобные суждения о музыке звучат в полном согласии с тысячелетней традицией философствования, враждебного музыке: «Музыка не обладает звучанием, необходимым для экзальтации духа: когда она хочет передать состояние Фауста, Гамлета или Манфреда, она оставляет дух и рисует состояния души …» (11, 336). «Поэт стоит выше музыканта, у него более высокие притязания, а именно – на человека в целом; а у мыслителя притязания ещё выше: он стремится к полноте, сосредоточенности, свежести усилия и зовёт не к наслаждению, но к борьбе и к совершеннейшему отказу от всех личных

влечений» (11, 337). Ницше полагает, что «фанатически-односторонне развитие рассудка и разгул ненависти и брани, быть может, порождены также стихийностью и недисциплинированностью музыки» (11, 339). Музыка «опасна» – «её роскошествование, радость воскрешения к христианским состояниям … идут рука об руку с нечистоплотностью ума и восторженностью сердца» (14, 139). Наиболее выгодной оказывается такая позиция по отношению к музыке, которая видит в ней что-то, что уже так или иначе является языком и должно найти для себя более подходящий язык в мысли: «Музыка–мой предшественник … Несказанно многое ещё не облечено в слова и мысли» (12, 181).

Из этой столь противоречивой установки по отношению к музыке Ницше, как может показаться, находит выход, разделяя музыку на романтическую, которая опасна, обладает затуманивающим воздействием, тяготеет к роскоши, и подлинную; последнюю Ницше хочет противопоставить музыке Рихарда Вагнера и полагает, что открыл её в произведениях Петера Гаста. С 1881 г. он начинает видеть в нём, как он полагает, «своего наипервейшего учителя», чья музыка родственна его философии (Овербеку, 18.5.81) и знаменует собой «звучащее оправдание всей моей новой практике и некое возрождение» (Овербеку, 10.82). На этом пути, где единственным образцовым произведением провозглашается «Кармен» Бизе (чего, однако, на самом деле Ницше не думал: «То, что я говорю о Бизе, Вы не должны воспринимать всерьёз; что касается меня, Бизе для меня совершенно не идёт в расчёт. Но как ироническая антитеза Вагнеру он действует очень сильно» – Фуксу, 27.12.88), Ницше в конечном счёте хочет от музыки, «чтобы она была ясной и глубокой, как октябрьский день после полудня. Чтобы она была причудливой, шаловливой, нежной, как маленькая сладкая женщина, полная лукавства и грации» (ЭХ, 716).

Если окинуть взглядом ницшеву одержимость музыкой, если рассмотреть его сомнительные суждения, особенно столь беспомощные, но упорно повторяемые относительно ценности композиций П. Гаста, если вспомнить о его собственных композициях (суждение Ганса фон Бюлова, высказанное в 1872 г., с которым Ницше тогда согласился в ответном письме: «Ваша “Медитация Манфред” есть крайность фантастического сумасбродства, нечто исключительно неприятное и антимузыкальное, чего я уже давно … не встречал … быть может, всё это шутка, и Вы намеревались создать пародию на так называемую музыку будущего? … в Вашем горячечном музыкальном продукте ощущается необыкновенный, изысканный при всех своих блужданиях дух …»), то нельзя не согласиться, что его сила не в музыке. Ткань его существа, его нервная система музыкальна до беззащитности. Но музыка в нём как бы антагонист философии. Его мысль тем более философична, чем менее музыкальна. То, о чём Ницше философствовал, отбито у музыкального, отвоёвано у него. Как его подлинная мысль, так и испытанные им мистические откровения бытия лишены музыки и существуют вопреки ей.

Философствование Ницше находит в материале мира ещё один новый, характерный для него источник. Одно время он чрезвычайно ценил французов[9 - Fritz Krökel, Europas Selbstbesinnung durch Nietzsche. Ihre Vorbereitung bei den französischen Moralisten, München 1929.]: Ларошфуко, Фонтенеля, Шамфора, но в особенности Монтеня, Паскаля и Стендаля. Средством его философствования становится психологический анализ, не психология, которая исследует эмпирические причинные связи, но понимающая и социологически-историческая психология. Её опыт должен быть таков: «ещё раз добровольно пережить все оценки прошлого, равно как и их противоположность» (УЗ, 27). На том пути исследования, который ему здесь видится, он не отказался бы от сотрудников: «разве существует история любви, алчности, зависти, совести, благочестия, жестокости? … Делались ли уже предметом исследования различные подразделения дня, следствия правильного распределения труда, празднеств и досуга? … Собраны ли уже опытные наблюдения над совместной жизнью, например, наблюдения над монастырями?» (ВН, 520; ср.: ПТСДЗ, 277).

Всё, что происходит с ним в мире, отходит на второй план перед великими людьми, которых Ницше либо обожествляет, либо проклинает. Однозначное, несомненное величие он признаёт за Гёте, Наполеоном, Гераклитом. Неоднозначно великими он считает Сократа, Платона, Паскаля, оценивая их смотря по контексту самым противоречивым образом. Никогда он не приемлет Павла, Руссо, почти никогда – Лютера. Фукидид и Макиавелли восхищают его своей внятной правдивостью и неизменной реалистичной трезвостью.

Ницше разделяет с этими великими своё глубочайшее историческое сознание, связанное с его мыслью и натурой: они занимались теми же вопросами, что и

он, они интересовались тем же, что и он, они жили с ним в одном и том же царстве духа: «Моя гордость – в том, что у меня есть происхождение … Тем, что двигало Заратустрой, Моисеем, Магометом, Иисусом, Платоном, Брутом, Спинозой, Мирабо, живу и я …» (12, 216). «Когда я говорю о Платоне, Паскале, Спинозе и Гёте, я знаю, что их кровь течёт во мне …» (12, 217). «Мои предки: Гераклит, Эмпедокл, Спиноза, Гёте» (14, 263)[10 - Всё, что имело влияние на Ницше, что он читал, знал, использовал, подробнейшим образом описано у Андлера.].

Портрет Ницше

Создаётся впечатление, что сообщения, оставленные о Ницше современниками, всякий раз что-то искажают. Его рассматривают с неуместных точек зрения, уподобляют идеалам и антиидеалам его времени, оценивают по ложным меркам, так, будто видят его сквозь кривое зеркало.

По-своему величественный, идеализированный образ, созданный сестрой, столь же мало соответствует истине, как и более реальный, фрагментарный, изменчивый и спорный образ Овербека. Отдадим должное обоим, особенно за предоставленные факты; но из-за скудости сведений поспешим прислушаться и к самым незначительным сообщениям со стороны всех, кто видел Ницше и беседовал с ним. Пожалуй, благодаря обилию таких одновременно затуманивающих описаний этот образ будет в первом приближении дополнен, но он не будет завершён, слишком многое оставит открытым, да и сам останется неоднозначным. Корректировать сообщения современников придётся, сравнивая их с непосредственно дошедшими документами (письмами, произведениями и заметками), имея в виду тот незабвенный тон, который присутствует во всём, что исходит от самого Ницше, включая все кляксы и помарки его записей. Приведём некоторые из этих свидетельств.

Дёйссен о Ницше периода учёбы в школе: Ницше был «абсолютно чужд всякой театральности как в положительном, так и в отрицательном смысле» … «я слышал от него много остроумных замечаний, но хорошие шутки получались у него редко» … «ему претили занятия гимнастикой, поскольку он уже в юном возрасте был склонен к полноте и к приливам крови к голове … Простое упражнение, какое тренированный гимнаст выполняет мгновенно … было для Ницше тяжкой работой, во время которой он густо краснел, начинал задыхаться и потеть …».

1871 г.: «Очки, которые он носит, делают его похожим на учёного, тогда как аккуратность в одежде, почти военная выправка, звонкий ясный голос этому противоречат» (W. u. N., S. 83). Дёйссен в тот же год: «Поздно, после одиннадцати, явился Ницше, который был в гостях у Якоба Буркхардта, живой, горячий, подвижный, самоуверенный, как молодой лев».

Коллеги: «Ницше был совершенно неагрессивной натурой и потому мог пользоваться симпатией всех коллег, кто его знал» (Mähly, S. 249). Эйкен: «я живо помню, как любезно относился Ницше к докторантам, как никогда он не был раздражён или неприветлив, но всегда разговаривал доброжелательно и в то же время свысока …».

О Ницше-доценте (Scheffler в кн.: Bernoulli I, 252): «Скромная, даже почти смиренная манера держаться … рост скорее маленький, чем средний. Голова на плотном и в то же время хрупком теле посажена глубоко … Ницше следил за модой дня. Он носил панталоны светлых тонов, к ним короткий жакет, а вокруг ворота – изящно повязанный галстук … длинные волосы … прядями обрамлявшие бледное лицо … Тяжёлая, почти усталая походка … Речь Ницше, мягкая и безыскусственная … имел одно преимущество: она шла из души! … Магия этого голоса …»

Один поляк в 1891 г. по памяти описывал Ницше, которого встретил в середине семидесятых годов (цитируется по: Harry Graf Kessler, Die neue Rundschau 1935, S. 407), как «мужчину высокого роста с длинными худыми руками и мощной круглой головой, которую венчала упрямая шевелюра … Его иссиня-чёрные усы спадали по обе стороны рта ниже подбородка; неестественно большие чёрные глаза сверкали за стёклами очков как огненные шары. Я подумал, что вижу дикую кошку. Мой спутник побился об заклад, что это путешествующий русский поэт, который ищет успокоения для своих нервов» (это описание особенно сомнительно: Ницше по свидетельству Лу Саломэ был среднего роста и имел каштановые волосы).

1876 г., Унгерн-Штернберг: «Выражение гордости, смягчённое, правда, усталостью и некоторой неуверенностью движений, объяснявшейся его близорукостью. Немалая предупредительность и приятные формы общения, простота и благородство».

1882 год, Лу Саломэ: «Эта скрытность, предчувствие молчаливого одиночества – вот первое сильное впечатление, пленявшее при появлении Ницше. Для невнимательного зрителя в нём не было ничего необычного: мужчину среднего роста в крайне простой, но и крайне аккуратной одежде, со спокойными жестами и гладко зачёсанными назад каштановыми волосами легко можно было не заметить … Ему были свойственны лёгкий смех, манера негромко разговаривать и осторожная, задумчивая походка, причём он немного сутулился; эту фигуру трудно было представить посреди толпы – на нём лежала печать отстранённости, одиночества. Бесподобно красивой и благородной формы, так что они невольно притягивали взгляд, были у Ницше руки … Предательски выдавали правду и глаза. Полуслепые, они, однако, не имели ничего общего со шпионским, жмурящимся, невольно навязчивым взглядом многих близоруких людей; наоборот, они выглядели как стражи и хранители собственных сокровищ, безмолвных тайн … Слабое зрение придавало его чертам совершенно особое очарование благодаря тому, что его глаза не отражали меняющихся внешних впечатлений, но передавали только то, что происходило в его внутреннем мире. Эти глаза смотрели внутрь и одновременно вдаль или, лучше сказать, внутрь словно вдаль. Когда он в определённые моменты становился таким, каким он действительно был, увлечённый волнующим его разговором один на один, в его глазах мог вспыхнуть возбуждённый блеск, – но если он был в тёмном настроении, тогда от него мрачно, почти угрожающе, как из жуткой бездны, веяло одиночеством. Подобное впечатление скрытности и умалчивания производило и поведение Ницше. В обыденной жизни он был исключительно вежлив и почти по-женски мягок, неизменно сохраняя благожелательное спокойствие, – он испытывал удовольствие от благородных форм общения … Но в этом всегда было удовольствие словно от переодевания … Помню, когда я впервые разговаривала с Ницше … эта нарочитая завершённость формы в нём меня удивила и сбила с толку. Но она не долго меня обманывала в отношении этого одиночки, носившего свою маску так неловко, как некто пришедший из пустынь или гор носит приличествующее свету платье».

1887 г., Дёйссен: «Это уже не была та гордая выправка, пластичная походка, плавная речь как прежде. Казалось, он плетётся с большим трудом и отчего-то скособочившись, а речь его часто становилась медленной и запинающейся … Мы на час удалились в отель “Альпийская роза”, чтобы отдохнуть. Едва этот час истёк, друг снова был у нашей двери, проявляя нежную заботу справился, чувствуем ли мы себя ещё уставшими, попросил извинения, если он вдруг пришёл слишком рано. Я упоминаю об этом потому, что такая чрезмерная заботливость и такой такт были не в характере Ницше … Когда мы прощались, у него в глазах стояли слёзы».

Тот факт, что натуру Ницше невозможно понять однозначно, существенно подтверждают и сохранившиеся фотографии: нет ни одного изображения Ницше, которое поначалу не разочаровывало бы: они тоже являются кривым зеркалом. Эти фотографии, если рассматривать их долго, усердно и не один раз, пожалуй, дают возможность кое-что увидеть. Усы могут служить красноречивым признаком его скрытности и молчаливости. В сочетании со взглядом визионера в нём, как кажется, присутствует некая вносящая ясность, расставляющая всё по своим местам агрессивность. Но лишь с большим трудом, может на какой-то миг, возможно увидеть что-то от самого Ницше. Абсолютно все художественные изображения недостоверны и представляют собой соответствующие эпохе маски; наконец, офорт Олда, изображающий паралитика, есть портрет хотя и правдивый, но доставляющий мучения каждому, кто действительно видит.

Если сообщения о внешности и поведении Ницше заставляют сомневаться в их достоверности, если фотографии не говорят ничего определённого, то при взгляде на почерк Ницше дело обстоит так, будто его натура тотчас обретает для нас присутствие[11 - Isabelle von Ungern-Sternberg, Nietzsche im Spiegelbilde seiner Schrift, Leipzig, o. J. (эта книга важна прежде всего потому, что в ней приводятся многочисленные образцы почерка Ницше всех периодов его жизни); Ludwig Klages, Nietzsche und seine Handschrift, в кн.: Gesammelten Abhandlungen, Heidelberg 1927.]. Благодаря Клагесу а нашем распоряжении есть аналитический материал, несколько пунктов которого стоит воспроизвести.

Клагес «за весь период времени от дней нашей классики до конца прошлого века» не знает «ни одного почерка какой-либо выдающейся личности, который хотя бы отдалённо можно было бы сравнить с рукой Ницше». Все они кажутся ему более похожими между собой, чем на почерк Ницше. В последнем он находит «нечто по-особому светлое, ясное … при значительном недостатке тепла … нечто прозрачное, нематериальное, кристальное, предельную противоположность мутному, расплывчатому, зыбкому … нечто необычайно твёрдое, острое, стеклянно-хрупкое … нечто тщательнейшим образом оформленное, искусное, даже филигранное». Клагес видит изощрённую чуткость и ранимость, жизнь, богатую чувствами, которая, тем не менее, «как бы заперта в организме своего носителя»; эти переживания суть только его переживания. Он видит строгость, самообладание и непрерывный безжалостный суд над собой, видит и «сильную склонность к самооцениванию». Почерк достигает предельной степени артикулированности, он демонстрирует «то упрощение, когда буквы невольно выстраиваются в виде почти голого каркаса», и «некий удароподобный импульс, всегда возникающий заново». Ощущается «дух фехтования … в царстве мысли»; этот почерк «несмотря на свой как будто из камня вырезанный ярко индивидуальный профиль» имеет в себе «нечто беспокойное, лишённое какого бы то ни было горизонта, непредвиденное и внезапное». Но это определённо не почерк человека дела: перед росчерками, скажем, Наполеона или Бисмарка ницшевы пребывают «в свете какой-то точёной хрупкости, почти готовой разбиться». Они выражают крайнюю степень духовности и «способность образовывать формы, почти немыслимые по вместимости». «Никогда ещё мы не встречали нестилизованный почерк, который при такой заострённости и угловатости обнаруживал бы одинаково совершенное ритмическое распределение письменных масс и почти ничем не сдерживаемое ровное и плавное течение!».

Если, подводя итоги сказанному, задаться вопросом об эмпирическом феномене Ницше, то придётся одновременно спросить, каким должен был быть феномен человека, который из-за своей правдивости, из-за своих оценок и своего представления о соотношении рангов в действительности постоянно оказывается в ложном положении, обречённый носить маску, быстро разочаровываясь, и даже преисполняясь отвращения, который развивает в себе нечто, чего ещё никто не касался, который желает и видит то, чего ещё никто не видел и не желал, который не способен пройти испытание людской действительностью и никогда не может быть доволен собой, потому что вся жизнь и все переживания оборачиваются для него лишь некоей попыткой, а затем и провалом.

Портрету Ницше ещё и сегодня недостаёт наглядной выразительности; сам Ницше растворяется в образах, которые нельзя с ним идентифицировать. И всё же мы видим его, этого странника, видим, как он идёт всё дальше, словно взбираясь на непреодолимую вершину. Ницше при всей своей зыбкости, призрачности, тем не менее остаётся виден, ибо он умел жить и заявлять о себе, исходя из себя самого.

Основная черта жизни Ницше — его исключительность. Он отрывается от всякого реального существования, от профессии и житейского круга. Он не находит себе ни семьи, ни учеников и последователей, ни какой-либо сферы деятельности в мире. Он утрачивает постоянное местожительство и блуждает из города в город, будто ища то, чего никогда не найдёт. Но сама эта исключительность и есть суть, способ всего ницшевского философствования.

Первый явный кризис, в ходе которого Ницше, пусть ещё без какого-то определённого содержания, а только по форме жизни, решительно вступил на путь своей судьбы, случился с ним в Бонне в 1865 г. Он начинает ощущать, что тип его студенческого существования, многочисленные занятия, жизнь в студенческой корпорации, приобретение знаний и возможная академическая карьера для него ещё не представляют собой чего-то истинного. Жизнь для него не является ни забавой, ни выполнением известных правил. Из-за такой разбросанности Ницше чувствует, что посвятил себя существованию, которое нельзя оправдать согласно критериям серьёзного отношения к жизни. Духовно он живёт, пожалуй, на высоком уровне, но этого ему недостаточно. Перед ним встаёт выбор: или оставить жизнь течь, как она есть, или признать, что в повседневной жизни определённое значение имеют исключительные притязания. Только теперь его внутренняя направленность обретает должную концентрацию — но он ещё не знает, что представляет собой это концентрирующее и требующее начало. Процесс этот происходит с Ницше почти незаметно, но его можно чётко распознать в его письмах и в изменившейся манере поведения: он протекает без какого бы то ни было пафоса, без катастрофы (его выход из студенческой корпорации едва ли был таковой). Надо думать, товарищи по корпорации уличают его в высокомерии или в недостаточности товарищеских чувств. Что с

ним происходит, никто не понимает. Но в этот год исчезает относительная неопределённость его пути, голая возможность – начинается действительность, которая, претерпевая новые и новые превращения, будет ввергать его отныне в экзистенцию исключительности и делать это при помощи чего-то, что стремится к большему, требует большего и уже никогда не оставит его в покое.

Описанию жизни Ницше, направляемому философским интересом, присуще стремление отыскать эту исключительность, которая представляет собой, по сути, всегда одно и то же событие, и однако ни в одном явлении не оказывается непосредственно понятной. Мы видим её в трёх аспектах: в ходе его духовного развития, в его дружеских отношениях, в его болезни.

Ход развития

Творчество Ницше составляет единое целое, но в то же время каждое его сочинение занимает своё характерное место в процессе развития, длящемся более двух десятилетий. На этом пути происходят невероятные превращения, и поэтому тем более удивительно, что корни нового лежат, похоже, уже в самых ранних начинаниях. Знание хода развития даёт больше возможностей понять это творчество, поскольку взгляд переводится с момента времени, когда высказывается та или иная мысль, на развитие в целом.

Развитие творчества

Сводный обзор сочинений Ницше позволяет дать предварительную характеристику фаз, через которые проходит его мысль (см. также Таблицу произведений: #proizv).

Группа юношеских сочинений важна не сама по себе, но лишь потому, что в ней ретроспективно обнаруживаются зачатки немалой части позднейших идей и импульсов, если о них знать. Филологические сочинения (Philologica – 3 тома) дают впечатляющую картину научной работы Ницше. В них постоянно высказываются многочисленные мнения, которые уже суть его философствование. Собственно же творчество можно разделить на следующие группы:

1. Ранние сочинения: «Рождение трагедии» и «Несвоевременные размышления» (1871–1876). Из наследия сюда можно добавить фрагменты книги о греках, лекции «О будущности наших образовательных учреждений» и записи к ещё одному планировавшемуся «Несвоевременному» – «Мы филологи». Основная форма этих сочинений – связно написанный трактат. Они ещё являются выражением веры в гений и в немецкую культуру, которая непосредственно воссоздавалась из тогдашней разрухи и находилась на подъёме.

2. Произведения 1876–1882 гг.: «Человеческое, слишком человеческое», «Смешанные мнения и изречения», «Странник и его тень» (два последних объединены под заголовком «Человеческое, слишком человеческое, т. 2»), «Утренняя заря», «Весёлая наука» (книги I–IV) – по своей основной форме суть афоризмы. В этих сжатых рассуждениях выражается некое многомерное богатство идей, которые высказываются по большей части нетенденциозно. Здесь даётся холодное как лёд, оторванное от всего, лишённое иллюзий критические рассмотрение – то, что начиная с «Утренней зари», претерпевая медленное становление, развернулось в конечном счёте в:

3. Окончательную философию Ницше:

a) «Так говорил Заратустра» (1883–1885), где основной формой являются речи Заратустры (в рамках ситуаций и поступков этого вымышленного персонажа) к народу, к своим товарищам, к «высшим людям», к своим зверям, к себе самому. Оцениваемое самим Ницше как основополагающее, это произведение нельзя подвести ни под один из традиционных типов: его можно воспринимать и как поэзию, и как пророчество, и как философию, и всё-таки ни в одной из этих форм оно не может быть адекватно понято.

b) Наследие XI–XVI томов (1876–1888) содержит поток мышления, представленного после 1876 г. исключительно в виде коротких фрагментов. В XIII–XVI томах движение мысли определяется позднейшими основными идеями (воля к власти, переоценка, декаданс, вечное возвращение, сверхчеловек и т. д.), но почти незаметно выходит за их пределы. Основная форма этих

фрагментов – спокойная запись идей в чеканной, сжатой форме, стремящаяся к максимальной точности без заранее определённой литературной цели. Обилие идей переполняет эту отнюдь не бедную, неизменно проницательную, чётко схватывающую и обобщающую мысль. Наглядность и меткость формулировок вместо всесторонней продуманности.

c) В 1886–1887 гг. Ницше пишет и публикует «По ту сторону добра и зла» и связанную с этим сочинением V книгу «Весёлой науки» – это возврат к жанру книги афоризмов, но с более выраженной тенденцией к связности изложения и с агрессивным пафосом. «К генеалогии морали» представляет собой ряд трактатов, в которых осуществляются соответствующие исследования; предисловия, которые Ницше пишет к более ранним произведениям, являются выражением его великолепного самопонимания, достигнутого ретроспективным образом.

d) В 1888 г. возникает последняя внутренне взаимосвязанная группа сочинений, характеризующих заключительную стадию самопонимания: «Казус Вагнер», «Сумерки идолов», «Антихрист», «Ecce homo», «Ницше contra Вагнер» – до крайности эксцентричные, необыкновенно агрессивные, острые по неотразимости эффекта сочинения, написанные в каком-то напряжённо-бешеном темпе.

Ход развития мысли Ницше чаще всего подразделяется на три периода, определяемых, во-первых, как этап веры в культуру и в гения и поклонения им (до 1876 г.), во-вторых, как этап позитивистского доверия к науке и критического анализа (до 1881 г.), в-третьих, как этап новой философии (вплоть до конца 1888 г.). Юношеская вера в дружбу, в личные отношения учителя и ученика, в жизнь в будущем народа сменяется радикальным процессом отторжения, который через стадию «пустыни», когда все вещи видятся лишь созерцательно, «застывшими», ведёт к новой вере, выражаемой теперь визионерски, символически, фактически безо всякой связи с человеком и народом, в страстном напряжении полного одиночества. Такое деление, особенно в отношении третьего периода, можно продолжить. Характеристика средней эпохи просто как позитивистской и научной неверна, но само трёхчастное деление соответствует кардинальным изменениям и фактически восходит к тому, как Ницше воспринимал себя сам.

Как сам Ницше воспринимает свой путь

Как между первым и вторым, так и между вторым и третьим из названных периодов эти два радикальных шага по преобразованию своего мышления, которые нашли отражение и в постановке задач и в стиле, Ницше осознавал в момент их осуществления. Размышляя постфактум, он никогда не отрицал этого преобразования, но подчёркивал и объяснял его. Такое самопонимание Ницше неотступно навязывало себя всем его читателям. По времени первое радикальное преобразование произошло приблизительно в 1876–78 гг., второе – в 1880–82 гг.

Свой путь в целом Ницше задним числом понял, пребывая в третьей фазе. Три этих фазы представляются ему не различными сменяющими друг друга, которые могли бы быть и другими, но необходимостью, диалектика которой сделала неизбежными именно эти три фазы. Это «путь к мудрости» (13, 39), как толкует Ницше три этих периода.

«Первый ход: Чтить (и слушаться, и учиться) лучше кого бы то ни было. Собрать в себе всё, что заслуживает уважения, и заставить его его внутри себя бороться. Переносить всё трудное … мужество, время общности. (Преодоление дурных, ничтожных наклонностей. Самое большое сердце – завоёвывать только любовью)».

Это было время, когда увлечённость Ницше Вагнером и Шопенгауэром воодушевляла и его друзей; когда Ницше не только соблюдал дисциплину филологических штудий и доверчиво чтил своего учителя Ричля, но и заставлял внутри себя бороться то, что заслуживало его уважение (Вагнера и Шопенгауэра с филологами, философию с наукой); когда он жил, не только поддерживая личные дружеские контакты, но и подчиняясь нормам студенческой корпорации, а затем основанного им филологического кружка; когда он строго воспитывал себя и навсегда отбрасывал всякое ничтожное чувство, если таковое как-либо возникало; когда он, куда бы ни шёл, выходил к людям, готовый к самоотдаче, исполненный убеждения в том, что тот, кого он

встретил, достоин любви. Ницше описывает позицию, характерную для его юности.

«Второй ход: Разбить почитающее сердце, когда бываешь привязан крепче всего. Свободный дух. Независимость. Время пустыни. Критика всего уважаемого (идеализация неуважаемого). Попытка давать оценки, противоположные принятым (… даже такие натуры, как Дюринг, Вагнер, Шопенгауэр ещё не стоят на этой ступени!)».

К ужасу друзей Ницше с 1876 г. начинает придерживаться этой новой позиции, которая кажется полной противоположностью всему предыдущему. Это время его «освобождений» и «преодолений». Наибольшую трудность – разбить пленившее его любовное уважение к Р. Вагнеру, к которому он был привязан крепче всего, – Ницше едва ли преодолел до конца своей жизни. По мере разрушения всего того, что он чтил, существование должно было стать для него пустыней, в которой оставалось только одно, а именно то, что безжалостно вынудило его вступить на этот путь, – неограниченная, не зависящая ни от каких условий. правдивость. По её требованию он возложил на себя бремя новой дисциплины, которая заставила его вывернуть наизнанку все дававшиеся им до сих пор оценки, в виде опыта позитивно принять (идеализировать) то, чем до сих пор он пренебрегал (антихудожественное, натуралистическое, естественнонаучное, скептиков). Этот опыт безграничной правдивости он ставит на людях, которых до сих пор высоко ценил, – на Вагнере и Шопенгауэре, а также на Дюринге, который лишь на первый взгляд близок Ницше благодаря своей критике современных ценностей, – ибо все они ещё безнадёжно пребывают как в чём-то само собой разумеющемся в нерефлексируемой вере, в почитании, в мнимой истине.

«Третий ход: Великое решение, годен ли я к позитивной точке зрения, к утверждению. Нет больше Бога, нет больше человека надо мной! Инстинкт созидающего, который знает, где приложит руку. Великая ответственность и невинность … (Только для немногих: большинство сгинет уже на втором пути. Платону, Спинозе удалось ли?[12 - Относительно ретроспективного самопонимания см. также Предисловия: РТ, 48сл.; ЧСЧ, 232сл., – и Ecce homo: ЭХ, 694сл.])».

Опыт такого выворачивания наизнанку и негативности не обязательно должен был означать конец. Всё здесь зависит от того, способен ли творческий первоисток жизни, которая берёт руководство на себя и решается на подобную крайность, к созиданию такого Да, к подлинной, испытанной при помощи всякого рода рефлексии позитивности. Последняя исходит уже не от кого-то другого, ни от Бога, ни от уважаемого человека, не от кого-то «надо мной», но исключительно от собственного творчества. Теперь должна быть достигнута крайность, но уже не в негативном, а в позитивном смысле: «Дать себе право действовать. По ту сторону добра и зла. Он … не чувствует себя униженным судьбой: он есть судьба. У него в руках жребий человечества» (13, 40).

Этому самопониманию, в многочисленных вариациях высказывавшемуся Ницше постфактум, чётко соответствует самопонимание, выраженное уже во время двух великих преобразований 1876 и 1880 гг.

(1) После 1876 г. Ницше объясняет, что он отказался от метафизически-художественных воззрений, которые царили в его ранних сочинениях (11, 399); он отвергает своё «суеверие относительно гения» (11, 403). «Только теперь я смог обрести простой взгляд на действительную человеческую жизнь» (11, 123). И в одном из писем: «То метафизическое затуманивание всего истинного и простого, борьба с помощью разума против разума … вот от чего я в конце концов заболел и стал болеть всё серьёзнее … Теперь я отряхиваю то, что ко мне не относится: людей – друзей и врагов, привычки, удобства, книги» (Матильде Майер, 15.7.78).

Основная позиция состоит в том, что Ницше полагает, будто только теперь он по-настоящему пришёл к самому себе. Если раньше он говорил о философии и философах, то сейчас он начинает философствовать по-своему. «Теперь я отваживаюсь следовать самой мудрости и быть философом; а раньше я чтил философов» (Фуксу, 6.78). Он видит себя на сто шагов ближе к грекам: «теперь я сам, до мельчайших подробностей, живу, стремясь к мудрости, в то время как раньше я только чтил и обожал мудрецов» (Матильде Майер, 15.7.78).

(2) Второй шаг (1880 г. и следующие), призванный вывести из «пустыни»

негативности к созиданию новой позитивности, по определению должен быть масштабнее, и поначалу невозможно установить, какого рода новое заявляет в нём о себе. Способ, каким Ницше в то время осознаёт этот шаг и вскоре приходит к однозначному пониманию самого себя, формируется в 1880–83 гг. Можно проследить этот процесс во времени от первых, едва заметных зачатков нового до его чёткого проявления.

Разумеется, самосознание, а значит и осознание собственной миссии, было у Ницше всегда. Уже о «Рождении трагедии» он писал Герсдорфу (4.2.72): «Я рассчитываю на тихое, неторопливое поступательное движение сквозь века, как я тебе с величайшим убеждением о том говорил. Ведь некоторые вечные вещи высказаны здесь впервые, и их звучание непременно будет продолжаться»; однако в этих словах – если принять во внимание самосознание более позднего времени – ещё присутствовала скромность, нечто подобное естественности и чувству меры, поскольку ведь он полагает, что в круг людей исторического масштаба его ввело единственное значительное достижение. Эта скромность стала ещё заметнее начиная со времени «Человеческого, слишком человеческого»: в этот период он полагает: «у меня не было такого представления о себе, будто я имею право на собственные всеобщие идеи или хотя бы на изложение чужих. Ещё и теперь меня, бывает, охватывает чувство, будто бы я самый ничтожный новичок: моя обособленность, моя болезненность слегка приучили меня к “бесстыдству” моего писательства» (Гасту, 5.10.79). Но с середины 1880 г. изменения, начавшись исподволь, вскоре оказываются огромными. Даёт о себе знать ещё смутно осознаваемая миссия, осуществление которой станет не ещё одним творением духа, а, согласно его позднейшему самопониманию, расколет мировую историю на две части: «Сейчас мне кажется, будто я за это время нашёл путь, ведущий к выходу; однако в него сотни раз уверуют и столько же раз его отвергнут» (Гасту, 18.7.80). Вслед за этим первые фразы, написанные в Мариенбаде и отмеченные некоей новой интонацией уверенности в том, будто первоисток рядом: «Наверняка здесь со времён Гёте ещё не думали так много, и даже Гёте, надо полагать, не размышлял над столь принципиальными вещами» (Гасту, 20.8.80). Когда говорится: «я очень часто не знаю, как я могу в одно и то же время терпеть свою слабость (духа, здоровья и прочих вещей) и свою силу (в видении перспектив и задач)» (Овербеку, 31.10.80), то под этой силой подразумевается одолевающее, почти ошеломляющее его новое: «вопреки всеобъемлющим, весьма честолюбивым стремлениям, владеющим мною» я был бы вынужден «в отсутствие значительного противовеса стать шутом» (он имеет в виду: в отсутствие болезни, которая вновь и вновь поражает его, напоминая о конечности человека) … «едва беда, мучившая меня в течение двух дней, отступает, моё шутовство уже опять волочится за совершенно невероятными вещами … Я живу так, будто столетия суть ничто» (Овербеку, 11.80). Соответствующими являются и его оценки своей новой деятельности. Это уже не писательство. Об «Утренней заре» он пишет: «Ты думаешь, речь идёт о книге? Даже ты всё ещё принимаешь меня за писателя? Мой час настал» (сестре, 19.6.81), и Овербеку (9.81): «это относится к самым крепким духовным напиткам … это начало моих начал – то, что ещё лежит предо мной! … Я на высоте своей жизни, т. е. своих задач …» То, что позднее Ницше воспринял как третью фазу, теперь предстаёт как его судьба, полностью его взыскующая, судьба, быть каковой он определённо умеет.

Затем, в июле и августе, наступает то время, которое он вплоть до конца вспоминал как время зарождения своей самой глубокой идеи (вечного возвращения), важность которой уже в то время ясно видна из писем: «На моём горизонте возникали идеи, равных которым я ещё не видел, – пожалуй, мне придётся пожить ещё несколько лет» (Гасту, 14.8.81).

Таким образом, начиная с 1881 г. Ницше со всей содержательной определённостью знал, что принимается за нечто абсолютно новое. Впоследствии это знание выльется в страх и в понимание огромной серьёзности этого начинания. «Если ты читал Sanctus Januarius» (из «Весёлой науки»), – пишет он Овербеку (9.82), – «то, вероятно, заметил, что я перешёл некий рубеж. Всё предстаёт предо мной по-новому, и состояние, когда я могу видеть даже страшный лик моей дальнейшей жизненной задачи, продлится недолго». Впервые это новое возникает в «Заратустре», после того как уже в «Утренней заре» можно было видеть его первые приметы, а в «Весёлой науке» – явные зачатки. Ввиду этого нового – бывшего ещё до Заратустры – Ницше уже в момент завершения «Весёлой науки» относит её к прошедшему второму периоду: ею «закончен труд шести лет (1876–1882), всё моё “свободомыслие”» (Лу, 1882). С первой же книги «Заратустры»Ницше сразу начинает осознавать радикальный перелом в работе.

«Между тем я написал свою лучшую книгу и сделал тот решительный шаг, на который в прежние годы мне не хватало мужества» (Овербеку, 3.2.83). «Время молчания прошло: пусть мой Заратустра … покажет тебе, насколько высоко воспарила моя воля … за всеми этими простыми и необычными словами стоит моя глубочайшая серьёзность и вся моя философия. Это начало, дающее мне возможность познания, – не более!» (Герсдорфу, 28.6.83). «Речь идёт о некоем необычайном синтезе, относительно которого я полагаю, что такого ещё ни в одной человеческой голове и душе не бывало» (Овербеку, 11.11.83). «Я открыл для себя новую страну, о которой ещё никто ничего не знал; теперь, правда, мне всё ещё приходится шаг за шагом её для себя завоёвывать» (Овербеку, 8.12.83).

Оба раза, начиная с 1876 г. и затем после 1880 г., перемены в Ницше представляют собой не только мысленный процесс, в котором возникает какое-то новое понимание, но и экзистенциальное событие, которое Ницше впоследствии истолковывает, соответствующим образом конструируя свою диалектическую схему. Чтобы обозначить глубину этого события, он оба раза выбирает одно и то же слово: у него произошло изменение «вкуса». «Вкус» для Ницше – понятие, применимое ко всякой идее, всякому прозрению, всякой оценке сущностно предшествовавшего: «у меня есть вкус, но нет никаких оснований, никакой логики, никакого императива для этого вкуса» (Гасту, 19.11.86). Этот вкус, однако, выступает для него решающей, говорящей из глубин экзистенции инстанцией:

После 1876 г. он впервые замечает, что помимо всякого содержания у него изменился вкус; он видит «разницу стиля» и стремится к таковой: вместо «несколько высокопарного тона и неуверенного ритма» своих ранних сочинений он начинает стремиться «к наибольшей определённости связей и гибкости всех движений, к наибольшей осторожности и умеренности в употреблении всех патетических и иронических художественных средств» (11, 402). Его ранние сочинения становятся для него невыносимыми, ибо они говорят «языком фанатизма» (11, 407).

После 1880 г. появляются соответствующие высказывания относительно теперешнего нового вкуса. О «Рождении трагедии» и «Человеческом, слишком человеческом» он говорит: «Я больше не выношу всей этой ерунды. Надеюсь, с моим вкусом я ещё превзойду “писателя и мыслителя” Ницше» (Гасту, 31.10.86), и в последний год (1888), оглядываясь назад, он пишет о днях создания концепции возвращения: «Когда я отсчитываю от этого дня несколько месяцев назад, я нахожу, как предзнаменование, внезапную и глубоко решительную перемену моего вкуса …» (ЭХ, 744).

Особенности третьего периода

Указанная схема может дать повод предположить, будто сделав второй упомянутый шаг и открыв тем самым третий период (1880–1888), Ницше стал обладать всей истиной и выразил её в своих произведениях. Однако для самого этого периода характерны постоянные изменения. В его рамках Ницше предъявляет к себе самые высокие требования и отваживается на самое исключительное. Интересно, какую форму в это время принимает его миссия и как Ницше работает над её по-прежнему грядущим осуществлением. Это совсем не успокоение на достигнутом, а нечто противоположное: Ницше всё сильнее осознаёт, что всё ещё только предстоит сделать. Нам опять необходимо в хронологической последовательности извлечь из имеющихся свидетельств его осознанные планы и самооценку того, что сделано, и понять их.

Ещё дважды позиция Ницше ознаменует собой некое завершение и начало чего-то существенно нового: в 1884 и в 1887 гг.

(1). Когда ещё не был закончен «Заратустра», возник новый структурный план его собственной философии. Это творческий план, поскольку создаётся систематическая схема произведений, которые предстоит создать. Это рабочий план, поскольку оказываются необходимыми новые штудии:

Ницше хочет произвести «ревизию» своих «метафизических и теоретико-познавательных воззрений». «Сейчас я должен шаг за шагом пройти целый ряд дисциплин, ибо я решился употребить пять последующих лет на разработку своей философии, преддверие которой благодаря моему Заратустре уже мною построено» (Овербеку, 7.4.84). В соответствии с этим намерением

два месяца спустя Ницше пишет: «Теперь, после того как я соорудил преддверие моей философии, я должен снова приложить руку … пока и само здание не предстанет предо мной в готовом виде … в ближайшие месяцы я хочу набросать схему моей философии и план последующих шести лет» (сестре, 6.84). Спустя три месяца разработка схемы была успешно завершена: «С основной задачей этого лета я … справился – последующие шесть лет я отвожу на реализацию схемы, посредством которой я очертил контуры моей философии» (Гасту, 2.9.84).

Однако прежде всего речь идёт только о рабочем и творческом плане. На свет появляется нечто новое и неясное. Предполагается радикальное отстранение от всего созданного им до сих пор, даже от Заратустры: «Всё, что я до сих пор написал, образует передний план; … То, с чем я имею дело, это вещи опасного рода; что я тем временем в популярной манере то рекомендую немцам Шопенгауэра и Вагнера, то придумываю Заратустру, это для меня опыты, но прежде всего также укрытия, в которых я опять могу отсидеться некоторое время» (сестре, 20.5.85). Ницше, переполненный идеями, весь захваченный тем основным импульсом, который эти идеи объединяет, и сознанием неслыханной новизны, тем не менее вынужден сомневаться, можно ли вообще сказать нечто своё: «я диктовал почти каждый день по два-три часа, но мою “философию”, если я вправе называть так то, что мучит меня вплоть до самых дальних уголков моей души, уже невозможно передать, по крайней мере путём печатной публикации …» (Овербеку, 2.7.85).

Теперь, однако, Ницше не ограничивается разработкой «самого здания» своей философии и не дожидается истечения шести лет. Напротив, он в первую очередь пишет и публикует «По ту сторону добра и зла» и «К генеалогии морали» – те сочинения, которые передают его философствование, насколько он сам хочет представить его публике, наиболее полным, но бессистемным образом. Они не были конечной целью, но служили временной заменой главного труда: он причисляет эти сочинения к «подготовительным». На самом деле Ницше ни на миг не обманывался в их отношении; после того как он завершил работу над ними, осознание им своей миссии только обострилось. Относительно второго переломного момента (1887) существует много свидетельств того, что Ницше сознаёт, что он нечто завершает и начинает новое.

(2). В какой-то мере эти рабочие и творческие планы подобны тем, что были в 1884 г. Но кажется, будто теперь, в 1887 г., Ницше вновь переживает мощный кризис, при том что для нас изменяется не содержание, а вся великая философия третьего периода вообще. Соответствующие высказывания в хронологической последовательности:

Сначала всё звучит так, как в 1884 г.: «На мне грузом в сто центнеров лежит необходимость соорудить в ближайшие годы целостное здание идей» (Овербеку, 24.3.87). Но безусловно происходит нечто, что теперь означает новый перелом: «Я чувствую, что теперь в моей жизни начинается новая глава, и что ныне предо мной вся великая миссия!» (Гасту, 19.4.87). Перелом этот такого рода, что в отличие от 1884 г. разносторонним изучением нового дело не определяется: мне «нужны теперь в первую очередь полная изоляция и пребывание наедине с собой, нужны ещё более настоятельно, чем дополнительное обучение или осведомлённость по поводу 5000 тех или иных отдельных проблем» (Гасту, 15.9.87). Решение снова на долгий срок откладывается: «Отныне в течение ряда лет больше ничего не будет печататься: я должен абсолютно уйти в себя и выждать до тех пор, пока не смогу стрясти последний плод с моего древа» (Овербеку, 30.8.87). О «Генеалогии морали» он пишет: «Этим сочинением, впрочем, моя подготовительная деятельность закончена» (Овербеку, 17.9.87). В целом он отдаёт себе отчёт: «Мне кажется, что для меня завершилась в некотором роде эпоха» (Овербеку, 12.11.87). Сознание этого углубляется: «Я пребываю … в таком состоянии, когда с людьми и делами счёты сведены и всё “до сих пор” отложено ad acta[13 - В архив (лат.).]. Почти всё, что я сейчас делаю, это подвожу черту … отныне там, где мне нужно перейти к новой форме, мне прежде всего прочего требуется новое отчуждение …» (Фуксу, 14.12.87). Сознание завершения всего, что было до сих пор, становится окончательным: «В некотором важном смысле я именно сейчас живу как бы ровно в полдень: одна дверь закрывается, другая открывается … я, наконец, покончил с людьми и делами и подвёл под ними черту. Кому и чему суждено у меня остаться, теперь, когда я должен перейти к настоящему, главному делу моего существования … вот теперь вопрос вопросов …» (Герсдорфу, 20.12.87). «Моя задача сейчас – собраться настолько, насколько можно … чтобы плод моей жизни понемногу созревал и наливался сладостью» (сестре, 26.12.87).

Однако этим новым путём Ницше идёт не так, как он для себя решил. С ним происходит нечто другое. Вместо того чтобы на какое-то время воздержаться от публикаций, чтобы, размышляя, дать созреть своему плоду, он уже несколько месяцев спустя начинает ряд сочинений 1888 года. Эти агрессивные сочинения («Казус Вагнер», «Сумерки идолов», «Антихрист») и своё «Ессе homo» он выпускает в свет торопливо, в темпе, характерном для него в этот год. Уже не возводя здание философии в целом, напротив, с совершенно новым умыслом вмешаться немедленно, сделать сенсацию, довести кризис Европы непосредственно до апогея возвышает он свой надорванный от чрезмерного напряжения голос, а вскоре после этого болезнь мозга заставит его погрузиться в молчание.

Мы задаём вопрос, пришло ли творчество Ницше согласно его собственным свидетельствам, оценённое по его меркам, к своему завершению, достигло ли оно, с учётом всех обнаруженных в наследии записей, хотя бы объективной ясности предполагавшегося в нём содержания.

Первым указанием на то, что этого не произошло, является тот факт, что Ницше с 1884 и вплоть до конца 1888 гг. снова и снова, часто в одних и тех же выражениях, говорит, что, хотя во внутреннем видении целое на какие-то мгновения является ему в настоящем, однако как миссия и как то, что должно быть реализовано в творчестве, почти всё оно ещё в будущем. Что же такое вдруг случилось с его сознанием и волей в 1884 г., это в действительности навсегда осталось неясным. Он, пожалуй, видит то, к чему стремится: «Бывают … часы, когда эта миссия совершенно чётко предстаёт предо мной, когда вся эта грандиозная философия (и нечто бо́льшее, чем может означать любая философия) проступает перед моим взором …» (Овербеку, 20.8.84). Однако ещё в 1888 г. он пребывает в том же состоянии – видит перед собой целое, но не передаёт его в произведениях: «Всё отчётливее проступают в тумане контуры вне всякого сомнения грандиозной миссии, осуществить которую мне теперь предстоит» (Овербеку, 3.2.88). «Я почти каждый день на один-два часа развиваю энергию, необходимую мне, чтобы увидеть всю мою концепцию сверху донизу …» (Брандесу, 4.5.88). Он рад тому, что Петер Гаст, похоже, чувствует это целое, хотя в печати появляются лишь отдельные сочинения: «Вы видите, что целое существует. Нечто, что растёт, как мне кажется, одновременно вниз (! – внутрь) в землю и вверх в голубое небо» (Гасту, 12.4.87). Однако Ницше знает, что в наличии его ещё нет.

Когда в последние месяцы сознательной жизни Ницше начинает верить в успех и в «Ессе homo» с глубоким удовлетворением даёт обозрение всего своего творчества, речь уже не идёт о запланированном основном здании его философии. С этого желанного прежде пути он сошёл уже в сочинениях 1888 г. То, что ему теперь кажется необходимым сделать, сопровождается небывалым сознанием полного успеха (сравнить которое можно только с тем упоительным состоянием, какое Ницше пережил во время написания «Заратустры», при том, однако, что это последнее значительно от него отличалось): «В этом главном деле я больше чем когда-либо чувствую великий покой и уверенность, что нахожусь на своём пути и даже близок к великой цели» (Овербеку, 9.88). «Я сейчас самый благодарный человек в мире – настроенный по-осеннему во всех хороших смыслах этого слова: пришло моё великое время урожая. Мне всё становится легко, всё удаётся, хотя навряд ли кто-нибудь уже работал с такими великими вещами» (Овербеку, 18.10.88). Так начинается субъективное завершение последних недель, которые Ницше провёл в полном блаженстве перед внезапной вспышкой безумия.

Второе указание на отсутствие того, что Ницше предполагал создать, – это его последние высказывания относительно понимания им своего творчества, сделанные перед новым стремительным рывком 1888 г. Подводя в конце 1887 г. черту подо всем, что было до сих пор, Ницше добавляет: «Правда, именно благодаря этому выяснилось, что представляло собой прежнее существование – голое обещание» (Гасту, 20.12.87). И незадолго до конца, обращаясь к Дёйссену и высказывая только одно пожелание – тишины и забвения на несколько лет для того, «чтобы нечто созрело», он называет это ещё только грядущее «выдаваемой задним числом санкцией и оправданием всего моего бытия (обыкновенно в силу сотни причин вечно проблематичного!)» (3.1.88). Пожалуй, он уверен, что «несмотря ни на что достиг очень многого», но тем не менее заключение таково: «сам я не вышел за пределы всякого рода опытов и рискованных поступков, прелюдий и обещаний» (Гасту, 13.2.88). Пойти дальше ему было не суждено. Не сумев выполнить обещания, он был охвачен неодолимым агрессивным импульсом, приведшим к созданию сочинений последней

половины 1888 г.

Неизменный момент в развёртывании целого

Третий период можно выделить благодаря тому, что это развитие обретает некую цельную, завершённую форму. Период этот демонстрирует уникальную высоту и самобытность позднего философствования Ницше, но в противоположность этому и наиболее сильную догматическую закостенелость. Другие периоды кажутся его подготовкой и предварительными ступенями. Тем не менее можно спросить, не проявляется ли в Ницше всякий раз нечто неизменное, а также, с учётом того, что эти первые два периода имеют значение предварительных ступеней, отличались ли они в силу этого у Ницше от аналогичных духовных периодов других людей, для которых эти периоды более соответствовали бы их натуре.

Фактически родство всех периодов проявляется в том, что в них всегда, пусть едва заметно, уже присутствует то, что в своих подлинных масштабах, видимо, приходит позднее, а также остаётся то, что было прежде. Если, к примеру, Ницше во второй период развивает идею «свободного духа», то это отнюдь не разрыв с его прежней сущностью и не переход к современному «свободомыслию». Он стремится к свободному духу, но вовсе не либертена, и даже не человека, страстно верящего в свободу. Он не хочет вывешивать «карикатур на духовную свободу для поклонения». Наоборот, он хочет методически обособить воздерживающееся от всякой веры экспериментальное мышление, – каковым, по сути, его мышление всегда и является, – довести до предела его строгость. Движимый необходимостью ломать идеалы, он мыслит, чтобы понять содержание свободы, которой живёт он. Уже в этот второй период его целью является отнюдь не произвольное мышление, он задумывает «протянуть электрическую связь через столетие – от комнаты смерти до комнаты рождения новых свобод духа» (11, 10). Когда Ницше этого второго периода тяготеет прежде всего к науке и прославляет науку, то он, несмотря ни на что, тяготеет к ней неизменно, даже если до и после этого он столь радикально в ней сомневается. Сейчас он только восхваляет её и, словно пробудившись ото сна, считает «нужным вобрать в себя весь позитивизм»; он подразумевает под этим реальное знание и тотчас добавляет, что желает его не ради позитивизма, но только для того, «чтобы всё-таки быть ещё носителем идеализма» (11, 399).

Наследие даёт возможность наблюдать, как у Ницше нередко уже в мысли есть то, чего публично он ещё не говорит и что высказывает лишь гораздо позже, либо вообще никогда. Тем отчётливее становится внутреннее единство содержания этих высказываемых тезисов, каким бы противоречивым на первый взгляд оно ни казалось. Наиболее выразительным примером тому являются критические заметки 1874 г. о Вагнере, где есть все существенные моменты уничтожительной полемики 1888 г., хотя ещё в 1876 г. «Рихард Вагнер в Байрейте» писался при восторженном одобрении мэтра. В согласии с этим находится признание Ницше, сделанное в 1886 г., что во время написания сочинений о Вагнере и Шопенгауэре (первый период) он уже «совершенно ни во что» не верил, «как говорят в народе, даже в Шопенгауэра»: как раз в то время возникает сохранявшаяся в тайне рукопись «Об истине и лжи во внеморальном смысле» (Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne – 3, 4). Фактически она уже содержит истолкование истины как бездны, свойственное его позднему философствованию.

Если в ходе предшествующего развития можно обнаружить два глубоких кризиса, то и третий период при ближайшем рассмотрении так же явно не означает достижения спокойствия, а представляется новым явлением этой мысли, пребывающей в кризисе постоянно. Подобно тому как через всю жизнь Ницше проходит энтузиазм взлёта, в первый период получающий только своё самое непосредственное выражение, жизнь эту пронизывает и негативность, которая во второй период обретает форму холодного анализа, а в третий выражается во всеподавляющем сознании кризиса. Хотя кажется, что в 1880 и 1881 гг. наступает время осуществления задуманного, но каждый кризис из-за характерного для Ницше ему концентрированного, хотя и неопределённого требования чего-то ещё только будущего, неизменно оказывается фактически расставанием с чем-то; Ницше уходит, ещё не имея новой почвы; он покидает все гавани, чтобы в открытом море пребывать пред лицом бесконечности. Наступления времени Заратустры для него оказывается недостаточно: его миссия всё ещё ему предстоит. Как будто всё позитивное для него неизбежно сразу воплощается через отрицание, и даже становится таковым. Это, по-видимому, позитивное такого рода, что манит его вперёд, даётся ему в

руки, чтобы тотчас оказаться не тем, что, как он думал, ему удалось поймать. Поэтому такое отрицание неизменно осуществляется именно там, где Ницше действительно затронут, как бы уязвлён бытием, которого в его истине ещё не достиг. Дело обстоит так, как если бы Ницше уловил нечто позитивное, но при этом сам оказался пойман чем-то по-настоящему позитивным, которое безжалостно рвёт у него из рук то, что было фактически схвачено. Неизменный кризис духовной жизни Ницше, достигший при упомянутых решающих кризисах лишь своего наиболее явного проявления, заключается в том, что Ницше вновь и вновь испытывает это состояние и осознанно отдаётся этому безмерному притязанию.

Неизменное в Ницше, далее, ощутимо для нас тогда, когда он, давая ретроспективное толкование, убедительно использует свои первоначальные результаты как в сущности тождественные его поздней философии. Так, в своей позднейшей критике (1886) «Рождения трагедии» («артистическую метафизику», «романтику» и метафизическое «утешительство» которой он теперь отвергает) он в сюжете последней, а именно в обновлении Диониса, усматривает своё неизменное от начала до конца воление. Он, как ему думается, всегда приходит к одним и тем же решениям: «они уже присутствуют, завуалированные и затемнённые насколько возможно, в моём “Рождение трагедии”, и всё, что я тем временем дополнительно изучил, вросло в них и стало их частью» (Овербеку, 7.1885). В его ранних сочинениях уже чувствуются те же импульсы, которые движут им позднее: «Перечитывая созданную мной литературу … я с удовольствием нахожу, что все те сильные импульсы воли, которые получили в ней своё выражение, ещё есть во мне… Впрочем я жил так, как сам себе это предначертал (особенно в “Шопенгауэре как воспитателе”)» (Овербеку, лето 1884). О сочинениях о Вагнере и Шопенгауэре он под конец говорит: «Оба ведут речь только обо мне, anticipando[14 - Предвосхищая (ит.).] … Ни Вагнер, ни Шопенгауэр психологически в этом нисколько не впереди» (Гасту, 9.12.88).

Напротив, Ницше уже давно, опережая время, высказывался не только о том, кем он хочет стать, но и о том, кем он станет. Ещё до 1876 г. он записывает слова, которые звучат как предчувствие собственного конца: «Ужасное одиночество последнего философа! Его околдовывает природа, коршуны парят над ним» (10, 146); тогда же он сочиняет «Беседы последнего философа с самим собой»: «Последним философом я называю себя, ибо я последний человек. Никто не говорит со мной, кроме меня, и мой голос доносится до меня как голос умирающего! … с твоей помощью я обманываю одиночество и ложью ввергаю себя в множественность и в любовь, ибо сердце моё… не выносит ужаса самого одинокого одиночества и заставляет меня говорить, как будто меня двое» (10, 147). Ницше пишет это, когда занимает должность профессора в Базеле, окружён друзьями, в эпоху восторженного преклонения перед Вагнером, в пору успеха своего «Рождения трагедии», когда никакой Заратустра ещё не появился на горизонте.

Наконец, самое удивительное – что импульсы и идеи его позднейшей философии возникали в юношеских сочинениях (Jugendschriften, 1858–68), когда он был ещё мальчиком.

Уже тогда христианство было для него не только формой, в которой он постигает глубины, но и предметом вопрошания: «впереди ещё великие перевороты, если толпа только-только поняла, что всё христианство основывается на допущениях; существование Бога, бессмертие, авторитет Библии, богодухновение будут всегда оставаться проблемами. Я пытался всё отрицать: о, сломать легко, но построить!» (1862, S. 61). Он говорит о «разрыве со всем устоявшимся», о «сомнении, не обольщается ли человечество неким фантомом на протяжении уже двух тысяч лет» (S. 62).

Кроме того, уже возникает идея человека, который становится более чем человеком: «Только цельные, глубокие натуры могут отдаваться гибельной страсти настолько самозабвенно, что, кажется, почти выходят за пределы человеческого» (S. 90). Это «бытие-более-чем-человеком» с точки зрения рассматриваемого нами развития уже теперь мысленно помещается им в пустой горизонт некоего безграничного будущего и увязывается с вечным становлением: «Ведь мы не знаем, не является ли само человечество лишь некоей ступенью, неким периодом во всеобщем, в становящемся … Это вечное становление никогда не прекращается?» (S. 62).

Уже появляются и позитивистские мысли, которые он заимствовал у своей эпохи, – например когда он спрашивает: Что тянет душу многих людей вниз, к

заурядному? – и даёт ответ: «фатальное строение черепа и позвоночника, социальное положение и натура его родителей, характер его повседневных отношений …» (S. 64).

Словно предвосхищая свои собственные позднейшие желания 1888 г., он играет с идеями: «как только стало бы возможным неким могучим усилием воли опрокинуть всё прошлое мира, мы тотчас встали бы в один ряд с независимыми богами», но он осознаёт, что «всемирная история означала бы для нас тогда не что иное, как подобную грёзам самоотрешённость: занавес падает и человек снова обретает себя … как дитя, проснувшееся в тёплых лучах утреннего солнца и с улыбкой стряхивающее с себя ужасный сон» (S. 65).

Зловещим и для судьбы Ницше симптоматичным представляется то, как он уже пятнадцатилетним подростком (1859), размышляя ещё робко и нерешительно, передаёт такое освобождение к радикальной независимости:

Пусть только посмеет кто-то
Спросить: откуда я родом,
Где кров мой, и родина – где:
Я не был ещё ни разу
Пространством и временем связан,
Паря, как орёл, в высоте!

(пер. К. А. Свасьяна)

Друзья и одиночество

Страстная ницшева воля к коммуникации и усиливающееся несмотря на это одиночество составляют главную действительность жизни Ницше. Документальным выражением этой действительности являются его письма, являющиеся одновременно частью его творчества, которое неотделимо от жизни.

Ницше водил дружбу с людьми немалых достоинств. Он завязывал отношения с первыми умами своего времени. Рядом с ним оказывались люди исключительные. Но никого он не смог по-настоящему привязать к себе, и сам ни к кому по-настоящему не привязался.

Изучение его дружеских привязанностей – какими они были в каждом отдельном случае, как выражалось их содержание, каковы были фазы их развития и следовавшие за ними разрывы – даёт уникальную возможность приобщения к ницшеву существу и мысли и одновременно беспримерный опыт возможного разнообразия дружбы. Надо представлять себе это богатство – богатство не в смысле числа сблизившихся с ним людей, а в смысле отчётливой реализации возможностей дружбы в их сущностно различных аспектах. Задача состоит в том, чтобы чётко понять эти возможности и последовавший за ними результат – одиночество. Наше рассмотрение будет опираться на следующие факты.

Глубокие отношения были у Ницше с двумя друзьями, Эрвином Роде и Рихардом Вагнером. Эти дружеские связи не сохранялись долго. Но внутренне и тот и другой были спутниками его души на протяжении всей жизни. Пока он был с ними, он ещё не был по-настоящему одинок. Разрыв с ними тотчас повлёк за собой радикальное одиночество.

В этом состоянии он делал попытки завести новых друзей (Пауль Рэ, Лу Саломэ, Г. фон Штейн); это были люди хотя и не без достоинств и не без определённого значения для своего круга, однако не того ранга, что два утраченных друга. В отношении каждого из них тоже наступило разочарование и новый разрыв. Неким фоном в это время, как замена всему, чего не хватает, не совсем полноценная, но поддерживающая иллюзии, стоит Петер Гаст.

Беспокойной судьбе этих неудачных дружеских привязанностей противоположна история его отношений с другими людьми, отношений, представлявших собой нечто постоянное, то, что поддерживало его в жизни, однако экзистенциально было непричастно глубинам его существа, его миссии. В чём-либо постоянном Ницше не мог чувствовать себя в безопасности, сколь бы ни было оно ему по-человечески необходимо, – ни у родственников, ни в якобы постоянных, но непрестанно меняющихся смотря по тому, кто в них участвует, компаниях, где люди приходят и уходят, возвращаются, но никогда не потрясают до глубины души, ни благодаря духовно-приятельским контактам со многими видными людьми, ни благодаря поддержке верного Овербека.

Результат всюду один – углубляющееся одиночество. Можно задать вопрос, почему оно стало необходимым для Ницше, для его экзистенции исключительности: при том что может показаться, будто у Ницше сохраняется некая незрелость в том, от чего зависит всякая коммуникация, в её основаниях и условиях, нужно, наоборот, понять, что его миссия словно поглощает его всего как человека и как возможный субъект дружеских отношений. Если не ответить на этот вопрос, то хотя бы прояснить его может то, как сам Ницше понимает своё одиночество.

Роде и Вагнер

Только два друга действительно стали для Ницше судьбой: Эрвин Роде, друг юности, и Рихард Вагнер, единственный творческий деятель, к которому Ницше, бывший на тридцать лет моложе, относился с безграничным уважением.

Кульминацией восторженной дружбы inter pares[15 - Между равными (лат.).], между Ницше и Роде[16 - Переписка между Ницше и Роде содержится в т. 2 цитируемого собрания сочинений; см. также: O. Crusius, Erwin Rohde, Tübingen 1902; Bernoulli I, 259ff.; Podach, Gestalten um Nietzsche, Weimar 1932, S. 34ff.] был 1876 год. Когда они приходили на лекцию, «излучая ум, здоровье и юношеский задор, в костюмах наездников, да ещё и со стеками в руках, другие удивлённо смотрели на них как на двух юных богов» (Der junge Nietzsche, S. 190). Их называли диоскурами. Они сами чувствовали, что по сравнению с другими людьми они – вместе, «как на отдельной скамеечке» (письмо Роде к Ницше, 10.9.67). Их связывала серьёзная этико-философская общность: как только их «разговор обращался к глубинам, воцарялась спокойная и полная гармония» (Biogr., I, 243). Начавшаяся в этот год переписка продолжила обмен мнениями: общими были их отрицательная позиция по отношению к «теперешнему времени», их любовь к Шопенгауэру и Вагнеру, их понимание филологической работы, их освоение греческой культуры. Только в 1876 году, когда Роде женился, переписка сразу стала гораздо менее активной, то надолго затихая, то возобновляясь в виде отдельных сообщений и приветов, и закончилась разрывом в 1887 г.

Письма 1867–1876 гг. – несравненный документ духовно возвышенной юношеской и студенческой дружбы. Тот факт, что эта дружба расстроилась, стал для судьбы Ницше решающим; но одновременно явился как бы символом того, что Ницше, подчиняясь абсолютному требованию своей экзистенциальной правдивости, не смог жить в буржуазном мире даже там, где его представители были по-человечески благородны. Стоит задаться вопросом, как произошёл этот разрыв.

Письма 1867–1868 гг., если учитывать факт последующего расставания, дают возможность увидеть в отдельных штрихах существенные симптомы опасности.

Роде видит себя в роли принимающего, своего друга Ницше – в роли дающего. Осознавая превосходство Ницше он противопоставляет ему себя как ученика, его творческому началу свою непродуктивность: «Что касается моей персоны, я временами чувствую себя почти какой-то дрянью, я ощущаю, что не в состоянии ловить на тех морских глубинах жемчуг вместе с тобой и с детским удовлетворением забавляюсь пескарями и прочей филологической нечистью … Но мои идеи являются мне во все лучшие часы с тобой … так останемся же навсегда вместе, мой дорогой друг, пусть даже один из нас ваяет больших кумиров, а я при этом вынужден довольствоваться скромной работой резчика» (22.12.71).

Изначальное влечение к единственному другу у Роде сильнее, чем у Ницше, для которого эта дружба уже неразрывно связана с осознанием собственной миссии. Общий тон писем выражает преданную любовь со стороны Роде. Как будто все его чувства направлены на друга. Он часто просит о письме, о хотя бы одной строчке; он щепетильно стремится выяснить, хранит ли и Ницше к нему верность и лояльность.

Таким образом, фактически всё здесь зависит Ницше. Роде не мог предложить со своей стороны ничего, что соответствовало бы ницшевским сочинениям и планам. Он охотно оказывал чисто техническую помощь, а Ницше нередко пользовался ей. Своего апогея эта помощь достигла в «братстве по оружию» против Виламовица, пусть и была выражением скорее дружеского расположения, чем филологического единомыслия. Поступок Роде состоял в том, что он

публично пришёл на помощь бойкотируемому филологами Ницше, чем подверг опасности свою собственную академическую карьеру.

В отношении всех крайностей и экстравагантностей ницшевых идей и планов Роде выказывал безотчётную осмотрительность, например, осторожно относился к идее создания общины светских монахов, соблюдающих принцип абсолютной академической бедности, к грандиозным культурным прожектам Ницше, покуда не выявлена «цепь взаимосвязанных обязанностей», соединяющая базис культуры с её самыми высокими претензиями, к намерению Ницше передать ему, Роде, свою профессорскую должность, чтобы самому посвятить жизнь пропаганде искусства Вагнера (разъезжая с докладами и т. д.). Это защитное соблюдение меры было инстинктивным, осуществлялось без неприязни, не с позиции превосходства.

Но когда осмотрительность Роде переросла в осознанную деловитость, когда его изначальное чувство к другу юности, на которое тот в подобной форме ничем не отвечал, угасло, когда он перестал принимать от Ницше высокие импульсы и соизмерять себя с ним, эта дружба прекратилась, причём безо всяких конкретных слов или поступков – этого не понадобилось. Что-то случилось, но сознательно ни один из них решительных мер не принимал. У Роде незаметно произошло изменение взглядов, а Ницше, при всех метаморфозах мышления, сохранил свои прежние чувства к Роде, при том что его интерес к другу всё увеличивался. С 1876 г. в письмах Роде ощущается какая-то неестественность, тогда как Ницше пишет в простой манере, очаровательно выказывая чувство старой дружеской привязанности.

Причины отчуждения очевидны. Тот факт, что после женитьбы Роде регулярная переписка прекращается, не случаен. Дружба для Роде до такой степени представляла собой удовлетворение изначальной потребности в любви и общении, что в тот момент, когда эти чувства смогли сосредоточиться на другом объекте, дружба себя исчерпала. Чувства Ницше были иными по своей силе: такие чувства в юности не чрезмерны, но длятся всю жизнь. Кроме того, брак всё прочнее связывал Роде с буржуазным миром, с его институтами, бытующими в нём взглядами, а также с нормами, которые господствуют в филологическом сообществе.

Сущностная противоположность Роде и Ницше является характерной, если рассматривать их как представителей различных миров. В молодости перед обоими открываются неограниченные возможности, оба с избытком ощущают в себе возвышенные стремления. В дальнейшем их пути оказываются противоположными: Ницше остаётся молодым и в экзистенции веры в собственную миссию утрачивает твёрдую почву под ногами; Роде стареет, начинает вести оседлый образ жизни, обуржуазивается и теряет веру; поэтому основная черта Ницше – храбрость, Роде – самоироничные сетования.

Основная черта, определяющая натуру Роде, это потребность в постоянном страдании, потребность, которая уже в молодости время от времени проявляется в скептицизме и тоске, а позднее выходит на передний план каким-то одновременно волнующим и вызывающим чувство жалости образом: «Если бы я был до конца учёным! до конца Вагнером! А то я кто-то наполовину, и вместе с тем на 1/20 Фауст» (2.6.76). Роде знает сам, куда ведёт его путь, но это знание его не спасает. Ни в чём до конца не уверенный, он мечется из стороны в сторону и, наконец, делает шаг, исходная и конечная точка которого выражена в высказываниях:

3.1.69 (двадцать четыре года): «Правильное определение было бы таково: страна филистеров, здоровяков, образцовых профессоров, какими они бывают по пятницам, национал-либеральных протобестий. Мы прочие, слабые души, можем существовать только в неустойчивом состоянии, подобно тому как рыба существует только в проточной воде».

15.2.78 (тридцать три года): «В конце концов, пожалуй, именно какая-то целительная глухота позволяет так жить дальше … Моя женитьба стала решающей причиной полной отрегулированности хода моего часового механизма … Впрочем, супружество есть вещь, заставляющая призадуматься: невероятно, как оно заставляет стареть, ведь находишься на определённой вершине, выше которой уже ничего нет».

Роде, который остался верен содержанию, а не взглядам своей юности, который сделал греческую культуру предметом рассмотрения, а не критерием своих обязательств, который в Байрейте искал забвения в романтических чувствах, который всецело подчинился законам филологического сообщества, уже в 1878

г. не мог понять Ницше и упрямо восклицал о себе: «Я, со своей стороны, не могу прыгнуть выше головы» (Ницше, 16.6.78). Поначалу кажется, что вопреки неприязни Роде ещё осознаёт превосходство ницшевой натуры: «со мной, как и в давние времена, когда я был с тобою вместе, дело обстоит так: на некоторое время я поднимаюсь на более высокий уровень, как будто становлюсь духовно благороднее» (22.12.79). Однако уже скоро Ницше начинает осознавать огромную дистанцию между ними: после одного письма Роде он в смущении пишет Овербеку: «Друг Роде написал длинное письмо о себе, в котором, однако, дважды почти сделал мне больно: 1) какая-то бездумность в отношении жизненной ориентации у такого человека! и 2) масса дурного вкуса при выборе слов и выражений (быть может, в немецких университетах это называют “остроумием” – упаси нас Небо от этого)» (28.4.81). Связи Роде с собой он уже не ощущает: «Роде написал, будто я не верю, что то представление, которое он обо мне составил, правильно … будто он не в состоянии чему-то у меня научиться – у него нет сочувствия моим страстям и страданиям» (Овербеку, 3.82). Роде ещё ободряет себя, давая отстранённую, но в то же время завышенную оценку: «Ты, дорогой друг, живёшь на другой высоте настроения и мысли: ты словно поднялся выше атмосферы, в которой болтаемся все мы, ловя ртом воздух …» (22.12.83). Однако оценка эта, в сущности, уже больше из области желаемого, чем действительно ощущаемого, и оборачивается самым чёрствым и раздражительным неприятием, которое находит выражение в письме к Овербеку, написанном после прочтения «По ту сторону добра и зла»:

«Бо́льшую часть я прочёл с большим негодованием … всё и вся наполняло меня отвращением. Собственно философское здесь так же убого и почти по-детски наивно, как политическое вздорно и объясняется незнанием мира … ничто не идёт дальше произвольных измышлений … Я уже не в состоянии всерьёз воспринимать эти вечные метаморфозы … Проявление некоего остроумного ingenium[17 - Таланта (лат.).], неспособного, однако, на то, чего он, собственно, хочет … я нахожу вполне объяснимым, что всё это не производит никакого эффекта … и уж особенно и более всего раздражает невероятное тщеславие автора … при той стерильности, которая в конечном счёте везде просматривается у этого всего лишь подражательного и несамостоятельного ума … Ницше был и остаётся в конечном счёте критиком … Мы, прочие тоже бываем неудовлетворены собой, но мы и не требуем никакого особого почтения за наши несовершенства. Ему надо бы как-нибудь этак вполне добропорядочно и рутинно поработать … Чтобы остыть, я читаю автобиографию Людвига Рихтера …» (1886 Bernoulli 2, 162ff.).

В конце концов Роде, в отличие от Овербека, отрёкся от своего братства по оружию с Ницше против Виламовица как от юношеской глупости (Bern. 2, 155). В его сочинении «Психея» (1893), где трактуются предметы их общего интереса юношеской поры, Ницше не упоминается ни разу: тем самым как учёный-классик он был подвергнут остракизму и со стороны Роде.

Сущностное, контрастное различие между Роде и Ницше многое проясняет и в самом Ницше. Роде с самого начала выступает как лишённый внутренней опоры скептик со склонностью к резиньяции и к поиску поддержки извне. Ницше же изначально был и всегда оставался его противоположностью: «Ни за что на свете ни единого шага к приспособлению! Большого успеха можно достичь лишь тогда, когда остаёшься верен самому себе … не только я сам, но многие люди, которые росли с моей помощью, пострадали или погибли бы, если бы мне захотелось стать слабее или занять позицию скептика» (Герсдорфу, 15.4.76). Роде, напротив, уже в 1869 г. мог сказать: «Со мной и теперь и всегда всё происходит так, что я сначала внутренне гневно восстаю, но постепенно смиряюсь и продолжаю копаться в песке, как и прочие …». Он внутренне готов к «резиньяции, этой богине со свинцовыми крыльями и со стеблями сонного мака в руках … именуемой людьми удовлетворённостью» (22.4.71). Он не идёт путём Ницше, который всякое разочарование делает моментом своего самовоспитания, всякую ступень – предметом преодоления, но «ищет в работе утешения, даже почти оглушения» (15.2.70). Результатом у Роде, с одной стороны, являются «достижения» в науке, с другой – перегрузка собственной психики непереработанным материалом; отсюда возникают частые жалобы: «Я несвободная душа». Внешние разочарования заставляют его «неделями и месяцами видеть всё в самом безнадёжном свете» (23.12.73). Роде пугающе честен в отношении самого себя, он замечает собственную методичность, он всё более становится неприятен самому себе. Зависимый от мелких повседневных переживаний, он теряет энтузиазм, но у него остаётся неизменной изрядная воля сохранить по крайней мере то, что было, а для мира его филологической профессии этого достаточно, чтобы делать больше, чем обыкновенно делает филолог. Но по этой причине его отношения с Ницше

становятся всё менее надёжными. Обычно он всё хочет делать правильно и хорошо, как он это понимает, однако колеблется, говоря то «да», то «нет». С Ницше его уже не связывает ничего, кроме романтических воспоминаний.

В последний раз друзья виделись в Лейпциге в 1886 г. после перерыва в десять лет. Роде из-за «самого по себе незначительного разногласия был настроен очень неприветливо, что для него было типично» (Briefe II, XXIII). Ницше был смущён, что застал друга «поглощённым мелкими внутренними конфликтами, непрерывно бранящимся и недовольным всем и вся» (l. c., XXIV). А Роде писал о Ницше: «неописуемая атмосфера отчуждённости, нечто показавшееся мне зловещим, окутывала его … Словно бы он пришёл из какой-то страны, где кроме него никто не живёт» (l. c., XXV). Ницше не входил тогда в круг друзей семьи Роде, никогда не видел его жены и детей. На следующий год в их переписке дело дошло до разрыва по причине самонадеянно пренебрежительного отзыва Роде о Тэне. В дальнейшем оба делали попытки восстановить отношения, но безрезультатно. После того как Ницше погрузился во мрак безумия, Роде уничтожил свои последние письма к нему, приведшие того в столь дикую ярость, но писем Ницше уничтожать не стал. Когда сестра сообщила больному Ницше о смерти Роде, тот посмотрел на неё «большими грустными глазами: “Роде умер? Ах”, – сказал он тихо …крупная слеза медленно скатилась по его щеке» (Briefe II, XXVII).

Картина дружбы между Ницше и Рихардом Вагнером[18 - Ницше о Вагнере: «Рихард Вагнер в Байрейте» (1876), «Казус Вагнер» (1888), «Ницше contra Вагнер» (1888). Кроме того: 10, 427–450 (1874), 451–469 (1875–76); 11, 81–102, 340–344; 12, 182–184; 14, 149–171, 377–379.E. Förster-Nietzsche, Wagner und Nietzsche zur Zeit ihrer Freundschaft, München 1915.Ср. два сочинения Вагнера, написанные им в период контактов с Ницше: «Beethoven» (1870) и «Über die Bestimmung der Oper»; публичное осуждение Ницше (без указания имени) высказывается в «Publikum und die Popularität» (часть третья).Литература об отношениях между Ницше и Вагнером: Ludwig Klages, Der Fall Nietzsche-Wagner in graphologischer Beleuchtung (1904) в кн.: «Gesammelten Abhandlungen», Heidelberg 1927; Kurt Hildebrandt, Wagner und Nietzsche. Ihr Kampf gegen das neunzehnte Jahrhundert, Breslau 1924; Bernhard Diebold, Der Fall Wagner. Eine Revision, Frankfurt 1928.О Вагнере: Carl Fr. Glasenapp, Das Leben Richard Wagners, Leipzig 1908ff., Bd. IV, V, VI; Guy de Pourtalès, R. Wagner als Mensch und Meister; о Козиме Вагнер: Graf Du Moulin-Eckardt, Cosima Wagner.] кажется несложной: вдохновенное почитание со стороны ученика, посвятившего себя служению мэтру, толкуя творчество которого он написал сначала «Рождение трагедии» (1871), а затем «Рихард Вагнер в Байрейте» (1876). После этого, однако, Ницше изменил своё мнение о Вагнере, сначала спокойно отстранился от него, пошёл своим собственным философским путём и в конце концов написал в 1888 г. памфлет против вагнеровского искусства, в котором выразил позицию, противоположную прежней. Кажется, будто Ницше изменил некогда почитаемому великому человеку, непонятным образом отрёкся от своих взглядов. Одни обвиняют Ницше в неверности, объясняя её начавшейся болезнью, симптомы которой находят уже в сочинении «Человеческое, слишком человеческое»; другие, наоборот, видят некое возвращение Ницше к самому себе и, одобрительно принимая его критику в адрес Вагнера, судят о прежней дружбе в том смысле, что сблизившись с Вагнером Ницше якобы временно изменил себе. И те и другие рассматривают факты этой дружбы слишком односторонне.

Во-первых, Ницше с самого начала сохранял за собой возможность критиковать Вагнера, в январе 1874 г. в своих существенных моментах эта критика уже была изложена на бумаге (10, 427–450); читатель, которому известны последующие события, явно усматривает её даже в сочинении «Рихард Вагнер в Байрейте» (1876). Хотя на первый взгляд критика кажется уничтожительной, однако она нисколько не исключает самой тесной связи со своим адресатом.

Во-вторых, Ницше не только в начале, но и до конца своей жизни считал Вагнера единственным несравненным гением того времени. Его критика Вагнера есть критика эпохи. Пока Ницше доверяет ей и считает возможным построение в эту эпоху новой культуры, он – рядом с Вагнером; едва он осознаёт, что эпоха в целом обречена на гибель, и начинает искать возможность обновления человека на совершенно других уровнях, в художественном творчестве и театре, он против Вагнера. Поскольку сам Ницше осознаёт свою принадлежность к эпохе, его критика Вагнера есть одновременно критика себя самого как вагнерианца.

В силу этих двух причин Ницше, несмотря на свою страстно лелеемую вражду к Вагнеру, выступает и против тех, кто хотел бы перенять эту его критику, воспользоваться этими острыми, безжалостно разоблачительными формулировками; ибо они их не понимают, поскольку рассматривают в их непосредственном, полемическом и на вид чисто психологическом смысле, т. е. просто как памфлет, но не исходя из всей глубины вопроса о бытии человека: «Само собой разумеется, что я ни за кем так легко не призна́ю права присваивать эти мои оценки, а всякому непочтительному сброду … вообще не следует позволять даже произносить такое великое имя как Рихард Вагнер ни в смысле похвалы, ни в смысле возражений» (14, 378).

У Ницше почитание и критика связаны с вопросом о творческих возможностях современного человека. В Вагнере как в гении того времени для Ницше присутствует то, что представляет собой само это время. Пока Ницше видит в Вагнере нового Эсхила, пока тот для него действительно воплощает в себе величайшее из того, что возможно на Земле, он верит и эпохе. Как только Вагнер перестаёт отвечать его критерию истинности, подлинности, существенности, и по его поводу возникают сомнения, вся эпоха для Ницше теряет значение.

Соединением человека и его дела, дружбы и высших вопросов эпохи была порождена в Ницше эта любовь к Вагнеру, этот опыт высокой человечности – она осталась его единственной попыткой непосредственного, конкретного сотрудничества с целью осуществить в этом мире нечто великое: опираясь на гений Вагнера, на античную традицию, на философствование, осуществляемое в единстве с самим человеческим бытием, должна была возникнуть новая культура. Когда в байрейтском предприятии и во всём феномене Вагнера при всей его грандиозности он с точки зрения своих критериев истины, действительности и человеческой культуры увидел не явление бытия, а всего лишь театр, тогда эти критерии не только лишили в его глазах всю наличную действительность её ценности, отдалили его от всех людей, но и отняли у него возможность хоть какого-нибудь воздействия на этот понимаемый им таким образом мир. Если прежде Ницше хотел в этом мире незамедлительно действовать, строить, созидать вместе с Вагнером, то всё, что он делает позже, есть только идея, письменное изложение идей. Сам оказавшись в забвении, одиночестве, безысходности относительно всех имеющихся возможностей, никем не замечаемый, он теперь хочет подготовить будущее, в котором уже никогда не будет жить. Проблема, которую ставил перед собой Вагнер – создание человека наивысшего ранга, – была такова, что и Ницше признавал её до мельчайших подробностей своей; но ответ на неё давал радикально иной. Так, он и в конце своей сознательной жизни ещё находит возможность признать правоту тех, кто «понимает, что я ещё и сегодня почти так, как прежде, верю в идеал, в который верил Вагнер, – что с того, что я запнулся о груду человеческого-слишком-человеческого, которой Р. В. сам преградил путь своему идеалу?» (Овербеку, 29.10.86).

Поэтому понятно, что Ницше при всей своей вражде к Вагнеру оставался связан с ним. У Вагнера, как его понимал и любил Ницше, дело идёт о тех же вопросах человеческого бытия, что волнуют и его, тем более, что ни у кого из современников, кроме Вагнера, он их не находил. Уже в конце своей жизни он писал после прослушивания увертюры к «Парсифалю»: «лишь с чувством потрясение я могу думать об этом, столь возвысившимся и воодушевлённым я себя ощущал. Как будто впервые за много лет кто-то наконец заговорил со мной о проблемах, которые меня тревожат, естественно, давая не те ответы, какие я, скажем, держу наготове для таких случаев …» (сестре, 22.2.87). Всецело предавшись вражде, он вдруг мог написать: «с подлинным ужасом я осознал, в каком близком родстве я на самом деле с Вагнером» (Гасту, 25.7.82).

Ницше любил Вагнера как человека, воплотившего в себе единство личности и дела, как если бы сама миссия как таковая нашла в нём своё человеческое воплощение: «Вагнер был наиболее цельным человеком, которого я знал» (Овербеку, 22.3.83). «Я любил его и никого больше. Этот человек был мне по сердцу …» (14, 379). Общение с Вагнером, как доказывают свидетельства того времени, безусловно было для него единственным огромным счастьем: ощущение человеческой близости и осознание им своей миссии достигают здесь такой степени, в сравнении с которой все позднейшие отношения, в какие ему доводилось вступать, представляются ему пресными и бесцветными. «Хотя я и отверг Р. Вагнера, но мне до сих пор не встретился никто, кто обладал бы и тысячной долей его страсти и страдания, чтобы я стал его единомышленником» (Овербеку, 12.11.87). «Тогда мы любили друг друга и ждали друг от друга

всего – это была действительно глубокая любовь, без задних мыслей» (Гасту, 27.4.83). И наконец в «Ессе homo»: «Я не высоко ценю мои прочие отношения с людьми, но я ни за что не хотел бы вычеркнуть из своей жизни дни, проведённые в Трибшене, дни доверия, веселья, высоких случайностей – глубоких мгновений …» (ЭХ, 714).

Лишь представляя себе эту ситуацию, мы можем догадаться, сколь мучительная, раздираемая внутренними противоречиями борьба совершалась в Ницше, движимом неумолимой волей к истине. Борьба эта, однако, изначально подразумевала не разрыв с Вагнером, а подготовку борьбы за Вагнера. После того, как Ницше полностью посвятил себя служению ему, и, среди прочего, переиначил и дополнил своё сочинение, названное в итоге «Рождением трагедии», в нём стала расти надежда на то, чтобы влиять на Вагнера: это была воля к коммуникации-борьбе. В отношении других людей, к примеру, в отношении Дёйссена, Ницше играл роль учителя, держал дистанцию, был любезен и дружелюбен, упрекал, перебивал – только в этом единственном случае ни о чём подобном не было и речи. Ницше хранил эту дружбу с любовью, с сознанием того, что от неё зависит всё, с безграничной правдивостью, равно как и со скромной готовностью терпеть страдания от почитаемого им гения, приносить себя ему в жертву. Ницше пытался спокойно смириться с тем, что Вагнер не интересовался ничем, что не служило непосредственно его собственному творчеству, пытался не обращать на это внимания, хотя сам уже с 1873 г. видел опасность, которую таило в себе вагнеровское творчество, как возможности, им открываемые, так и присущие ему реальные недостатки. Он принудил себя написать сочинение о Рихарде Вагнере в Байрейте и отважился в нём на мягкую, любовную критику в надежде, что сможет повлиять на внутренний мир Вагнера, и потому был озабочен тем, чтобы Вагнер не отверг полностью его сочинение. Однако Вагнер не понял этого и услышал в нём только прославление себя.

В 1876 г. при открытии фестиваля, видя массовое стечение народа, наблюдая за нравами зажиточной буржуазной публики, став свидетелем большого оживления, Ницше преодолел в себе Вагнера. Во всём этом он уже не усматривал обновления немецкой культуры. Теперь он окончательно поверил, что стал жертвой иллюзии, от которой необходимо избавиться. Но и теперь, покинув неожиданно в 1876 г. Байрейт, чтобы в одиночестве прийти в себя, он надеялся на сохранение дружеских отношений. В «Человеческом, слишком человеческом» он, посылая Вагнеру этот труд, опустил то, что могло бы его слишком задеть, сопроводил книгу стихами, взывающими к верности и любви, и жил, благородно веря в возможность сохранения дружбы при взаимном признании различия их путей: «Друг, ничто не связывает нас, но мы приносим радость друг другу, вплоть до того, что один поощряет тенденции другого, даже если они прямо противоречат его собственной … так растём мы как два дерева рядом, и именно потому тянемся строго вверх и прямо, что наши кроны соприкасаются» (11, 154). Надежда Ницше была напрасной. Холодное молчание Вагнера, – между ними возникло нечто, что Ницше считал «смертельным оскорблением» (Овербеку, 22.3.83), – таков был конец.

Борьба Ницше и его робкие попытки повлиять на Вагнера в живом общении остались тем незамечены. Как позднейшим наблюдателям, так и Вагнеру разрыв казался внезапным и неожиданным (он как бы присвоил себе Ницше, а затем, когда вышло «Человеческое, слишком человеческое», отказался от него). Для Вагнера дружба с Ницше могла показаться эпизодом. На тридцать лет старше, он уже давно был в полном расцвете своего творчества; Ницше оказывается словно бы приставлен к нему, чтобы этому творчеству служить. Однако эпизод этот и для Вагнера был единственным в своём роде. В 1871 г. по поводу «Рождения трагедии» он писал Ницше: «Ничего более прекрасного, чем Ваша книга, я ещё не встречал! … Я сказал Козиме: после неё сразу следуете Вы, после Вас долго нет никого другого …» 1872 г.: «Если говорить серьёзно, Вы, после моей жены, единственный выигрыш, выпавший мне в жизни». 1873 г.: «Я снова читал её, и, клянусь Богом, я считаю Вас единственным, кто знает, чего я хочу!» 1876 г. по поводу сочинения «Рихард Вагнер в Байрейте»: «Друг! Ваша книга невероятна! – Откуда только у вас такой опыт обо мне?» После этого от Вагнера не поступило в адрес Ницше ни единого знака внимания. Он высказывался о нём уже только с презрением.

Расставание, не сильно повлиявшее на судьбу Вагнера, для Ницше оказалось в высшей степени роковым. Его произведения и письма до самого конца полны прямых и косвенных высказываний о Вагнере, об их дружбе, об утрате, которую понёс Ницше. Бесконечные воспоминания одолевают его: «Ничто не может возместить мне того, что в последние годы я лишился симпатии Вагнера …Между

нами никогда не было сказано ни единого дурного слова, даже в моих мыслях, но было очень много ободряющих и радостных, и, пожалуй, ни с кем я так много не смеялся. Теперь это прошло – и всё, чем я пользуюсь – это иметь вопреки ему своё право в некоторых областях! Как будто тем самым можно вычеркнуть из памяти эту утраченную симпатию!» (Гасту, 20.8.80). Расхождение, которое Ницше стал ощущать в последних беседах между ним и Вагнером в Сорренто (1876), похоже, выражено в следующих словах: «Такое прощание, когда люди, наконец, расстаются, потому что их чувства и суждения уже несовместимы, сообщает нам наибольшую близость к личности, и мы бессильно бьёмся о стену, которую природа возвела между ею и нами» (11, 154). Никогда Ницше не сожалел о своей общности с Вагнером. Его воспоминания были всегда положительными: «Достаточно того, что моё заблуждение – включая веру в некое общее и единое предопределение – не задевает чести ни его, ни моей, и … на нас обоих тогда, как на двух очень по-разному одиноких людей, не оказывало ни малейшего полезного или подкрепляющего действия» (14, 379).

Образ Вагнера оставался чем-то, за что Ницше приходилось вести внутреннюю борьбу, как в годы близости: «Моим самым тяжёлым испытанием в плане справедливости по отношению к человеку стало всё это общение и уже-не-общение с Вагнером» (Гасту, 27.4.83). Даже при самой жестокой критике мы полагаем, что наряду с глубокой серьёзностью, касающейся судьбы человеческих существ, слышим любовь, которая по странной способности человеческой души может только на время обращаться в ненависть.

Время наступления одиночества

Годы начиная с 1876-го означали для дружеских привязанностей Ницше самый болезненный перелом, поворотный пункт в его отношениях с людьми.

В 1876 г. не только наступило окончательное разочарование в Байрейте, не только произошёл необратимый внутренний разрыв с Вагнером. В тот же год женился Овербек, и их совместному пятилетнему проживанию под одной крышей пришёл конец. Женился Роде. В 1878 г. вышло в свет «Человеческое, слишком человеческое», и вслед за этим Вагнер публично с пренебрежением отмежевался от этого сочинения, а Роде был неприятно удивлён: «Разве можно так вынимать из себя душу и ставить на её место какую-то другую?» (к Ницше, 16.6.78). Почти все окружавшие Ницше люди, чьи взоры, как и его, были прикованы к Вагнеру, стали держаться от него на расстоянии.

Верх одержал выбор, сделанный Ницше в пользу своей миссии, который повлёк за собой необходимость полностью разорвать все до сих пор значимые для него связи. Будучи человеком, стремящимся, чтобы действительность его мира совпадала с общей действительностью, он, вероятно, желал для себя другого пути. Негативный опыт, который выпал на его долю, когда он хотел воспользоваться возможностями, имеющимися у всех, лишь подтолкнул его к осознанию исключительности своей собственной натуры, которая не может реализоваться и достигнуть счастья теми же способами, что и другие люди. От естественной боли до сознания своей совершенно особой миссии, от трогательно простых человеческих страданий до гордой убеждённости в собственном призвании проходит Ницше в своём выборе, который в целом сопровождается какой-то невероятной уверенностью в собственной правоте, пусть даже в частностях этот выбор бывает нелегко распознать. По поводу известия о свадьбе Роде у него родились стихи, которые он посылает к Роде: поёт в ночи птица, призывая к себе спутницу, одинокий путешественник останавливается и вслушивается:

«О, не тебе я шлю привет:
К себе зову
Подругу, чей крылатый след
Взмыл в синеву.
Мне без подружки счастья нет!
А ты здесь, путник, ни при чём.
Иди путём своим –
Ведь эта песня не о том,
Как, золотой мечтой влеком,
Брёл пилигрим …»

(Перевод Н. Голя. Цит. по: Фридрих Ницше, Стихотворения. Философская проза. СПб., 1993. С. 123).

Ницше пишет: «Пожалуй, тут во мне какой-то дурной разрыв. Мои желания и моя необходимость суть разные вещи: я едва ли смогу это высказать и объяснить» (Роде, 18.7.76).

Путь одиночества начинается. Отныне Ницше осознаёт его. На новом пути он пытается сойтись с новыми людьми – это похоже на то, как если бы он боролся за свою дружбу в бездне окончательной заброшенности. Ещё трижды из глубин своего внутреннего мира он пытается идти навстречу тому или иному человеку: Рэ, Лу Саломэ, Г. фон Штейну; трижды он испытывает разочарование.

Пауль Рэ[19 - Kurt Kolle, Notizen über Paul Rée. Zeitschrift für Menschenkunde, Jahrgang 3, S. 168, 1927; Mitteilungen aus dem Nietzsche-Archiv, Weimar, 1908 (Privatdruck).], врач и автор сочинений о возникновении моральных чувств, на пять лет моложе Ницше, сблизился с ним – особенно зимой 1876/77 гг., когда они оба жили в Сорренто у Мальвиды фон Мейзенбуг, – в беседах по общим для них вопросам нетрансцендентного, натуралистически-психологического исследования происхождения и эмпирической действительности морали. Хотя позднее Ницше самым решительным образом расходится с ним (из-за в корне и по своим целям сущностно иного анализа морали у Рэ, проведённого на основе английских образцов), и хотя Ницше у Рэ вряд-ли чему-нибудь научился (ибо существенные для Рэ позиции были характерны для Ницше ещё до их знакомства), но сам факт разговоров с Рэ, очевидно, был для него тогда большим счастьем: возможность вообще беспристрастно беседовать с кем-то одним хотя бы об этих вещах, об этих последних для него тогда вопросах, вдохновляла его. Холодная последовательность радикального анализа действовала на него тогда благотворно (за это он какое-то время смотрел сквозь пальцы на его банальность). Царила атмосфера чистоты и отсутствия всяческих иллюзий, дышать которой ему нравилось. Восторг перед Рэ, расположение к нему какое-то время были, очевидно, значительными, но они не положили начала самоотверженной дружбе и не заменили собой невероятную полноту общения с Вагнером.

Лу Саломэ[20 - В книге Лу Андреас-Саломэ Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Wien, 1894 нет сведений об их личных отношениях, кроме тех, что содержатся в нескольких приводимых здесь письмах Ницше. Кое-что на эту тему сообщается в принадлежащей перу сестры Biographie (в главе «Bittere Erfahrung») и в переписке Ницше с матерью и сестрой (1. Aufl. 1909, S. 486–506). См. также: Mitteilungen aus dem Nietzsche-Archiv, Weimar, 1908 (Privatdruck). Незаменимым источником здесь является работа Бернулли об Овербеке. Кроме того см.: Bernoulli, Nietzsches Lou-Erlebnis (Raschers Jahrbuch I, 257); Podach, Nietzsches Zusammenbruch.] познакомилась с Ницше в начале 1882 г. в Риме при посредничестве М. фон Мейзенбуг и Пауля Рэ; окончательно он с ней расстался осенью того же года. Существовала надежда, что в лице этой необычайно умной девушки Ницше найдёт ученицу и последовательницу своей философии. Ницше, под впечатлением от её ума, страстно – без какой бы то ни было эротической окраски – увлёкся возможностью воспитать человека в духе своей философии. До сих пор его мысль отдаляла его от всех людей без исключения, хотя в своей глубочайшей сущности он не желал этого, но из Лу он попытался вырастить ученицу, которой предстояло бы понять самые сокровенные идеи его философии: «Я не хочу больше оставаться один, я хочу снова учиться быть человеком. Ах, на этом материале я могу научиться почти всему!» (к Лу, 1882). Но отношения не разворачивались исключительно между ним и Лу (в игру решительным образом вмешались Рэ и сестра). Они закончились разочарованием и были запутаны и ещё более омрачены тем, что за глаза передавались какие-то высказывания, что Ницше случайно стало известно содержание некоего письма, и т. д. вплоть до того, что Ницше хотел вызвать Рэ на дуэль и ощущал себя оскорблённым и выпачканным в грязи донельзя. Об их действительных отношениях общественности до сих пор известно не многое.

Для Ницше существенно прежде всего то, что он пережил внутри себя состояние своего рода неустойчивости, какого до сих пор не знал. Это было не только большое разочарование, сменившее веру в то, что он нашёл человека, у которого «совершенно та же задача», что и у него: «не будь этой поспешной веры я не страдал бы в такой степени от чувства изолированности … Как только мне на миг пригрезилось, что я не один, опасность стала ужасной. Ещё и сейчас бывают часы, когда я не могу выносить самого себя» (Овербеку, 8.12.83). Помимо этого его начинают неотступно преследовать чувства, чуждые всему его существу. Он жалуется на то, что он сам «в конце концов становится жертвой чувства беспощадной мести», хотя его «глубиннейший образ

мыслей» как раз-таки «не приемлет какого бы то ни было мщения и наказания» (Овербеку, 28.8.83).

Если сравнить с этой ситуацией разрыв с Р. Вагнером, когда Ницше ощущал величие рока и испытывал невероятно глубокие страдания, то разница окажется огромной. Правда, к обоим этим расставаниям применимы слова, которые теперь, в 1883 г., Ницше сказал о себе: «Я слишком сконцентрированная натура, и что бы мне ни встретилось, всё начинает двигаться вокруг моего центра». Но разница заключается в том, что при разрыве с Вагнером он был во власти и под обаянием своей собственной миссии, а при разрыве с Лу и Рэ его цель и его миссия, которые, как он полагал, у него с ними были общими, сами могли в любой момент потерпеть крах: «я ужасно сомневался и сомневаюсь относительно моего права ставить перед собой такую цель – чувство слабости охватывает меня в тот момент, когда всё, всё, всё должно было бы вселить в меня мужество!» (Овербеку, лето 83).

Характер Ницше проявляется в том, как он справляется с тем, что признаёт своей слабостью. Вместо того чтобы поддаваться сущностно чуждому ему рессентименту, он создавал на основе этого опыта некие идеальные, правильные образы участников ситуации, особенно Лу, и внутренне совершенно отделялся от них. «Лу во всех отношениях самый умный человек, из всех, кого я знаю» (Овербеку, 24.2.83). Он не хочет сражаться с людьми: «от каждого пренебрежительного слова, написанного против Рэ или фрл. С., у меня сердце кровью обливается; кажется, будто я очернил их из вражды» (Овербеку, лето 83). Он хотел бы расторгнуть отношения, выяснив всё, ничуть не желая нового сближения: «Д-р. Рэ и фрл. Саломэ, для которых я охотно сделал бы что-нибудь хорошее …» (Овербеку, 7.4.84).

Он окончательно разуверился в возможности того, что найдётся человек с близкими ему философскими интересами. Уже никогда больше он не делал подобных попыток с той же надеждой. Начиная с этого времени сознание им своего одиночества ещё более усиливается и углубляется. Хотя поиски новых друзей не прекращаются (Гасту, 10.5.83), но они ведутся без подлинной надежды. Даже чисто по-человечески он ощущает эту безысходность: «И я всё больше понимаю, что уже не гожусь для людей – я совершаю исключительно сумасбродные поступки … так что вся вина всегда остаётся на мне» (Овербеку, 22.1.83).

Генрих фон Штейн[21 - Переписка между Ницше и бароном фон Штейном: Briefe, Bd. 3, 2. Aufl., Leipzig, 1905, S. 219–264.] в августе 1884 г. приехал на три дня в Сильс-Мария, чтобы посетить Ницше. Никогда ни до ни после этого они не разговаривали. Зная друг о друге, они с 1882 г. посылали друг другу свои публикации, а позднее при случае обменивались письмами. Прежде всего Штейн интересовался Ницше, чувствовал его величие, не привязываясь к нему и даже не получая от него какого-то радикально нового импульса; он, как и многие до него, испытал в разговоре с Ницше чувство, как если бы он достиг некоей высоты: «Моё ощущение от бытия становится более возвышенным, когда я разговариваю с Вами» (к Ницше, 1.12.84). «Замечательным опытом для меня была несомненная внутренняя свобода, каковую я начинаю сразу ощущать при разговоре с Вами» (к Ницше, 7.10.85); но это не означало принятия философствования Ницше. Для Ницше же этот визит стал последним лёгким потрясением от ощущения возможности философской дружбы.

Несколько недель спустя после этого визита он сообщает Овербеку (14.9.84): барон Штейн «прямо из Германии прибыл на три дня в Сильс и проследовал далее к своему отцу – подчёркнутая манера делать визит, которая мне импонирует. Это роскошный экземпляр человека и мужчины, и благодаря доминирующему в нём героическому настрою он мне совершенно понятен и симпатичен. Наконец-то, наконец-то новый человек, который мне нужен и инстинктивно передо мной благоговеет!» Петеру Гасту (20.9.84): «Рядом с ним я чувствовал себя, как тот Филоктет на своём острове, когда его посетил Неоптолем, – я думаю, он даже отчасти догадался о моей филоктетовой вере в то, что “без моего лука никакого Илиона не завоюешь!”» Позднее в «Ессе homo» Ницше вспоминает: «Этот отличный человек … был за эти три дня словно перерождён бурным ветром свободы, подобно тому кто вдруг поднимается на свою высоту и получает крылья» (ЭХ, 702).

Штейн пишет о Ницше, по-видимому, в том же тоне и с тем же настроением (24.9.84): «Дни, проведённые в Сильс, стали для меня великим воспоминанием, важной, торжественной частью моей жизни. Только крепко удерживая в душе подобные события я способен сопротивляться этому ужасному существованию,

более того – находить его ценным». В ответ на это Ницше отсылает ему (11.84) стихотворение (о друзьях; о своём одиночестве; о своём царстве наверху, среди льдов), которое позже под заголовком «С высоких гор» было включено в качестве приложения в «По ту сторону добра и зла»:

Я новых жду друзей с утра и до утра, –
Придите же, друзья! придите, уж пора!

(ПТСДЗ, 406)

«Это, мой дорогой друг, Вам на память о Сильс-Мария и в благодарность за Ваше письмо, такое письмо». В ответ Штейн предложил Ницше в письменном виде поучаствовать в предпринятых Штейном и несколькими его друзьями дискуссиях по содержанию некоторых статей вагнеровской энциклопедии. Ницше изумлён: «Что за непонятное письмо написал мне Штейн! И это в ответ на такие стихи! Никто уже не знает, как он может себя повести» (сестре, 12.84). К стихотворению же Ницше перед самой публикацией добавил следующие строки: «Я кончил песнь, и замер сладкий стон в моей гортани» (ПТСДЗ, 406).

Ницше был спокоен: это разочарование уже не стало потрясением. Его любовь осталась неизменной; когда тридцатилетний Штейн в 1887 г. умер, Ницше написал: «Я всё ещё не нахожу себе места после этого. Я его так любил, он относился к тем немногим людям, чьё существование само по себе доставляло мне радость. И я не сомневался, что он как бы бережёт себя для меня на будущее» (Овербеку, 30.6.87). «Это ранило меня, как если бы это была личная утрата» (сестре, 15.10.87).

Сквозь все эти годы проходит осознание им своего одиночества. Он констатирует его, сожалеет о нём, словно отчаявшись взывает к своим старым друзьям. Ещё в 1884 г. он хотел снова обратиться к ним, однако: «Мысль … как бы объясниться при помощи своего рода личных писем “к своим друзьям” была … мыслью павшего духом» (Овербеку, 10.7.84). Несколько недель спустя он пишет упоминавшееся трогательное прощание со старыми друзьями («С высоких гор»), ещё питая слабую надежду на Штейна. Он тоскует по ученикам: «Проблемы, которые передо мной стоят, кажутся мне столь радикально важными, что почти каждый год по нескольку раз я имел смелость воображать, что умные люди, которым я покажу эти проблемы, должны будут отложить свою собственную работу, чтобы временно полностью посвятить себя моим делам. То, что затем всякий раз происходило, было неким комичным и зловещим образом противоположно тому, что я ожидал» (Briefe III, S. 249). Впрочем и здесь он отрекается: «Слишком многое ещё во мне должно созреть и сложиться; время “учеников и школ” et hoc genus omne[22 - И всё в этом роде (лат.).] ещё не пришло» (Овербеку, 20.2.85).

Вероятно, единственным, кто в годы одиночества заменил Ницше всех тех, кого он лишился (и только в этом отношении он имеет для Ницше значение), был Петер Гаст[23 - Письма Ницше к Гасту: Briefe, Bd. 4.; письма Гаста к Ницше: Die Briefe Peter Gasts an Friedrich Nietzsche, 2 Bde, München, 1923–1924; Josef Hofmiller, Nietzsches Briefe an Gast. Süddeutsche Monatshefte VI, 2. 1909, S. 300–310; Hofmiller, Nietzsche. Süddeutsche Monatshefte, 29. Jahrgang, 1931, S. 84ff.; Podach, Gestalten, S. 68ff.], неизменно преданный Ницше со времени их знакомства в 1875 г. и до конца. Предупредительная понятливость Гаста, его способность находить точное выражение для путей и целей Ницше, которая, возможно, давал тому ощущение некоей магической встречи с самим собой в лице другого, тем не менее не обладали большим значением, потому что собственное бытие Гаста Ницше не принимал всерьёз. Тот факт, что он позволял Гасту обращаться к себе «господин профессор», есть признак сохранения дистанции. Ницше обрёл в лице Гаста надёжного помощника в переписывании, в вычитке корректур и до самого конца получал безмерно радовавшие его безоговорочно одобрительные письма, которые благотворно действовали на его зачастую изменчивое самосознание.

К примеру, Гаст пишет после получения экземпляра «Заратустры»: «В мире нет ничего подобного этому, ибо цели, которые Вы ставите, ещё никто перед человечеством не ставил, не мог поставить. Нужно пожелать этой книге известности Библии, её канонического авторитета, её шлейфа комментариев …». Ницше отвечает: «При чтении Вашего письма меня охватывала дрожь. Положим, Вы правы – следовательно, моя жизнь всё же не была неудачной? И тем более сейчас, когда я особенно в это поверил?» (Гасту, 6.4.83).

Ницше неоднократно признаёт, какое значение имеет для него этот друг: «Я порой бываю совершенно вне себя, не имея возможности сказать кому бы то ни

было откровенного, без всяких оговорок слова – для этого у меня совсем никого нет, кроме господина Петера Гаста» (Гасту, 26.11.88).

Иллюзии Ницше в отношении Гаста постепенно росли. Тот стал для него талантливым музыкантом, который, преодолев Вагнера, якобы создал новую, уже не романтическую музыку – музыку, связанную с философией Ницше. Он неустанно проявлял деятельную заботу о сочинениях Гаста, содействуя организации их сценического исполнения и пытаясь заинтересовать ими дирижёров. Кроме того, в отношении Гасте он в полной мере проявил свою способность к добрым делам и свою готовность помочь.

Тот факт, что в лице Гаста Ницше обретает неизменно надёжного посредника, и что в нём воплощается то, чего в действительности Ницше лишён, только усиливает для нас значение невозможности сущностно обоснованной, серьёзно мотивированной и одновременно прочной дружбы между ними, невозможности, которую в эти годы Ницше ощущает вновь и вновь.

Постоянное в человеческих отношениях Ницше

То экзистенциально совершенно серьёзное, философски субстанциальное, что Ницше видел в людях, не могло для него оставаться неизменным. Всей его натурой оно вовлекалось в постоянное движение. Похоже, именно постоянство неизменных моментов в дружбе является для Ницше признаком их меньшей значимости. Изнурительное течение его бытийного опыта находит своё выражение в его неприкаянности, в его ощущении собственной исключительности. В силу этого он как человек стремится к естественному и обычному. Хотя таковое и не имеет для него никогда решающего значения, он, тем не менее, хочет, чтобы оно было, хочет дать ему возможность быть, и, идя по следу естественного счастья, принять это естественное и обычное как оно есть – поскольку оно не вступает в конфликт с его задачей – и сохранить в нём для себя всё отвергнутое и утраченное.

В силу естественных уз ему близки его родственники[24 - Briefe, Bd. 5; Podach, Gestalten, 7ff., 125ff.; Luise Marelli, Die Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche, Berlin, 1933.]. Мать и сестра сопровождают его всю жизнь, заботятся о нём в детстве, ухаживают, когда он заболевает, хлопочут об исполнении его желаний. Он был внутренне привязан к ним в течение всей своей жизни; одна фраза из «Странника и его тени» звучит так, словно сказана в их адрес: «Я никогда много не размышлял о двух лицах; это служит доказательством моей любви к ним» (Странник и его тень [далее – СЕТ], Ф. Ницше, Странник и его тень, М., 1994, с. 387). В 1882 г. в связи с событиями вокруг Лу эти отношения подверглись тяжёлому испытанию, последствия которого, по-видимому, никогда не исчезли до конца. Письма наглядно демонстрируют сложность этих перипетий[25 - Негативные высказывания: Овербеку, 9.82; 11.2.83; 3.83; матери, 8.83; Овербеку, 2.5.84. После этого высказывания сплошь позитивные: Овербеку, 14.9.84; 10.84; сестре, 3.83; 12.85; 26.12.87; 31.3.88; 12.88.].

Глубокие противоречия точно так же обнаруживаются между высказываниями, адресованными Лу Саломэ, и высказываниями о ней. Здесь можно усмотреть параллель с общей позицией Ницше, свойственной ему при всяком восприятии, во всех мысленных формулировках: он открыт для многих возможностей; смотря по обстоятельствам он посвящает себя одним возможностям, чтобы вскоре уделить должное внимание другим. При этом из-за неуравновешенности настроения у него вырываются порой такие выражения, от которых он впоследствии охотно отказался бы. Уже 10.7.65 он пишет сестре, что «пожалуй, в отдельные моменты недовольства всё: вещи, личности, ангел, человек и дьявол» предстаёт перед ним «в очень мрачном и совершенно безобразном виде»; как-то раз он признаёт: «Я очень рад, что разорвал некоторые письма к тебе – эти порождения ночи: но от меня ускользнуло одно письмо к нашей матери, которое принадлежит ещё к этой категории» (сестре, 8.83). Он осознаёт собственную противоречивость и причину таковой, кроющуюся в силе его натуры: «Тот же, кто так много бывает наедине с собой … и к тому же видит вещи не только с двух, но с трёх, с четырёх сторон … тот и свои переживания оценивает совершенно по-разному» (сестре, 3.85).

Изучение и продумывание возможного имеет смысл, пока происходит познание и подготовка. В действительности приходится выбирать. Ницше, похоже, не делает выбора, лишь осуществляя свою мыслительно-творческую задачу, которой он ничему не позволял препятствовать. В человеческих делах он почти всегда

ведёт себя так, будто позволяет решать за себя – например, в эволюции своих отношений с Лу – и будто его действия ограничиваются только разрывом контактов. Когда после этого он в конце концов начинает выглядеть виноватым, всеми оставленным и в глубине души чувствует, что он, собственно, никому не нужен, он продолжает держаться за естественные связи: его родственники остаются самыми надёжными для него людьми. Хотя порой бытует мнение, что в его жизни присутствует как бы некая тень, связанная с тем, что мать немного значит для его внутреннего мира, хотя сестра для него не является близким другом по философскому общению, но в конфликтных ситуациях он, тем не менее, никогда надолго не отворачивался от них, пусть даже на какое-то время и вступал в разногласия с обеими, а в смысле некоего естественного доверия даже предпочитал их всем другим людям: с ними он не хотел порывать, они должны были остаться при нём, когда все прочие уйдут. Кровная близость и восходящие к раннему детству воспоминания оказались не только непреодолимыми, но и стали ценным, незаменимым в человеческом смысле благом.

Попечение сестры пошло на пользу и будущим поколениям. Только благодаря тому, что со времени отрочества Ницше она сохраняла всё, что он писал, а после начала душевной болезни собрала и поддерживала в должном порядке рукописное наследие, которому в то время ещё никто не придавал значения, из этих документов можно получить всесторонние знания о Ницше. Правда, полностью сделать эти знания достоянием гласности смогут только будущие публикации.

Общительная натура Ницше позволила ему до самого конца поддерживать оживлённые отношения с немалым кругом людей. Его сопровождали люди, которые встречались ему, расставались с ним, порой возвращались обратно, или находились в тени, чтобы при случае он снова к ним обратился. Никто из них не был для него незаменим в своей роли. Но сохранялась незаменимая для Ницше атмосфера, эти задушевные встречи от случая к случаю, эта доброжелательность и человеческий интерес, атмосфера радости от существования других людей, от их весёлого нрава[26 - См., например, письмо к Овербеку, 15.11.84.], атмосфера готовности прийти на помощь. Время от времени тот или иной знакомый вступал с ним в более или менее продолжительную переписку.

Из школьных товарищей ему остаются близки Дёйссен, Круг, фон Герсдорф. Позже появляются новые знакомые: Карл Фукс (с 1872 г.), Мальвида фон Мейзенбуг (с 1872 г.), фон Зейдлиц (с 1876 г.) и др. В последнее десятилетие всё бо́льшую роль для него играют знакомства, завязываемые в путешествиях и не имеющие подлинного значения.

Своеобразное положение занимает Дёйссен[27 - См.: Paul Deussen, Erinnerungen an Friedrich Nietzsche, Leipzig, 1901 (в этой книге приведены также письма); кроме того: Paul Deussen, Mein Leben, Leipzig, 1922.]. Ни для одного из своих корреспондентов Ницше не выступает до такой степени и столь бесцеремонно в роли воспитателя. Позиция превосходства сочетается с самым искренним интересом к духовному развитию Дёйссена, которое, по мысли Ницше, должно стать подлинным, ориентированным на существенное; в случае значительных достижений он поощряет его одобрительным отзывом. Объективность Ницше в этом отношении столь же замечательна, как и подкупающая правдивость Дёйссена, который всё откровенно выносил на суд общественности. Дело обстоит так, что каждая личность, с которой встречается Ницше, достигает должной ступени сообразно своему рангу и своим возможностям. Чем дольше исследуешь связи Ницше с отдельными людьми, тем яснее становится действительная особенность каждого отдельного человека – круг связанных с ним, блистающих в его окружении ярких личностей, куда более понятных, нежели он сам в его непостижимости.

К некоторым личностям европейского уровня Ницше питал необычайное уважение, которое никогда не ставилось им под сомнение, такими были, например, Якоб Буркхардт[28 - Помимо переписки между ним и Ницше (Briefe, Bd. III) см.: Bernoulli I, 51ff.] и Карл Хиллебранд[29 - Briefwechsel (hrsg. O. Crusius, Süddeutsche Monatshefte VI, 2. 1909). Хиллебранд сразу после выхода первых трёх «Несвоевременных размышлений» дал на них несколько отзывов, одобрительных, но в то же время критичных, требуя от «Размышлений» умеренности и реалистичности. Эти отзывы перепечатаны в кн.: Hillebrand, eiten, Völker und Menschen, Bd. II, 2. Aufl. Straßburg, 1892: 1. Einiges über den Verfall der deutschen Sprache und der deutschen Gesinnung; 2. Über historisches Wissen und historischen Sinn; 3.

Schopenhauer und das deutsche Publikum.]. Он почти домогался их внимания, прислушивался к каждому нюансу их суждений, чувствовал свою связь с ними и не догадывался, какую сдержанную дистанцию по отношению к нему они соблюдают.

От его биографии неотделим тот факт, что другие личности высокого уровня, к которым он испытывал большое уважение, его в конечном счёте игнорировали, демонстрируя своё равнодушие: таковы Козима Вагнер и Ганс фон Бюлов.

На фоне всех этих друзей выделяется один, который с 1870 г. непрерывно был сначала соседом молодого Ницше по дому, его коллегой и другом, а затем постоянным помощником повзрослевшего Ницше в практических делах, поистине верным спутником его жизни: это историк церкви Франц Овербек[30 - Der Briefwechsel Nietzsches und Overbeck, Leipzig, 1916; см. также работу Бернулли о них обоих; кроме того: Walter Nigg, Franz Overbeck, München, 1931.]. Родственники были даны природой, этот друг представлял собой тот оплот, который был Ницше дарован. Активность Овербека была надёжной именно там, где надёжность встречается так редко: в систематически оказываемой небольшой помощи и в постоянной внешней и внутренней отзывчивости на протяжении десятилетий.

Дружбу между Ницше и Овербеком ничто не омрачало, потому что между ними никогда не было и полной близости в том, что было важно для Ницше; он не надеялся, что Овербек когда-нибудь достигнет высоты его миссии. Овербек – это как бы твёрдая опора посреди волн людей и вещей, которые приходят и уходят.

Ницше испытывает уважение к Овербеку, к его мастерству и достижениям, ему симпатична его невозмутимость. Некоторые места из писем говорят об этом:

«Мне всегда так хорошо думать о тебе, выполняющем свою работу, словно некая здоровая природная сила как бы слепо действует через тебя, и тем не менее это именно некий разум работает над тончайшим и запутаннейшим материалом … Я так тебе обязан, дорогой друг, что мог наблюдать такое зрелище, как твоя жизнь, столь близко» (Овербеку, 11.80). «Всякий раз, когда мы с тобой встречались, я испытывал глубочайшую радость от твоего спокойствия и кроткой твёрдости» (Овербеку, 11.11.83). «Если даже допустить, что становится всё обременительнее поддерживать со мной отношения, всё-таки я знаю, что при равновесии твоей натуры наша дружба останется прочной» (Овербеку, 15.11.84).

Успокаивающее присутствие личности Овербека, этот разум и ясность до такой степени благотворно влияют на Ницше, что в письмах к нему он выражается так, будто пишет другу, связанному с ним самой глубинной связью, пусть и не рассчитывая на понимание с его стороны последних импульсов собственной экзистенции. Он доверяет Овербеку почти безгранично. Лишь крайне редко и только в последние годы усиливающейся раздражительности он может иронично написать: «Меня порядком успокоило, что даже такой тонкий и благосклонный читатель, как ты, всё ещё питает сомнения в отношении того, чего я собственно хочу» (Овербеку, 12.10.86).

Овербек был самобытной, независимой от Ницше личностью не только как более старший по возрасту. Хотя по уровню он стоит ниже него, о чём знает и сам говорит, но своё место в мире Ницше он занимает всё-таки благодаря собственным своеобразным духовным достижениям. Сравнимая с ницшевской радикальная правдивость, беспристрастная наблюдательность, способность дать проявиться всем существующим возможностям тем не менее, в отличие от Ницше, не привели его к крайностям, а нашли в конце концов отражение в некоем стариковском стиле, полном условностей и оговорок, когда, собственно, уже ничего не сообщается, и в противоречиях, которые остаются недиалектическими (например, в одной записи, которая начинается так: «Ницше не был в собственном смысле слова великим человеком» – и вслед за этим тотчас говорится: «был ли Ницше действительно великим человеком, в чём я менее всего могу сомневаться») (Bernoulli I, 268, 270). У него есть некое предчувствие относительно Ницше, но он сохраняет объективность в том смысле, что доступ к пути, по которому следует Ницше, для него почти полностью заказан: недостаток в нём страстности влечёт за собой своеобразную академичность (не лишённую черт величия); но эта академичность для него, неверующего, способствует фатальному, хотя и честному в своей осознанности, решению проблемы педагогической деятельности в области теологии (принципу никогда не говорить перед студенческой аудиторией о

своих убеждениях, но ограничиваться научно-историческими констатациями); а это решение держит его душу закрытой для вопросов и прозрений Ницше, которые заботят его только с точки зрения их дружбы, но не сами по себе. Он делал всё, что только возможно в отношении того гениального исключения, каким был Ницше: в меру сил помогал; не понимая по-настоящему, внимал робко и сосредоточенно; не позволял себе легко обижаться, но ради поддержания дружбы неустанно преодолевал все трудности. Не любопытство, не навязчивость, не безоглядное служение, но чуждая сентиментальности мужская верность неизменно присутствует в этой дружбе. Ницше и Овербек связаны между собой узами этой глубокой верности, но не предначертанием судьбы, каковое могла бы означать эта дружба.

Пределы возможностей дружбы для Ницше и его одиночество

Тягостно видеть Ницше в двусмысленных ситуациях, трудно удержаться от сомнения в нём, когда видишь, как он обращается к случайным людям, признаваясь в своей близости к ним[31 - См.: Egidy, l. c., и о Бунгерте: письма Гасту с 7.3.83 до 2.4.83.], как он приглашает едва знакомого ему молодого студента совершить с ним путешествие и получает отказ[32 - См.: Bernoulli I, 256ff. (Scheffler).], как он, уже будучи не в силах переносить пустоту вокруг себя, делает предложение выйти за него замуж, а затем вновь позволяет искать для себя жену[33 - О брачном предложении, сделанном Ницше в начале 1876 г. см.: Bohnenblust, l. c., и кроме того: H. W. Brann, Nietzsche und die Frauen, Leipzig, 1931.], как он сближается с Рэ и Лу. Ницше знакомо «внезапное безумие тех часов, когда одинокий человек обнимает первого встречного и ведёт себя с ним как с другом и посланцем небес, чтобы часом позже с отвращением оттолкнуть его от себя, с отвращением теперь уже к самому себе» (сестре, 7.8.86): и «постыдное воспоминание о том, с какого рода людьми я уже общался как с равными себе» (там же). Но из этих и других подобных ситуаций он выходил с честью, причём то, каким способом он это делал, для него более характерно, чем то, как он попадал в такие положения.

Неверно представление о Ницше как о каком-то словно бы выкованном из стали самодостаточном герое, который идёт по свету непреклонно и невозмутимо. Героизм Ницше был иного рода. Ему пришлось прожить и выстрадать судьбу человека, которому отказано в любой форме естественных человеческих проявлений; движимый чисто человеческими побуждениями, он был вынужден вновь и вновь на какое-то время отказываться от своей миссии, стремился упростить её: скажем, просчитывал, какой произведёт эффект, заботился об этом, пытался практически применить своё влечение к воспитательной деятельности, полагался на друзей – героическое здесь всегда сопряжено с неудачей. Поэтому его решения относительно тех или иных действий в мире всё чаще оказываются отрицательными. То обстоятельство, что он не заблудился в туманных представлениях своей эпохи, не примкнул ни к одной из заблуждавшихся сторон, стало предпосылкой величественного развёртывания его своеобразного мыслительного опыта, как бы стремящегося по ту сторону всякого горизонта.

Одиночество Ницше можно рассматривать на двух уровнях. В случае психологического рассмотрения – в соответствии с абсолютным критерием возможной человеческой экзистенции вообще – мы либо ставим одинокую личность Ницше под сомнение, неизбежно, как это предполагает подобная процедура, даём ей уничижительную оценку, и, Ницше, таким образом, оказывается недостоин оправдания; либо мы пытаемся прочувствовать его миссию, никогда в полной мере не постижимую и полностью его поглотившую, исходя из неё интерпретируем его личность как экзистенцию исключительности и обретаем, таким образом, взгляд на подлинного Ницше.

(1). Что касается психологического подхода, который наиболее распространён в случае Ницше, можно нарисовать, скажем, следующую картину: независимость, достигаемая Ницше благодаря его воле к истине, делает его не уверенным в себе и не искушённым в делах мира, а, наоборот, чрезмерно чувствительным как к собственным недостаткам, так и к родовой низости других: жить он может только там, где есть место благородству. Но так как сам он не всегда соответствует уровню своего благородства, и так как ему столь часто приходится сталкиваться со слепотой, низостью и лживостью других, он вновь и вновь приходит в ужас: его охватывает ни с чем не сравнимое разочарование. Поэтому его отчуждение усиливается во всех отношениях: никто не в состоянии принести ему удовлетворения, даже он сам. Отсутствие у него инстинктов на первый взгляд влечёт за собой в конечном итоге прозрение, но

если так, то его правдивость неизбежно приводит к оценке всего по абсолютному критерию и потому оказывается разрушительной. Ницшева воля к коммуникации, как и вся его натура, такова, что он не допускает смешения и потому постоянно сомневается; поскольку он не допускает никакого приспосабливания, если в таковом есть хоть немного обмана, всё, что выпадает ему на долю, несёт в себе зародыш неудач. Хотя это – результат его честности, но среди мотивов того, кто исповедует такую честность, отсутствует чувство ответственности за психическую действительность здесь и сейчас, которая никогда не совершенна, никогда не определяется только благородством. Ницше пресекает, но не проявляет инициативы, он только требовательно воспитывает, но не вступает в борьбу на равных. Кажется, в нём есть нечто, что делает его неготовым к реальной коммуникации в конкретных исторических обстоятельствах (эти обстоятельства без приспосабливания не могут служить фоном для плодотворного роста, для общего подъёма в мире, и, будучи прояснены, не могут в тоже время привести к некоему преодолению, не оборачиваясь при этом уничтожением). Психологическим признаком неготовности к подобной коммуникации можно было бы считать тот факт, что страдание Ницше, вызванное уязвлённой гордостью, похоже, в определённые моменты становится даже бо́льше, чем страдание от сознания своей несостоятельности в коммуникации. Ибо подлинная коммуникация может быть успешной лишь постольку, поскольку люди сохраняют спокойствие перед лицом обиды, потому что сами пребывают не в воображаемой независимости от мира, а наоборот, в действительности, которую они никогда не покидают; только в этом случае они бывают готовы различать других и самих себя и стечение обстоятельств, могут по-настоящему задавать другим вопросы и отвечать на эти вопросы. Люди бывают навязчивыми, но робость и стыд останавливают их именно там, где Ницше теряет и то и другое: например, однажды, дойдя в порыве дешёвой откровенности до оскорблений и поучений, он прекращает всякое общение, в другой раз, движимый сознанием одиночества, он бросается на шею чужому человеку, или делает предложение случайно встретившейся женщине. Причиной этой несостоятельности может быть тот факт, что ницшева воля к коммуникации в конечном счёте не связана с самостью другого, поэтому собственно волей к коммуникации не является. Ницше, как правило, исключительно любезен, он занимается организаторской деятельностью, готов помочь и оказывает необычайно активную помощь, но, по-видимому, он всегда любит только себя, а другого – лишь как сосуд для своего содержания; в нём нет действительной преданности человеку. Он тоскует по любви, но не находит точки первоначального приложения собственно души, точки, которая есть условие любви. Поэтому кажется, что он, который за всё, что с ним произошло в жизни, выказывал и хранил благодарность, в реальном общении может быть неблагодарным и неверным (подобно тому как он порой высказывался об Овербеке, или даже о матери и сестре). Он способен поддерживать прочную связь, но только в случае нужды привязать к себе человека: когда другой терпит его и готов сносить любое его поведение (Овербек, сестра), или когда другой является верным учеником и помощником (Гаст). Однако по-настоящему привлекательны для него только самостоятельность и высота ранга; он не делает тайных ошибок в отношении тех страждущих и связанных с ним, письма к которым он пишет по большей части необыкновенно тактично, уважительно, даже осторожно, неизменно уверяя в своей благодарности. Он стремится к самому высшему и по этой мерке судит правильно; но всякого другого он оставляет при его обстоятельствах и в его ограниченности, неготовый соединиться с ним в общем течении, создать в движении любовной борьбы себя вместе с ним и его вместе с собой, он продолжает либо судить других, либо восторгаться ими (когда, подчёркнуто демонстрируя дружбу, он прославляет другого, как кажется, с полной самоотдачей). Возникает вопрос: должно быть, Ницше не любил всей душой, не любил той любовью, которая порождает коммуникацию и поддерживает её в движении, потому что затрагивает саму экзистенциальную действительность, а не какие-то абсолютные критерии или не пригрезившихся в мечтах идолов? Вероятно, в сущности, он страдал от одиночества больше потому, что не любил, чем потому, что не был любим.

(2). Такого рода психологическое рассмотрение может в отношении Ницше убедить лишь того, кто не верит в его миссию и в его осознание этой миссии. Хотя Ницше любит себя, а другого – лишь как сосуд для своего содержание, это его содержание на самом деле представляет собой всепоглощающую, приносящую лишения миссию, неуклонно ведущую к исключительности. Ницше мог посвятить себя либо другому человеку, когда связывал с ним осуществление необходимой сегодня задачи (так он вёл себя по отношению к Р. Вагнеру), либо ещё неопределённой задаче, которой ещё только предстоит обрести зримые очертания в полутьме мысли; но он не мог предаться человеческому общению

как таковому. Этот экзистенциальный недостаток есть следствие экзистенциальной позитивности, присущей его исключительной миссии.

Поэтому рассматривать главную причину одиночества только в психологическом ключе недостаточно. Содержание его мыслящей экзистенции против воли вынуждает его отдалиться от людей и стать исключением. Его идеи, когда он их высказывает, неизбежно пугают других. Ницше принимает жертвы, которые ему приходится приносить, но он принимает их, упорно сопротивляясь: «ещё и сейчас после одного часа милой беседы с совершенно чужими людьми вся моя философия колеблется – до того глупым мне кажется стремиться к правоте ценой любви, и не уметь сообщить самое ценное, чем обладаешь, не перебив симпатии» (Гасту, 20.8.80).

Поэтому через всю жизнь Ницше проходит неизбежное противоречие между тем, чего он хочет как человек, и тем, чего он хочет как исполнитель миссии. Так, он жалуется на своё одиночество и всё-таки желает его для себя, страдает от недостатка всего по-человечески нормального, кажется, что стремится к таковому, и всё-таки осознанно выбирает исключительность. «Антиномия моего … положения и моей формы существования заключается … в том, что всё, в чём я нуждаюсь как philosophus radicalis – свобода от профессии, жены, ребёнка, отечества, веры и т. д. и т. д., – в равной мере ощущается мною как лишение, поскольку я, по-счастью, живое существо, а не только аналитическая машина» (Овербеку, 14.11.86; похожие высказывания в письме к сестре, 7.87).

Необходимо почувствовать в миссии Ницше судьбу, чтобы не только понять странные обстоятельства его жизни как психологический факт, но и услышать в них некий тон, присущий только ему, и никому другому. Когда он школьником пишет матери: «не стоит думать ни о каких влияниях, так как мне ещё только предстоит познакомиться с личностями, относительно которых я буду чувствовать, что они выше меня» (12, 62), то здесь уже слышен этот тон неколебимой верности собственному первоистоку. Эта судьба тяготеет надо всей его жизнью: она отрывает его от Вагнера, которого покидает он, от Роде, который покидает его. Для него самого эта судьба становится всё более ясной, и в последние годы он напишет: «Вся моя жизнь в подробностях предстала перед моим взором: вся эта зловеще закрытая жизнь, когда я каждые шесть лет делаю только один шаг и, собственно, не желаю делать совершенно ничего, кроме этого шага: в то время, как всё прочее, все мои человеческие отношения обусловлены моей маской, и мне постоянно приходится быть жертвой того, что я веду абсолютно замкнутую жизнь» (Овербеку, 11.2.83). «В сущности, становишься очень требовательным человеком, когда оправдываешь для себя свою жизнь творчеством: особенно разучиваешься нравиться людям. Становишься слишком серьёзным – они это чувствуют: дьявольская серьёзность скрывается в человеке, который стремится уважать своё творчество …» (Гасту, 7.4.88).

Если жизнь Ницше есть жизнь, посвящённая выполнению некоей миссии, то из самой этой миссии возникает новая воля к коммуникации, к коммуникации с людьми, которым знакомы та же нужда, те же идеи, та же миссия, и к коммуникации с учениками. Стремление Ницше и к тому и к другому было исключительным.

(1). По этой причине он несмотря ни на что вновь и вновь оценивает друзей с точки зрения того, знакомо ли им то потрясение, которое лишило его всех корней, знают ли они то, что уже знает он:

Расставание с Лу и Рэ было для него столь тяжёлым потому, что с ними он «мог без маски говорить о вещах», которые его «интересуют» (сестре, 3.85). Он жалуется, что ему «не хватает кого-то, с кем я мог бы размышлять о будущем человека» (Овербеку, 11.11.83). «Порой я тоскую о некоей приватной конференции с тобой и Якобом Буркхардтом, потребной мне больше для того, чтобы спросить, как вы обходите эту беду, чем для того, чтобы рассказать вам о чём-то новом» (Овербеку, 2.7.85). «Письмо Я. Буркхардта … огорчило меня, несмотря на то, что оно было для меня высшей наградой. Однако что мне теперь до того! Я желал бы услышать: “Это и моя беда! Это меня она смертельно ранила!” … Мне постоянно не хватает человека, но такого, с кем я разделил бы свои заботы, кто мои заботы усвоил бы» (Овербеку, 12.10.86). «Я с самого детства и до сих пор не нашёл никого, кто на сердце и совести имел бы ту же нужду, что и я» (сестре, 20.5.85).

(2). Обуславливаемая самой этой миссией воля к коммуникации ищет учеников и

последователей:

Сочинения в той форме, в какой их публиковал Ницше, были призваны стать «рыболовными крючками», «сетями», манками, чтобы приманить к себе: «Мне ещё при жизни нужны ученики: и если мои вышедшие до сих пор книги не подействуют как рыболовные крючки, они не “оправдают своего призвания”. Лучшее и самое существенное можно передать только от человека к человеку, оно не может и не должно быть “public”» (Овербеку, 11.84). Он прислушивается к тем, кто его слышит: «Я не нашёл никого, но вновь и вновь натыкался на какую-то странную форму той “неистовой глупости”, которая охотно заставила бы молиться себе как добродетели» (14, 356). «Моя потребность в учениках и наследниках постоянно делает меня нетерпеливым и в последние годы, кажется, даже вынуждала меня совершать сумасбродные поступки …» (Овербеку, 31.3.85). «Возможно, я всегда тайком верил, что в той точке моей жизни, которой я уже достиг, я не одинок: здесь я принял бы обет и дал бы клятву, что смогу нечто основать и организовать …» (Овербеку, 10.7.84). О «Заратустре»: «После такого зова, идущего из самых глубин души, не услышать ни звука в ответ – это ужасное переживание … оно освободило меня от всякой связи с живыми людьми» (14, 305; то же самое в письме к Овербеку, 17.6.87). «Это длится уже десять лет: ни один звук до меня больше не доходит» (16, 382). 1887 г. Овербеку: «мне ужасно обидно, что за эти пятнадцать лет ни один человек не “открыл” меня, не почувствовал нужду во мне, не полюбил меня».

Необходимые составляющие всеобщей человеческой экзистенции Ницше принёс в жертву своей миссии; коммуникация, которая требовалась помимо этой миссии, и которой Ницше страстно желал, отсутствует. Ницше осознаёт причины этого:

Одиночество оказывается неотделимым от сущности познания, как только познание становится самой жизнью; «если можешь признать за собой право сделать смыслом своей жизни познание», то для него нужны «отчуждение, отдаление, быть может даже охлаждение» (Овербеку, 17.10.85). Тот способ, каким Ницше осуществляет познание, неизбежно усиливает это отчуждение: «В моей непримиримой подпольной борьбе со всем, что до сих пор любили и почитали люди … я незаметно стал неким подобием пещеры – чем-то потаённым, чего уже не найдут, даже если пойдут искать» (фон Зейдлицу, 12.2.88).

Немаловажную причину этого одиночества Ницше усматривает, далее, в том, что подлинная коммуникация возможна только на равных. Ни с тем, кто стоит выше, ни с тем, кто стоит ниже, она не бывает успешной: «Несомненно, есть много более тонких умов, более сильных и благородных сердец, чем я: но они полезны мне лишь в той мере, в какой я им равен и мы можем помочь друг другу» (11, 155). Из-за того, признаётся Ницше, что «ради избежания страхов одиночества» он «часто придумывал себе какую-нибудь дружбу или научную солидарность», в его жизнь «вошло так много разочарований и противоречий, – но также, – добавляет он, – много счастья и света» (сестре, 7.87).

Со всей присущей ему страстью Ницше стремится к людям высшего ранга: «Почему среди живущих я не нахожу людей, которые стоят выше меня и видят меня под собой? А мне требуются именно такие!» (12, 219). Взамен Ницше вынужден испытывать следующее: «Шипя я бьюсь о берег вашей пошлости, шипя, как бурная волна, когда она с отвращением вгрызается в песок» (12, 256).

Он никогда не встретит никого равного себе по характеру и рангу, поэтому итог будет таким: «Я слишком горд, чтобы поверить, что какой-то человек смог бы меня полюбить. Ведь это предполагало бы, что он знает, кто я. Столь же мало я верю в то, что я когда-нибудь кого-то полюблю: это предполагало бы, что я нашёл человека моего ранга … в области того, что меня занимает, заботит, ободряет, у меня никогда не было посвящённого или друга» (сестре, 3.85). Ницше, вероятно, пугал тот факт, что при неравенстве рангов в решающий момент утрачивается возможность сообщения: «Невозможность сообщения – это поистине самое страшное из всех одиночеств, различие – это маска, куда более железная, чем какая бы то ни было железная маска, – а совершенная дружба бывает только inter pares. Inter pares! Слово, которое пьянит …» (сестре, 8.7.86). Но он вынужден принять последствия неравенства: «Вечное расстояние между человеком и человеком ввергает меня в одиночество» (12, 325). «Кто находится в таком же положении, как и я, теряет, говоря словами Гёте, одно из величайших прав человека – чтобы о нём судили ему подобные» (13, 337). «На свете нет никого, кто мог бы меня похвалить» (12, 219). «Я уже не нахожу никого, кому я мог бы подчиняться, и даже никого, кем я хотел бы повелевать» (12, 325).

Оглядываясь в конце сознательной жизни назад, Ницше, как ему думается, видит, что неизбежность подобного развития событий уже с раннего детства была предопределена его натурой, составляла необходимую действительность таковой: «таким образом, уже ребёнком я был одинок, я и сегодня всё ещё этот же ребёнок, в свои сорок четыре года» (Овербеку, 12.11.87).

Одиночество, составляющее в силу этих причин неотъемлемую часть его жизни, оказывается неизбежным: «Я жаждал людей, я искал людей – я нашёл всего лишь себя, – а себя мне уже не хочется!» (12, 324). «Никто больше не приходит ко мне. И я сам: я шёл ко всем, но не пришёл ни к кому!» (12, 324).

Результатом становится состояние, о котором Ницше в последние десять лет сознательной жизни всё более подчёркнуто говорил с невыразимой печалью, порой даже с отчаянием:

«Теперь на свете уже нет никого, кто меня любил бы; как же я могу любить жизнь!» (12, 324). «Вот ты сидишь на берегу моря: мёрзнешь, голодаешь – этого недостаточно, чтобы спасти свою жизнь!» (12, 348). «Вы сетуете на то, что я использую кричащие краски? … быть может, моя природа такова, что она кричит, – “как олень по свежей воде”. Если бы вы сами были этой свежей водой, как понравилось бы вам звучание моего голоса!» (12, 217). «Для одинокого даже шум является утешением» (12, 324). «Если бы я мог дать тебе представление о моём чувстве одиночества! Среди живых тех, кого я чувствую себе родным, у меня не больше, чем среди мёртвых. Это неописуемо страшно …» (Овербеку, 5.8.86). «Уже так редко доносится до меня какой-нибудь дружеский голос. Сейчас я одинок, нелепо одинок … И целыми годами никакой отрады, ни капли человеческого тепла, ни дуновения любви» (фон Зейдлицу, 12.2.88).

Можно только удивляться, что Ницше не потерял способности во многом себе отказывать; правда, слова, подобные следующим, встречаются редко: «Чему я научился до сих пор? Во всех ситуациях делать добро самому себе и не нуждаться в других» (12, 219).

Только в ходе перемен, которые стали происходить с ним в последние месяцы, Ницше, вероятно, перестал страдать и, по-видимому, забыл всё прежнее: «Страдать от безлюдья есть также возражение – я всегда страдал только от “многолюдья” … В абсурдно раннем возрасте, семи лет, я знал уже, что до меня не дойдёт ни одно человеческое слово, – видели ли, чтобы это когда-нибудь меня огорчило?» (ЭХ, 721).

Болезнь

В творчестве Ницше очень часто ставится вопрос о смысле и значении болезни. Сам Ницше страдал различными заболеваниями с незначительными перерывами два последних десятилетия своей творческой жизни. Закончилось всё психическим расстройством. Для понимания Ницше необходимо знать факты, из которых складывалось течение его болезни, чётко отличать от этих фактов те или иные возможные их толкования и иметь представление о том, как сам Ницше относится к собственной болезни[34 - Литература о заболеваниях Ницше: P. J. Möbius, Nietzsche, 2. Aufl., Leipzig, 1904; Ottokar Fischer, Eine psychologische Grundlage des Wiederkunftgedankens. Zeitschr. f. angew. Psychologie 5, 487, 1911; Ernst Benda, Nietzsches Krankheit, Monatsschr. f. Psychiatrie und Neur. Bd. 60, S. 65, 1925; Kurt Hildebrandt, Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk, Berlin, 1926; E. F. Podach, Nietzsches Zusammenbruch, Heidelberg, 1930; Paul Cohn, Um Nietzsches Untergang, mit vier Briefen von El. Förster-Nietzsche, Hannover, Morris-Verlag, o. J. (1931); E. F. Podach, Nietzsches Krankengeschichte (перепечатка полной истории болезни, составленной в клинике Йенского университета): Die medizinische Welt, vierter Jahrgang, S. 1452, 1930.].

Болезнь

8 января 1889 г. Овербек прибыл в Турин, чтобы перевезти своего душевнобольного друга на родину. Письма безумного содержания (адресованные А. Хойслеру и Я. Буркхардту) после консультации с базельским психиатром Вилли стали поводом, чтобы настоятельно потребовать немедленного вмешательства. Ницше действительно оказался болен. Днём раньше он упал на

улице. Теперь Овербек застал его «съёжившимся в углу дивана»; «он бросился мне навстречу, горячо меня обнял, затем в конвульсиях повалился обратно на диван». Он то начинал громко петь песни, то неистовствовал на фортепиано, то принимался гротескно танцевать и прыгать, а затем снова говорил «невообразимо приглушённым голосом тонкие, удивительно прозорливые и непередаваемо страшные вещи о себе как преемнике мёртвого Бога» (Bernoulli 2, 22 ff.). Болезнь Ницше не прошла, и он жил в состоянии духовного упадка ещё до 1900 года.

Возникает вопрос, когда началась болезнь. Письма показывают, что до 27.12.88 ничего свидетельствующего о безумии в них нет. В тот день он ещё написал ясное письмо Фуксу, но в тот же день сообщил Овербеку: «Я сам как раз работаю над прокламацией к европейским дворам, имеющей целью создание антинемецкой лиги. Я хочу сжать “империю” железной рукой и спровоцировать войну отчаяния». Последующие дни ознаменованы от раза к разу меняющимися бессвязными, и однако проникнутыми духовным содержанием, а потому волнующими бредовыми высказываниями, которые он изложил в письмах и на тщательно исписанных бумажных листках. Ницше становится Богом, становится Дионисом и Распятым; тот и другой сливаются друг с другом; Ницше может оказаться любым человеком, всеми людьми, любым мёртвым и любым живым. Его друзья получают роли. Козима Вагнер становится Ариадной, Роде помещён в сонм богов, Буркхардт – великий учитель. Творение и всемирная история в руках Ницше. Важно знать, что до 27.12.88 нельзя найти даже никаких намёков на такого рода безумие. Искать бред в произведениях, написанных до этого времени оказалось бесполезно.

Но такого рода болезнь начинается внезапно только в том случае, если она представляет собой психоз. Речь идёт об органическом заболевании мозга, по всей вероятности о прогрессирующем параличе, во всяком случае о разрушительном процессе, вызванном внешними случайными причинами, будь то инфекция, будь то (возможно, но маловероятно и ещё ни в одном случае с уверенностью не доказано) злоупотребление ядами, – но не о болезни, обусловленной конституцией и природными факторами, а стало быть наследственной.

Насколько задолго до 27.12.88 начался этот разрушительный процесс, при помощи средств, имеющихся сегодня, установить невозможно. Чтобы с уверенностью диагностировать паралич и констатировать его начало, наряду с психопатологическими подтверждениями требуются и физиологические методы исследования (прежде всего люмбальная пункция), которыми в то время ещё не пользовались. Но начиная с 1873 г. Ницше, не страдая психическим заболеванием, постоянно так или иначе болел. Начавшаяся в конце концов душевная болезнь бросает свою тень на то, что было прежде, и заставляет некоторых думать, что в течение всего этого длительного времени уже были заметны предвестники позднейшего заболевания. Однако такая точка зрения затемняет факты, равно как и противоположная точка зрения, согласно которой Ницше до конца 1888 г. был душевно абсолютно здоров. Относительно диагнозов болезней, которые всегда зависят от состояния медицинских знаний на данный момент времени и от тех категорий, которыми пользуются при интерпретации фактов, в случае Ницше никогда нет полной уверенности. Чтобы найти возможный ответ на вопрос, что из всего того, чем болел Ницше, могло бы быть связано с внезапно вспыхнувшей позднее болезнью мозга, необходимо произвести сравнение: во-первых, с формами протекания наблюдаемых в массовом порядке случаев паралича в лечебных учреждениях, однако этого недостаточно, так как в отношении десятилетия, предшествовавшего началу явного заболевания, подобное сравнение способно дать всего лишь поверхностное психологическое представление, которое необходимо, чтобы отличать от симптомов болезни проявления духовного творчества (материал см., например: Arndt, Junius, Archiv f. Psychiatrie, Bd. 44); во-вторых, с формой протекания паралича у известных людей, которые – безусловно, вероятно или возможно – страдали этой болезнью, скажем, у Ретеля, Ленау, Мопассана, Хуго Вольфа, Шумана (работа Gaston Vorberg, Zusammenbruch: Lenau, Nietzsche, Maupassant, Hugo Wolf, München, 1922 была для меня, к сожалению, недоступна). Хотя биографии выдающихся личностей благодаря большому количеству содержащихся в них высказываний могли бы быть более поучительными, чем истории болезни нетворческих людей, решающий результат сравнения этих людей с Ницше до сих пор не получен.

Даже с помощью такого сравнения мы не узнаем, что, быть может в течение десятилетий, могло предшествовать началу острого паралича, или, наоборот, никак не относится к симптомам предварительной стадии, предшествуя

заболеванию случайным образом. Поскольку какое бы то ни было достоверное знание по этому вопросу сегодня ещё невозможно, остаётся простая задача – получить описательное знание о протекании у Ницше заболеваний и психологически фиксируемых состояний, которые нельзя рассматривать как болезни, не делая различий между тем, что обладает внутренней взаимосвязью, составляя одну болезнь, и тем, что представляет собой совершенно разные заболевания, которые только случайно сочетаются в одном и том же человеке.

1. Хотя после тяжёлого заболевания дизентерией, которой он заразился на войне, проходя службу санитаром, Ницше вскоре выздоровел, у него спустя некоторое время начинаются повторяющиеся желудочные боли, и с 1873 г. недомогания постепенно становятся частыми и многочисленными: прежде всего это приступы сильных головных болей в сочетании с болезненной чувствительностью к свету, рвотой, с ощущением общей слабости – состояния, которые как при морской болезни всё чаще приковывают его к постели. Несколько раз он надолго терял сознание (Эйзеру, 1.80). Близорукость, которая у него была с юности, соединилась с продолжительным недугом глаз; помимо приступов случались затяжные головные боли с ощущением тяжести в голове (Эйзеру, 2.80); помощь других людей, читавших ему вслух и особенно писавших письма под его диктовку, играла всё бо́льшую роль в его духовном бытии.

Эти заболевания с разной степенью тяжести сопровождали его на протяжении всей жизни; в смене улучшений и ухудшений состояния нельзя заметить никакой закономерности. Так в 1885 г. он опять пишет о том, что «стремительно теряет зрение». 1879 г. с одной стороны, согласно письмам, был самым тяжёлым («у меня было 118 тяжёлых приступов; более лёгкие я не считаю» – Эйзеру, 2.80), с другой стороны, и в этот год бывали улучшения («и вот теперь это странное улучшение! Правда, оно длится пока только пять недель» – Марии Баумгартнер, 20.10.79).

Несмотря на остроту заболеваний, на продолжительность болезненных состояний, на глубокий кризис, затронувший всё существование Ницше, медицинского диагноза, который подвёл бы эти симптомы под некую ясную, однозначно известную картину той или иной болезни, поставить не удалось. Говорили о мигрени, о психоневротическом процессе, возникшем в связи с отчуждением от Р. Вагнера, об органическом процессе поражения нервной системы, но без какого бы то ни было ясного результата.

В мае 1879 г. по причине болезни Ницше отказался от должности профессора и начал жизнь путешественника. Летом того же года был написан «Странник и его тень». Следующей зимой, – которую он провёл в Наумбурге у матери, – состояние становится настолько плохим, что он ожидает конца (прощальное письмо Мальвиде фон Мейзенбуг, 14.1.80).

2. Тем не менее с февраля 1880 г. Ницше снова на юге, начинает новые записи, которые в тот же год были опубликованы под заголовком «Утренняя заря». Отныне начинается духовное развитие, в ходе которого постепенно возникает некая новая точка отсчёта для его идей, появляются теперь уже подлинное осознание им своей миссии и определяемое ею самосознание. Мы можем наблюдать эти перемены с августа 1880 г. до момента, когда они достигли своей высшей точки в июле-августе 1881 г., и до состояний вдохновения, которые он пережил в 1882 и 1883 гг.

Тот, кто читает письма и сочинения в их хронологической последовательности, постоянно имея в виду то, что происходит до и после данного момента времени, т. е. сознательно концентрируя внимание на временных соотношениях высказываний, не может не испытать исключительно сильного впечатления: начиная с 1880 г. с Ницше происходят такие глубокие изменения, каких в его жизни прежде никогда не было. Они проявляются не только в содержании идей, не только в новых произведениях, но и в форме переживаний; Ницше как будто бы погружается в новую атмосферу; то, что он говорит, обретает иной тон; этот всепроникающий настрой представляет собой нечто, что до 1880 г. не имело никаких предвестий и предзнаменований.

Мы здесь не спрашиваем, верно ли сам Ницше понимает своё духовное развитие (см. аб. 89: #p_89сл.): в этом мы не сомневаемся. Мы не спрашиваем и о смысле духовных содержаний и экзистенциальных переживаний, которые ему теперь открываются; мы не сомневаемся в их внутренней взаимосвязи, выявляемой общим порядком изложения, предпринятого нами в этой книге. Но мы спрашиваем: не проявляется ли в способе возникновения в жизни Ницше чего-то

нового нечто, что, не будучи духовно и экзистенциально необходимым, придаёт этому новому как бы не связанный с ним обязательным образом оттенок; или: не поступает ли на службу этим духовным импульсам и целям нечто, что мы обозначаем неопределённым словосочетанием «биологический фактор».

Метод, каким мы рассматриваем перелом, случившийся с Ницше в 1880 г. и повлиявший на последующие годы, представляет собой не подведение под те или иные медицинские категории и даже не выявление «симптомов», которые кажутся «подозрительными», но лишь хронологическое сравнение. Феномены рассматриваются не сами по себе, а с точки зрения того, являются ли они новыми и какие из них не существовали раньше, и остаются ли они в психическом и духовном отношении недоступными пониманию, если исходить из того, что им предшествовало.

Исходной точкой данного изложения является упомянутое общее впечатление, возникающее при строго хронологическом прочтении. Цель данного изложения – пробудить таковое впечатление у читателя в той мере, в какой у него возникают вопросы при собственном изучении Ницше, и обратить его внимание на происходящие изменения путём приведения отдельных высказываний и фактов. Нельзя представить ни одного доказательства, которое исходя из частностей непреложно свидетельствовало бы о том, что здесь действует некая болезнь. Но это общее впечатление имеет для нас то значение, что оно – на современном этапе возможного познания – хотя и не может быть доказано, однако возможно, если не весьма вероятно. Вопрос, волнующий нас в ходе подобного изучения, и основной для понимания жизни Ницше заключается в том, что означает этот перелом (1880–1883): представляет ли он собой результат чисто имманентного духовного развития, или здесь происходит нечто с участием внедуховных биологических (т. е. в принципе познаваемых естественнонаучными средствами) факторов, нечто, что ведёт Ницше к вершине его творчества, но в то же время в силу появления новых сторон, которые прежде совершенно отсутствовали, лишает его возможности быть полностью понятым и ставит в ситуацию быть может непреодолимого отчуждения[35 - То, что методическое исследование хронологически упорядоченного материала наследия и писем здесь только намечает в общих чертах, нуждается в методической проработке, успешно осуществить которую можно только при условии, что будет издано новое большое полное собрание материалов наследия и полное собрание писем (в хронологическом порядке).]. Из множества подлежащих сравнению высказываний, которые составляют фактический материал, некоторые следует процитировать:

Если в январе 1880 г. ещё доминировало сознание конца («я полагаю, что осуществил труд своей жизни, правда, мне было отведено недостаточно времени. Я мог бы сказать ещё так много, и в каждый свободный от боли час я ощущаю себя таким богатым!» – сестре, 16.1.80), то теперь в способе самосознания, в опыте существования, в основном, всеохватывающем настроении происходят огромные перемены.

Из Мариенбада: «Последнее время всегда в чрезвычайно приподнятом настроении!» (Гасту, 2.8.80); «я был совершенно вне себя. Однажды в лесу какой-то проходивший мимо господин, пристально взглянул на меня: в этот миг я ощутил, что выражение, должно быть, счастья сияло на моём лице …» (Гасту, 20.8.80). Из Генуи: «Я очень сильно болен, но настроение моё несравнимо лучше, чем в другие годы в подобное время» (сестре, 25.12.80). Из Сильс-Мария: «Никогда не было человека, которому бы менее подходило слово “подавленный”. Мои друзья, которые многое разгадали в моей жизненной задаче, полагают, что я если не самый счастливый, то во всяком случае самый мужественный из людей … Впрочем, выгляжу я превосходно: моя мускулатура вследствие моих постоянных походов почти как у солдата, желудок и кишечник в порядке. Нервная система у меня, с учётом той огромной деятельности, которую ей приходится выполнять, великолепная: очень тонкая и очень сильная» (сестре, середина июля 1881). «Интенсивность моих чувств приводит меня в ужас и заставляет смеяться … Путешествуя я плакал … слезами ликования; при этом я пел и нёс всякий вздор, преисполненный новым видением, составляющим моё преимущество перед всеми людьми» (Гасту, 14.8.81). Из Генуи: «Здесь, в Генуе, я горд и счастлив, сущий principe Doria! – или Columbus? Я бродил, как в Энгадине, по возвышенностям, преисполненный счастливого ликования, устремляя в будущее такой взгляд, на какой до меня ещё никто не отваживался. От состояний, определяемых не мной, но “существом дела”, зависит то, удастся ли мне решить мою великую задачу. Верь: во мне сейчас средоточие всей моральной рефлексии и моральной работы в Европе и ещё многое другое. Быть может, однажды ещё придёт время, когда

даже орлы будут вынуждены робко глядеть на меня снизу вверх» (сестре, 29.11.81).

Возвышенные мгновения перемежаются плохими днями и неделями. Но контраст между ними совершенно иной, чем прежде. Старые приступы не прекращаются, однако эти телесные страдания становятся менее ощутимыми, чем в 1879 г. Когда в 1882 г. (в письме к Эйзеру) он говорит: «в основном я могу охарактеризовать себя как выздоровевшего или, по крайней мере, как выздоравливающего», то это написано в благоприятный момент. Жалобы на головные боли и на глаза, особенно на их мучительную зависимость от погоды, на протяжении всех последующих лет не прекращаются никогда. Но контраст между приступами и временем, свободным от них, теперь затмевается новым, куда более резким контрастом между приподнятыми состояниями некоего творческого опыта бытия и ужасной тоской недель и месяцев депрессии. С этим можно сравнить тот факт, что в 1876–1880 гг. в «пустыне» своей мысли Ницше отнюдь не чувствовал утрату под собой почвы, но ощущал себя независимым в духовном отношении; тогда он только в отношении телесного состояния не имел никакой надежды и ждал конца (в эти годы его сознанию были свойственны широкий размах, спокойная объективность, намеренное воздержание от фанатизма; он почувствовал передышку). Напротив, великие перипетии от Ничто к Нечто и обратно к Ничто стали ему знакомы только после 1881 г.; с этого времени он не только с ликованием подхватывает великое Да, но при его отсутствии терпит отчаянную в нём нужду. Стабильного, уравновешенного состояния не наступит никогда. Шатания из стороны в сторону чрезвычайно сильны. Оглядываясь на эти годы, он пишет: «Резкость внутренних колебаний в течение последних лет была ужасной» (Фуксу, 14.12.87).

Письма того времени могут подтвердить то, о чём впоследствии сообщит сам Ницше: первые три книги «Заратустры» написаны каждая примерно за десять дней в состоянии, невероятно более приподнятом, чем обыкновенное его состояние, – за каждой следовала куда более длительная фаза отчаянной пустоты и меланхолии. Эти состояния, когда их можно передать со всей ясностью, Ницше называл вдохновением, сложную загадку которого он описал следующим образом:

«При малейшем остатке суеверия действительно трудно защититься от представления, что ты только воплощение, только рупор, только посредник более могущественных сил. Понятие откровения в том смысле, что нечто внезапно с несказанной достоверностью и точностью становится видимым, слышимым и до самой глубины потрясает и опрокидывает человека, есть просто описание действительного состояния. Слышишь без поисков; берёшь, не спрашивая, кто это даёт; мысль вспыхивает как молния, с неизбежностью, в форме, не допускающей колебаний, – у меня никогда не было выбора. Восторг, огромное напряжение которого разрешается порою потоками слёз и при котором шаги невольно становится то бурными, то медленными; находишься полностью вне себя, предельно чётко осознавая бесчисленное множество тонких дрожаний до самых пальцев ног; глубина счастья, при котором самое болезненное и самое жестокое действуют не как противоречие, но как нечто вытекающее из поставленных условий, как необходимая окраска внутри такого избытка света … Всё происходит в высшей степени непроизвольно, но как бы в потоке ощущения свободы, безусловности, силы, божественности … Непроизвольность образа, символа есть самое замечательное; не имеешь больше понятия о том, что́ образ, что́ сравнение» (ЭХ, 746–747; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

Наряду с днями творческого вдохновения в эти годы случаются состояния опыта бытия, в которых оно разверзается подобно ужасной бездне. Это пугающие его пограничные состояния, а затем снова наступает безукоризненная ясность мистических высот. Ницше сообщает об этом нечасто, но определённо.

«Я пребывал в некоей подлинной бездне чувств, но из этих глубин я изрядно поднялся по вертикали на свою высоту» (Овербеку, 3.2.83), или: «Вокруг меня снова ночь; у меня такое настроение, как будто сверкнула молния – я был короткое время полностью в своей стихии и в своём свете» (Овербеку, 11.3.83). Ницше метафорически с неотразимой убедительностью позволяет представить это несказанное: «Я останавливаюсь, внезапно почувствовав усталость. Впереди … и по сторонам пропасть. Позади меня … горы. Дрожа, я хватаюсь за что-то … Это кустарник – он ломается у меня в руках … Меня охватывает страх и я закрываю глаза. – Где я? Я вглядываюсь в пурпурную ночь, она притягивает и манит меня. Но что со мной? Что случилось, почему вдруг голос изменяет тебе и ты чувствуешь себя как бы придавленным грузом

пьяных и неясных ощущений? От чего ты сейчас страдаешь! – да, страдать – вот верное слово! – Какой червь гложет твоё сердце?» (12, 223).

Разнообразные состояния ощущения мистического света, дрожи, вызванной опасной близостью границы, творческого вдохновения ограничиваются рамками 1881–1884 гг. После 1885 г. о таких чувствах, о таких откровениях, о таком опыте бытия речи уже не идёт. Когда Ницше позднее однажды напишет, что он «без опоры», что «его легко может унести любая буря в ночи», и ситуация его такова: «взобравшись очень высоко, но в постоянной близи к опасности – и без ответа на вопрос: куда?» (Гасту, 20.87), то это говорится безотносительно к пережитым состояниям, по существу описывается ситуация осуществления им своей миссии, тогда как приведённые более ранние свидетельства говорят о реально пережитом пограничном опыте. Теперь Ницше «день и ночь» только и «мучают» его проблемы (Овербеку, начало 1886). Когда он ещё раз пишет: «В последние недели я испытывал редчайшего рода вдохновение», то речь шла всего лишь о внезапно пришедших идеях, которые даже ночью побуждают его «кое-что набросать» (Фуксу, 9.9.88).

С состояниями приподнятости связано ощущение чрезвычайной опасности. Интенсивность этого ощущения неестественна: «иной раз у меня возникает подозрение, что я, собственно, живу в высшей степени опасной жизнью, ибо я отношусь к машинам, которые могут пойти в разнос!» (Гасту, 14.8.81). Позже всего «Заратустру» он будет считать «взрывом – сил, которые накапливались в течение десятилетий»: «во время такого рода взрывов их инициатор сам легко может взлететь на воздух. У меня часто бывает именно такое настроение …» (Овербеку, 8.2.84). Хотя Ницше не угрожает гибель, но его общее состояние настолько неустойчиво, что с каждым всё более интенсивным опытом такого рода он снова тотчас заболевает: «Мои чувства … имеют столь взрывной характер, что одного мгновения, в самом строгом смысле этого слова, достаточно, чтобы какое-нибудь изменение сделало меня совершенно больным (спустя каких-нибудь 12 часов болезнь уже очевидна и длится 2–3 дня)» (Овербеку, 11.7.83); «о каком равновесии при разумном образе жизни может идти речь, если чувство меж тем может поразить в любой момент как молния и нарушить порядок всех телесных функций» (Овербеку, 26.12.83).

В приведённых сообщениях просматривается неразделимое взаимопроникновение духовного, мыслительного творчества Ницше и того опыта, который застигает его внезапно и как бы беспричинно. Если не акцентировать внимания на всей совокупности этого опыта и изменении атмосферы в целом, то, пожалуй, о каждом отдельном случае можно сказать, что это проявление творческого начала. Однако у Ницше творческий процесс, смысл которого состоит в реализации предшествующих фаз его философствования, в то же время сопровождается событиями, которые не могут быть поняты как проявление творческого начала как такового без учёта привходящего «биологического фактора». Следующие аргументы если не доказывают, то по крайней мере подтверждают это.

a) То обстоятельство, что переполняющие Ницше чувства и его восторженные состояния носят характер приступов, наталкивает на мысль о том, что определённая роль здесь принадлежит недуховным причинам. С точки зрения духовного смысла этих приступов, их полезности в этом смысле, время их наступления и последовательность протекания выглядят случайными. К тому же свой особенный характер они проявляют только с 1881 по 1884 г.

b) Разнообразие состояний, непонятно как сочетающихся друг с другом, их бессвязная множественность, кроме того, их предшествование творческим мгновениям, их постепенное ослабление после 1884 г., их связь с явлениями, которые выходят за рамки духовного творчества и его последствий – всё это указывает на некий общий процесс, происходящий в конституции Ницше, пусть даже и поставленный им на службу своему творчеству.

c) Ницше 36 лет, и он впервые в своей жизни получает опыт таких возвышенных состояний, не укладывающихся в рамки тех, которые обычно бывают у людей. Люди творческие, случается, испытывают приподнятое настроение, глубокие прозрения, вдохновение своими творческими задачами; но в сравнении с Ницше это нечто в корне иное, как, например, представление о тепле в сравнении с настоящем огнём, как нечто всеобщее, естественным образом ожидаемое от творческих людей в сравнении с чем-то одновременно даже чуждым для них, переживаемым на телесно-психическом уровне. Похоже, здесь вступает в действие нечто новое, в чём сказывается общая биологическая конституция.

Мы не можем ответить на вопрос, что собой представляет этот биологический фактор. Что́ происходило с Ницше после 1880 г., очевидно, остаётся неясным. Но в том, что происходило нечто решающее, непредвзятый наблюдатель, изучивший в хронологическом порядке все письма и творческое наследие, как мне кажется, едва ли может усомниться. Воспринимать этот процесс как первую фазу паралича неправомерно, пока у нас нет об этой болезни опытных данных, казуистически сравнивая с которыми можно было бы показать, что эти предварительные стадии – в этом случае ещё не являющиеся собственно параличом, т. е. разрушительным процессом – имеют к нему отношение. Называть этот процесс шизоидной психопатией или шизофренией я считаю бесполезным занятием, поскольку эти диагностические схемы, которые и без того имеют столь неопределённые границы и не предполагают знания о каких-либо причинно-следственных связях, совершенно ни о чём не говорят, если – в отличие от случаев Ван Гога и Стриндберга – их применять без выявления очевидных, т. е. психотических, симптомов. Тем не менее, рассматривая обе «физиономии» Ницше, которые при всём единстве его субстанции всё же различны, я убеждён, что здесь даже не о чем говорить, если не диагностирован некий биологический фактор, который, быть может, когда-нибудь будет выявлен благодаря прогрессу психиатрии.

3. Последний поворот в жизни Ницше начинается точно в конце 1887 г. Он опять-таки имеет следствием новые явления, которые окончательно начинают преобладать с сентября 1888 г. В самосознании начинает звучать новый тон, выражающий решимость определить своей деятельностью мировую историю в целом, вплоть до того, что в конце концов место реальности займёт заблуждение, произойдёт некий осмысленный прыжок в действительность иллюзии; кроме того начинает проявляться до сих пор несвойственная Ницше активность: он стремится быть своим собственным агентом, чтобы достичь мгновенного успеха; кроме того возникает новый полемический стиль; и, наконец, всепоглощающая эйфория.

Новый тон, знаменующий собой повторное усиление крайних тенденций, находит своё выражение в странных и тем не менее, пожалуй, истинных высказываниях: «Нет ничего невозможного в том, что я первый философ века, даже, пожалуй, немного больше: нечто решающее и роковое, что стоит между двух столетий» (Зейдлицу, 12.2.88). Этот тон не ослабевает в течение всего года. Ницше говорит о своей «решающей миссии, которая расколет … историю человечества на две половины» (Фуксу, 14.9.88); «что касается последствий, то теперь я, бывает, смотрю на свои руки с некоторым недоверием, ибо мне кажется, что я держу “в своих руках” судьбу человечества» (Гасту, 30.10.88).

Если с точки зрения своего содержания это самосознание совершенно понятно, соответствует смыслу его мышления и потому было ему присуще уже и в прежние годы начиная с 1880, то теперь Ницше демонстрирует какую-то новую активность, которая прежде была несвойственна его природе. Если несколько лет назад он систематически отклоняет предложения людей, желающих написать о нём (например, Панета – см. письмо Овербеку, 22.12.84), при том что он, пожалуй, хотел бы вырваться из своего мучительного одиночества для того, чтобы приобрести подлинного ученика, но не в целях проведения пропаганды, то теперь он затеивает всевозможные предприятия – делает распоряжения относительно переводов, налаживает связи: с «Кунстварт», со Шпиттелером, с Брандесом, со Стриндбергом.

В июне 1888 г. он ещё может опять написать, «что вся моя … позиция “имморалиста” на сегодняшний день представляется ещё слишком преждевременной, слишком неподготовленной. Я сам совершенно далёк от идеи пропаганды; я ещё палец о палец не ударил для этого» (Кнорцу, 21.6.88). Однако уже в июле он даёт Фуксу обстоятельные советы, каким образом тот может что-нибудь написать о нём, если вдруг решится на это. В августе, после того как Фукс никак не отреагировал, он хочет, чтобы его «литературный рецепт» не принимали всерьёз, но в декабре вновь подступается к Фуксу: «У Вас не было боевого настроения? Для меня было бы крайне желательно, чтобы какой-нибудь умный музыкант публично встал сейчас на мою сторону, сторону Антивагнера … Одна маленькая брошюра … Момент благоприятствует. Обо мне ещё можно высказывать истины, которые два года спустя, вероятно, будут niaiseries[36 - Глупости, вздор (фр.).]» (11.12.88). Лекции, которые читает о нём в Копенгагене Брандес, восхищают его сверх всякой меры; само написанное по просьбе Брандеса жизнеописание (10.4.88) есть искусная, но по сравнению со всей прежней позицией Ницше неблагородная пропаганда. Вскоре для своего издателя без приглашения с его стороны он пишет рекламное объявление, при помощи которого хотел бы

обратить внимание публики на лекции Брандеса о себе (опубликовано в: Hofmiller, Nietzsche, S. 119); Гасту он сообщает об этом такими словами: «Я позволил Фрицшу сообщить через прессу о моём копенгагенском успехе» (Гасту, 14.6.88). Однако издатель не выполнил его пожелания. Вслед за тем он побуждает Гаста написать о «Казус Вагнер» в «Кунстварт» (Гасту, 16.9.88) и хочет, после того как это произойдёт, издать отдельное сочинение, в котором статья Гаста будет помещена наряду со статьёй Фукса («Казус Ницше. Заметки на полях, сделанные двумя музыкантами». Гасту, 27.12.88). Ницше хочет, чтобы его последние сочинения производили эффект непосредственно, сразу, в данный момент, и планомерно пишет их с этой целью и в той последовательности, в какой их должна узнать общественность.

Следующим шагом становится написание резких писем, отправляя которые он порывает с близкими или почитаемыми им людьми: предвестником тому, ещё весьма сдержанным, является письмо к Роде от 21.5.87. Затем следует разрыв с Бюловом 9.10.88. «Милостивый государь! Вы не ответили на моё письмо. Вам следует раз и навсегда оставить меня в покое; со своей стороны я Вам это обещаю. Думаю, Вы отдаёте себе отчёт в том, что Вам высказал своё пожелание первый ум эпохи. Фридрих Ницше». Затем следует прекращение отношений с Мальвидой фон Мейзенбуг 18.10.88, прощальное письмо сестре 12.88.

Если сравнивать лихорадку тех лет, когда писался «Заратустра», с возбуждённым состоянием 1888 г., последнее гораздо агрессивнее, резче, не ограничивается одним только рациональным выражением, лишено созерцательности и покоя. Доминирует воля к действию.

Но решающим симптомом этого нового становится состояние эйфории, которое в течение года наступает лишь временами, но в последние месяцы владеет им постоянно.

Сначала этот тон негромко звучит в письмах к Зейдлицу (12.2.88): «Дни наступают здесь с какой-то беззастенчивой красотой; более совершенной зимы никогда не было», и Гасту (27.9.88): «Удивительная ясность, краски осени, изысканное чувство благостности во всём». Позже: «Я сейчас самый благодарный человек в мире – настроен по-осеннему во всех хороших смыслах этого слова: пришло моё великое время урожая. Мне всё становится легко, всё удаётся …» (Овербеку, 18.10.88). «Я как раз сейчас смотрю на себя в зеркало – я никогда так не выглядел. В образцово хорошем настроении, упитан и непозволительно молод … пользуюсь услугами отличного портного и забочусь о том, чтобы меня везде принимали за изысканного чужеземца. В своей траттории я без сомнения получаю лучшую еду … Между нами говоря, я до сих пор я не знал, что значит есть с аппетитом … День за днём здесь проходят с одинаковым и сдержанным совершенством, залитые солнцем … Кофе в лучшем café (подаётся в маленьком кофейничке) замечательного, даже превосходнейшего качества, какого я ещё никогда не встречал …» (Гасту, 30.10.88). Тон счастья уже не исчезает. «Всё далее, в каком-то tempo fortissimo, продолжается работа и хорошее настроение. Даже обращаются со мной здесь comme il faut, как с кем-то чрезвычайно изысканным. Надо видеть, как мне открывают дверь: такого со мной ещё нигде не было» (Овербеку, 13.11.88). «Я проделываю так много глупых шуток с самим собой и затеваю дома такие дурацкие вещи, что порой по полчаса на виду у всех скалю зубы (не подберу другого выражения)» (Гасту, 26.11.88). «Исключительно прекрасный осенний день. Только что вернулся с большого концерта, который, в сущности, стал для меня самым сильным концертным впечатлением моей жизни – мой дух постоянно строил мне гримасы и не давал испытать крайнее удовольствие …» (Гасту, 2.12.88). «Вот уже несколько дней я перелистываю всё мной написанное – эту литературу, для которой я теперь, чувствуется, впервые созрел … Я сделал всё очень хорошо, но никогда не имел об этом представления» (Гасту, 9.12.88). «Все, кто сейчас имеет дело со мной, вплоть до уличных торговок, выбирающих для меня лучшие виноградные гроздья, сплошь исключительно удачные люди, очень вежливые, весёлые, немного тучноватые – даже кельнерша» (Гасту, 16.12.88). «Я открыл для себя эту бумагу – она первая, на которой я могу писать. Ей под стать и перо … Не хуже чернила, но они из Нью-Йорка, дорогие, уникальные … Вот уже четыре недели я понимаю собственные сочинения, более того – ценю их … Теперь я абсолютно убеждён, что всё удачно, с самого начала. – Всё есть одно и устремлено к одному и тому же» (Гасту, 22.12.88). На Рождество Овербеку: «Что здесь в Турине удивительно, это всеобщее восхищение, которое я вызываю … когда я захожу в большой магазин, все выражения лиц изменяются … Я получаю всё самое изысканное в самом изысканном исполнении – я никогда не имел представления: ни о том, каким может быть мясо, ни о том, как можно

приготовить овощи, ни о том, чем могут быть все эти настоящие итальянские блюда … Мои кельнеры отличаются изяществом и предупредительностью …».

Несколько дней спустя Ницше впадёт в состояние безумия, из-за которого ещё десять лет проживёт в полном помрачении рассудка.

Для понимания Ницше нет необходимости знать его диагноз, однако важно иметь в виду, во-первых, что психическое заболевание конца 1888 г. представляет собой результат органического поражения мозга и обусловлено внешними причинами, а не внутренней предрасположенностью, во-вторых, что в середине 1880 г. биологический фактор по всей вероятности изменяет общую духовную конституцию Ницше, в-третьих, что психическому заболеванию, тотчас приведшему к глубокой деградации, непосредственно предшествует 1888 г., когда в настроении и поведении Ницше обнаруживаются изменения, представляющие собой нечто новое по сравнению со всем тем, что было раньше.

Если уж ставить диагноз, то психическое заболевание конца 1888 г. вероятнее всего представляет собой паралич. Что касается прочего, то тяжёлый «ревматизм» 1865 г., проявляющийся в виде зубных болей и ломоты в плечевых суставах, принимали за инфекционный менингит, приступы головных болей – за мигрени (чем они как комплексы симптомов вне всякого сомнения отчасти и являются, при этом возникает вопрос, не образуют ли они, взятые в целом, симптома какой-то другой болезни), болезненные проявления, начавшиеся с 1873 г., – за психоневротический процесс, возникший вследствие его внутреннего разрыва с Р. Вагнером, перемены 1880–82 гг. – за первые проявления начавшегося позднее паралича, многочисленные состояния упоения, наступившие позднее, и даже саму катастрофу – за следствие употребления ядов (в частности, гашиша). Если следовать принципу выведения, насколько это возможно, болезненных проявлений из одной причины, то создаётся впечатление, что начиная с 1866 г. все заболевания представляют собой стадии пути, закончившегося параличом. Однако впечатление это весьма спорно. Для философски релевантного понимания Ницше те или иные медицинские категории принимаются в соображение только в том случае, если они несомненны: упомянутые диагнозы таковыми не являются, за исключением того что наступившее в итоге психическое заболевание почти наверняка представляло собой паралич.

Болезнь и творчество

Вопрос о заболеваниях некоторые считают вопросом, дискредитирующим Ницше. Связь характера его произведений с болезнью расценивается ими как нечто снижающее их ценность. «Это сочинения паралитика», – говорят одни; «Ницше до конца 1888 г. не был душевнобольным», – говорят другие. Комфортно чувствующий себя рассудок полагает, что можно требовать несложной альтернативы: либо Ницше был болен, либо он был фигурой всемирно-исторического значения; а то, что возможно одновременно и то и другое, отрицается. Нужно бороться с такого рода решительным уничижением или ложным оправданием – они не отражают ни понимания ницшевских идей, ни знания его реальной жизни, но, прикрываясь догматическими утверждениями, парализуют всякое вопрошание и исследование.

Сначала необходимо абстрактно признать, что ценность того или иного творения можно увидеть и оценить единственно исходя из духовного содержания созданного: причинно-следственная зависимость, в которой возникает нечто, ничего не говорит о ценности возникшего. Какую-либо речь нельзя оценить более высоко или более низко, если известно, что оратор, чтобы побороть стеснение, обычно выпивает перед её началом бутылку вина. Внутренне непонятная причинно-следственная связь природных событий, неотъемлемую часть которых составляем мы сами, ничего не говорит о понятности и о смысле и ценности возникающих внутри неё духовных событий , но может – при условии достаточности знаний – сказать только на совершенно другом уровне. Однако этого абстрактного ограничения недостаточно.

Напротив, остаётся вопрос: если процесс развития болезни или какой-то биологический фактор имеет влияние на духовные события, то является ли это влияние стимулирующим, разрушительным, либо индифферентным; или иными словами: принимает ли духовная возможность при новых условиях другую форму, и если да, то в каком направлении происходит это развитие. На эти вопросы нельзя ответить исходя из соображений априорного характера, ответ здесь может быть дан исключительно эмпирически, прежде всего путём сравнительных

наблюдений над больными. По мере того как появляется эмпирическое знание, встаёт вопрос, во-первых: есть ли нечто уникальное и незаменимое, что не возникает без болезни (ответ, если он утвердительный, даёт поразительные сведения о действительности духа в мире[37 - Об этом см. мою работу: Strindberg und van Gogh … Zürich, 1922, 2. Aufl. Berlin, 1926.]), и во-вторых: что из недостатков, которые подпадают под критику без учёта болезни, можно связать с этой болезнью и каких недостатков можно ожидать от данного рода болезни (ответ в этом случае можно использовать в целях поддержания чистоты творчества, ибо открывается возможность отделить недостатки, чуждые данному носителю духовности, от сомнительных моментов, к которым он предрасположен).

Однако подобное патографическое рассмотрение таит в себе и опасность для того, кто к нему прибегает. В случае неправомерного использования оно может помешать увидеть чистую высоту созданного и привести, наоборот, к тому, что величие творения и человека будет затемнено. Может ли нечто в духовном творчестве быть связано с болезнью, никогда нельзя выяснить исключительно исходя из смысла и содержания этого творчества путём безоговорочного вынесения якобы критических суждений, которые констатируют, что, будто бы, тот или иной момент является болезненным проявлением. Придавать своему неприятию той или иной вещи видимость уничтожительной объективной констатации психопатологического факта ненаучно и нечестно.

В случае Ницше возможны лишь некоторые подходы в попытке дать ответ на вопрос о связи болезни и творчества; в целом вопрос остаётся открытым, однако его присутствие именно как вопроса является условием правильного изучения Ницше. Метод эмпирических констатаций связи душевной болезни и творчества может быть лишь косвенным. Мы движемся по двум траекториям.

1. Во-первых, мы стремимся понять, можно ли установить какие-то временные совпадения. Если изменения стиля, характера мышления, основных идей совпадают по времени с переменами в телесной или психической действительности, то в том случае, если определённое духовное изменение не может быть понято исходя из прежнего состояния подобно другим духовным изменениям у того же самого человека, некая взаимосвязь оказывается вероятной. Этот метод в случае недостаточной определённости диагноза не ведёт к очевидным результатам, но даёт возможность видеть взаимосвязи в общем аспекте, при том что частности остаются недоступными. У Ницше действительно обнаруживаются параллели между духовным развитием творчества и биографически установленными или предполагаемыми психофизическими изменениями.

a) Возникновение множества физических заболеваний начиная с 1873 г. идёт параллельно духовным «отторжениям» Ницше от тех или иных лиц. Однако заболевания этого периода не предполагают психических изменений: их связь с духовными преобразованиями чисто внешняя. Хотя этот перелом был решающим, поскольку Ницше после него никогда уже не выздоравливал, он не сопровождался субстанциальными изменениями в характере духовного опыта. Косвенное влияние на последний оказало сильное ограничение работоспособности и возможности читать и писать, вызванное болезнью глаз; в этом заключается одна из причин, или даже основная причина того, что после 1876 г. господствующим в публикуемых сочинениях становится афористический стиль. Состояние болезни, пожалуй, способствует процессу отторжения, который начинается под влиянием вышеописанных импульсов развития Ницше, но не обуславливает его.

b) Параллельно новым переживаниям и изменениям в характере опыта начиная с 1880 года происходит изменение характера всего творчества Ницше.

Новизна стиля проявляется в силе образов, в метафорах, обретающих мифологический оттенок, в наглядности изображаемого и в особом звучании слова, в выразительности слога и поэтичности языка. Ландшафт и природа становятся более осязаемыми, в них всё более заметно просматриваются знаки судьбы; дело обстоит так, будто он отождествляет себя с ними, и они становятся его собственным бытием. Друзья замечают в нём это новое. «Ты … начал находить свою собственную форму. И твой язык только теперь обретает своё полновесное звучание» (Роде к Ницше, 22.12.83).

Новая, усилившаяся впоследствии активность отменяет чистое созерцание и вопрошание в пользу воли, разрушительным образом направляемой против христианства, морали и традиционной философии и ищущей новых построений,

хотя содержание этой воли даёт о себе знать уже в детстве.

Новые основные идеи – идея вечного возвращения, метафизика воли к власти, радикальное продумывание нигилизма, идея сверхчеловека – представляются Ницше исключительно важными, как никакая идея прежде, и исполненными тайны. Ибо они основываются на изначальном философском опыте границы, с которым Ницше впервые сталкивается только теперь. Многие из этих идей уже содержательно присутствуют в более ранних сочинениях, даже идея вечного возвращения. Но то, что раньше в этих идеях было только возможностью, теперь выходит на передний план, обретая всесокрушающую мощь, всепоглощающую истинность.

Ибо теперь Ницше не только впервые становится вполне чувствителен к философским вопросам, но и оказывается преисполнен и движим столь глубоким изначальным опытом бытия, что по сравнению с ним то, что было раньше, может произвести впечатление созерцания или мечтания, восхваления или анализа, по сути говоря, только лишь мысли или наблюдения. Теперь голос Ницше звучит из некоего нового мира.

В этом новом сохраняется некое напряжение, потому что теперь происходит фиксирование идей и символов. То, что раньше носило частный характер и постоянно отменялось в процессе движения, теперь абсолютизируется, а затем в ходе некоего более энергичного, насильственного движения, бывает, опять низводится на прежние позиции. Самый крайний нигилизм соединяется с безоговорочным утверждением. Соседство сиюминутной пустоты с искусственными символами, случается, охлаждает читателя, но в следующий момент снова начинает звучать именно то, что составляет суть изначального философствования Ницше.

c) Началу планомерного строительства основного здания философии в 1884 г. соответствует ослабление интенсивности мистического опыта, который в 1881–84 гг. неоднократно и неожиданно переживал Ницше и который преисполнял Ницше вдохновения, воплощаясь в продуктах его творчества. Атмосфера становится более рациональной. Перелом 1884–85 гг. оказывается глубоким: до него имеют место визионерские состояния и соответствующие произведения, после преобладают попытки конструирования систем и состояния агрессии. На первый план выходит «переоценка». Рейнхардт (Die Antike XI, S. 107, 1935) сделал поначалу кажущееся удивительным, а затем представляющееся очевидным, хотя, пожалуй, ещё не вполне доказанное наблюдение, «что ни одно из стихотворений Ницше не датируется последними годами его жизни. Даже стихотворение “Венеция” (“На мосту…”), столь охотно рассматриваемое в качестве свидетельства последнего песенно-поэтического вдохновения, к тому времени уже было написано».

В конце 1887 и в 1888 гг. после кажущегося повторения кризиса 1884 г. по строительству «основного здания» уже не ведётся никакой работы, но стремительно возникает нечто совершенно неожиданное, при том что задача, ещё недавно считавшаяся основной, оставляется без внимания. Предвестия грядущей душевной болезни появляются параллельно новым сочинениям. Тем не менее никаких изменений духовной субстанции, характера и содержания мышления заметить невозможно, в глаза бросаются только изменения формы сообщения в этих сочинениях.

2. Во-вторых, мы пытаемся обнаружить у Ницше такие явления, какие можно ожидать при органических процессах. Так как в случае Ницше окончательно достоверный диагноз относительно процессов, имевших место до 1888 г., отсутствует, то пока у нас нет возможности обнаружить симптомы определённого заболевания. Зная о ходе болезни и её причинах пытаться искать то, о чём посредством эмпирического наблюдения уже известно, что оно связано с процессом заболевания, в случае Ницше бесполезно. Мы можем только задаться вопросом: если мы допускаем присутствие внедуховного биологического фактора, пусть и неопределённого в диагностическом отношении, то каких изменений в результатах духовного творчества можно было бы ждать по аналогии со всеми органическими душевными заболеваниями.

Творчество Ницше не таково, чтобы мы могли получать от него чистое наслаждение. Вызываемое им порой потрясение, пробуждение сущностных устремлений, усиление чувства ответственности, прояснение взгляда не препятствует возникновению такого чувства, что Ницше вновь и вновь говорит не то, как бы промахивается мимо цели, чувства, которое становится удручающим, когда он то застревает на чём-то одном, то теряет всякую меру и

доходит до абсурда. Это несовершенство есть, пожалуй, следствие не только подвижности, которая принадлежит природе конкретно этого философствования, не только зависимости того, что мыслится, от того, как мы его осваиваем, задействуя собственные импульсы, это несовершенство не вытекает из сущности всякого философствования, которое, собственно, не может быть завершённым; одной из его причин, пожалуй, является нечто этой сущности не принадлежащее, притом проявляющееся в качестве некоторой неадекватности только с 1881 г. Хотя окончательно, осуществляя некую объективную дистинкцию, невозможно отделить то, что само по себе не завершено, от того, что по своей сути неудачно, но постановка такого вопроса позволяет сформулировать задачу понять эту неадекватность, чтобы тем решительнее включиться в подлинное движение философствования Ницше. Этих неадекватных проявлений, коротко называя, три:

a) Несдержанность, допускающая крайности в силу чрезмерных колебаний чувств, сужающая поле зрения и потому способствующая упрощённым преувеличениям в фиксированных антитезисах. Ослабление чувства такта, а порой и некритичность, которые прежде не были до такой степени возможны, – хотя так никогда и не возобладали, поскольку старые импульсы вновь и вновь брали верх, – приводят к бесцеремонной полемике и неразборчивой брани, однако и таковые столь глубоки, что могут ввести читателя Ницше в соблазн одинаково серьёзно отнестись и к промахам, и породить у него ощущение беспомощности, пока он не встанет на путь критического освоения. Ницше стремится к крайностям, во-первых, как к опыту, который решительно доходит до самого предела, но на этом не останавливается, а объединяется в диалектическом синтезе со своей противоположностью; затем он стремится к «магическому эффекту крайностей», который просто даёт превосходство в борьбе. Однако оба этих модуса крайностей сами становятся понятны только в том случае, если несдержанность сама по себе не привносит в них момента неосознаваемой случайности.

b) Если несдержанность порождает чрезмерность либо ограниченность, но истинное содержание, хотя и в искажённом виде, сохраняется, то вторым проявлением неадекватности оказывается отчуждение Ницше. Начавшийся в 1881 г. новый период с его новыми волнениями приносит Ницше мистический опыт, который нами не может быть в точности воспроизведён, несмотря на то что мы можем быть глубоко потрясены достигнутыми в нём пределами и описанными Ницше красотами. Кроме того, эта «чуждость» поражала современников; после того как Ницше последний раз встретился с Роде (1886), тот писал: «Неописуемая атмосфера отчуждённости, показавшаяся мне зловещей, окутывала его. В нём было что-то такое, чего я в нём раньше не замечал, и отсутствовало многое, что прежде отличало его. Словно бы он пришёл из какой-то страны, где кроме него никто не живёт» (O. Crusius, Rohde, S. 150). Сам Ницше констатирует «несказанную отчуждённость всех моих проблем и путеводных огней», и пишет, что этим летом многие заметили в нём эту чужеродность (Овербеку, 14.9.84).

c) Третьим, притом радикальным проявлением, случившимся в конце 1888 г., оказался безвременный крах духовного развития, наступивший вследствие заболевания параличом. Из-за этого движение мысли Ницше оборвалось, что отнюдь не было предопределено имманентными ей качествами. Его творчество не достигло зрелости, как он это признавал незадолго до своего неожиданного конца (S. 42). Вместо Творчества он занимается написанием полемических сочинений последнего периода, которые несравнимы ни с чем по своей яростной напряжённости, по прозорливости, местами необычайной силы, по несправедливости своих обвинений, по живости слога. В силу этого безвременного краха бытие Ницше, как он о том говорил в свой последний год, фактически навсегда осталось олицетворением проблемы: как если бы важное, даже решающее духовное событие последнего столетия было слепо загублено равнодушной природной причинностью и он не смог воплотить в своём творчестве черты присущей ему светлой величественности.

После того как мы прошли оба пути, на которых собрали определённые факты о связи болезни и творчества, необходимо привести некоторые соображения о смысле и значении того, что мы искали.

Значительным, хотя и не решающим для всего понимания Ницше является вопрос о духовных переменах, начавшихся в 1880 г., и о возможности их совпадения с неким событием биологического характера, влияние которого начинает прослеживаться в это время. Какого-то основательного, охватывающего весь материал и воспроизводящего его в определённом порядке исследования на эту

тему не существует – биография Ницше настоятельно в нём нуждается. Мёбиус первым увидел этот пробел, но его интерпретация с самого начала содержала в себе так много неверного, что в таком виде справедливо не имела успеха. Однако пробел как таковой становится для меня тем очевиднее, чем чаще я просматриваю известный на данный момент материал писем и наследия – настолько неясным остаётся то, что в это время происходило (и даже медицинский диагноз заболеваний, которыми Ницше страдал в этот период).

Кажется, что перемены в мышлении и опыте Ницше, начавшиеся в 1880 г. и продолжавшиеся вплоть до 1888 г., таковы, что действие биологического фактора, его непосредственное проявление в характере новых переживаний и новое содержание философствования относятся друг к другу так, что оказываются неразделимо идентичны. Нас только смущает, когда нечто, только что правильно осознававшееся Ницше как шаг в необходимом развитии его мысли, только что составлявшее духовное величие и экзистенциальную глубину его натуры или только что означавшее загадку этой обретающей всеобщую значимость исключительной личности, теперь вдруг должно оказаться для нас проявлением болезни или неизвестного биологического фактора. Наше изложение могло бы показаться двусмысленным, толкующим о своём предмете как об имеющем в целом уникальное значение, но тайно, путь и со всеми оговорками, ниспровергающим его, сводящим до чего-то в ценностном отношении нейтрального. То, что сначала провозглашается духовным достижением, было бы тотчас дискредитировано, получив название болезни.

Однако на это следует заметить, что мы нигде не отстаиваем упомянутую «идентичность», что для нас, напротив, всё, что мы знаем о человеке, какой-то всякий раз особенный, открывающийся с определённой точки зрения аспект, никогда не есть весь человек; кроме того, вновь и вновь раздражающее нас кажущееся превращение одного аспекта в другой, как если бы оба составляли одно и то же, указывает на неизвестную причину , которой мы не знаем. Тот факт, что Ницше только после перелома 1880 г. достигает своей подлинной высоты, на самом деле принадлежит к числу неразрешимых загадок существования этого самобытного исключения – аналогично случаю Гёльдерлина, Ван Гога, и всё же всегда иначе, нежели у них. «Болезнетворный» фактор – если мы называем так неизвестный биологический фактор, поскольку он может быть частью причинно-следственных связей процесса заболевания, которое стало известно позже – не только не препятствовал, но, быть может, даже способствовал тому, что в противном случае возникло бы в ином качестве. Только теперь Ницше подходит к первоистокам с непосредственностью человека, начинающего всё впервые: всё богатство возможностей рефлексии, каким изначально располагает его натура, – правда, только после 1880 г. – способно напомнить досократиков. Оплошности в стиле, похоже, возникают по тем же причинам, по каким становится возможным высказывание того, что доселе было неслыханно. Несомненно, что его поэтическая сила растёт, что играючи преодолевая препятствия, он неизменно наделяет каждый слог такой уверенностью в успехе, которая не ведает никаких препятствий , страстным, идущим из глубины, минующим бледное посредничество мыслей осознанием бытия, которое непосредственно становится языком. То, что сначала кажется чужим и случайным, может мгновенно обернуться глубочайшей истиной или исполненным смысла той отчуждённости, что характерна для исключительности. Везде, вплоть до безумных записок, присутствует дух, благодаря которому безумие сохраняет свой смысл, так что даже эти безумные записки для нас – необходимая составная часть творчества Ницше.

Так, например, опыт мирового кризиса, достигший своей полноты только после 1880 г. – великий страх Ницше перед собственными видениями будущего, его поглощённость задачей обретения почвы в этот момент мировой истории, когда всё зависит от человека и существует опасность распада, его усталость от этой задачи, – совпадает с мучительными состояниями приподнятого настроения или депрессии, которые имеют в то же время совершенно иное происхождение; самосознание, которое в определённые моменты кажется обусловленным патологией, в то же время понятно и оправданно. Тот, кто стремится здесь к ясному выбору «или-или», придаёт загадочной действительности однозначность, но достигает этого ценой истины, которая требует признать существование загадки и любыми способами исследовать то, что можно исследовать.

Поэтому нам необходимо занять тройственную позицию по отношению к связи болезни Ницше с его творчеством.

Во-первых, позицию эмпирического исследования фактов; во-вторых, при условии критического к нему отношения – позицию освобождения этого

творчества от тех недостатков, которые понимаются как вызванные болезнью случайные нарушения, предпринимаемого с целью достижения чистоты восприятия философствования Ницше; в-третьих, позицию обретающего мифический характер созерцания действительности в целом, в которой болезнь, по всей видимости, становится моментом позитивного смысла, творческого проявления бытия, непосредственной явленности чего-то иным путём недоступного.

В позиции эмпирического исследования фактов решающим оказывается метод эмпирической науки, который никогда не приводит к какому-либо окончательному всеобъемлющему знанию. Эта позиция составляет условие взаимного ограничения двух других позиций, одна из которых – критическая – без неё привела бы к неметодичной, а потому несдержанной критике с вердиктом «болен», а другая – мифическое созерцание – к беспочвенному фантазированию. Позиция, отражающая стремление понять чистую истину Ницше, никогда не сделает возможным окончательное отделение от этой истины того, что составляет промахи, оттенки, полутона и представляет собой лишний и подлежащий удалению элемент. Что касается мифического созерцания действительности Ницше в целом, мы осуществляем его так, что его невозможно выразить и передать. Эмпирически констатирующие, критически очищающие и мифологические высказывания не способны заменить друг друга по смыслу и не должны смешиваться.

Отношение Ницше к болезни

Следует отличать вопрос о том, как Ницше относился к своим заболеваниям, рассматриваемым или предполагаемым с точки зрения медицины, от совершенно иного вопроса о том, как «болезнь» и её функции в существенных моментах его жизни истолковывались им экзистенциально.

Если в первую очередь мы задаём вопрос о том, как Ницше относился к своим заболеваниям, как воспринимал и оценивал их с точки зрения медицины, то следует опять-таки различать, во-первых, телесные недомогания и серьёзные нарушения здоровья, имевшие место с 1873 г., во-вторых, психические изменения, вызванные не диагностируемым медицинскими средствами «биологическим фактором» и начавшие проявляться с 1880 г., в-третьих, психоз конца 1888 г. и его предвестники в течение последнего года. Всё это соответствует вопросу об отношении больного к своей болезни, которое играет такую важную роль во всяком лечении, и вопросу о понимании больным своей болезни, характер которого является для психиатра отличительным признаком того или иного душевного заболевания. Это всегда вопрос о том, как сам больной относится к точке зрения медицины, которую он как человек, находясь в данном положении, вынужден принять, или которую в силу природы самой болезни отторгает. Применительно к Ницше мы задаём эти вопросы по каждому из трёх названных аспектов.

(1). То, как Ницше относится к своим заболеваниям, проявляющимся в виде телесных недугов (приступов, нарушений зрения, головных болей и т. д.), поначалу соответствует духу эпохи: он консультируется у врачей, специалистов, авторитетов, полагая, что те назначают лечение только на основе рационального знания. Но поскольку некоторые врачи применяют терапию не только тогда, когда она рационально обоснована, а всегда, как будто осмысленное, т. е. целенаправленно действующее лечение возможно в любом, а не только в особом, исключительном случае, то Ницше прошёл множество курсов лечения, каждый из которых не приносил результатов. Помимо выполнения врачебных рекомендаций Ницше сам проводил терапию, опираясь на результаты самонаблюдения и на рекомендации, которые он вычитывал из самых различных источников. Подобно тем врачам, которые мыслят в духе позитивизма и превозносят авторитет науки, он порой смешивал рациональные, эмпирически подтверждённые методы и позитивистские идеи относительно возможностей науки. Определённого успеха он, пожалуй, добился, когда, используя точные метеорологические данные, методически выбирал для себя самый благоприятный климат. В остальном его жизнь сопровождалась неизбежно неясными по своим целям и спорными по своей эффективности опытами и экспериментами: «На камине у Ницше в Базеле стояли всевозможные микстуры, при помощи которых он сам себя лечил», – сообщает Овербек уже о времени, датируемом 1875 г. (Bernoulli I, 167). Позднее он таким же образом употреблял всякого рода медикаменты, соли, прежде всего эффективные даже с рациональной точки зрения снотворные (значительные дозы хлоралгидрата, при которых регулярное употребление этого снотворного оказывается сомнительным по своей пользе), наконец, возможно, полученную от некоего голландца настойку, содержащую

гашиш. Порой он гордился своим медицинским «изобретением»: «Доктор Брейтинг к моему ликованию вновь прописал мне Kali Phosphoric[38 - Фосфат калия.], который первым в медицинских целях применил я; он с тех пор имел наилучшую возможность убедиться в его эффективности. Таким образом, я являюсь изобретателем своего собственного лекарства. Точно так же я горжусь своим рациональным способом лечения тифа последней зимой …» (Овербеку, 27.10.83).

Однако достижением Ницше является не эта дань медицинским иллюзиям, которые в целом всё-таки оставались для него случайными и несущественными, но то, что он вопреки всему избавился от постоянных советов, забот и опеки со стороны врачей. Это избавление есть часть того самолечения, которое даже при самых тяжёлых болезненных состояниях предохраняло Ницше от того, чтобы в своём мышлении и поведении он ориентировался на болезнь как на содержание жизни. Гибели от органического процесса он избежать не мог, но, пожалуй, надолго избежал всевозможных истерий, неврозов, страхов и хлопот.

Что касается прогноза, то в медицинском смысле Ницше заблуждался. В то время (1880), когда вот-вот должно было наступить улучшение физического состояния и только начинался великий расцвет ницшевской мысли, он написал прощальное письмо М. фон Мейзенбуг (14.1.80): «По некоторым признакам уже довольно близок спасительный для меня удар». О предстоящей кончине он писал и другим.

(2). Биологический фактор, который, как мы полагаем, начинает проявляться у Ницше с 1880 г., естественно, в этой форме не мог стать для него темой, разве только когда он с удивлением постфактум констатирует предшествующее новым идеям изменение своего «вкуса». Однако возможная связь духовного творчества с психическими и биологическими процессами порой попадала в поле зрения такого трезвого наблюдателя, как он. Сама направленность такого рода рассмотрения не была ему чужда, однако содержание его было произвольно. Так, например: «Вчера я высчитал, что кульминации моего “мышления и сочинительства” (“Рождение трагедии” и “Заратустра”) совпадают с пиком магнитной активности солнца, – и наоборот, моё решение относительно филологии (и Шопенгауэра) – своего рода само-помешательство – и равным образом “Человеческое, слишком человеческое” (одновременно самый тяжёлый кризис моего здоровья) – со спадом» (Гасту, 20.9.84).

(3). О психическом заболевании Ницше ничего не знал (едва ли он когда-нибудь имел возможность ознакомиться с тем, как больные параличом воспринимают свою болезнь) и не ожидал её. В 1888 г., когда изменения жизнеощущения и предельное напряжение стали предвестниками вскоре охватившего его безумия, он сохранял неколебимую уверенность в своём здоровье. Ницше никогда не принимал в расчёт возможность сойти с ума, но часто ждал скорой смерти, удара и т. п. Однажды он напишет Овербеку (4.5.85): «порой я начинаю подозревать, что ты, возможно, считаешь автора “Заратустры” спятившим. Опасность, которая мне грозит, действительно очень велика, но она не того рода».

Выясняя, какое значение имеет болезнь в его жизни, Ницше только в качестве внешнего обстоятельства принимает в соображение тот факт, что любая болезнь может дать и определённые преимущества. Болезнь позволила Ницше уйти на пенсию, принеся тем самым желанное освобождение от службы; в той ситуации, которая у него возникла с людьми, она способствовала тому, что людей и дела, которые становились ему чужими, он оставлял весьма безболезненно: «она избавила меня от всякого разрыва, всякого насильственного и неприличного шага» (ЭХ, 739). Поэтому в заболевании Ницше нет совершенно ничего подобного «неврозу цели»; глубоко укоренённое, имеющее органические причины, оно давало такие внешние последствия лишь случайным образом.

То, как Ницше объясняет свою болезнь и какую роль приписывает ей в своём духовном творчестве в целом, определяется чем-то другим, а не такого рода соображениями целесообразности или исследующим причинно-следственные связи, наблюдающим отдельные факты и эмпирически проверяемым познанием: «Я теперь уже не дух и не тело, но нечто третье. Я всегда страдаю в целом и от целого. Моё самопреодоление есть в сущности моя самая большая сила» (Овербеку, 31.12.82). Опираясь на это третье, на поддерживающую тело и дух и господствующую над ними экзистенцию, которая проявляется во всё вбирающем в себя движении самопреодоления, Ницше истолковывает свою болезнь и своё отношение к ней неким сложным и величественным образом. Это экзистенциальное толкование выходит за рамки категории полезности и терминов медицины и терапии. Болезнь и здоровье начинают ощущаться им в

некоем новом измерении.

Понятия болезни и здоровья предстают перед Ницше в странной двусмысленности: болезнь, поддерживаемая собственно здоровьем (здоровьем внутреннего мира, или экзистенции) и стоящая у него на службе, сама является признаком этого здоровья. Здоровье в медицинском смысле, свойственное бессубстанциальному существу, становится признаком собственно болезни. Подобная взаимозаменяемость слов «здоровый» и «больной» влечёт за собой кажущееся противоречие в суждениях Ницше, который одинаково решительно высказываются как против удовлетворённости собственным здоровьем в пользу ценности болезни, так и против всего болезненного в пользу ценности здоровья. Вновь и вновь он с презрением выступает против тупости тех, кто, ощущая в себе здоровье, отворачивается от всего им чуждого: «бедные, они и не подозревают, какая мертвецкая бледность почиет на этом их “здоровье”, как призрачно оно выглядит» (Рождение трагедии [далее – РТ], Ф. Ницше, Сочинения в 2-х тт., т. 1, М., 1997, с. 62); он даёт характеристику методам филистеров от образования, которые «изобретают для своих привычек, взглядов, симпатий и антипатий действительную во всех случаях формулу “здоровье” и устраняют всякого неудобного нарушителя спокойствия, подозревая его в болезненности и эксцентричности». В связи с этим Ницше констатирует: «это роковой факт, что “дух” с особенной охотой нисходит обыкновенно на “больных и бесплодных”» (НР, 16; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Эти формулировки не должны вводить в заблуждение относительно того, что вся философия Ницше, как он её мыслит, направлена именно против болезни, за здоровье, и что он сам стремится к преодолению всего болезненного. Возможным это противоречие становится опять-таки благодаря тому, что в слово «здоровье» вкладывается различный смысл.

Смысл этот, как признаёт Ницше, многозначен не случайно. «Здоровья в себе не существует … Чтобы установить, что собственно означает здоровье для твоего тела, надо свести вопрос к твоей цели … должно исчезнуть … понятие нормального здоровья … Конечно, здоровье одного могло бы выглядеть здесь так, как противоположность здоровья у другого» (ВН, 590). «Не стоит даже и думать, что, скажем, здоровье есть некая твёрдая цель …» (11, 221). «Здоровье и болезнь не представляют собой чего-то существенно друг от друга отличающегося … Не нужно делать из них различных принципов или сущностей … Фактически между этими двумя родами бытия существует только разница в степени» (15, 173).

Таким образом, у Ницше в его экзистенциальном толковании определяющей является идея здоровья, имеющая не биологические или медицинские основания, а ориентированная на ценность человека согласно его экзистенциальному рангу в целом. Только в этом смысле обретают содержание эти удивительные рассуждения, в которых Ницше как бы овладевает своей болезнью: он отдаётся ей, он останавливает её, он её преодолевает. Это можно проследить в деталях.

Болезнь как природное событие даже в таком понимании имеет источник не в себе, но исключительно в природе. Чтобы идти путём такого толкования, нужен совершенно иной уровень мышления, чем уровень отыскания причинно-следственных связей. В чуждых всякому смыслу чисто природных событиях подразумевается экзистенциальный смысл – причём без каких бы то ни было притязаний утверждать значимость некоей всеобщей причинности (таковая была бы в этом случае магической, сопряжённой с суеверием). С этой точки зрения нечто стремящееся проявиться в экзистенции порождает болезнь, чтобы с её помощью иметь экзистенциальный эффект. Ницше благодарен болезни за участие в его духовном развитии, сыгравшее решающую роль в его жизни. Занимаясь филологией, выполняя обязанности профессора, отдавая дано уважения Р. Вагнеру и Шопенгауэру, разделяя все эти идеалистически-романтические взгляды, он, сам того не замечая, хотел уклониться от своей подлинной миссии – оглядываясь назад он так понимает всё с ним произошедшее: «Только болезнь привела меня к разуму» (ЭХ, 712) … «Болезнь – это всегда ответ, который приходит, когда мы хотим усомнится в своём праве на свою задачу, когда мы так или иначе пытаемся облегчить её для себя … Именно за наше попустительство себе нам приходится платить самым суровым образом!» (8, 202). Но болезнь, призвав Ницше обратно к его задаче, не исчезла. Однако, будучи верен своему толкованию, Ницше до последнего ждал, что победит её: «у меня есть задача… Эта задача сделала меня больным, она же опять сделает меня здоровым …» (Овербеку, 12.11.87).

Болезнь, как бы она ни проявлялась, для Ницше всегда остаётся

неопределённой по своему смыслу. Всё зависит от того, что с ней сделает экзистенция: «Болезнь есть неуклюжая попытка выздороветь: мы должны посредством духа прийти на помощь природе» (12, 306). Поэтому Ницше вновь и вновь истолковывает свою непрекращающуюся болезнь, причём так, как если бы он её преодолевал: он как бы ставит её себе на службу, познаёт её опасности и берёт верх, если не над нею, то над этими опасностями.

Болезнь, поставленная Ницше себе на службу, как он полагает, не только сделала возможным своеобразие его нового мышления: «Болезнь дала мне также право на совершенный переворот во всех моих привычках … она одарила меня принуждением к бездействию, к праздности, к выжиданию и терпению … Но ведь это и значит думать!» … (ЭХ, 739), но и сама стала средством опыта и наблюдения. Он сообщает своему врачу, что «именно в этом состоянии страдания … произвёл поучительные опыты и поставил эксперименты в духовно-нравственной области: эта радость жажды познания возносит меня на ту высоту, где я побеждаю всякую муку и безнадёжность» (Эйзеру, 1.80), и уже в «Ессе homo» он вспоминает: «Среди пытки трёхдневных непрерывных головных болей, сопровождавшихся мучительной рвотой со слизью, я обладал ясностью диалектика par excellence, очень хладнокровно размышлял о вещах, для которых в более здоровых условиях не нашёл бы в себе достаточно утончённости и спокойствия, не нашёл бы дерзости скалолаза» (ЭХ, 698). В конце концов он стал воспринимать болезнь как толчок, направивший его, освободившегося от всех внешних устоявшихся моментов, от всех ложных идеалистических самоочевидностей, не нуждающегося в религии и искусстве, на путь, где он стал действительно зависеть только от самого себя: «Что касается мук и отречений, то моя жизнь последних лет может сравниться с жизнью любого аскета, который когда-либо жил … только полное одиночество впервые позволило мне открыть мои собственные дополнительные ресурсы» (Мальвиде фон Мейзенбуг, 14.1.80).

Но в то же время болезнь приносит с собой новые экзистенциальные опасности. Она может, как Ницше истолковывает свой опыт, породить отрывающее от всех вещей высокомерие всеразоблачающего познания: когда болезненные состояния учат смотреть «на вещи со страшной холодностью», когда все «маленькие обманчивые чары» жизни исчезают, страдающий человек «с презрением вспоминает … о мире, в котором живёт здоровый человек, мало думая, мало отдавая себе здравого отчёта в том, что совершается вокруг него; с презрением вспоминает он о самых благородных, самых любимых им иллюзиях … В этом ужасающем ясновидении … он взывает: “Будь же своим собственным обвинителем … размышляй о самом себе как судья … Стань … выше своего страдания!”». Тогда гордость того, кто в болезни по крайней мере познаёт, возмущается как никогда, «в настоящем припадке высокомерия». Но когда затем наступает «первый рассвет выздоровления», «первым следствием является то, что мы защищаемся против господства нашего высокомерия … “Долой, долой эту гордость! – кричим мы – Она была болезнью, она была припадком!” … Мы опять смотрим на человека и природу более жаждущими взорами … Мы не сердимся на то, что снова начинают играть чары здоровья» (УЗ, 50–52).

Кроме того, болезнь, как её толкует Ницше, несёт в себе ту экзистенциальную опасность, что может привнести в содержание мысли жизнь, т. е. запечатлеть в ней характер состояний, в которых мыслит больной человек. Вместо того чтобы выталкивать мысль поверх себя, болезнь как бы втягивает её в себя. Поэтому Ницше ставит вопрос обо всем философствовании: не были ли эти идеи порождены именно болезнью?

Чтобы освободиться от опасности растворения мысли в служении господствующей болезни, Ницше стремится получить такой опыт болезненных состояний, чтобы на какой-то момент можно было отдаться им, но после этого тем решительней противопоставить себя им как уже познанным. Он позволяет проявиться в себе каждому состоянию, но ни одному не позволяет одержать над собой верх. Он переживает не только упомянутое высокомерие холодной зоркости в болезни, но и упоение выздоровлением, и, таким образом, смотрит с точки зрения болезни на здоровье, с точки зрения здоровья – на болезнь. Один раз он помещает идеи под пресс болезни, чтобы увидеть, что тогда из них получится, другой раз подвергает болезненные идеи критике с позиции здоровья. Так Ницше опять оказывается благодарен не желающей уходить болезни: «мне достаточно хорошо известны преимущества, которыми я при моём шатком здоровье наделён в сравнении со всякими мужланами духа. Философ, прошедший и всё ещё проходящий сквозь множество здоровий, прошёл сквозь столько же философий: он и не может поступать иначе, как всякий раз перелагая своё состояние в духовнейшую форму и даль, – это искусство трансфигурации и есть собственно

философия» (ВН, 495). Болезнь открывает «пути ко многим и разнородным мировоззрениям» (Человеческое, слишком человеческое [далее – ЧСЧ], Ф. Ницше, Сочинения в 2-х тт., т. 1, М., 1997, с. 235). Болезнь становится «наставником в великом подозрении» (ВН, 495).

Способ справляться с болезнью путём использования её в любой форме в качестве незаменимого средства познания, равно как и способ преодоления возникающего при болезни нигилистического мышления, предполагают, согласно Ницше, подлинное здоровье, а именно: здоровье, которое вынуждает предаваться «на время телом и душою болезни» (ВН, 493), здоровье, которое «даже не может обойтись без болезни как средства и уловляющего крючка для познания» (ЧСЧ, 235). «Тот, чья душа жаждет пережить во всём объёме прежние ценности и устремления … нуждается для этого в великом здоровье – в таком, которое не только имеют, но и постоянно приобретают и должны приобретать, ибо им вечно поступаются, должны поступаться» (ВН, 707). Это здоровье как бы включает в себя болезнь, оно не способно став болезнью не сделать эту болезнь средством для достижения самого себя. Критерием этого здоровья духа является, «мера болезни, которую он может принять в себя и преодолеть – сделав здоровым» (16, 366). Так как к подлинному здоровью этот путь ведёт только через болезнь, Ницше, как он полагает, обнаруживает, что «именно болезненные писатели (а к ним относятся, к сожалению, почти все великие) выдерживают в своих сочинениях гораздо более уверенный и ровный здоровый тон, потому что лучше физически сильных людей понимают философию душевного здоровья и выздоровления» (СМИ, 260).

Из этих принципов толкования видно, как Ницше понимает свою собственную болезнь: как симптом своего великого всепобеждающего здоровья.

Проявляется это для него в первую очередь в его постоянной воле к здоровью. «Если следует что-нибудь вообще возразить против состояния болезни, против состояния слабости, так это то, что в нём слабеет действительный инстинкт исцеления, а это и есть инстинкт обороны и нападения в человеке» (ЭХ, 704). Ницше же, беря болезнь в свои руки, осознаёт свою «упорную волю к здоровью» (ЧСЧ, 235): «Вперёд! – говорил я себе, – завтра ты будешь здоров; сегодня достаточно притвориться здоровым … сама воля к здоровью, актёрское подражание здоровью были моим целительным средством» (14, 388).

А затем Ницше решительным образом начинает осознавать саму свою натуру как здоровое бытие. Правда, в письмах он постоянно жаловался на болезнь, «на боязнь, беспомощность, отчаяние, которые составляют следствие моего здоровья» (Овербеку, 12.85); уже в конце он назвал свои ранние годы «годами декаданса» (Гасту, 7.4.88). Но вопреки всем болезням его основным убеждением было следующее: «Я сам взял себя в руки, я сам сделал себя наново здоровым: условие для этого … – быть в основе здоровым. Существо типически болезненное не может стать здоровым, и ещё меньше может сделать себя здоровым; для типически здорового, напротив, болезнь может даже быть энергичным стимулом к жизни» (ЭХ, 699–700). «То, как я бываю больным и здоровым, составляет хорошую сторону моего характера» (12, 219). «Во мне нет ни одной болезненной черты; даже в пору тяжёлой болезни я не сделался болезненным» (ЭХ, 720).

Конец

В каждой из трёх частей, описывающих жизнь Ницше, была продемонстрирована та или иная форма гибели. Духовное развитие не смогло достичь в творчестве своей цели; осталась бесформенная груда развалин; жизнь Ницше была «по сотне причин вечной проблемой». Его дружеские привязанности привели к опыту одиночества, в такой степени, быть может, ещё никем не испытанного. Болезнь Ницше не только загубила и оборвала его жизнь, но в своём постепенном становлении некоторым образом оказалась её неотъемлемой частью, так что без этой болезни мы едва ли могли бы себе представить Ницше, его жизнь и творчество.

Кроме того, чрезвычайное, чрезмерное присутствует в жизни Ницше почти во всём: слишком раннее приглашение на должность профессора, доходящее до гротеска отсутствие интереса к нему со стороны издателей, образ жизни fugitivus errans. В условиях полного одиночества в 1888 г. диалектика Ницше усилилась до безграничного отрицания, не противопоставив радикальному Нет ничего, кроме некоего неопределённого Да. Таким образом этот путь не

получил продолжения.

Однако до этого в течение последних десяти лет и мистический опыт, раскрывающий достоверность бытия, приходит к завершению: в стихотворении «Солнце садится» из цикла «Дионисовы дифирамбы» Ницше увидел, как окончатся дни его жизни:

Недолго тебе ещё жаждать,
сгоревшее сердце!
Обещаньями полнится воздух,
из неизвестных мне уст начинает меня обдувать –
грядёт прохлада …

Он говорит, обращаясь к себе:
Не утрачивай мощи, отважное сердце!
Не вопрошай: зачем?

Его желание: «Веселье, золотое, настань! Ты – смерти наитайнейшее, наисладчайшее предвосхищение!» – сбывается: «А вокруг лишь игра и волна. Всё, что томило своей тяжестью, кануло в голубое забвение». Он находит свой путь в открытое бытие:

Серебряный, лёгкий, как рыба,
выплывает теперь мой чёлн.

Книга вторая. Основные идеи Ницше

Едва ли в действительности есть хоть что-то, о чём бы Ницше не высказал суждения: из его сочинений можно подобрать высказывания почти о всех великих и малых вещах – о государстве, религии, морали, науке, искусстве, музыке, о природе, жизни, болезни, труде, о мужчине и женщине, о любви, браке, о народах, эпохе, истории, исторических личностях, о последних философских вопросах. По отдельности эти высказывания имеют значение в большей или меньшей степени: правильное их понимание в каждом случае зависит от того, насколько мы овладели основными моментами движения мысли Ницше и знаем её основное содержание.

Понимания основных моментов мысли Ницше можно достичь двумя способами: следуя за ним по пути безграничного отрицания и постигая позитивное. Но уже в отрицании Ницше постоянно присутствует нечто объемлющее, определяемое позитивными истоками, которые в упомянутом нет косвенным образом о себе сообщают; наоборот, в прямом сообщении истины неизменно присутствует противоречие, которое самые на первый взгляд абсолютные позиции вовлекает в движение, проистекающее из этого объемлющего – за исключением разве только тех случаев, когда Ницше на мгновение изменит своей натуре, так или иначе догматически лишив её подвижности, но для него это подобно крушению и никогда не осуществляется полностью.

Переход от негативного к позитивному представлял для собственного сознания Ницше проблему до самого конца. Не то чтобы после какой-то чисто критической фазы жизни он однажды обрёл новую веру. Ницше всегда угрожает опасность Ничто, но в нём всегда присутствует также слияние с бытием. Уже напоследок он причисляет себя наряду с Буркхардтом и Тэном к глубоким нигилистам: «хотя я сам всё ещё не отчаялся найти выход и ту дыру, сквозь которую можно прийти к “нечто”» (к Роде, 23.5.87).

Вплоть до катастрофы отрицательные и положительные суждения находятся друг с другом в остром противоречии: «Я не создаю новых идолов … Моё ремесло скорее – низвергать идолов – так я называю идеалы» (ЭХ, 694). И наоборот: «Спустя много лет … я продолжаю и для публики делать то, что я делаю и всегда делал для себя: рисовать на стене образы новых идеалов» (14, 351).

Это противоречие оказывается для него выражением единственно необходимого процесса после того как «Бог умер». Идеалы для него зовутся идолами, когда принадлежат прошлому, но означают истину, когда они суть будущее: «Кто не находит великого в Боге, уже не находит его нигде, – он вынужден отрицать его – или созидать» (12, 329). Ницше стремится созидать: «Вы называете это саморазложением Бога – но это лишь его смена кожи … вам предстоит скоро

вновь увидеть его – по ту сторону добра и зла» (12, 329).

То, что для сознания Ницше и в его реальной деятельности представляется двояким: отрицательным и утвердительным, разрушительным и созидательным, уничтожающим и порождающим – оказывается ложной проблемой, если утвердительный ответ ожидается на том же уровне, на каком высказывается отрицательное суждение – на уровне рационального понимания и возможности высказать его общепонятным образом. Здесь важную роль играет некое изначальное философское прозрение.

Рационально всеобщее как таковое критично и негативно, т. е. рассудок сам по себе аналитичен, разрушителен; позитивна только историчность незаменимого, не всеобщего, самодовлеющего и связанного со своим основанием бытия, которое, однако, остаётся не только сокрытым, но и иллюзорным, если не проясняется посредством рассудка. Ницше не было присуще глубокое прозрение такого рода (характерное для Шеллинга и приведшее его к разделению его философии на негативную и позитивную), но он бессознательно принимал его следствия. Отрицание как проявление рационального понимания оборачивается утверждением, будучи поставлено на службу историчности. Последняя же, будучи так или иначе выражена, вступает в сферу рационального и, таким образом, исчезает, когда её движение получает определённое выражение. Рациональное бывает только там, где одно дополняет другое, и действует только в рамках тех или иных отношений; историчность живёт сама по себе и вступает в коммуникацию самостановления.

Без широты негативной философии позитивной философии не существует. Только в чистилище рационального человек может по-настоящему понять свою позитивную историчность. Последняя сама обретает голос только благодаря рациональному, с помощью которого она косвенным образом улавливает свою историческую природу. Поэтому позитивное как основа историчности экзистенции движется во всех направлениях рациональности, целиком отдаётся им, однако определяет их и поддерживает их вместе, руководствуясь собственным историческим первоистоком, который не может знать самого себя, но неограниченно проясняется только в универсальности того, что можно знать, и того, что этой возможностью порождается.

Но позитивное в форме непосредственно высказанного само стало бы рационально-всеобщим и оказалось бы на том уровне, на котором его можно было бы неограниченно подвергать анализу. Потому что в рациональности, правда в рациональности ложной, которой не присуще понимание самой себя, оно неизбежно становится словом и предметом знания. В этой форме, будучи теорией всеобщей познаваемости, позитивное, поскольку оно рассматривается с точки зрения одного только рассудка и тем самым становится всеобщим и абстрактным, подрывается в самой своей основе – радикальнее всего это происходит, когда упомянутое учение о разделении негативной и позитивной (или рациональной и исторической) философии используется для того, чтобы отстранить рассудок с последующим отрицанием возможности рациональной проверки фактически рациональных высказываний.

Такого рода взаимосвязи указывают путь к основным для Ницше содержаниям: в той мере, в какой Ницше непосредственно демонстрирует свою позитивность, содержание таковой оказывается сомнительным. В той мере, в какой он, исследуя и экспериментируя, движется вперёд, он предъявляет исключительные требования к возможной экзистенции. Ницше философствует в созданной предшествовавшими столетиями новой философской ситуации:

Наивная философия, способная описать Бога, мир и человека в нём, не видит разрыва между рациональностью и историчностью: она может сообщать свои содержания с беспечной непосредственностью в виде образов и идей, не впадая при этом неизбежно в экзистенциальное заблуждение; а позднее, после краха наивной установки, однозначностью и цельностью своих трактатов ещё может эстетически удовлетворять того, кто проявляет интерес к прошлому, может быть объектом неких притязаний благодаря истине поддерживающей её экзистенции. Когда после крушения бесспорной целости Бога, души и мира начинает чувствоваться и осознаваться разрыв между рационально всеобщим и экзистенциальной историчностью, на передний план рационального выходят вопросы, содержащие сомнение – в случае Ницше: что есть человек (первая глава), что есть истина (вторая глава), что означают история и современная эпоха (третья глава). Однако в этом случае и бытие начинает представляться в своей историчности, а именно: отыскиваться в воле к будущему (четвёртая глава), как сиюминутное истолкование мира (пятая глава), как мистическое

слияние с бытием (шестая глава).

В этих вопросах сомнения для Ницше уже присутствует позитивный импульс: любовь к благородной сущности человека, при всём разочаровании в человеке в любой из его действительных форм; неумолимая серьёзность правдивости, при всём сомнении в самой истине; удовлетворённость конкретными историческими формами, при всём осознании бессмысленности и бесцельности истории.

К числу позитивных приёмов Ницше относятся воля к будущему как проект большой политики, основывающейся на неопределённом понятии творчества; мировое учение о воле к власти как воззрение, призванное воодушевить носителей движения, направленного против нигилизма – воззрение, которое, двигаясь по кругу, само себя отменяет; опыт бытия в мистических состояниях, выражающийся прежде всего в учении о вечном возвращении, которое запутывается в парадоксах.

Сущность обнаруживаемых у Ницше содержаний такова, что они демонстрирую себя лишь тому, кто сам идёт им навстречу. Поэтому мысль Ницше иногда может показаться пустой, а затем – захватывающей до глубины души. Она пуста, когда мы стремимся получить нечто значимое и существующее в наличности; она наполнена, когда мы начинаем участвовать в движении. Когда собственное волнение оживлено теми изначальными импульсами, которые исходят от Ницше, негативные проявления идей выглядят полнее, чем позитивные высказывания, которые в своей ложной рациональности быстро начинают казаться какими-то оболочками, внутри которых ничего нет. Наоборот, позитивные высказывания, пожалуй, способны вмиг очаровать, если удаётся понять их символически, в качестве знаков; негативные же высказывания, со своей стороны, могут наводить скуку, если не видеть в них некоего образа, некоей творческой идеи, некоего символа.

В отличие от крупнейших философов прошлого для Ницше характерно то, что, отрицая, он добивается большей истинности, нежели выказывая положительные суждения. Конечная цель того подлинного, изначальнейшего импульса, перед истинным содержанием которого не может устоять ни один серьёзный читатель, видна не сразу: Ницше расчищает пространство, он размыкает замкнутые горизонты, он не осуществляет критики, которая устанавливала бы границы, он учит ставить под сомнение; он открывает возможности, пробуждает силы, поддерживающие внутреннюю устойчивость.

Первая глава: Человек

Введение: Неудовлетворённость человеком

Чем очевиднее для Ницше теряет силу всё, что было значимо, тем интересней для него становится человек. Стимулом для него всегда выступает как неудовлетворённость современным человеком, так и страстное стремление и воля к подлинному и возможному человеку. Потому основной чертой мысли Ницше оказывается эволюция его любви, в разочаровании становящейся чудовищнейшим отрицанием вот-бытия человека, но затем вновь оборачивающейся страстным приятием человеческой натуры:

Безгранично и неутешно страдает Ницше, наблюдая людей, каковы они есть: «Чем нынче подстрекается наше отвращение к “человеку”? … тем, … что пресмыкающееся “человек” занимает авансцену и кишмя кишит на ней …» (К генеалогии морали [далее – КГМ], Ф. Ницше, Сочинения в 2-х тт., т. 2, М., 1997, с. 429); «Вот стоите вы, безвинные в своём убожестве. И теперь я пробираюсь тихо между вас – но при этом отвращение гложет моё сердце» (12, 274). Ни один не образует цельного существа: «всюду … то же самое: обломки, отдельные части человека и ужасные случайности – и ни одного человека!» (ТГЗ, 100). Они всё утопили в разговорах, всё проболтали, «я не хочу уже вдыхать дыхания их» (ТГЗ, 132). Дрожь отвращения к человеку обретает символический характер в страшном высказывании: «Сомнительно, чтобы путешественник мог найти где-либо на свете более безобразные местности, чем на человеческом лице» (ЧСЧ, 399). Но что подлинной причиной этого страдания за человека является любовь к нему, выражено в следующей записи: «Кто к сорока годам не стал мизантропом, тот людей никогда не любил, – часто говаривал Шамфор» (14, 229).

Даже святой (в «Заратустре»), некогда любивший людей, теперь любит вместо них Бога: «Людей не люблю я. Человек для меня слишком несовершенен. Любовь к человеку убила бы меня» (ТГЗ, 7). Однако Ницше, в отличие от святого, хочет оставаться в мире и служить реальному человеку. Хотя он считает, что упомянутую любовь к божеству можно понять как результат фактически той же самой неудовлетворённости человеком, которая мучает его самого, но то, что святые «стремятся бежать в потустороннее, вместо того, чтобы строить будущее», представляется ему чем-то недостойным: «религиозность была недоразумением возвышенных натур, страдающих от скверной картины человека» (13, 77). Поэтому отвращение к человеку есть великая опасность (КГМ, 493). Ницше не хочет отказываться от человека. Пусть он, задетый до глубины души, вынужден вновь и вновь переживать те дни, когда его «охватывает чувство чёрной, самой чёрной меланхолии» – «презрение к человеку» (Антихрист [далее – А], Ф. Ницше, Сочинения в 2-х тт., т. 2, М., 1997, с. 662), однако само это презрение есть некое переходное состояние; «ибо великие ненавистники суть великие почитатели» (ТГЗ, 207).

Поэтому Ницше сопротивляется собственному отвращению: «Моё отвращение к людям стало слишком велико. Точно так же как ответное отвращение к моральному высокомерию моего идеализма. Я сблизился с презираемым, я искал в себе всё то, что я презирал… Я стал противником всех обвинителей человечества» (12, 213). Теперь он выдвигает перед собой требование: «Для меня не должно быть ни одного человека, к которому я питал бы отвращение или ненависть» (12, 221). Само презрение должно быть лишь функцией помощи: «Кто больше всего презирал людей, не был ли тот как раз поэтому их величайшим благодетелем?» (12, 274); и Ницше убеждается: «Я люблю людей, и больше всего тогда, когда сопротивляюсь этой страсти» (12, 321).

Страстное стремление Ницше к подлинному человеку, источник его презрения, есть та сила, что подстёгивает и изнуряет его: «В чём причина того, что я всегда жаждал людей, которые не робеют перед лицом природы, при мысли о предстоящем походе на укреплённые высоты Генуи? Я не знаю, как их найти?» (11, 387). Заратустра удивляется, что это страдание ничуть не свойственно другим: «Вы страдаете собой, вы ещё не страдали человеком … Никто из вас не страдает тем, чем страдал я». (ТГЗ, 208). Ропот переходит в выражение отвращения, а то, в свою очередь, в мольбу: «Что же мне именно столь невыносимо здесь? … то, что я вынужден обонять потроха неудавшейся души!.. … В сущности, со всем этим удаётся справиться… Но время от времени дайте же мне – допустив, что существуют небесные воздаятельницы… – взглянуть, лишь один раз взглянуть на что-либо совершенное, до конца удавшееся, счастливое, могущественное, торжествующее… На какого-либо человека, который оправдывает человека, на окончательный и искупительный счастливый случай человека, ради которого можно было бы сохранить веру в человека!» (КГМ, 430).

Несмотря на это позиция, к которой в конце концов приходит Ницше, это приятие человека таким, каков он есть, со свойственными ему возможностями. Прежняя позиция: «я обегал взглядом людей и не находил среди них своего идеала» (11, 379), – преодолена – для Ницше это желание найти идеал в конце концов начинает противоречить природе человека; человек кажется ему достойным восхищения и уважения. Он презирает «“желательного” человека – и вообще… все идеалы человека». «Что оправдывает человека, так это его реальность». Во сколько раз ценнее действительный человек по сравнению с каким-нибудь только желательным, воображаемым… человеком? с каким-нибудь идеальным человеком?.. (СИ, 609). Все желания относительно человека были «нелепым и опасным увлечением» (Воля к власти [далее – ВВ], Ф. Ницше, Полное собрание сочинений, т. 9, М., 1910, с. 161сл.). Однако это приятие не означает удовлетворённости или остановки: «удачный человек радуется факту, именуемому “человек”, и пути человеческому, но он идёт дальше!» (12, 24).

Осознание того факта, что всё, что для нас действительно, что достойно любви и уважения или же заслуживает презрения, доступно в конце концов исключительно в человеческой форме и только тем способом, каким получают опыт бытия люди, приводит Ницше к основному вопросу: что есть человек? Однако вопрос этот касается не какого-то чётко ограниченного и потому определённого предмета, он относится к тому объемлющему, коим мы являемся. Когда я пытаюсь ответить на этот вопрос, я сразу фиксирую нечто определённое, будь то эмпирически наблюдаемое вот-бытие человека, т. е. его субъективность, которую я делаю для себя объектом, будь то предмет человеческой веры – разум, мораль, Бог, т. е. значимая для человека

объективность, которую я опять-таки делаю для себя объектом и тем самым релятивирую, представляя её для себя как всего лишь человеческое мнение, будь то идеал человека, в определённой своей форме всегда противоречащий действительности и неистинный.

Если я изучаю человека подобным психологическим образом, так или иначе истолковывая смыслы, то я, однако, никогда не противостою ему как какой-то вещи в мире, которую я рассматриваю как нечто иное, но я сам, в действительности или в возможности, есмь то, что изучаю. Поэтому в знании о вот-бытии человека, о его положении в мире, о его неограниченной изменчивости, есть нечто, что сознательно или бессознательно соотносится с возможностями моего поведения. Знающее мышление быстро становится мышлением, апеллирующим к моей свободе. Вопрос “что есть человек?” соотносится с вопросом, что и с какой целью он может и хочет из самого себя создать. Поэтому у человека есть две принципиально различные позиции по отношению к себе: он может рассматривать и изучать себя как некое вот-бытие, которое уж таково, каково оно есть, и которое изменяется по поддающимся определению правилам, и он может прилагать к себе критерии и предъявлять требования, подлинным признанием которых он ещё только приводит самого себя к становлению. Правда, в сущности он не может делать одного без другого. При окончательном разделении этих позиций их гибкость и содержательность безвозвратно теряются. Но при их реализации некое методологическое разделение временно неизбежно. Тогда подход, рассматривающий вот-бытие человека, получает название антропологии и психологии, а подход, нечто требующий от его существа, – философии. Психология исследует, констатирует, предсказывает. Философия призывает, намечает возможности, открывает пространство принятия решений. Но во всякой психологии человека уже тайно присутствует интерес к возможностям и обращение к самостановлению. А во всякой философии психология остаётся средством выражения, условием, без которого призывная мысль была бы лишена воплощения.

Вот-бытие человека

Там, где человек охватывает себя в своём первоистоке, он больше, чем просто вот-бытие, – он есть существо, которое изменяется и само себя создаёт; но всегда и вплоть до последних истечений своего существа он остаётся и вот-бытием тоже.

Рассматривая вот-бытие (но и никогда не изменяя духу философствования), Ницше пытается, во-первых, путём сравнения установить, каково, собственно, положение человека в мире, во-вторых, изучить человека в его психологической изменчивости.

Что есть человек в мире

Ницше смотрит на мир, задаваясь вопросом, что значит в нём человек.

Древнейшее ощущение ничтожной малости человека перед лицом Вселенной выражает Ницше, когда уже в отношении органического признаёт, «что капля жизни на Земле в сравнении с необозримым океаном бытия настоящего и прошлого не имеет никакого значения» (СЕТ, 278–279). «Жизнь на Земле … – мгновение, эпизод, исключение без особых последствий», человек – и вовсе «незаметный, слишком высоко о себе мнящий животный вид, время которого … ограничено» (ВВ, 114).

Давая чётко почувствовать эту ничтожность человека во Вселенной в сравнении с его самонадеянными претензиями, Ницше играет мыслями: «Если Бог сотворил мир, то человека он создал обезьяной Бога, как постоянное средство увеселения в своей слишком продолжительной вечности» (СЕТ, пер. мой – Ю. М.). С этой ролью, однако, контрастирует причудливое человеческое самосознание: «Что значит тщеславие тщеславнейшего из людей перед тщеславием самого скромного, чувствующего себя “в природе и мире человеком!”» (СЕТ, 387).

Подобные размышления, с учётом необъятности Вселенной, приводят Ницше к парадоксальному мысленному эксперименту: неорганическая природа есть

подлинное бытие, её безграничное становление не несёт в себе обмана, и потому, сливаясь с ней воедино, человек обретает завершённость: «Освободиться от жизни и вновь стать мёртвой природой – это может ощущаться как праздник» (12, 229): «Мы претерпеваем становление абсолютно истинно … Смерть следует толковать иначе! Так мы примиряемся с действительностью, т. е. с мёртвым миром!» (12, 229).

В живом мире человека можно сравнить с животным. Хотя похоже, будто «вместе со всей природой нас влечёт к человеку как к чему-то, что стоит высоко над нами», но с содроганием нам приходится наблюдать: «бегут утончённые хищные звери и мы сами среди них … их созидание городов и государств, их ведение войн … их умение перехитрить и уничтожить друг друга, их крик в нужде, их радостный рёв в победе – всё это есть продолжение животного состояния» (НР, 219). Так возникает много выражений, в которых Ницше называет человека животным: «Человек есть самый лучший хищный зверь» (ТГЗ, 152), и сто́ит «этой безумной жалкой бестии человеку… лишь чуточку воспрепятствовать… быть бестией на деле», как наружу тотчас вырывается «бестиальность идеи» (КГМ, 468). «Человек – самое жестокое из всех животных» (ТГЗ, 158), далее, он «самое мужественное животное» (ТГЗ, 112), и, когда мыслит, «животное, выносящее суждения» (14, 21).

Но на самом деле человек – не животное. Поскольку он отличает себя от животного, образ бытия последнего или возможность им стать его пугают. Важно происхождение этого страха, вопрос о различии человека и животного. Особое, уникальное положение человеку обеспечивает уже то обстоятельство, что в борьбе со всеми видами животных он одержал победу. Сущностное же отличие, которое здесь можно выразить лишь в общих чертах, заключается, во-первых, в его отличающем самого себя самосознании, каково бы оно ни было. Человек, согласно Ницше, знает, что он отличается от животного, скажем, благодаря памяти (НР, 90сл.); ошибочно, согласно Ницше, мнение человека, что от животного его отличает свобода (СЕТ, 277). Сознавая самого себя, он занимает по отношению к животному противоречивую позицию: он может завидовать тому, что выглядит как счастье животных (НР, 90сл.), и он видит проклятье, которым отмечена животная жизнь («нельзя придумать судьбы более тяжёлой, чем судьба хищного зверя») (НР, 218).

Во-вторых, такое сущностное отличие Ницше формулирует, размышляя о человеке как об источнике ещё не определившихся возможностей: в противоположность животным, каждое из которых подчиняется тому или иному жёсткому типу, человек – это «ещё не установившееся животное». Т. е. человек, хотя уже и не только животное, сам ещё не представляет собой ничего окончательного. Неопределённость его неограниченных возможностей повергает его в состояние опасного беспорядка. Как следствие, человек выглядит как какая-то болезнь вот-бытия: «То, что дало человеку победу в борьбе с животными, одновременно стало причиной развития, чреватого болезнями» (13, 276). Поэтому говорится: «Есть в человеке нечто фундаментально-неудачное» (14, 204). Метафора «человек есть болезнь» встречается нередко: «Земля … имеет оболочку; и эта оболочка поражена болезнями. Одна из этих болезней называется, например: “человек”» (ТГЗ, 94). Но в толковании человека как неустановившегося животного у Ницше заключён двойной смысл. Во-первых, этот означенным образом понимаемый результат становления человека, его болезнь, есть некая фундаментальная ошибка; во-вторых, именно эта болезнь есть его подлинная ценность.

«Болезнь» проявляется в том, что развитие человека основано на радикальных заблуждениях; «человеком» он стал только благодаря иллюзии и самообману: «Зверь в нас должен быть обманут… Без заблуждений, которые лежат в основе моральных допущений, человек остался бы зверем» (ЧСЧ, 268). Заблуждения, без которых человеческие качества никогда не сформировались бы, суммируются в том фундаментальном ощущении, «что человек свободен в мире несвободы, что … он творит вечные чудеса; что он представляет собой … сверхживотное, почти божество, цель творения, неизбежный сюжет мысли, разгадку космической загадки…» (СЕТ, 278). Таким образом, человек – это «многообразно лживое, искусственное и непроницаемое животное» (ПТСДЗ, 401; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Указанным образом болезненное состояние в человеке «в противоположность животному, где все наличные инстинкты служат вполне определённым задачам» проявляется потому, что в нём, «неустановившемся», располагающим многими возможностями, всё «кишит противоречивыми оценками, а следовательно и противоречивыми влечениями» (ВВ, 90–91).

Однако то, что делает человека больным, как раз и составляет его ценность. Сама болезнь становится носителем ценности. Например, в случае того специфического человеческого заболевания, которое для Ницше олицетворяет тип жреца, столь радикально им отвергаемый, он всё-таки добавляет, что лишь на почве этой принципиально опасной формы человеческого вот-бытия, жреческой формы, «человек вообще стал интересным животным, что только здесь душа человеческая в высшем смысле приобрела глубину и стала злою, – а это суть как раз две основные формы превосходства, ставившие до сих пор человека над прочими животными!» (КГМ, 421). И прежде всего причиной такой болезненности оказывается человеческое величие. Ибо отчего происходит, что человек болезненнее, неувереннее, изменчивее, неопределённее любого другого животного? «Верно и то, что он больше рисковал, затейничал, упрямствовал, бросал вызов судьбе, нежели все прочие животные вкупе: он, великий самоэкспериментатор, неугомон, ненасытник, борющийся за право быть первым со зверьми, природой и богами, – неисправимый строптивец, вечный заложник будущего…» (КГМ, 492).

Поэтому, хотя Ницше и мог однажды сказать, что «человек не есть шаг вперёд по отношению к животному» (ВВ, 56), но на самом деле, глядя на человека, собственно человеком не являющегося, Ницше тревожится именно за то, что тот вновь становится подобен животному (т. е. подчиняется некоему определённому, установившемуся типу вот-бытия), что происходит «измельчание человеческого типа, его уподобление какому-то посреднику», что тот думает, будто в своей цивилизованности он возвышается, а в действительности падает, что «совершенствование всех добродетелей, благодаря которым процветает стадо, и из человека делает лишь стадное животное» и, вероятно, поэтому животное «человек» оказывается установившимся (14, 66ff.).

Характеризуя человека подобным образом, Ницше не всегда имеет в виду одно и то же. Под видом объективного разговора о вот-бытии, которым человек будто бы является в отличии от животных, Ницше начинает размышлять о той бытийственной границе (Daseinsgrenze), которой человек как таковой является по отношению ко всякому вот-бытию. То, что у человека в его неопределённости, неистинности, болезни может казаться какой-то утратой, есть как раз-таки возможность обрести собственный первоисток, возможность, которая, даже если она и могла бы быть зафиксирована как таковая, от объективного рассмотрения ускользает. Философствование же Ницше ориентируется на этот первоисток, пользуясь знанием и психологическими выкладками только как средством.

Человек как нечто изначально изменчивое

Выражение «человек – это ещё не установившееся животное» означает, что человек располагает почти неограниченными возможностями изменения. Хотя на первый взгляд такая изменчивость подразумевает, будто он есть некий первоисток, стремящийся произвести себя к вот-бытию, но как вот-бытие этот первоисток и вытекающее из него бытие человека в психологическом отношении очевидны только в определённых фактических мнениях, оценках, целях и в выводимых из этих мнений, оценок, целей регулярных психических событиях и модификациях. Возможности последних варьируются до прямо противоположных. Неустановленность допускает, чтобы за одним импульсом скрывался другой, и чтобы импульсы могли меняться на соответствующие им противоположные. Здесь перед нами предстаёт блестящая ницшева психология, разоблачающая психология, в области которой Ницше был мастер, так что вся позднейшая психология такого рода (которая часто, оторванная от общего контекста мысли Ницше, становилась поверхностным, банальным повторением, неким практическим приложением) оказалась зависимой от него (вместе с Кьеркегором). Обзор основных направлений этой психологии призван свести всё представленное у Ницше богатство к нескольким основополагающим понятиям.

Схема этого психологического понимания это, во-первых, то фундаментальное отношение, когда человек, созерцая себя, себя оценивая, заблуждаясь относительно себя, придавая себе форму, так или иначе к самому себе относится; а во-вторых – действие инстинктов и способы их модификации.

1. Отношение к самому себе: Видеть самого себя почти невозможно; кажется неизбежным, что находящееся вне нас мы видим лучше, чем то, что́ есть мы и что в нас происходит. Ницше называет «старинной иллюзией» представление о том, что можно знать, чего, собственно, ты хочешь, и что ты совершил (УЗ, 53). Да и другого человека мы способны разглядеть не без

труда: «К самому себе всегда стоишь на несколько шагов ближе, чем следует; а от ближнего – на несколько шагов дальше. Получается так, что суждение о нём выносишь слишком уж огульно, а о себе самом – слишком уж по единичным случайным и незначительным чертам и событиям» (СЕТ, пер. мой – Ю. М.). То, как мы себя видим, лишь в очень малой части проистекает из действительности нашего бытия и поведения. Скорее, это внушается нам другими. Схемы этого дают нам прежде всего «художники и поэты» (ВН, 559сл.).

Не зная себя, мы, тем не менее, постоянно производим самооценку. Таковая осуществляется, во-первых, между полюсами веры в себя и недоверия к себе. Но лишь «немногие люди обладают вообще верой в себя»; из них одним она свойственна как «полезная слепота», «другие же должны прежде снискать её себе: всё, что делают они хорошего, дельного, значительного, есть в первую очередь аргумент против прижившегося в них скептика… Это великие самонедовольцы» (ВН, 628); т. е. веру в себя они всегда ещё стараются для себя оправдать, поскольку живут по высоким меркам. Но это всё немногие. Всеобщее распространение имеет, скорее, «внутреннее недоверие»; оно составляет «коренную черту зависимого человека и стадного животного». Победить его может лишь одобрение извне, «ореол доброго имени, постоянное скрепление печатью своей ценности и полезности» (ПТСДЗ, 327). Относительно этого недоверия, которое несёт в себе большинство людей, не должно вводить в заблуждение то обстоятельство, что порой ему сопутствует не какая-то там неуверенность или робость, но обострённое самосознание: «оно опьяняет себя, чтобы не дрожать» (СМИ, 174).

Самооценка, во-вторых, производится между полюсами самоуважения и презрения к себе. Презирающий себя стыдится себя до самых основ своего вот-бытия; отравленный собою, он оказывается в привычном состоянии враждебности к окружающим (ВН, 687 сл.): «кто недоволен собою, тот постоянно готов мстить за это: мы прочие окажемся его жертвами…». Поэтому для совместной жизни всех «одно необходимо – чтобы человек достиг удовлетворённости собою…» (ВН, 631). Какое-то самоуважение, правда, в остаточном виде присутствует всегда: «Презирающий самого себя всё же чтит себя при этом как человека, который презирает» (ПТСДЗ, 293). Подлинное же самоуважение есть основная черта знатного человека (ПТСДЗ, 399сл.). В отличие от этого укоренённого в бытии сознания знатности, самоуважение, как оно представлено у большинства, направлено не на собственное совокупное бытие, но на собственные возможности: «у каждого есть хороший день, когда он находит своё высшее Я»; люди сообщаются с этим высшим Я по-разному: некоторые «суть лишь лицедеи самих себя», некоторые «боятся своего высшего Я, потому что, раз заговорив, оно говорит требовательно» (ЧСЧ, 480). Если это самоуважение, искажая свой смысл, переходит в конце концов в самолюбование, то самость, бытие самим собой утрачивается: «У богатейшего человека больше ничего нет, если он любуется собой… Взгляни он на себя снизу вверх, и он уже свой собственный слуга и обожатель, и не может больше ничего, кроме как слушаться, т. е. копировать самого себя» (11, 297).

Невозможность видеть себя в сочетании с порывами к самооценке, с желанием иметь о себе какое-то знание, вынуждает нас постоянно жить в самообмане относительно самих себя. Самообман скрывает действительность собственного существования многими способами: 1. Язык определяет ту схему, согласно которой мы себя видим. Так как слова по большей части суть имена для обозначения крайних состояний, и где прекращается область слова, там для нас в большинстве случаев прекращается и область бытия, то все мы представляем собой не то, чем кажемся в наших крайних состояниях, которые одни только и можно знать и о которых одних только и можно говорить (УЗ, 52–53). 2. Мы неосознанно ищем принципы, соответствующие нашему темпераменту: «Мы стремимся, по-видимому, задним числом сделать наше мышление и суждение причиной нашего существа» (ЧСЧ, 475). Мы интерпретируем себя с позиций интеллектуализма. 3. Успех искажает суть дела: «Успех часто придаёт действию вполне честный блеск чистой совести, неудача налагает на самое достойное действие тень угрызений совести». Заранее «мотивы и намерения редко вполне ясны и просты, и иногда сама память как бы затемняется успехом деяния» (ЧСЧ, 280). 4. Картины собственного прошлого должны быть приятны нам: «Человек забывает кое-что из своего прошлого и делает это с умыслом … мы постоянно трудимся над этим самообманом» (СМИ, 165). 5. Мы поддаёмся заразительному влиянию того, как о нас думают другие: «То, что мы знаем и помним о самих себе, не столь существенно для счастья нашей жизни… В один прекрасный день разражается над нами то, что другие знают (или думают, что знают) о нас, – и тогда мы постигаем, что это гораздо сильнее» (ВН, 547).

Такого рода самообман ведёт к тому, что Я, ради которого мы сознательно живём, оказывается вовсе не нашим действительным Я: большинство всю свою жизнь прозябает лишь «для фантома ego … вследствие этого все они вместе живут в тумане безличных, полу-личных мнений и произвольных, почти фантастических критериев … Это облако мнений … живёт почти независимо от людей, которых оно покрывает; в нём заключается страшная сила всеобщих суждений о “человеке”» (УЗ, 41).

Несмотря на то что человек не видит себя и заблуждается относительно себя, он, тем не менее, способен, неустанно давая себе в жизни оценку, придавать самому себе форму. Способность придавать себе форму является, по-видимому, высшей из человеческих возможностей: «В человеке тварь и творец соединены воедино» (ПТСДЗ, 346). Первым шагом является самообладание, причём повседневное: «Вследствие недостатка самообладания в мелочах можно лишиться этой способности и в более крупных вещах. Если человек в течение дня ни разу не отказал себе ни в одном своём, хотя бы мелком, желании, он дурно воспользовался этим днём и дурно подготовился к следующему» (СЕТ, 388). Порывистость постоянно хочет это самообладание нарушить; Ницше развивает методы борьбы с ней (УЗ, 44–46). Когда нужно проявлять самообладание, необходимы знание о происходящем и планирование всякой деятельности. Выражаясь символически, «ты должен есть не только ртом, но и головой, чтобы обжорство рта не погубило тебя» (СМИ, 239). Чтобы самообладание не грозило потерей возможности вольно взмахнуть крылами и необходимостью постоянно прибегать к защитным жестам, быть вооружённым против самого себя, в его рамках нужно оставлять место и свободе: «Ибо следует уметь вовремя забыться, если мы хотим чему-то научиться у вещей, которые не суть мы сами» (ВН, 640). Самообладание, переходящее в самонасилие, губительно и есть выражение жестокости, воли к власти, которая причиняет себе страдание из удовольствия причинять страдание (КГМ, 464). Напротив, греки были умны, прибегая к сдерживающему упорядочиванию: они «смотрели на “слишком человеческое” как на неизбежное и, вместо того, чтобы бранить его, старались признать за ним право второго порядка, давая ему определённое место в общественных обычаях и в культе. Всему злому, сомнительному … они давали возможность умеренно проявляться, вовсе не стараясь его уничтожить … им было достаточно, чтобы оно было умеренно, не убивало, не отравляло бы всё окружающее» (СМИ, 222).

2. Инстинкты и их модификации: Человек едва ли что-то знает об инстинктах, которыми постоянно движим. Лишь для наиболее грубых у него есть наименования. Их число и сила, их прилив и отлив, их слаженность и разлаженность, а прежде всего законы их питания остаются ему неизвестны. Получается так, что питание это является делом случая: наша жизнь ежедневно бросает добычу то тому, то другому. Наш опыт есть пищевой продукт, разбросанный вслепую: каждый инстинкт смотрит на каждое событие дня сквозь призму того, нельзя ли как-нибудь воспользоваться им в своих целях; в своей жажде инстинкт равно хватается за каждое состояние, в котором находится человек (УЗ, 56–57).

Инстинкты, если это возможно, проявляют себя свободно, не встречая сопротивления. Однако чаще всего та или иная действительная ситуация препятствует их удовлетворению; ситуации подталкивают или принуждают человека, чтобы он тормозил или подавлял собственные инстинкты. Но, неудовлетворённые, они всё же находят выход.

Подавление инстинктов сильно изменяет состояние и сущность человека: «Все инстинкты, не разряжающиеся вовне, обращаются внутрь … —так именно начинает в человеке расти то, что позднее назовут его “душою”. Весь внутренний мир, поначалу тонкий, словно он зажат меж двух шкур, разошёлся и распоролся вглубь, вширь и ввысь в той мере, в какой сдерживалась разрядка человека вовне» (КГМ, 461; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

Поскольку торможение есть причина как роста души и творений духа, так и извращений и фальсификаций, характеризовать его приходится то положительно и с предъявлением высоких требований, то отрицательно и в разоблачительном тоне.

Отказ от инстинкта веры в Бога, богосозидающего инстинкта, от потребности в такого рода охранителе и друге выступает для Ницше примером положительного эффекта сдерживания: «Есть озеро, которое однажды запретило себе изливаться и воздвигло плотину там, где оно прежде изливалось: с тех пор это озеро

поднимается всё выше и выше … наверное, человек оттуда и начнёт подниматься всё выше и выше, где он перестанет изливаться в Бога» (ВН, 629). Пример отрицательного эффекта таков: «Питать мысль о мести и осуществить её – значит испытать сильный припадок лихорадки, который, однако, проходит; но питать мысль о мести, не имея силы и мужества выполнить её, – значит носить в себе хроническую болезнь, отравление души и тела» (ЧСЧ, 278). То, что является причиной развития человеческой души, торможение, является одновременно причиной заблуждений, падений, болезней, отравлений души вследствие модифицирования затормаживаемых инстинктов. В этих психологических наблюдениях преобладает исключительно негативная сторона. Ницше срывает покровы прежде всего с чувства власти, стало быть и с рессентимента бессильных, почитающих идеалы, чтобы за их счёт косвенным путём добыть себе превосходство. Среди модификаций по их общему психологическому типу Ницше, в частности, различает следующие:

а. Удовлетворение недействительным: Только голод не удовлетворяется пищей грёз, большинство же инстинктов делают это. Не только наши сны имеют значение до известной степени «компенсировать … случайный недостаток пищи во время дня», бодрствование тоже, хотя и лишено такой свободы интерпретации, как сон, но всё-таки способно получать тот или иной смысл: «смотря по тому, какой инстинкт в нас доминирует, этот случай будет иметь для нас то или иное значение», и смотря по тому, что я за человек, случай примет тот или другой характер. То, что мы переживаем – это «скорее то, что мы вкладываем в него, чем то, что в нём заключено». Переживать не значит ли фантазировать? (УЗ, 57–59). Смотря по тому, какая используется «пища грёз», развёртывается многообразный мир символов: то, чем символически предстают для переживания вещи и представления, становится их обманчивой действительностью.

б. Разрядка напряжения неадекватным способом: Если не только инстинктам недостаёт их естественного объекта, но и человек в слабости и бессилии не способен достичь желаемой им действительности и стать тем, чем он хотел бы стать, в его душе возникает напряжение, действующее подобно яду. Оно ищет разрядки в той или иной конкретной действительности, призванной компенсировать недостающее, будь то всего лишь какая-нибудь возмущённая брань или какие-то разрушительные действия: «Душа также должна иметь определённые клоаки, куда она могла бы сливать все свои нечистоты: для этой цели одним служат отдельные личности, обстоятельства, сословия, другим – отечество, третьим – весь мир, и, наконец… – сам господь Бог» (СЕТ, 298–299). В форме нескончаемого злословия эти стоки ещё не так обидны: «Дурные речи других людей о нас собственно не относятся к нам, а суть лишь проявления досады, плохого настроения, возникшего по совсем иным поводам» (ЧСЧ, 465). Вскоре, однако, разрядка может стать более активной: «Человек, которому что-либо не удаётся, охотнее объясняет эту неудачу злым умыслом другого человека, чем случайностью … ибо лицам можно отомстить, козни же случая нужно безропотно проглотить» (ЧСЧ, 410). Как эту психологическую модификацию (вместе с необходимостью разрядки для человека в целом) можно поставить себе на службу, видно, по мнению Ницше, на примере паулинистского христианства: «Уже Павел считал, что нужна жертва, чтобы устранить глубокую дисгармонию Бога и греха: и с тех пор христиане не уставали вымещать своё раздражение по поводу самих себя на жертве, был ли это мир, история, разум, удовольствие или мирный покой других людей – всегда чему-то хорошему приходилось умирать за их грехи» (УЗ, пер. мой – Ю. М.).

Ницше прилагает эту психологию разрядки путём замещающих действий к различным компенсирующим реальностям, и даже использует её для понимания некоторых преступников: сам преступник не осознаёт своих намерений и действий, или осознаёт их превратно (ТГЗ, 27–28).

Наконец, очень существенным, полезным и неопасным видом разрядки ницшева психология считает тот её способ, при котором человек просто выговаривается. Народ имеет причины быть благодарным священникам, «перед которыми он безнаказанно изливает душу, с помощью которых может отделаться от своих тайн, забот и грязи (ибо человек, проявляющий откровенность, освобождается от себя, и кто “сознался”, тот забудет). Здесь господствует некая великая потребность». Но такое облегчение в ходе исповеди неоднозначно. Иные темпераменты как раз наоборот, при подобном излиянии чувствуют всю горечь досады (СМИ, 166).

в. Сублимацией Ницше называет модифицирование более грубых инстинктов в более тонкие. «Если некий инстинкт становится интеллектуальнее, он получает

новое имя, новый блеск и новую цену. Нередко он противополагает себя инстинкту на прежней ступени, входя с ним в противоречие» (12, 149). Для Ницше «не существует, строго говоря, ни неэгоистического поведения, ни совершенно бескорыстного созерцания: то и другое суть лишь сублимации, в которых основной элемент кажется почти испарившимся, так что лишь самое тонкое наблюдение может обнаружить его присутствие» (ЧСЧ, 239; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Так, Ницше говорит о «человеке с сублимированной сексуальностью» (СМИ, пер. мой – Ю. М.). Ибо половой инстинкт «подвержен большему утончению со стороны интеллекта (человеческая любовь, культ девы Марии и святых … Платон полагает, что любовь к познанию и философия есть сублимированный половой инстинкт). Наряду с этим сохраняются и его старые, непосредственные проявления» (12, 149). «Степень и характер сексуальности человека проникает всё его существо до последней вершины его духа» (ПТСДЗ, 292; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Даже при наступлении эстетического состояния чувственность не исчезает, но лишь трансформируется (КГМ, 478).

Сублимация осуществляется только за счёт торможения. В течение «установленных периодов неволи и поста» инстинкт учится «пригибаться и падать ниц, а вместе с тем очищаться и обостряться … Тем самым дан и намёк для объяснения того парадокса, почему именно в христианский период Европы… половой инстинкт сублимировался до любви (amour-passion)» (ПТСДЗ, 310).

Чаще всего Ницше понимает сублимацию лишь как преобразование инстинкта, не признавая внятным образом какого-либо новой, собственной причины для духовного. Однако причина эта вновь неявно предполагается, когда говорится: «Человек, одержавший победу над своими страстями, вступает во владение плодородной почвой … Следующей насущной задачей для него является посев семян добрых духовных дел. Сама победа над страстями служит только средством, а не целью; если же она рассматривается иначе, то вскоре на расчищенной жирной почве всходит сорная трава и всякая чертовщина, разрастающиеся ещё гуще и сильнее, чем прежде» (СЕТ, 300).

г. Забвение – это не только автоматическое событие памяти, но жизненное условие успешной психической переработки опыта: «Забывчивость не является простой vis inertiae… скорее, она есть активная, в строжайшем смысле позитивная сдерживающая способность, которой следует приписать то, что всё переживаемое, испытываемое, воспринимаемое нами в состоянии переваривания (позволительно было бы назвать это “душевным сварением”) столь же мало доходит до сознания, как и весь тысячекратный процесс, в котором разыгрывается наше телесное питание, так называемое “органическое сварение” … Человек, в котором этот сдерживающий аппарат повреждается и выходит из строя… ни с чем не может “справиться”» (КГМ, 439). Кроме того, память создаётся такими инстинктами, которые стремятся к сохранению: «Память запоминает лишь такие факты, которые связаны с инстинктами, она выучивает лишь то, что превращено в предмет какого-нибудь инстинкта! Наше знание есть ослабленная форма нашей инстинктивной жизни; потому столь немощно оно против сильных инстинктов» (11, 281). И наоборот, модифицируясь, инстинкты способны расстроить или исказить память: «“Я это сделал”, – говорит моя память. “Я не мог этого сделать”, – говорит моя гордость и остаётся непреклонной. В конце концов память уступает» (ПТСДЗ, 291).

Ницше наблюдает, какую роль в этих модификациях психологически играют каузальные механизмы (ассоциация [ЧСЧ, 248], привычка [СМИ, 215; СЕТ, 288; 313; …], усталость [СЕТ, 368; 386; ВН, 640]); он невольно использует бо́льшую часть возможных теоретических представлений о внесознательных механизмах, методически их не развивая.

Инстинкты при их сдерживании не только модифицируются. Кроме этого возможны как их усмирение, так и изживание. Если брать в широкой перспективе, культура народа, по Ницше, проявляется «в единообразном усмирении инстинктов этого народа» (10, 124). Сила каждого человека – это естественная сплочённость инстинктов, без извращений, в направленности к некоей цели. Далее, способ, каким инстинкты можно радикально свести на нет, Ницше определяет, когда показывает, как за счёт подавления их языка и жестов в конечном счёте ослабляются сами страсти (ВН, 544), или когда ставит задачу ослабить и истребить потребности, которые удовлетворяла религия и отныне должна удовлетворять философия (ЧСЧ, 256).

У Ницше инстинкты подразделяются на виды многими способами: согласно тому, проистекают ли они из преизбытка сил или из пустоты, активизируются ли они

в любое время или периодически, удовлетворяются ли некие неизменные потребности циклически или же они, развиваясь, никогда не удовлетворённые вполне, с каждым насыщением лишь усиливают голод и, возрастая, в своей сути изменяются. Наименования инстинктов бесчисленны: потребность в удовольствии, потребность в борьбе, воля к власти, агональная потребность, воля к истине, познавательный инстинкт, потребность в покое, стадный инстинкт и т. д. Ницше знает, что всякая психология инстинктов есть одновременно примета сущности того психолога, который считает её истинной, особенно манера рассматривать в качестве подлинного какой-то один инстинкт: «всюду, где кто-нибудь видит, ищет и хочет видеть подлинные пружины людских поступков только в голоде, половом вожделении и тщеславии… там любящий познание должен чутко и старательно прислушиваться», ибо здесь о фактах его поучает «учёная голова, насаженная на туловище обезьяны», «исключительно тонкий ум, соединённый с пошлой душой» – «среди врачей и физиологов морали это не редкий случай» (ПТСДЗ, 263). Но в дальнейшем Ницше сам сведёт все инстинкты к одному-единственному – воле к власти. У него, таким образом, присутствует как схематика множественности инстинктов, так и учение об одной сущностной силе.

Эти наброски психологических форм очерчивают собой некую обширную область идей Ницше, которая сама по себе может иметь тенденцию к своеобразной замкнутости. Но та перспектива, в которой человеческая посредственность склонна узнавать себя, по её мнению, в достаточной мере, есть для Ницше лишь уровень, который он хотя и разрабатывал обстоятельнейшим образом, но в то же время преодолел. Однако именно эти идеи принадлежат к тем немногим сторонам мира Ницше, которые при посредничестве популярных представителей разоблачающей психологии стали достоянием всеобщего сознания.

Но объяснение самого себя по схеме психологии инстинктов есть у Ницше фактически лишь момент той целостности, в которой человек пребывает в некоем отношении к самому себе. Хотя без указанного объяснения человек остаётся чем-то запутанным и неясным, но за счёт его одного он не делается свободным, но увязает в возможности психологического познания себя. Переступая через эту возможность, ведомый уже новой целью, импульсом, который сферу познаваемости тотчас преобразует в царство свободы, психологическое наблюдение – в некие внутренние действия, человек достигает самого себя. Эти дальнейшие шаги и представляют собой подлинную миссию Ницше. Чтобы они действительно могли быть сделаны, потребовалась обличающая психология, эта «школа подозрения» (ЧСЧ, 232); она воспитывает недоверчивость, которая, однако, является лишь неким промежуточным участком пути.

Что есть человек, это в психологии инстинктов не понимается как, якобы, то или иное событие или бытие. Его бытие подлинно не потому, что оно таково, каково оно есть, и подчиняется в этом лишь правилам психологической изменчивости.

Человек, создающий самого себя (мораль)

То, что изменчивость человека не исчерпывается всем вот-бытием изменений, происходящих с ним по законам природы, означает его «свободу»: человек преобразуется благодаря самому себе.

Такое преобразование на протяжении всей истории происходило благодаря морали. Мораль – это совокупность законов, которым люди подчинялись в своей деятельности и в своём внутреннем поведении, так что только благодаря им они становились тем, что они суть. Современный мир ведёт себя так, будто он признаёт христианскую мораль. Колеблющийся в вере тем не менее признаёт «мораль», как если бы она была чем-то само собой разумеющимся. Забывшая Бога современность (Modernität) полагает, что в морали она имеет твёрдую почву, на которую всё ещё опирается и по законам которой живёт.

Ницше атакует мораль в любой форме, в какой она могла встретиться ему в то время, но не для того, чтобы освободить людей из её оков, а, скорее, чтобы, усилив нагрузку, поднять их на более высокий уровень. Он понимает значение вопроса о ценности морали. На всех этапах философии (даже у скептиков) мораль считалась высшей ценностью (ВВ, 169). Во всех господствовало известное тождество вероисповедания (14, 410). «Кто расстаётся с Богом, тот тем крепче держится за веру в мораль» (ВВ, 17). Поэтому проблема морали,

когда она поставлена, характеризуется для Ницше радикальностью, в силу которой, как он полагает, под вопрос ставится то, что в течение тысячелетий не подвергалось сомнению как нечто само собой разумеющееся.

Атакуя и оспаривая то, что жило в самосознании человека как моральный закон и как свобода, Ницше хочет облечь подлинную человечность в новые требования. Тем, чем была свобода, становится для него «творчество». На место долженствования он хочет поставить «природу», на место того, чем для христиан были милость Божия и избавление от греха, – «невинность становления», на место всего того, что общезначимо для людей, – историческую индивидуальность.

Нападки на мораль

Эти нападки всякий раз определяются тем, что́ Ницше понимает под моралью. Предмет, который он представляет себе в качестве морали, это, во-первых, факт множественности форм морали и возможность исследовать их происхождение; во-вторых, претензия на безусловность, присутствующая в моральных требованиях.

Множественность разновидностей морали и их происхождение. Кажется, что факт множественности разновидностей морали лишает каждую из них её мнимой общезначимости. Самобытность каждой формы морали означает, что любая произвольно взятая группа моральных суждений может быть распространена на существование не вида «человек», «но на существование народов, рас и т. д., а именно народов, желающих самоутвердиться перед другими народами, сословий, желающих чётко отмежеваться от низших слоёв» (13, 141). Таким образом, каждая определённая мораль сразу оказывается лишь исторически особенной формой морали, а потому – лишь одной из многих возможностей, той, что обрела действительность в ходе истории.

Тем не менее для Ницше этот аргумент не обязательно ведёт к отвержению морали вообще. В своей исторической особенности моральное требование для данного человека в данный момент, вероятно, содержит некую принудительную и оправданную обязательность. Да и общезначимости тому или иному закону для человека как такового вовсе нет нужды терять, достаточно, чтобы вневременной общезначимости лишились только определённые моменты его содержания, тогда как требование законности вообще как согласованности с природой человека как такового, хотя оставалось бы содержательно невыраженным, открытым в широте своих возможностей, но как таковое было бы неприкосновенно.

Нужно различать моральное действие и моральное суждение об этом действии. Истинность подобных суждений Ницше решительно отвергает. Неисчерпаемы его психологические наблюдения, фиксирующие происхождение таких суждений. Ницше разоблачает удовольствие от дурных поступков, проявления инстинктов бессильной мстительности, привычку к тайному самовозвеличиванию, наслаждение чувством власти, лицемерность всякого морального возмущения, морального пафоса в его претензии вершить суд над чем-либо и пр. Он демонстрирует свою величественную «насмешку надо всяким сегодняшним морализированием» (14, 405).

Тем не менее совсем не обязательно, чтобы эта психология общепринятого вынесения моральных оценок в её воспитательной для каждого истинности касалась самой морали. Моральные оценки, особенно в отношении кого-то другого, были бы невозможны, претендуй они на окончательность, но сама мораль тем определённей могла бы при этом оставаться некоей интеллигибельной действительностью.

Мораль, законы которой, как считается, действуют в Европе, это, по Ницше, мораль Сократа и идентичная ей, по его мнению, иудео-христианская мораль. Наступление на эту мораль Ницше ведёт, раскрывая её происхождение. Она есть «сумма условий, поддерживающих существование вида “человек” – жалкого, во многих или во всех отношениях неудачного» (8, 321). Ницше называет её рабской моралью. Ведь у бессильных тоже есть своя воля к власти – это «инстинкт стада против сильных и независимых, инстинкт страждущих и неудачников против счастливых, инстинкт посредственности против исключений»; все они находят в морали средство стать господином, внутренне, а в конечном счёте и внешне, добыть себе власть несмотря на своё бессилие (ВВ, 98). Ибо если силу имеют те моральные ценности, которые лежат в основе

оценок, выносимых неполноценными, и тех способов поведения, при которых они защищены, то повышенную ценность получает их собственное вот-бытие, а действительно могущественное и блистательное вот-бытие обесценивается. «Восстание рабов в морали начинается с того, что ressentiment сам становится творческим и порождает ценности» (КГМ, 424). Но из-за того, что сильные и удачливые, которые всегда в меньшинстве, принимают такого рода оценки толпы, могущественные подчиняются тем, кто сам по себе слаб.

Однако в той мере, в какой эта аргументация, апеллирующая к происхождению морали, как кажется, лишает действенности мораль вообще, в любом смысле, Ницше против неё возражает: «Тот, кто понял условия, при которых возникает моральная оценка, ещё не коснулся тем самым её ценности» … таковая «ещё неизвестна, даже если понятно, при каких условиях она возникает» (13, 131).

При этом, однако, вовсе не происходит возврата к той или иной действующей морали как таковой, но утверждается лишь, что относительно ценности морали следует принимать иное, отдельное решение. Ибо даже если «сама по себе никакая мораль не имеет ценности» (СИ, 613) и понятие моральности «к ценности человека ещё не имеет отношения» (16, 294), то негативные суждения о морали всё-таки возможны лишь при условии наличия какой-либо позитивной ценности, которая служит мерилом при их вынесении. В том, каков смысл и какова цель дискредитации морали у Ницше, и состоит вопрос. Он говорит: чтобы была достигнута «возможная сама по себе высочайшая могущественность и роскошность типа человек» (КГМ, 413; 16, 305). Но само это требование, если оно ставится всерьёз, как у Ницше, оказывается таким же решительным и абсолютным, как и всякое моральное требование. Потому описанные нападки на мораль – это уже нападки не на мораль вообще, но на какую-то определённую форму морали с точки зрения какой-то другой формы.

В частности, что касается выведения христианской морали из рессентимента, следует прояснить, как, с одной стороны, в указанном русле становятся понятны многие из частных феноменов, встречающихся в христианском мире, и почему, с другой стороны, чтобы быть подвергнутыми такому извращению, моральные оценки, искажаемые посредством рессентимента, должны брать начало только в другом источнике. Сам Ницше – удивительный факт – остановился на Иисусе (А, 653): здесь всё подлинно, без фальши, всё есть действительность одной жизненной практики. «В сущности был только один христианин, и он умер на кресте» (А, 663), и «всемирно-историческая ирония» заключается в том, «что человечество преклоняется перед противоположностью того, что было происхождением, смыслом, правом Евангелия» (А, 661).

Таким образом, в нападках Ницше на мораль, во-первых, предполагается некая действующая ценность, существующая помимо каждой отдельно взятой формы морали, т. е. первоисток личной морали Ницше, а во-вторых, оставляется открытой возможность существования подлинного первоистока морали, фальсифицируемой лишь впоследствии.

Претензии морали на безусловность. Мораль, выдвигающую свои требования безусловно и объявляющую своё содержание общезначимым, Ницше рассматривает в её религиозной и философской формах. С христианской точки зрения мораль основана на Божественной заповеди: «Христианство предполагает, что человек не знает, не может знать, что́ для него добро и что́ зло: он верит в Бога, который один знает это. Христианская мораль есть повеление; её первоисток трансцендентен; она находится по ту сторону всякой критики, всякого права на критику; она истинна лишь в том случае, если Бог есть истина, – она держится и падает вместе с верой в Бога» (СИ, 596). С философской точки зрения мораль служит основой самой себе как способность разума; она учреждается не за счёт выведения из чего-то другого, но за счёт того, что мысленно осознаёт своё происхождение из сверхчувственной сущности человека, поэтому она внимает закону не как заповеди Бога, но как своему собственному требованию, в котором она согласуется с собой и со всяким разумным существом; в морали проявляется не вот-бытие человека как природного существа в его характерных чертах, которые необходимо таковы, каковы они есть, но его трансцендентное происхождение.

Ницше отрицает не только то, что существуют объективно моральные поступки (этого не признаёт и Кант, для которого правильность поступка всегда свидетельствует лишь о его легальности, не являясь необходимым подтверждением и его моральности), он отрицает также смысл и значение внутреннего морального требования поступать в соответствии с законом (присутствует ли таковое где-нибудь на самом деле, т. е. действительно ли

имеет место моральность, или же закону подчиняются, скорее, лишь из соображений выгоды, в силу склонности, или для достижения других целей, – это, по Канту,фактически никогда не может быть установлено объективно-эмпирическим способом). Ницше, далее, отрицает не только общезначимость особенных содержаний моральных требований, но и сам закон законосообразности поступка как поступка морального. Против безусловности морали, представлена ли та в производной религиозной форме или в изначальной для себя самой философской, Ницше борется, приводя следующие доводы:

(1) Мораль чужда реальности. Если мораль безусловна, то её требования имеют силу абсолютных, отыскивать её содержание, вслушиваться в это содержание надо, воспринимая его не как эмпирический, но как интеллигибельный факт. Ницше, напротив, утверждает, что не существует вовсе никаких моральных фактов. Мораль есть лишь истолкование известных феноменов, говоря точнее, лжетолкование (СИ, 585). Иначе говоря: «Нет вовсе моральных феноменов, есть только моральное истолкование феноменов» (ПТСДЗ, 296). Моральное не имеет отношения к чему-то «самому по себе», но представляет собой мнение (11, 35). Оно принадлежит всё тому же миру явлений (14, 366).

Если мораль – это лишь истолкование, то должно быть нечто, что истолковывается. Но что может быть тем, что истолковывается таким моральным образом? Ницше отвечает, что мораль – это, например, «условный язык аффектов», эти аффекты, в свою очередь, – условный язык функций всего органического (13, 153). Уже рано задавшись вопросом, не представляют ли собой, подобно снам и другим психологическим феноменам, «даже наши моральные суждения и оценки только образы и фантазии о неизвестном нам физиологическом процессе» (УЗ, 58), Ницше позднее даст ответ, что он привык «во всех моральных суждениях видеть некий малоприспособленный условный язык, с помощью которого угодно выражать себя известным физиологическим фактам тела» (13, 163ff.).

То, что Ницше сокращённо выражает в таких биологических формулировках, в полном объёме он называет реальностью, действительностью или природой. Мораль для него есть способ истолкования реальности, действительности, природы. В этой своей атаке на мораль он исходит из того, что моральные суждения проходят мимо реальности и таким образом ведут нас по ложному следу: они нас самих делают нереальными и фальшивыми. Мораль «сводится к тому, чтобы обманывать нас относительно природы, т. е. заставлять нас принимать её руководство и при этом убеждать в чём-то таком, будто мы ею руководим» (11, 213). Вместо того чтобы естественным образом становиться господами природы, мы, погружённые моралью в фантазии, вынуждены, наоборот, отдаваться какой-то невидимой и нежелаемой действительности, так что, поступая морально, мы фактически упускаем реально для нас возможное и позволяем «случаю стать тем законом, что правит нами» (11, 310).

Так как мораль чужда действительности, пребывает в ирреальности, основывающейся на её принципе, то и моральная философия для Ницше может быть только фантазией, которая имеет дело с фантазиями: «На всём протяжении истории развития морали мы не встретим истины. Все элементарные понятия … фикции, все психологические данные … “подделки”, все формы логики, насильно привлекаемые в это царство лжи – софизмы. Что собственно характерно для самих философов-моралистов – это полное отсутствие какой бы то ни было интеллектуальной чистоплотности» (ВВ, 187).

В этом выпаде Ницше, во-первых, предполагается некое возможное знание о том, что́ кроется за действительностью, и о том, что эта действительность существует таким образом, что я могу с нею обращаться как с чем-то просто данным. Однако во всей философии Ницше всякая действительность сама есть лишь некое истолкование (см. аб. 628: #p_628сл., 978: #p_978сл.), лишь определённый способ интерпретации, вне безграничного многообразия которых ничего другого не существует. У меня есть лишь некий способ осознания действительности, но эта действительность, непосредственно существующая вне меня, мне неизвестна.

Во-вторых, Ницше предполагает абсолютную ценность этой действительности, или природы. Тем не менее на этом он опять-таки остановиться не может, поскольку всякая ценность для него может быть лишь ценностью какой-то действительности, будучи способом её истолкования.

В тех частных аспектах, в которых нападки Ницше после обоснования чуждости

морали по отношению к реальности убедительны, они психологически правдиво затрагивают определённые способы поведения, выдающие себя за «моральные», или сохраняющееся во всех человеческих действиях несоответствие между тем, что подразумевается и ставится целью, и тем, что фактически происходит в итоге этого действия, или тот безответственный образ действий согласно принципам, который в слепом жертвенном порыве сеет несчастья и успокаивается, оставляя результат на усмотрение Бога. Но они не затрагивают корня чувства безусловности – того, что движет людьми в их поступках. Поэтому у Ницше всегда нужно отличать психологическую правду в изображении отдельных феноменов человеческого вот-бытия от философских высказываний – об истинности самого первоистока, о чём, собственно, только и могут быть эти высказывания, если мораль атакуется в корне.

(2) Мораль противоестественна. Безусловность морали означает, что мораль существует ради себя самой, она не оправдывается ничем из того, ради чего она существует, скорее, всякое вот-бытие решает по своему усмотрению, принять её или отвергнуть. Однако собственную последнюю ценность «мораль ради морали», по Ницше, утверждает, не только смирившись со своей полной ирреалистичностью, но и обесценивая при этом саму действительность: она нигде не может отвечать критериям морального, поэтому расценивается последним как совершенно внеморальное, т. е. находящееся вне оценки, и существовать не должно. Точно так же как «прекрасное ради прекрасного» и «истинное ради истинного», «добро ради добра» тоже есть «форма враждебного отношения к действительности» (ВВ, 112–113); «ибо перед моралью (в особенности христианской, т. е. безусловной, моралью) жизнь постоянно и неизбежно должна оставаться неправой, так как жизнь по своей сущности есть нечто неморальное» (РТ, 53).

Правда, моральные ценностные различия и иерархии, по Ницше, существуют правомерно, но при этом лишь как иерархии действительно живого; они как таковые указывают на условия существования и насыщенности той или иной всякий раз особенной жизни. Но как проявления высшего мира, в качестве которых они только и могут стать безусловными, они делаются противоположностью жизни (ВВ, 113), обретают жизнеразрушающий характер. Требовать, чтобы всё было морально, «значило бы отнять у вот-бытия его великий характер, значило бы кастрировать человечество и низвести его до жалкой китайщины» (ЭХ, 765; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

Однако этот выпад против морали за её «противоестественность» (СИ, 573), нейтрализуется у Ницше тем, что он, вновь прямо противореча сказанному, называет мораль также «частью природы» (14, 70). Всё есть природа, даже то, что на первый взгляд противополагает себя ей. Природа пребывает в многообразии проявлений своего вот-бытия. О всякой морали можно сказать: «Она есть плод, по которому я узнаю ту почву, из которой он вырос» (ВВ, 90). Мораль превращена в голый факт мнения, в результат своеобразного проявления человека, она не причина, но следствие (ВВ, 130), однако в силу этого она сама есть продукт природы. Будучи таким следствием одного из проявлений человека, мораль потому во всякой своей форме должна рассматриваться как природный феномен. Кажется, таким образом, что подобный способ рассмотрения морали сначала как чего-то противоестественного, а затем её же – как природы, чреват самоупразднением.

Желая отвергнуть всяческую «безусловность», Ницше может сделать это только исходя из какой-то новой безусловности. Он сам знает, что это неизбежно. Там, где мы подходим к чему-то с безусловной оценкой, мы испытываем моральное ощущение, и наоборот, где мы испытываем моральное ощущение, там речь идёт о чём-то безусловном: «совершенно невозможно воспринимать моральное ощущение как относительное; оно по своей сущности безусловно» (12, 82). Таким образом, когда Ницше безусловно противопоставляет безусловности морали оценку с точки зрения «природы», он совершает то, что сам отвергает: производит абсолютную оценку. Предпосылка «абсолютной морали» («моя оценка окончательна») вопреки воле Ницше сохраняется и для него самого, в данном случае, правда, осознанная им.

Двойной круг

Все эти нападки на мораль, прибегающие к однозначным аргументам, могут мгновенно утратить свой разительный эффект, стоит привлечь к рассмотрению другие позиции Ницше. Актуализация нового, иного смысла, чем в указанных однозначностях, происходит благодаря тому, что Ницше допускает некие

неизбежные круги. Он утверждает, во-первых, что сама моральность происходит из внеморальности, и во-вторых, что сама критика морали проистекает из усиленной до предела моральности.

(1) Моральность происходит из внеморальности. Мораль, полагает Ницше, с самого начала возникла за счёт чего-то неморального, за счёт воли к власти. Мораль – это «частный случай внеморальности» (ВВ, 211). Психологически это можно видеть на примере отдельных людей: «Становятся нравственными не потому, что таковыми являются! Подчинение морали может быть или рабским, или суетным, или своекорыстным, или бездумным …: в самом по себе этом ещё нет ничего нравственного» (УЗ, 38), наоборот, «наша моральность покоится на том же фундаменте лжи и притворства, что и наши зло и себялюбие» (11, 263). То же самое можно видеть и в большом, историческом масштабе: «все средства, которые до сих пор должны были сделать человечество моральным, были совершенно внеморальными». Приметой того является «pia fraus[39 - Священная ложь (лат.).], наследие всех философов и жрецов, которые “исправляли” человечество. Ни Ману, ни Платон, ни Конфуций, ни иудейские и христианские учителя никогда не сомневались в своём праве на ложь». Таким образом, «для создания морали надо иметь безусловную волю к противоположному» (СИ, 588). «Сама моральность пользовалась кредитом так долго лишь благодаря внеморальности» (12, 85).

Даже если в этой аргументации были бы верны все содержательные утверждения, причём не только в широком смысле, она не стала бы убедительной, поскольку и здесь способ возникновения и осуществления ничего не говорит относительно смысла и ценности того, что возникает. Но поскольку имеется в виду не отдельный контекст возникновения, но речь идёт о возникновении морального в целом, то редукция всего бытия к одному из его модусов (природе, действительности) фактически скрывает смысл морального как чего-то специфического, имеющего собственный первоисток. Вместо безусловности морали безусловной, наоборот, становится действительная природа.

(2) Критика морали берёт начало в моральности высшего порядка. То, что радикальное отвержение морали у Ницше само связано с моралью, он осознанно выражает в виде следующего круга: то, что необходимая с моральной точки зрения правдивость в конце концов ставит под вопрос мораль, в которой она коренится, это лишь конечный итог морального развития; доверие к себе мораль теряет «в силу моральных причин». Для правдивости, требование которой мораль выдвигает сама, она сводится к некоторой видимости, и как видимость не имеет уже права осуждать кажущееся, иллюзию (ВВ, 278). Такое «самопреодоление морали» (ПТСДЗ, 267), стало быть, имеет место исключительно в моральном человеке: «Критика моральности есть высшая степень моральности» (11, 35). «В нас совершается самоупразднение морали» (УЗ, 7). Так как «чувство истины как таковое знаменует собой один из высших и громаднейших подъёмов морального чувства» (11, 35), мораль с его обострением «надела себе на шею верёвку, при помощи которой она сможет удавиться, – самоубийство морали есть её собственное последнее моральное требование» (12, 84).

Тем не менее в описываемых кругах вместо самоубийства морали на первый план с тем же успехом может выйти её самоутверждение. Ибо точно так же, как утверждающая самое себя внеморальность сохранялась в круге, объяснявшем моральное как один из её случаев, так и круг, объясняющий разрушение морали моральностью, может найти для себя почву в этой моральности. Оба раза в этом «нет» отсутствует какое бы то ни было конкретное представление о происхождении, а следовательно, не затрагивается суть дела. Но без такого представления указанные круги формальны, и их результат не будет логическим, а в экзистенциальном отношении он равно может оказаться как самоподдержанием в самоутверждении, так и самоотрицанием в самоубийстве.

Для Ницше то, что его моральная критика, минуя все подробности, доходит до последних пределов, фактически влечёт за собой то, что его высказывания либо осознанно снимаются в этих кругах, либо неосознанно сохраняются в контрадикторной противоположности.

Сначала подразумевалось, что оба круга будут, на взгляд Ницше, наиболее убедительными способами атаки, первый – сводя саму мораль к внеморальности, второй – требуя отвержения морали из соображений высшей моральности. Однако не считая действительность (природу) ни моральной, ни неморальной, но рассматривая её как объемлющее бытие, Ницше невольно приходит к последовательности заключений, отвергающей его собственное осуждение

морали. Моральное осуждение есть факт, имеющий место в природе; если я осуждаю что-то отдельное в природе, я осуждаю всю природу, так как всё связано со всем; если я в силу этого осуждаю данное осуждение, которое, однако же, имеет место, я совершаю как раз то, что ставил в упрёк игрищам судей от морали – осуждаю целое. Я могу и должен говорить природе только «да», одобряя также и моральное осуждение, с которым только что боролся (ВВ, 126). Нет выхода из этого порочного круга, где каждая очередная позиция отменяет любую другую.

Если же вставать на эти позиции снова, они оказываются в окончательном противоречии, и каждая, будучи выраженной, оставляет другие без внимания: положение «вне морали жить невозможно» (11, 200) точно так же важно, как и обратное: «жить можно только при абсолютно внеморальном образе мыслей» (13, 102). Или: мораль – это «единственная схема толкования, при которой человек может терпеть самого себя» (ВВ, 96); и напротив: «с принятием морального толкования мир делается невыносимым» (16, 262).

Требования Ницше

Если описать совокупность нападок Ницше на мораль с точки зрения их основного смысла, не исчезающего ни в одной из частных аргументаций, то они не сводятся к атакам на положения христианской религии и на её понимание действия как греха, или на философски кодифицированное учение о нравах, или на моральные условности в обществе. Натиск, победоносный относительно всех указанных и производных от них явлений расхожей нравственности, идёт дальше, нацеливаясь на сам первоисток морали как некоего общезначимого долженствования. Только так мы поймём, в каком смысле Ницше – который «разбивает историю человечества на две части» – говорит о неслыханности собственной позиции: «Молния истины поразила здесь именно то, что до сих пор стояло выше всего; кто понимает, что́ здесь уничтожено, пусть посмотрит, есть ли у него вообще ещё что-нибудь в руках … Кто открыл мораль, открыл тем самым негодность всех ценностей, в которые верят или верили» (ЭХ, 768). Сомнение, высказываемое Ницше, является чрезвычайно глубоким. Но им его идеи и опыт не исчерпываются. Их нельзя понять, не ощутив истинного позитивного требования, стремящегося проявиться в них. Формальным самоопровержением агрессивных высказываний моральная мысль Ницше не исчерпывается, скорее, в этих формальных структурах заключён намёк на глубину интенции, экзистенциальный смысл которой нам надлежит себе представить.

Требование Ницше не может быть таким, чтобы он высказывал некие определённые заповеди и запреты, которыми могла бы руководствоваться целеполагающая воля. Скорее, он идёт глубже, пытаясь достичь возможной экзистенции человека путём косвенного высвечивания усматриваемых им способов экзистенциального осуществления. Это обращение Ницше, в котором, похоже, проявляется субстанция его существа, мы представляем себе в четырёх аспектах.

1. Против всеобщего, за индивида. Мораль, против которой идёт борьба, основывалась на некоторой общей для всех людей субстанции, на Боге или на разуме. Ницше возражает на это: «Моей моралью было бы всё более лишать человека его всеобщего характера, подчёркивать его специфику … делать непонятным для других» (11, 238). Если для Ницше так существенно, что «нет морали, делающей моральными всех» (УЗ, 85), то значит, он отдаёт предпочтение индивиду перед всем морально и разумно всеобщим. Но он хочет освободить место не обособленному индивиду как таковому ради какого угодно его своеволия. Нет, Ницше проникает в глубины экзистенциальной историчности, чтобы дать почувствовать моральный закон в том виде, в каком его можно уловить в конкретной ситуации экзистенции. Под «индивидом» при этом Ницше понимает не изолированное частное лицо, но такого отдельного человека, который в то же время сознаёт: «Мы – нечто большее, чем индивид: мы сверх того вся цепь, вместе с задачами всех этапов будущего этой цепи» (ВВ, 336); о таком отдельном человеке в его возможной экзистенции можно сказать: «каждый индивид есть попытка прийти к виду, более высокому, чем человек» (11, 238).

Тем не менее, хотя высказывания Ницше богаты подобными индивидуалистическими оборотами, если их брать сами по себе, изолированно, такой экзистенциальный смысл из них исчезает.

2. Невинность становления. Из своих претензий к морали Ницше делает вывод: если верно, что мы, поскольку верим в мораль, осуждаем жизнь (ВВ, 10), то, следовательно, необходимо «уничтожить мораль, чтобы освободить жизнь» (ВВ, 137), «решиться быть столь же неморальным, как природа» (ВВ, 75). Если человек с его высшими и благороднейшими силами – это самая что ни на есть природа (9, 273), то дело заключается в том, чтобы вернуть человека обратно в природу и в природную истину (11, 73). Ницше говорит об этом своём требовании как о своём «покушении на два тысячелетия противоестественности и человеческого позора» (ЭХ, 731).

Однако если всё есть природа, и даже мораль выступает известного рода продуктом природы, то всякое требование оказывается бессмысленным. Так как всё, что вообще существует, есть природа, и всё, что бы ни появилось, не может быть ничем иным, кроме как природой, то оно никогда не сможет подчиниться ни такому требованию, которое стремится сделать из него нечто большее, чем природа, ни такому, которое, чтобы вернуть его к природе, отказывается от чего-то как от противоестественности.

Фактически Ницше развивает этот последний вариант, требуя, чтобы требований не было, отменяя всякое требование. Только здесь вновь достигается абсолютная беспристрастность, великое раскрепощение общей человеческой манеры держаться: «Антагонизм удалён из вещей, однообразие всего совершающегося сохранено» (ВВ, 117). Ницше уже не нужно ничего исключать, он стремится соединять противоположное. Указанное раскрепощение делает возможным то, что он совсем не желает уничтожать даже того, на что нападает. При том что воля к установлению одной морали стала бы тиранией того вида, для которого она скроена, над другими видами (ВВ. 119), Ницше признаёт: «Я объявил войну худосочному христианскому идеалу … не с намерением уничтожить его … Дальнейшее существование христианского идеала принадлежит к числу самых желательных вещей, какие только существуют … Таким образом, нам, имморалистам, нужна власть морали: наше стремление к самосохранению хочет, чтобы наши противники не утратили своей силы» (ВВ, 146–147).

Означенным образом Ницше обретает взгляд, преодолевающий всякую мораль с её разделением на благо и зло, на хорошее и плохое, взгляд на то, что он называет «невинностью становления».

Везде, где постоянно царит негодование и жажда найти виновного, где выискивается всякого рода ответственность, там «вот-бытие лишено своей невинности» (16, 198–201). Мы не должны обвинять кого-то другого – ни Бога, ни общество, ни родителей с предками, не должны ради нашего инстинкта мести, ради этой потребности, валить всё для нас нежелательное на некоего козла отпущения и поддаваться прочим делающим нас ограниченными порывам, но нам следует иметь абсолютно позитивный взгляд, который всё, даже то, что в данный момент дурно, включает в общий контекст.

Всегда, когда мы отдаёмся чувству вины, мы делаем уступку ограничивающей нас морали. Ницше стремится к сознанию невиновности. Ради чего нужно так стараться всеми способами доказать полную невинность становления? «Было ли хоть раз, чтобы я сам добился чувства полной безответственности, стал вне всяких похвал и упрёков, независимо от какого бы то ни было прошлого или настоящего, чтобы я по-своему преследовал собственные цели?» (14, 309): печать достигнутой свободы – это «не стыдиться больше самого себя» (ВН, 623). Только тогда, когда достигнуто знание о невинности становления, открываются высшие возможности: «Лишь невинность становления даёт нам величайшее мужество и величайшую свободу» (16, 222).

Тем не менее, если Ницше желает снять всякое противоречие, увидеть природу как природу и всё – как способ её бытия, уловить невинность становления, то ему должно быть известно, что из одного только голого размышления не следует ничего, ни требования, ни также и какого бы то ни было импульса. И действительно, он сам знает об этом: «Познание природы не может нам дать никакого толчка» (11, 200). Позиция «по ту сторону добра и зла», зафиксированная как таковая, была бы на самом деле такой же пустой, как и всякая метафизическая потусторонность. Для человека важно желать нечто, осуществлять что-либо определённое в каком-то направлении, которым он руководствовался бы. Такое направление уже не может быть становлением как таковым, но всегда пребывает в нём как способ реальной деятельности, посредством которой человек всякий раз говорит о себе, что́ он есть и чем хочет стать, и благодаря которой он опять тотчас подпадает под

противоречивые требования и способен внимать закону или же игнорировать его.

Философствование Ницше не хотело бы допустить, чтобы мыслящие люди тонули в безграничной невинности становления. Напротив, человек должен быть способен исходя из первоистока возможного понимать, как в его данной конкретной ситуации обстоят дела с исторической точки зрения. В той мере, в какой ницшева мысль желает через взаимоуничтожающие антитезисы вести в этот свет понимания, где всякий конкретный и определённый закон отступает перед законом объемлющим, обнаруживающимся только исторически, она сама неизбежно теряет всякую определённость. Поэтому Ницше не довольствуется такими последними положениями, как: «Восстанавливается вновь невинность становления» (СИ, 584), или: «Всё необходимо … всё невинно» (ЧСЧ, 298), но хочет коснуться того, что является порождающим в этой предельной свободе. Он называет это «творчеством».

3. Творчество. Творчество есть высшее требование, подлинное бытие, основа всякой существенной деятельности.

Творчество есть оценка: «без оценки был бы пуст орех бытия» (ТГЗ, 42). «Перемена ценностей – это перемена созидающих» (ТГЗ, 43). «Никто не знает ещё, что́ добро и что́ зло, – если сам он не есть созидающий! – Но созидающий – это тот, кто создаёт цель для человека и даёт земле её смысл и её будущее: он впервые создаёт добро и зло для всех вещей» (ТГЗ,141).

Творчество есть вера. Именно веры недостаёт бесплодному. «Но кто должен был созидать, у того были всегда свои вещие сны и звёзды знамения – и верил он в веру!» (ТГЗ, 86).

Творчество есть любовь: «всякая великая любовь… то, что она любит, … ещё хочет – создать!» (ТГЗ, 64).

В творчестве присутствует уничтожение: «Лишь будучи созидающими способны мы уничтожать» (5, 94). Все созидающие тверды (ТГЗ, 64). «“Себя самого приношу я в жертву любви своей и ближнего своего, подобно себе” – так надо говорить всем созидающим» (ТГЗ, 64). Воля к творчеству есть «воля к становлению, росту, приданию формы … но в творчестве содержится разрушение» (16, 273). К высшему благу, творческому благу, «принадлежит высшее зло» (ТГЗ, 83).

«Всякое творчество есть сообщение» (12, 250). Моменты высшего творчества суть моменты обострения способности сообщать и понимать нечто. «Созидать, то есть давать выход чему-то из себя наружу, опорожняться, оскудевать, и наполняться любовью» (12, 252).

Но все моменты творчества сходятся в некоем единстве: «Познающий, созидающий, любящий есть одно» (12, 250). Такое единство есть «великий синтез созидающего, любящего, уничтожающего» (12, 412) или представляет собой «единство созидающего, любящего, познающего во власти» (14, 276).

Условием творчества являются великая боль и неведение. «Созидать – это великое избавление от страдания… Но чтобы быть созидающим, нужно подвергнуться страданиям» (ТГЗ, 61). «Видеть сквозь сплетения бренного существования и последние завесы было бы весьма утомительно и означало бы конец для всякого созидающего» (12, 251).

Творчеством достигается подлинное бытие. «Только в творчестве бывает свобода» (12, 251). «Единственно возможное счастье заключено в творчестве» (12, 361). «Созидая, ты переживаешь самого себя, ты перестаёшь быть собственным современником» (12, 252).

Высокая ценность созидающего становится для Ницше безусловной: «Даже самое незначительное творчество стоит превыше слов о сотворённом» (10, 370). «Не в познании, в творчестве лежит наше спасение» (10, 146). «И только для созидания должны вы учиться» (ТГЗ, 149): «Уже даже не обязательно знать какую-то вещь, когда её можно и создать. Более того, это даже единственное средство познать что-либо истинно – пытаться это нечто сделать» (10, 410).

Но такое творящее как бы невидимо: «Плохо понимает народ великое, т. е. творящее. Но любит он всех представителей и актёров великого» (ТГЗ, 37).

Что есть творчество, неизбежно остаётся неопределённым. Это один из тех не переходящих в понятие знаков философствования Ницше, таких как жизнь, воля к власти, вечное возвращение, на которых наше мышление терпит фиаско, потому ли, что они негативно исчезают в пустоте или недопонимаются вследствие какого-либо упрощения, или же потому, что позитивно переводятся в некий действительный импульс. Во всяком философствовании присутствуют такие последние непонятности, тем или иным словом затрагиваемые, но не охватываемые полностью. Ницше рассматривает творчество всегда как нечто само собой разумеющееся, почти никогда не делая его непосредственно темой. Что это такое, он не раскрывает. Целью воли оно ни в коем случае быть не может. Однако приведённые формулы несут заряд какого-то ещё неопределённого призыва вспомнить и уловить, что это, собственно, такое.

Творчество имеет абсолютно самостоятельный первоисток, но оно не представляет собой какого-то начала, как если бы до него ничего не было. Если после уничтожения морали новая мораль – это творчество, то именно творящий есть тот, кто сохранился в уничтожении. Поэтому для мысли Ницше характерна позиция, согласно которой он, отрицая мораль, отнюдь не хочет устранять моральность.

Ницше не только колеблется: мы должны «беречься менять поспешно и насильственно, с помощью новых оценок вещей, состояние морали, к которому мы привыкли» (УЗ, 227), он прямо-таки требует беречь наследуемую моральность: «будем же наследниками моральности, после того как мы разрушили мораль» (12, 85). У нас есть «моральное чувство как высокое достижение до сих пор существовавшего человечества» (11, 35). «Не будем оценивать низко того, что́ тысячелетия господства морали привили нашему духу!» (ВВ, 94). «Предполагается наличность унаследованных моральных богатств» (ВВ, 184) – и как раз у того, кто идёт путём, созидающим новое. «Будем наследниками всей прежней моральности, и не будем начинать сызнова. Вся наша деятельность – это только моральность, оборачивающаяся против своих прежних форм» (13, 125).

Как раз для таких наследников Ницше в конечном счёте обосновывает возможность творчества борьбой с христианским гнётом тысячелетий: эта борьба с опорой на последовательно интерпретируемую христианскую мораль «породила в Европе роскошное напряжение духа … из такого туго натянутого лука можно стрелять теперь по самым далёким целям». Правда, дважды делались великие попытки «ослабить тетиву, раз посредством иезуитизма, другой посредством демократического просвещения». Но Ницше, сам для себя уверенный во всё ещё полном напряжении своего лука, хочет сохранить таковое как первоисток творчества, захлёстывающего собой всё до сих пор существовавшее, и усилить его в мире (см.: ПТСДЗ, 240). Ведь то, что в критике морали, созидая, уничтожает, поскольку оно не является концом всех вещей, должно по-новому утвердиться как созидающая мораль.

О своей личности Ницше знает, что он живёт «моралью наследственного богатства», что он вправе рассматривать мораль как иллюзию после того как она сама стала для него «инстинктом и неизбежностью» (Фуксу 29.7.88). Правда, господствующую в самом себе мораль, исходя из которой он эту мораль отвергает, Ницше видит не в какой-либо вневременной совести, но в той или иной принимаемой позиции, являющейся для него изначальной, исторически данной. В своём имморализме он чувствует себя ещё «в родстве с немецкой праведностью и благочестием тысячелетий» (УЗ, 7). Он сам, будучи тем, кто он есть, не мог бы руководствоваться возможными выводами из своего учения: «Хорошо говорить о всякого рода имморальности, но сносить её!.. К примеру, я не вынес бы нарушения слова и тем более убийства: моей участью были бы продолжительная или скоротечная болезнь и смерть!» (12, 224).

4. Создающий самого себя человек. Ницше твёрдо держится того мнения, что человек есть не только изменчивое, но и создающее самого себя существо, что он свободен. Его моральная критика нацелена на то, чтобы именно эту подлинную свободу вновь сделать возможной. Но последняя имеет и свой собственный смысл. Свобода создания себя есть не что иное, как творчество. Как человек творящий оказывается человеком, создающим себя, представлено у Ницше в трёх формулировках:

Так как человек есть оценивающее, сравнивающее, сопоставляющее – и в этом смысле творящее существо, то нет абсолютных ценностей, которые существуют так же, как некое бытие, и которые нужно только открыть, но ценности суть форма, в которой человек в исторической действительности схватывает то, что

составляет условия не только его вот-бытия, но и его самости (Selbstsein) в данный исторически своеобразный момент. Они никогда не окончательны, но всякий раз должны быть созданы. Отсюда для Ницше в текущий всемирно-исторический момент встаёт задача «переоценки всех ценностей».

Во-вторых, изменение осуществляется в среде того базового отношения, согласно которому человек, созерцая себя, себя оценивая, заблуждаясь относительно себя, придавая себе форму, так или иначе к самому себе относится. Здесь происходит не только то, что может быть исследовано психологически, но и то, что для психологического анализа выступает заповедной тайной, для самости же – подлинной достоверностью её присутствия, причём таким образом, что то, что́, собственно, есть я сам, одновременно преподносится мне, как будто я себе подарен. Поэтому Ницше говорит о том, что помимо всякого психологически анализируемого воздействия человека на себя в нём присутствует подлинная, понятийно непознаваемая глубина, делающая возможным внутренний порядок без подавления, самообладание без насилия над собой. Испуская изначальные импульсы, я охватываю целиком только психологическую действительность, сам впервые придавая ей смысл и форму. То, что Ницше называл словами мера и середина, – это вовсе не психологически фиксируемая мера, не нечто среднее между двумя крайностями, которое можно понять, но нечто трансцендентное по отношению к психологическому. Самости же оно знакомо и помимо всякой психологической познаваемости: «О двух вполне высоких вещах, мере и середине, лучше не говорить никогда. Их проявления и сила знакомы немногим по тайным тропам внутренних переживаний и превращений – таковые чтут в них нечто божественное и стесняются громких слов» (СМИ, 229).

В-третьих, изменение на основе оценивающих импульсов в среде отношения к самому себе осуществляется лишь благодаря подвижности собственного существа, которое существует не как бытие, но начинает обладать своим бытием лишь в том становлении, благодаря которому оно приходит к самому себе. Последнее независимо от всех психологически наблюдаемых модификаций и биологически познаваемых процессов роста и развития представляет собой для Ницше явление создания того, что́ я уже есмь в смысле экзистенциальной возможности. Как созидатель человек преобразуется для новых оценок и тем самым преобразует самого себя в то, что́ он, собственно, есть. Ницше перенимает требование Пиндара: стань тем, кто ты есть!

Непреклонная серьёзность мысли Ницше убивает всякого рода моральный пафос. Ни один тезис или закон, ни одно требование или содержание эта мысль не может принять с удовлетворением, равно как не может даже и опереться на что-либо из них. Её движение представляет собой косвенное требование где-то внутри относиться к ней всерьёз, которое всякая дедуцируемая закономерность или устойчивость опошлила бы.

Но если раз отречься от морали как от всеобщей, выдвигающей свои требования в некоей рационально фиксируемой безусловности, то обратной дороги уже нет. Возникает угроза падения в бездну возможностей – утрата сопротивления со стороны имеющихся моральных законов может привести к высвобождению произвола и случайности ничуть не меньше, чем к изначально верной возможности с её исторической уникальностью.

Противоречия и круги ницшевой мысли суть в конечном счёте лишь средство косвенно прикоснуться к тому, что лежит за пределами формы, закона и вербальной выразимости. На этой границе не может быть ничего и необходимо есть всё. Везде этот ход мысли вынужден заканчиваться неопределёнными ссылками на основу, из которой встаёт мне навстречу моё бытие: это «тайные тропы внутренних превращений», это «вера в нас самих», это «творчество», это подлинная жизнь как непринуждённый «танец». Но двусмысленными и внутренне противоречивыми остаются все формулы, связанные в вере с бытием, которое переживает становление благодаря тому, что оно не простое. Указывая на нас самих в нашей основе, Ницше говорит следующее: «Вера в себя – это тяжелейшие оковы и сильнейший удар плетью, и – наилегчайшие крылья» (ВВ, пер. мой – Ю. М.).

Творчество как свобода без трансценденции

Можно рассмотреть подробнее, как творчество у Ницше занимает место свободы или каким образом оно для него и есть свобода. Свобода в экзистенциально-философском смысле, христианском или кантовском, существует

относительно трансценденции; она представляет собой ту или иную возможность некоего конечного существа, имеет перед лицом трансценденции свои границы (и требует понятийно невыразимого первоистока за этими границами, зовётся ли он милостью Божией или дарованностью самому себе); за счёт неё решается, что несёт в себе вечный смысл, т. е. исторически она существует как единство временного и вечного, как решение, которое само есть лишь явление вечного смысла.

Такую свободу Ницше отвергает. Он заявляет о своей приверженности Спинозе, поскольку тот, дескать, отрицал свободу воли, нравственный миропорядок и зло (Овербеку, 30.7.80). Свобода, которую признаёт и утверждает Ницше, это бестрансцендентная основанность на самом себе и жизнь самим собой. Такая свобода и негативна и позитивна. Негативен путь свободы – в той мере, в какой она ниспровергает, ломает, отрицает то, что было и имело какое-то значение: «Отрезать от себя своё прошлое (родину, веру, родителей, товарищей); – общение с изгоями (в истории и обществе); – низвержение почтеннейшего, одобрение запретнейшего…» (13, 41). Позитивна свобода созидания, имеющего характер «творчества». Позитивное не может осуществляться без негативного, потому что позитивное достигается лишь на пути, ведущем через отрицание. Такой путь демонстрирует диалектика первой речи Заратустры: от служения через низвержение служения к творчеству (ТГЗ, 18–19). В свою очередь негативное, которое отделилось бы от позитивного и потому осталось бы только лишь негативным, было бы свободой неподлинной, потому что она пуста. Всякое отрицание оправдывается лишь с позиции творчества, результатом, условием или этапом которого оно является. Само по себе оно хуже, чем покорное служение в ситуации наследования. Поэтому Заратустра спрашивает у всех освободителей, которые хотят сбросить с людей ярмо ради свободы как таковой: «свободный для чего?»; «свободный от чего?» – это ему безразлично, и он заключает: «Таких немало, которые потеряли свою последнюю ценность, когда освободились от рабства» (ТГЗ, 45).

Так как негативной свободы совершенно недостаточно, всё дело в том, чтобы отрицание осуществлялось именно из свободы позитивной, созидающей. Если бы подлинным основанием отрицания имеющихся обязательств, причём основанием не логическим, но экзистенциальным, не было позитивно созидающее, то приходилось бы опасаться: «Твои дикие псы хотят на свободу» (ТГЗ, 31). Но и одного только обуздания своих разыгравшихся импульсов тоже мало, если его влечёт за собой не позитивно воплощаемое содержание творчества, но само по себе ещё пустое отрицание того, что существует в виде инстинктов: «Ты одолел самого себя, но почему ты ведёшь себя только как побеждённый? Я хочу видеть победителя…» (12, 283). Таковым будет созидающий.

Таким образом, ницшева бестрансцендентная свобода устремлена отнюдь не обратно, не просто в жизнь, но вверх, в жизнь подлинно созидательную. Как отрицание морали означает не устранение всякой моральности, но охватывание чего-то большего, чем мораль, так и возведение человека на определённый уровень составляет единственную цель и смысл свободы без трансценденции. Правда, кажется, что без Бога замысел Ницше ведёт к радикальной необязательности – пусть жизнь остаётся, какова она есть, – позволяет ей идти, как она идёт. Но таким образом идея Ницше искажается до своей противоположности. Её задача неслыханна: всё бремя ложится на отдельных людей. Требуется новый путь – опасный, потому что неизвестный – путь одиночки, которого ещё не существует в иерархически организованном обществе. Такой человек должен обязывать самого себя исходя из собственного первоистока. От человека, отрекающегося от морали, Ницше требует более высокого и строгого обязательства перед самим собой. Мораль и так уже стала недействительной, превратилась во всего лишь обманчивую видимость. Ницше восклицает грозно: «Если вы слишком слабы, чтобы самим себе давать законы, пусть тиран возложит на вас своё ярмо и скажет: “повинуйтесь! скрежещите зубами и повинуйтесь!” – и всякое добро и зло да утонет в повиновении ему» (12, 274).

В пользу такого смысла его учения говорит одно решающее обстоятельство: в какой-то несомненно ключевой момент финального, одинокого этапа своей жизни перед лицом человека, с которым, как ему думалось, он разделял умонастроение своей философии, живущей творчеством по ту сторону морали, он не вынес смешения своего «имморализма» с чем-то “меньшим, нежели мораль”: «В вас, – писал он, – есть та жажда святого эгоизма, которая есть жажда послушания высшему. Но, пожалуй, каким-то роковым образом вы спутали её с тем, что ей противоположно, с эгоизмом и охотничьей страстью кошки, не алчущей ничего, кроме жизни…» Смысл же этой просто жизни есть «ощущение

жизни-в-ничто … для меня совершенно отвратительное в человеке» (черновик письма Лу, 11.82). Упомянутую противоположность Ницше описывает ещё лапидарнее: «Вы сами говорили мне, что у Вас нет никакой морали – а я думал, что у Вас, как и у меня, она более строгая, чем у кого-либо» (черновик письма Ре, 1882). Хотя высокая претензия Ницше, которой никто не может соответствовать, в отличие от морали не существует в виде какого-то фиксируемого долженствования, не может быть реализована путём действий по определённым законам, но воплощение этой новой моральности явно требует от той аморальной просто жизни чего-то диаметрально противоположного.

Однако что́ есть эта новая, более высокая, ещё совершенно неопределённая мораль – «мораль созидающего» (12, 410) – это Ницше высказывает формально, но не содержательно. Эта новая «мораль» порождена творческой переоценкой всех ценностей: «Кто создаст цель, которая будет стоять превыше человечества и даже превыше отдельного человека?» Её путь уже не может быть путём прежней морали, которая стремилась лишь «сохранять»; теперь, когда цели для всех не существует, необходима «мораль ищущая: создать себе цель» (ВВ, 92; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Её смысл есть «замена морали волей к нашим целям, а следовательно, к их средствам» (16, 295). Высвободиться должна субстанция будущего: «Вас назовут разрушителями морали, а вы лишь изобретатели самих себя» (12, 266). Каждый отсылается к самому себе. Пусть процветает новая самобытность: «мы должны освободиться от морали, чтобы иметь возможность жить морально» (13, 124), или: «мне пришлось устранить мораль, чтобы осуществить свою моральную волю» (13, 176).

Эти величественные притязания на какой-то более глубокий, ещё не достигнутый первоисток Ницше выдвигает в том смысле, что достигнут он может быть только без Бога. «Господствовать, и уже не быть холопом какого бы то ни было Бога – вот средство облагородить человека» (12, 282).

В то время как Ницше хотел бы каким-то образом обозначить, очертить, прокомментировать этот творческий первоисток без трансценденции, он, несмотря на его волю к чему-то большему, чем жизнь, постоянно сталкивается только с природой в смысле биологически познаваемого, или же ему достаётся исключительно какая-нибудь психологическая или социологическая действительность. Новая мораль должна быть моралью «естественной» и несмотря на все идеи, которые затем отменят это требование, приветствуется уже только за это: «Всякий натурализм в морали, т. е. всякая здоровая мораль, подчиняется инстинкту жизни» (СИ, 575).

Пульсирующая имманентность

Удостоверяясь в существовании свободы, которую Ницше отвергает, человек сознаёт, что будучи свободным, свободным именно перед лицом собственной трансценденции, он одновременно и принижен и защищён. Напротив, творчество, которое Ницше ставит на место экзистенциальной свободы как единственную действительно свободную имманентность, зависит исключительно от себя самого и заключается в себе самом, либо оно бессмысленно. Созидающий же, которому что-то не удаётся или путь которого удачен, вместо соотнесённости с трансценденцией обладает с точки зрения философствования Ницше сознанием судьбы. Место трансценденции в концепции Ницше занимает «необходимость» (ср. ниже аб. 1252: #p_1252сл.). Эта метафизически мыслимая необходимость, включая и те её моменты, где всякая застигающая меня случайность, всякий поднимающийся во мне порыв в аспекте всего моего созидающего становления кажутся осмысленными, опять-таки сущностно отличается от каузально мыслимой необходимости психических и биологических событий – и в этом подобна отвергнутой свободе. В первом случае Ницше вопреки всему открывает для себя трансцендирующее сознание бытия в целом, во втором – существует относительное знание о каких-то отдельных взаимосвязях в мире.

Из такого бестрансцендентного творчества, самости без Бога, должны вытекать два следствия, которые Ницше и в самом деле выводит. Если конечность человеческого существа как таковая стала невидима, ибо уже не объемлется никакой бесконечностью, т. е. если свобода творчества противостоит не трансценденции, но ничто, то, поскольку только всё не имеет вне себя ничего кроме ничто, а конечность этого всего не может предполагаться всерьёз, творчество либо абсолютизируется как вре́менная действительность без какого бы то ни было действующего критерия, либо обожествляется. Воплощением первого следствия будет натурализация, второго – hybris[40 -

Дерзость, святотатство, нарушение божеских и человеческих законов (греч.).]. И то и другое взамен соотнесённости с трансценденцией представляет собой способы действительной веры в границу, которая отныне есть не граница с чем-то другим, но завершение. Оба следствия высказаны у Ницше удивительно дерзким, подрывающим всякую разумную мысль языком:

1. Ницше полагал, что в своей позиции, свободной ото всякой морали, он един с Иисусом. «Иисус … был противником тех, кто судит – он стремился стать разрушителем морали» (12, 266). «Иисус сказал своим иудеям: "… Какое дело сынам Божьим до морали!"» (ПТСДЗ, 303). В Иисусе Ницше видит действительность, которая опережает его собственную, теряющуюся в обожествлении себя самого идею – идею того, что больше, чем мораль, больше того, что он сам, таким образом, стремится собой представлять: «Бог, мыслимый как освобождённость от морали, сосредоточивающий в себе всю полноту жизненных противоречий и спасающий, оправдывающий их в божественных муках – Бог как нечто по ту сторону … добра и зла» (16, 379). Данному следствию отвечает по смыслу тот факт, что в начальный период своего безумия Ницше подписывался то как «Дионис», то как «Распятый».

2. Однако та же уверенность в себе при переступании через всякую определённую морали как бы извращается в своей сути, если имеет целью не первоисток, но, не признавая ничего кроме природы и действительности, – победное шествие в мире: «Мы, имморалисты, теперь главная сила; другие великие власти нуждаются в нас … Мы строим мир по подобию своему» (ВВ, 72). Кажется, что нужно поступиться всем, что имеет форму значимости, если остаётся лишь брутальная непосредственная действительность, в которой такого рода уверенность в себе хочет для себя только победы. Тогда встаёт вопрос, не остаётся ли вместо чего-то большего, чем мораль, наоборот, то, что меньше её – голое вот-бытие природных сил. Действительно, названная уверенность в себе неотделима от демонического триумфа в зловещем высказывании: «Мы, имморалисты, сегодня единственная сила, не нуждающаяся в союзниках, чтобы прийти к победе … Нам даже не нужна ложь … Мы пришли бы к власти ещё не владея истиной … Волшебная сила, сражающаяся за нас, – это магический эффект крайностей» (16, 193–194).

И в том и в другом случае проявляется уже не этос конечных существ, идущих своим путём, напряжённо внимая трансценденции, и связанных через историчность. Так как связывающий себя знанием о конечности дух в последнем требовании Ницше отступает, становится возможным как упомянутое обожествление, так и впадение в крайности (как имеющее неотразимый эффект). Туда, где кажется, что конечность, связанность конечным и возможная экзистенция означенным образом исчезли, нам, конечным существам, доступ закрыт. Дело обстоит так, будто у Ницше свобода перестала существовать, превратившись в творчество – в творчество, которое в силу двойной неопределённости уже не даёт нам никакой твёрдой почвы, и само, в свою очередь, уничтожено в каком-то взрыве, после которого остаётся либо фантом Божества, либо ничто.

Тогда в конечном счёте везде, где мы наблюдаем мысль Ницше в её определённости и конкретном развитии, это будет движение, как бы обратное обожествлению и демонизации. В таких случаях кажется, что в противовес обожествлению и чрезмерным крайностям для этой мысли всякий раз, наоборот, вновь имеет силу следующий тезис: проявлением мужества является то, «что мы не обманываем себя относительно нашего человеческого положения, наоборот, мы хотим строго очертить собственные пределы» (14, 320). Но человек обречён отыскивать собственное самоограничение в мире, идя тем или иным путём. Вопрошая о таком пути, Ницше осуществляет человеческое самоограничение.

Правда, некоторое время он считает этот путь бесперспективным. Ситуацию, когда невозможно жить ни с моралью, ни без неё, характеризует следующее положение: «Возможно, мораль придумал дьявол, чтобы люди страдали от гордости; а другой дьявол когда-нибудь однажды отнимет её у них, чтобы они страдали от самопрезрения» (12, 263). Эта безысходность даёт повод думать: «Возможно, человечество обречено погибнуть от морали» (11, 240).

На самом же деле этот путь остаётся для Ницше открытым: «Мы, вновь дерзнувшие жить в деморализованном мире, мы, язычники, … понимаем, что такое языческая вера – обязанность представлять собой существо, более высокое, чем человек» (16, 379). По Ницше, следует ещё только ожидать возникновения таких более высоких, стоящих над человеком существ из человека, который изменяется в этом мире. Вместо Божества или какой бы то

ни было морали теперь возвышению способствует образ человека.

Обращённый в будущее образ человека у Ницше

Образы человека – это либо описания типов его действительности, либо эскизные наброски его возможностей. Образы, рисуемые Ницше, лежат в обеих плоскостях. Первая демонстрирует великое многообразие форм вот-бытия – социологические типы, как-то: торговец, политик, священник, учёный, затем характерологические типы. Эти психологические наблюдения в своём изобилии не нуждаются ни в каком реферативном изложении или упорядочивании. Существенно, что уже в этом психологическом представлении неизменно чувствуется какая-то неудовлетворённость: взгляд устремлён к «высшему человеку». Поэтому вторая плоскость являет формы перерастания человеком рамок его только лишь вот-бытия. Люди представляются либо каким-то воплощением благополучия, но подвергаются такой опасности, что на деле сплошь терпят неудачу, либо мучаются из-за неудовлетворённости собою, которая в действительности тоже обман и должна быть преодолена. Поэтому Ницше в некоей третьей плоскости, выше всякого высшего человека, видит последнюю возможность, в которой только и заключается подлинная цель человека, возможность эта – сверхчеловек.

Образы человека, не являющиеся простым изображением его действительности, но представляющие собой очевидные формы раскрытия его возможностей, означают либо образцы, по которым я ориентируюсь, либо негативные образы, которых я избегаю, либо примеры, задающие мне направление. Эти образы суть функции моего представления, нужные мне, чтобы я создавал самого себя, глядя на образцы, отталкиваясь от негативных образов и используя примеры в их бесформенной неопределённости в качестве направляющих сил. «Высшие люди», о которых говорит Ницше, это одновременно образцы и негативные образы. Всё обстоит так, будто всякий определённый идеал человека должен быть разрушен, ибо если его мыслить завершённым, он тут же искажается. В сравнении с этим бесформенная неопределённость сверхчеловека действует как руководящий пример, призванный не позволить мне увлечься каким-то определённым идеалом и вследствие этого деградировать.

Такого рода наброски образов человека имеют, далее, то значение, что являются способом борьбы за подлинного человека. Следствием того, что люди не равны, является не только многообразие образов их фактического вот-бытия, но и то, что образы человеческих возможностей тоже не могут быть собраны в каком-то одном общезначимом идеале. Но если передо мной не только воображаемый, но активный, захватывающий и формирующий меня образ человека, то все мои слова, требования, желания суть тайная борьба за этот образ. Поэтому Ницше обращается к тем изолгавшимся «добрым и справедливым», которые ведут себя так, будто имеет место одно правильное для всех, одно истинное: «Не за право боретесь вы все – вы, справедливые, но за то, чтобы победил ваш образ человека. А что все ваши образы человека разбиваются об его образ сверхчеловека – смотри, это воля Заратустры к праву» (12, 363).

Ницше боролся за образ человека. Свою задачу – верно увидеть этот образ и сделать его активным, он сознавал уже в юности, когда спрашивал: «Кто же захочет быть стражей и рыцарем человечности, этого неприкосновенного святого сокровища, постепенно накопленного многочисленными поколениями? Кто водрузит образ человека …?» (НР, 210). Ницше сам делал то, что, по его мнению, делает всякая мораль: «Мораль не способна ни на что, кроме создания образов человека … быть может с той целью, чтобы они влияли на тех или иных людей» (11, 216).

Для того чтобы охарактеризовать образ человека у Ницше, первую плоскость, изображающую действительность, – этот обширнейший материал, сколь бы величествен он ни был, мы можем проигнорировать. Собственно движение образа человека происходит во второй плоскости – «высших людей». Третья демонстрирует абстракцию сверхчеловека, почти растворяющуюся в пустоте.

Высший человек

Высший человек – это для Ницше изначально тот образ, в который он верит. Покуда им ещё не овладела идея сверхчеловека как разрушителя всех идеалов, достаточную степень совершенства Ницше видит в высшем человеке. В качестве

обладателя таковой он готов описать именно его – человека, способного сбросить оковы, отказаться от «тяжёлых глубокомысленных заблуждений морального, религиозного и метафизического характера», достигшего в конце концов первой великой цели – «отделения человека от животных». Но такая творческая свобода не под силу человеку как таковому, эта свобода духа может быть дана лишь «вполне облагороженному человеку»: «сперва он должен сказать, что живёт для радости», и только одиночки достигают этого: «Всё ещё время одиночек» (СЕТ, 398).

Даже высший человек является такому взгляду Ницше ещё как некая действительность, пусть и такая, что всегда под угрозой и терпит фиаско. Высшим людям грозит особая опасность, как извне, так и изнутри. В обществе, привязанном к обыденщине, они от своей необычности портятся – никнут, впадают в меланхолию, заболевают. Устоять смогли исключительно «железные натуры, как Бетховен, Гёте». Но «и у них действие утомительной борьбы и судорог сказывается во многих чертах и морщинах: они дышат тяжелее, и в их тоне часто есть что-то слишком насильственное» (НР, 195). Общество в отношении к этим великим неумолимо враждебно. «Люди ненавидят представление о человеке высшего сорта» (16, 196). Их одиночество вменяется им в вину (НР, 195). Пожалуй, «в единичных случаях на различных территориях земного шара … удаётся проявление того, что фактически представляет собою высший тип» (А, 634), однако «гибель, падение высших людей … есть именно правило» (ПТСДЗ, 392). Счастливый случай, чтобы высший человек «ещё и вовремя начал действовать», является исключением; общераспространённый же способ существования высших людей таков: «во всех уголках земного шара сидят ожидающие, которые едва знают, в какой мере они ждут, а ещё того менее, что они ждут напрасно» (ПТСДЗ, 395).

Сомнение Ницше в человеке, далее, не минёт и никого из высших людей, едва они становятся заметными и почитаемыми, ибо ему кажется, что подлинная высокая человечность вообще не может вылиться в какую-либо форму или чёткий образ. Высший человек непубличен, подобен тайне. Вера Ницше, разочарованного во всякой явности, апеллирует к этой возможности: «Так, самое прекрасное, быть может, всё ещё свершается в темноте и, едва родившись, погружается в вечную ночь … Великий человек именно в величайшем, в том, что требует уважения, всё ещё невидим, подобен слишком далёкой звезде: его победа над силой остаётся без свидетелей, а следовательно, без певцов и восхвалений» (УЗ, пер. мой – Ю. М.). Сюда, возможно, относится и следующее высказывание: «Ещё не было художника, который изобразил бы высшего человека, т. е. наиболее простого и наиболее совершенного одновременно; однако греки проникли глубже всех в этом направлении, создав идеал Афины» (СМИ, 208).

Высшие люди для Ницше погрязают как в действительности, так и в возможности, которая становится формой. Всё более тяготит его неудовлетворённость высшим человеком в какой бы то ни было форме его зримого проявления.

Великий человек в любом случае для Ницше подозрителен уже в силу того, что было подлинной причиной его взлёта; он спрашивает: «Вы на подъёме, вы высшие люди? Не гнетёт ли вас в высоте нижайшее в вас?…не бежите ли вы от себя – вы, поднимающиеся?» (8, 389), – и противопоставляет им того, кто по самому своему существу изначально высокого ранга: «он – свыше!» («der ist von droben!») (5, 29). Но такое «бытие» (Sein), где бы оно ни встретилось, Ницше, похоже, подвергает сомнению.

«Психолог» в Ницше распознаёт фальшивомонетничество, которое сплошь царит в почитании великих людей: «каким мучением являются … высшие люди для того, кто наконец разгадал их!» Так, поэты видятся ему как «люди минуты, экзальтированные, чувственные, ребячливые, легкомысленные и взбалмошные в недоверии и в доверии; с душами, в которых обыкновенно надо скрывать какой-нибудь изъян; часто мстящие своими произведениями за внутреннюю загаженность, часто ищущие своими взлётами забвения от слишком верной памяти…» (ПТСДЗ, 393).

Однако не только в многообразии явных извращений, но уже и непосредственно в высших для него человеческих формах Ницше видел недостатки самой их сущности. Так, хотя он и считал героическое существование высшим, но кроме такового ему всё же вновь открывалась некая более высокая возможность: он хочет любить в герое не только «выю вола», но и «взор ангела». Поэтому перед героем ставится требование: «И от воли своей героя должен он

отучиться … ещё не стих поток его страстей в красоте … Недостижима красота для всякой сильной воли…» (ТГЗ, 84-85). Даже в подлинном героизме есть симптомы, подкрепляющие вечную неудовлетворённость человеком. Герой – не совершенство; в нём тоже есть нечто, свойственное человеку как таковому – все эти превозмогания, жертвы, сомнения: «Это и есть тайна души: только когда герой покинул её, приближается к ней, в сновидении, – сверхгерой» (ТГЗ, 85).

Но там, где высшего человека придумывали и облекали в определённый образ, там Ницше всегда следствием этого считал комедиантство; идеал как некий образец – это дело неистинной жизни. Так было в античной философии: «необходимо было … изобрести абстрактно-совершенного человека – доброго, справедливого, мудрого, диалектика, – одним словом пугало античных философов, растение, оторванное от всякой почвы, человечество без определённых руководящих инстинктов, добродетель, которая “доказывает” себя при помощи “доводов”» (ВВ, 190).

Все сомнения Ницше относительно высшего человека говорят об одном и том же: Ницше, непрестанно стремящийся к высшему, не может прийти ни к какой действительной или вымышленной форме. Именно там, куда нацелена его величайшая любовь, он испытывает самую глубокую боль: «Не от грехов своих и не от великих глупостей страдал я – от совершенства своего, когда я более других страдал человеком» (8, 385).

В четвёртой части «Заратустры» эта любовь Ницше к высшему человеку и его неудовлетворённость им нашла своё глубокое и блестящее выражение. Кажется, что высшие люди понимают Заратустру, ищут его, ждут от него спасения от тягот неудовлетворённости миром, человеком и самими собой. Все демонстрируют ту или иную черту величия, всё же ещё свойственного их недостаткам: короли – отвращение к господству над отребьем; «совестливый духом» – жертвенную основательность в исследовании любимого предмета; «чародей» – сознание того, что в великолепии своего комедиантства он ещё не велик; «последний папа» – выдающуюся осведомлённость в делах Бога; «самый безобразный человек» – то, что он не выносит сострадания и презирает себя; «добровольный нищий» – радикальность своего отказа; тень «свободного духа» – беспощадность сомнения в любых словах, ценностях и великих именах. Все говорят и делают нечто истинное. Заратустра вправе каждому подарить миг своей любви, будто ему встретилось нечто общего с ним рода. Но каждый не только имеет тот или иной недостаток, но неожиданно выказывает существенную слепоту в понимании идеи Заратустры. Тот в глубине души разочарован. Поэтому ко всем высшим людям он обращается так: «Пусть, поистине, вы будете, вместе взятые, высшими людьми; но для меня – вы недостаточно высоки и недостаточно сильны. Для меня это значит: для неумолимого, что молчит во мне» (ТГЗ, 203). Его антипатия принимает множество форм. Он не хочет людей «великой тоски, великого отвращения, великого пресыщения» (ТГЗ, 203). Таковые, в сущности, живут небытием. Поэтому во всех их заботах присутствует страх, ведущий к избеганию рискованных ставок и возможного провала: «Ибо кто сам ходит на больных и слабых ногах, подобно вам, тот хочет прежде всего, знает ли он это или скрывает от себя: чтобы щадили его» (ТГЗ, 203). Поэтому в самом корне своего существа они вызывают у него сомнение: «О высшие люди, разве не все вы – не удались?» (ТГЗ, 211). Однако неудавшиеся ещё могли бы придать себе ценность в жертве – они этого не делают: «О высшие люди, … все вы не научились танцевать, как нужно танцевать, – танцевать поверх самих себя! Что из того, что вы не удались!» (ТГЗ, 214). Какого же рода их неудачность, проявляющаяся в неверном понимании, – это в данной поэме безжалостно символизируется тем, как они оживляются рядом с Заратустрой, отбрасывают свои нужды и беззаботно предаются шумному веселью: «У меня разучились они, как мне кажется, кричать о помощи! – хотя, к сожалению, не разучились ещё вообще кричать» (ТГЗ, 224). Заратустра «не видел ещё великого человека» (ТГЗ, 185).

Против культа героя

Ни один реальный человек, смеющий говорить о своём совершенстве, радикальной критики не выдерживает. Кто поклоняется культу какого-нибудь человека, как если бы тот был совершенен, тот унижает себя в своих человеческих возможностях. В силу обеих причин Ницше не приемлет, чтобы человек безусловно подчинялся в своей душе кому-то из других людей. История даёт ужасные примеры: «Люди такого рода жили, например, вокруг Наполеона … который воспитал в душе нашего столетия романтическое преклонение перед

героем». Правда, согласно Ницше, эти «фанатики идеала, имеющего плоть и кровь», обычно правы, пока отрицают, ибо они знают отрицаемое, потому что сами вышли оттуда. Но едва они начинают ничтоже сумняшеся приветствовать свой идеал в лице данного физически осязаемого человека, они теряют всякую добросовестность – им приходится держать героизируемую личность от себя на таком расстоянии, что её уже нельзя видеть отчётливо. Однако втайне их интеллектуальная совесть знает, как было дело. Если вслед за этим и обожествляемая личность «к их ужасу явно выдаёт себя, что она не божество и даже слишком человек», то эти фанатики культа героя измышляют себе новый способ самообмана: они идут против самих себя и как интерпретаторы испытывают при этом ощущение как бы мучеников (УЗ, 150–151).

Сверхчеловек

То, что всякий образ «высшего человека» у Ницше снижается, а всякая форма обожествления отдельного, физически существующего человека отвергается, есть следствие его внутреннего импульса, не позволяющего останавливаться нигде в какой бы то ни было конечности. Высшее должно быть возможно при условии, если оно покидает высокое. Когда и в «высшем человеке» человек явно не удаётся, встаёт вопрос: как преодолеть самого человека? Ответ призвана дать идея сверхчеловека. Ввиду тотальной несостоятельности всех способов человеческого бытия Заратустра восклицает: «Если же не удался человек – ну что ж!» (ТГЗ, 211). Заратустры смотрит вдаль, и ему становится ясно, к чему сводится для него всё дело: «К сверхчеловеку лежит сердце моё, он для меня первое и единственное, – а не человек: не ближний, не самый бедный, не самый страждущий, не самый лучший … что я могу любить в человеке, так это только то, что он есть переход и гибель» (ТГЗ, 207). Ницше не сторонник ни явного, ни скрытого в человеке, он приверженец будущего, которое вне человека и выше него.

Задачей является создание сверхчеловека: «Наша сущность – творить существо, высшее, чем мы сами. Творить превыше себя! Это инстинкт зачатия, это инстинкт действия и труда. – Как всякое воление предполагает некую цель, так человек предполагает существо, которого в наличии нет, но которое составляет цель его вот-бытия» (14, 262ff.). Должны быть созданы существа, «которые стоят выше всего вида “человек”» (14, 261).

Идея сверхчеловека порождается именно верой Ницше. Эта вера ждёт: «Но однажды … он-таки придёт, человек-искупитель, … возвращающий земле её цель, … этот победитель Бога и Ничто» (КГМ, 471). В самом деле, и возникшее позднее учение о вечном возвращении, и то, что имеется в виду здесь, – это замена, призванная компенсировать собой Божество: «Бог умер, теперь хотим мы, чтобы жил сверхчеловек» (ТГЗ, 207).

То, что Ницше видит в фигуре сверхчеловека, остаётся как образ неопределено. Важность идеи о нём определяется статусом соответствующей задачи. Но и таковой может быть указан лишь приблизительно.

Ницше хочет, чтобы взгляд человека вообще был направлен в эту высь. Он призывает тех, для кого нет ничего предпочтительней понимания великих людей: «Пусть ваша сила будет такова, чтобы вы могли видеть над собой и существа, на сотню вёрст более высокие» (13, 167).

Но подобный взгляд как таковой представлял бы собой лишь некое созерцание. Вопрос же заключается в деятельности, которая способствует осуществлению видимого. Ницше стремится, чтобы его мысль и то движение, что ею порождается, в особенности «обострение всех противоречий и расхождений, упразднение равенства, создание всё-могущих (Über-Mächtigen)» (14, 262), служило задаче содействия возникновению сверхчеловека. Вместе с возможностью появления сверхчеловека неизбежно повышается опасность, в перспективе возрастая до предела: «каким образом можно было бы не пожертвовать развитием человечества, способствуя вот-бытию вида более высокого, чем человек?» (16, 278). Для каждого истинной базовой установкой является преданность делу становления того, что больше: наше человеческое бытие имеет лишь ту ценность, что оно есть переход и гибель; нужно «танцевать поверх самих себя» (ТГЗ, 214).

Но как это будет происходить в действительности, Ницше сказать не может. Он развивает эту жертвенную, куда-то стремящуюся, всё превозмогающую позицию. Однако бесконечно широкая идея подталкивания вверх как эффекта всякого

подлинного человеческого действия неожиданно превращается для него в то биологическое представление о своего рода селекции, при котором царит ожидание, что на стыке ныне существующего вида «человек» и более высокого вида возникнет некое новое существо.

Понятно, что при той неколебимой добросовестности, с которой Ницше ставит под сомнение все без исключения позиции, это абстрактное «выше и выше» в идее о сверхчеловеке (точно так же как идею Бога) он сам и упраздняет: «Поистине, нас влечёт всегда вверх – в царство облаков: на них сажаем мы своих пёстрых баловней и называем их тогда богами и сверхчеловеками – ибо достаточно легки они для этих седалищ! – все эти Боги и сверхчеловеки. Ах, как я устал от всего недостижимого…» (ТГЗ, 92).

Вторая глава: Истина

Измышления по поводу того, что есть человек, привели бы к его дискредитации. Страстная воля Ницше к истине решалась мысленно делать самые смелые выводы. После того как человек как бы исчез, а особенные ценностные установки разом стали сомнительными, Ницше хочет убедиться в том, имеет ли смысл сама истинность. Так как теперь для него сомнительна и истина вообще, возможности её и разума тают. Чем в отношении человека была мораль, тем в отношении истины выступает традиционная философия, которая в том виде, в каком она представлена исторически, по мнению Ницше, разлагается.

Но опять, как всегда, когда следуешь в русле идей Ницше, дело обстоит так, будто в отрицании постоянно проявляется сущее, благодаря которому такое отрицание только и возможно. Само отрицаемое, чтобы его можно было отрицать, должно быть не только познано на опыте, ницшево утверждение вновь и вновь связано с ним и в некотором ином смысле. Поэтому всякое убедительное изложение негативной философии Ницше, с другой стороны, вместе с тем должно быть движимо чем-то позитивным. Отход Ницше от исторической субстанции в своём осуществлении является одновременно формой её повторного преобразующего завоевания.

Идеи Ницше, нацеленные на раскрытие смысла истинности, едва ли можно связать в некую единую систему. Мы развёртываем их, в действительности взаимопроникающие друг в друга, исходя из трёх демонстрируемых Ницше самостоятельных источников: во-первых, исходя из методически организованной науки, во-вторых, исходя из теории бытия истины как истолкования со стороны некоего живого вот-бытия, в третьих, исходя из безграничной страсти к истине. Каждый раз тем или иным путём выявляется та или иная чёткая позиция, но в конце начинает казаться, что путь как таковой неудачен: Ницше стремится к разложению разума. В конечном итоге все идеи Ницше об истине перерастают в некий трансцендирующий прорыв.

Научная и философская истина

То, что есть истина в науке, представлено у Ницше как некий непосредственный первоисток. Хотя в дальнейшем он объявит этот первоисток производным, т. е. поставит его под сомнение, но фактически на своём уровне он для Ницше не утратит своей здесь ещё несомненной самобытности. Ницше решительно вступил на почву науки. Может показаться, будто страсть к истине нашла здесь прочную опору.

Методизм

Существенным признаком науки для Ницше является метод: методы – это не только «наиболее ценные открытия» (ВВ, 217), но «на понимании метода покоится научный дух» (ЧСЧ, 486). Содержательные результаты науки как таковые не представляют собой ничего особенного, они «не могли бы предупредить новое распространение суеверия и бессмыслицы, если бы погибли эти методы» (ЧСЧ, 486). Истинное знание бывает только благодаря методу.

Правда, Ницше никакого нового специально-научного метода не основал и в области логического объяснения подобных методов не сделал ни шагу. Скорее,

он размышляет об их ценности (всякий раз при условии, что научное понимание имеет самостоятельное значение). Не метод, но методизм составляет его тему.

Благодаря ей достигается некая уникальная для этого мира надёжность: «Глубокое и прочное счастье заключается в том, что наука познаёт вещи, которые устойчивы и которые все наново служат основанием для новых знаний: могло бы ведь быть иначе! Да, мы так убеждены … в вечном изменении всех человеческих законов и понятий, что это попросту повергает нас в удивление – насколько же устойчивы выводы науки!» (ВН, 544). Метод подводит к истине, вступление на почву которой даёт уникальный и незаменимый опыт некоего способа бытия: «Блестящее открытие: не всё непредсказуемо, не всё неопределённо! Есть законы, остающиеся истинными и без учёта меры индивида!» (12, 47).

Методизм стремится к достоверности – не к убеждённости, не к этому способу принудительно обосновывать истину, и не к содержанию того, что этой убеждённости известно; поэтому для него значимы и «неприметные истины» (ЧСЧ, 381); и поэтому для него «добытое упорным трудом, достоверное, длительное и потому полезное для всякого дальнейшего познания есть всё же высшее» (ЧСЧ, 241).

Всякое же абсолютное познание в методизме разрушается, вместо него человек неоспоримо владеет определённым частичным познанием и с его помощью может в мире что-то сделать: «Познание имеет ту ценность, что … опровергает “абсолютное познание”» (12, 4); «охлаждает горячность веры в последние, окончательные истины» (ЧСЧ, 370). С помощью науки можно «добыть себе власть над природой», не нуждаясь при этом в собственно последнем понимании причин и следствий (12, 4). Данная позиция ни в абсолютном знании, ни в негативности незнания, которое всё подвергает сомнению, не утрачивается, ей нужно лишь методично и неоспоримо господствовать в познаваемом, учитывая его относительность.

В силу собственных причин поняв, что истинное знание существует лишь в качестве метода, Ницше увидел затем, что методизм – это не каприз какой-то оторванной от жизни специальной науки, но возможность, которой человек располагает в своём мышлении и в восприятии касающихся его фактов. Научный дух, дух метода, как принадлежащий человеческой разумности, и его противоположность Ницше характеризовал так: «Одарённые люди могут узнать сколько угодно результатов науки: по их разговору … замечаешь, что им недостаёт научного духа; у них нет того инстинктивного недоверия к ложным путям мышления … Им достаточно найти вообще какую-нибудь гипотезу по данному вопросу, и тогда они пламенно защищают её … Иметь мнение – значит у них уже фанатически исповедывать его …» (ЧСЧ, 486–487). Самообладание, свойственное методическому мышлению, контрастируя с этим шумом мнений и утверждений, представляет собой непрерывное спокойное усилие; в особенности «научные натуры … знают, что способность ко всякого рода выдумкам должна быть строжайше обуздываема духом науки» (ЧСЧ, 381). Сознавая дурные последствия отсутствия метода во всех областях жизни, Ницше призывает: «теперь каждый должен был бы основательно изучить, по меньшей мере, одну науку: тогда он всё же будет знать, что такое метод и как необходима крайняя рассудительность» (ЧСЧ, 487). То, что человек некоторое время строго изучал какую-либо строгую науку, «даёт прирост энергии, способности к умозаключениям, силы выдержки; человек научается целесообразно достигать цели. В этом смысле для всяких позднейших занятий весьма ценно быть некоторое время человеком науки» (ЧСЧ, 376).

Требование Ницше воспитывать в духе научного метода тем более настоятельно, что незаменимая ценность достоверности, возможной исключительно благодаря чистым методам, осознаётся им точно так же, как и крайняя опасность, грозящая её дальнейшему существованию в ходе человеческой истории: он высказал это в свой последний год, когда увидел, что вся научная работа античного мира была проделана напрасно: «Там были уже все предпосылки к научной культуре, все научные методы, было твёрдо поставлено великое несравненное искусство хорошо читать, – эта предпосылка к традиции культуры, к единству науки; естествознание в союзе с математикой и механикой было на наилучшем пути, – понимание фактов, последнее и самое ценное из всех пониманий, имело свои школы … Всё существенное было найдено, чтобы можно было приступить к работе: методы, повторяю десять раз, это и есть самое существенное, а вместе с тем и самое трудное, то, чему упорнее всего противятся привычки и леность … Нужно было огромное самопринуждение, чтобы завоевать свободный взгляд на реальность, осмотрительность в

действии, терпение и серьёзность в самомалейшем, всю честность познания, – и всё это уже было там! было уже более чем два тысячелетия перед этим!» (А, 689).

Происхождение и жизнь метода

Методы – это не механически применяемые процедуры; завоевать научную истину, храня холодное безразличие, столь же трудно, как и всякую другую. Имеет место не какой-то незаинтересованный процесс автоматической констатации истины. Психологически вскрывая первоистоки и развивая научные методы, Ницше показывает, что постоянной подосновой методов является подмешивание к ним чего-то иного, чуждого или противного истине. Методы перестают быть серьёзными и надёжными, если они выливаются в безжизненный расчёт посредством некоей интеллектуальной машинерии, могущей обладать лишь внешней надёжностью на службе той или иной конечной цели.

Такого рода чуждое истине, само по себе алогичное и противное разуму, то, чем движимо всякое познание и благодаря чему оно и становится сущностным, многообразно. Страсть к какому-то делу, скука, привычка, пожалуй, могут служить неким импульсом, но это импульс к неглубокому познанию. Плодотворным источником подлинного понимания выступает, скорее, необходимость, хотя сознание насущной необходимости и замутняет этот источник. Мы должны использовать опасные часы нашей жизни. Только в том случае, когда вопрос стоит: познай или погибни! – познание становится бескомпромиссным. «До тех пор, пока истины не врежутся нам в мясо ножом, мы втайне позволяем себе мало ценить их» (УЗ, 202).

Методы, далее, практически всегда возникают, когда исследуется и ставится на службу то, что противоположно научной процедуре, а именно – внимание ко всем аспектам вещей, открывающимся в каких-либо вариантах поведения: «Мы должны обходиться с вещами экспериментально, быть с ними то добрыми, то злыми, относится к ним справедливо, страстно или холодно. Один говорит с вещами как полицейский, другой – как духовник, третий – как путешественник и собиратель новостей. То симпатией, то насилием приходится вырывать у них что-нибудь» (УЗ, 192). Но к правильному познанию приводит только соединение многообразных сил в нас в некую «более высокую органическую систему». В своей изолированности эти силы действуют как яды для познания в рамках научной мысли; в целом же они ограничивают друг друга и соблюдают взаимную дисциплину: «импульсы сомнения, отрицания, выжидания, накопления, разрешения» (ВН, 587). «Средства познания, состояния и операции, которые в человеке предшествуют познанию». «фантазия», «полёт мысли», «абстракция», «воспоминание», «изобретательность», «догадка», «индукция», «диалектика», «дедукция», «критика», «собирание материала», «безличный способ мышления», «созерцание» – «все эти средства по отдельности … считались когда-то конечными целями», «уже были когда-то содержанием, целью, суммой познаваемого» (УЗ, 34). Но лишь взаимно поддерживая и ограничивая друг друга, они становятся стимулами научных методов.

Суть научного понимания, возможного благодаря взаимодействию этих многообразных сил, составляет «объективность». Но под последней сообразно тем стимулам, которые впервые приводят в движение и обуславливают собой познание, имеется в виду не «“незаинтересованное созерцание” (каковое есть чушь и нелепость), а умение пользоваться своими “за” и “против” как фокусом, заставляя их возникать и исчезать по усмотрению». Объективность поддерживается исключительно за счёт того, что люди учатся «применять в целях познания именно разнообразие перспектив и аффективных интерпретаций». Поэтому нам не до́лжно быть неблагодарными «за столь решительные выкрутасы привычных перспектив и оценок, которыми дух … изводил самого себя … чем большему количеству аффектов предоставим мы слово в обсуждении какого-либо предмета, чем больше глаз, различных глаз, сумеем мы мобилизовать для его узрения, тем полнее окажется наше “понятие” об этом предмете, наша “объективность”» (КГМ, 490–491). «Мы между прочим уясняем истину путём двойной несправедливости …, когда … мы рассматриваем и представляем … [обе стороны предмета] одну за другой, но так, что каждый раз мы или не признаём или отрицаем другую сторону, воображая, что та сторона, которую мы видим, и есть полная истина» (СМИ, 174).

Таким образом, источником понимания всегда выступает борьба: методическое исследование извлекает свою объективность из самой жизни, путём взаимного ограничения сил в борьбе, и действительно только вместе с этой жизнью. Да и

между исследователями, по сути, именно борьба обеспечивает тот процесс критической разработки предмета исследования, в котором царит идея действительной, устойчивой познаваемости: «Если бы отдельный человек не был заинтересован в своей “истине”, т. е. в том, чтобы остаться правым, то вообще не существовало бы метода исследования … Личная борьба мыслителей в конце концов так обострила методы, что действительно могли быть открыты истины» (ЧСЧ, 486). Только благодаря неистовой борьбе и возможно состояние, способствующее прогрессу наук в целом, когда отдельному человеку нет нужды быть настолько недоверчивым, чтобы в областях, далёких от него, проверять всякое утверждение других людей, ибо такая столь невозможная для отдельного человека всесторонняя проверка происходит при том условии, что «в своей области каждый должен иметь в высшей степени недоверчивых соперников, которые самым строгим образом наблюдали бы за ним» (3, 113).

Границы науки

Метод для Ницше выступает подлинной основой обязательной значимости научных данных, и условия, при которых методы возможны в жизни (редкость их успешного осуществления, непродолжительность действия), он, видимо, понимает так, словно методически организованная наука представляет для него абсолютную ценность. Ницше по собственному опыту знакома воля к знанию, заставляющая изнурительно, страстно трудиться над неким предметом, как если бы наука была самоцелью. Но именно Ницше был тем, кому в ту гордую наукой эпоху довелось испытать, как норовили всю истину ложно свести к форме научного знания; ведя собственную научную работу, он осознал границы науки, выразив их в следующих тезисах:

1. Познание наукой своего предмета не есть познание бытия. Лишь с известными ограничениями Ницше мог однажды предположить, что благодаря науке человек приближается «к действительной сущности мира» (ЧСЧ, 258). Ещё до того, как написать это, он признал «глубокомысленной мечтой и иллюзией» представление о том, «что мышление, руководимое законом причинности, может проникнуть в глубочайшие бездны бытия»; мечта эта, как ему думается, всё снова и снова приводит науку к её границам (РТ, 114). Поэтому до «доподлинных великих проблем и сомнений» взгляд учёных «не дотягивает» (ВН, 699). Целое от них закрыто, в то время как «отдельные, самые незначительные области науки» трактуются ими «чисто предметно» (ЧСЧ, 242; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Но хотя знание науки, если его понимать правильно, никогда не касается того, что есть, оно, тем не менее, как раз за счёт этого впервые даёт возможность его почувствовать: «In summa наука подготовляет высший род незнания – чувство, что “познания” совсем не бывает …, что “познание” само есть противоречивое представление» (ВВ, 292). Из глубины, не доступной никаким наукам, вступает в вот-бытие то, что им чуждо: «существуют ужасные силы, противопоставляющие “научным истинам” истины совершенно иного рода» (10, 203).

2. Методическая достоверность означает, что удовлетворение даёт не обладание истиной, но лишь искание её. Тот, кто утешился бы обладанием, получил бы курьёзную репутацию «мастера и знатока» в отношении какого-нибудь любимого малого предмета, отбросившего всё остальное и равнодушно взирающего на то, что рядом со знанием его простирается чёрное его невежество (ТГЗ, 180). «Поэтому Лессинг, честнейший из теоретических людей, и решился сказать, что его более занимает искание истины, чем она сама, и тем, к величайшему изумлению и даже гневу научных людей, выдал основную тайну науки» (РТ, 114).

4. Научное познание не способно ставить никаких целей для жизни. «Оно не может … указать пути, оно может сгодиться лишь в том случае, если знают, куда идти» (11, 170). Но вместе с тем оно всего лишь может, а не должно. Даже благо от науки той или иной наукой не предопределяется. «Не существует никакой предустановленной гармонии между споспешествованием истине и благом человечества» (ЧСЧ, 458).

5. Наука не способна дать ответ на вопрос о её собственном смысле. Без того или иного основания, которое в своей законности и ценности усматривается вне её рамок, ни одной наукой заниматься было бы нельзя. «Если бы мы не оставались до некоторой степени ненаучными людьми, то какой же бы интерес был у нас к науке! … чисто познающее существо было бы к познанию равнодушно» (СМИ, 180). Практические ли цели (полезность) движут научную волю, мораль правдивости, радость чистого созерцания или цели, полагаемые

философией, – всегда эта воля есть нечто иное, чем наука, благодаря чему наука обретает действительность и смысл.

Выявляя эти границы, Ницше приходит к осознанию беспочвенности тезиса о том, что наука – самоцель. Тезис этот, как он считает, принадлежит современному миру: хотя наукой занимались всегда, но лишь как средством. Так, если принять христианскую точку зрения: «Наука есть нечто второстепенное, в ней нет ничего окончательного, безусловного, никакого предмета страсти», – то науке отдаются не из страсти к познанию, но как некоему «состоянию и этосу», как благородному времяпрепровождению в счастье и горе (ВН, 591–592). Если такое времяпрепровождение становится своего рода самоцелью, то всё-таки как нечто «безобидное, себедовлеющее, поистине невинное» (ВН, 540). Как таковое оно имеет дело с истиной в виде традиции и спокойного созерцательного исследования, причём при условии веры; о таком способе исканий истины речь идёт, если не христианская вера, но какой-то другой по существу неоспоримый жизненный уклад в общем способствует тому, что, пожалуй, истина «как нечто целое и внутренне связное существует только для сильных и бесхитростных, полных радости и мира душ (каким был, например, Аристотель), и что, пожалуй, только такие души и будут в состоянии искать её» (УЗ, 187).

Современный тезис о самоцели науки имеет иное происхождение. При упомянутом мирном научном времяпрепровождении радикальность стремления к знанию и познанию по существу отрицалась. Теперь же не подвергавшиеся сомнению условия этого времяпрепровождения атакуются с позиций некоей изначальной и неограниченной страсти к истине: наукой овладел тот «сыр-бор» познания, который сегодня, однако, «обнаруживается в ней самой крайне редко» (ВН, 591). Если эта страсть остаётся светлой для себя самой, то она пронизывает науку, оберегает её методы и неколебимые критерии истинности её всегда частичного и неограниченного ни с какой стороны познания, защищает её от какого бы то ни было затуманивания и возводит к истине, которую уже не может представить себе как только научную; эта страсть остаётся для себя действительно безусловной, и в опыте обретения границ науки переступает через научные методы, которыми овладевает, устремляясь к новым опытам философствующей мысли. Но если считать, что эта страсть тождественна методичному научному исследованию, то это неизбежно приводит к искажениям, охарактеризованным Ницше с точки зрения их фактических предпосылок, когда он нашёл столь сомнительным понимание науки как самоцели:

1. Там, где наука «есть всё ещё страсть, любовь, пыл, страдание» (КГМ, 513), там она выступает новейшей и преимущественнейшей формой «аскетического идеала». Такая наука основана на морали, она есть воля к истине «любой ценой» (ВН, 664). Но в работе эта воля преобразуется в «беспокойство из-за отсутствия идеалов» и в некий новый самообман: «Трудолюбие наших лучших учёных, их обморочное прилежание, их денно и нощно коптящая голова, само их ремесленное мастерство – сколь часто смысл всего этого сводится к тому, чтобы намеренно пропустить сквозь пальцы нечто!» (КГМ, 514). Правда, у честных тружеников науки Ницше не хотел бы отбивать охоту к их ремеслу, он радуется их работе, но «тем, что в науке нынче ведётся строгая работа … вовсе ещё не доказано, что наука в целом обладает нынче целью, волей, идеалом, страстью великой веры» (КГМ, 513). В той мере, в какой она верит в аскетический идеал, такая наука, скорее, теряет свой смысл. Поэтому сегодня наука втайне уже не имеет «решительно никакой веры в себя». Она ещё держится за пустую силу того аскетического идеала, благодаря которому сущностью науки может быть «рассмотрение ближайшего и повседневнейшего ради него самого» (9, 29), а сама наука является «волей к топтанию на месте перед всем фактическим», возбраняет себе говорить Нет, как и говорить Да и заканчивает «отречением от интерпретации вообще» (КГМ, 515–516).

2. Ницше видит, как исчезает доверие к религии. Так как теперь наука, в частности, принесла много пользы, то люди проникаются доверием к ней и хотели бы, как раньше религии, нынче всецело подчиниться ей. Здесь проявляется тяга к надёжности, в ней присутствует «то чувство истины, которое в сущности есть чувство безопасности» (УЗ, 23). Эта «воля к истине и достоверности проистекает из страха, который бывает в ситуации недостоверности» (14, 17). Воля к истине является здесь «только желанием в мире пребывающего, неизменного» (ВВ, 281; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Слабость жаждет убеждений и хочет получать их нынче в форме научной достоверности (которая как таковая обладает радикально иной сущностью, как раз-таки вновь и вновь ставящей под сомнение и никогда не

затрагивающей целого); в научном знании она хочет иметь прирост силы, а не удовлетворение того или иного предметного интереса или безграничной страсти к истине. Это является искажением научной достоверности, которая принимает защитную тревожно фиксированную форму любой произвольно взятой жизненной истины.

То обстоятельство, что искажённая указанным образом наука занимает место религии, но затем служит исключительно удовлетворению одних лишь потребностей вот-бытия, Ницше выражает с едкой ироничностью: «Современная наука имеет своей целью минимум страдания и максимум продолжительности жизни – т. е. своего рода вечное блаженство, правда весьма скромное по сравнению с обетованиями религий» (ЧСЧ, 310).

3. Если наука, вместо того чтобы с методической строгостью придерживаться своих границ, неосознанно берётся за большее, чем она может сделать, то проявляются типичные заблуждения мнимого знания о бытии, при которых научно возможная достоверность и философская истина, возможная благодаря некоему подлинному источнику, разом исчезают. – Когда человек науки уже не выносит пустоты своего предмета, в пустыне его аскетического исследования перед ним встают «блестящие воздушные явления, называемые “философскими системами”. С волшебною силою обмана они указывают на находящееся вблизи решение всех загадок» (СМИ, 161); кто попал под их влияние, тот для науки потерян. – Либо науку «украшают», хотят сделать занимательной, «представить науку в извлечениях, во всевозможных фантастических и моментальных освещениях» (УЗ, 189). – Либо наука обретает некую личностную целостность в тех редких натурах, отношение которых к науке таково: «Не они существуют для науки, а “наука для них”; по крайней мере они сами убеждены в этом … Такие натуры … заставляют делать ошибочное заключение, будто наука … представляет собой уже законченное целое и достигла цели». Их очарование «бывало роковым для науки и заставляло … тружеников мысли впадать в ошибки … Таких людей обыкновенно называют философами» (СЕТ, 336–337).

Если самоцель, которой якобы является наука, приводит к таким искажениям, то это происходит за счёт того, что подлинный источник страстного стремления к познанию, некогда породивший этот пафос, иссяк. Он вызвал к жизни современную науку, о которой можно сказать: «Это что-то новое в истории, когда познание хочет быть больше, чем средством» (ВН, 592). Но сомнение Ницше имеет целью не только все эти искажения, но и сам первоисток. Здесь, где берёт начало неограниченное, не приемлющее никаких условий стремление к знанию, должно находиться нечто, что само непознаваемо и лежит в основе всякого такого стремления – некая вера в ценность знания: «Очевидно, сама наука покоится на вере; не существует никакой “беспредпосылочной” науки». Этот первоисток, каким он был в современную эпоху, предполагает следующую предпосылку: «нет ничего более необходимого, чем истина, и в сравнении с нею всё прочее имеет лишь второстепенное значение» (ВН, 663). Каков смысл сомнений Ницше относительно этой веры, будет изложено в следующих частях данной главы. Прежде мы проследим ход мысли, который, хотя и рассматривает науку в её границах, но сохраняет её связь со смыслом и задачами философии.

Наука и философия

Одинаково важно, что под научным методом Ницше понимает некий способ бытия истины и что он совершенно не видит границ этой истины и потому в них самих истины не усматривает. Вопрос о границах науки стремится не к разрушению науки, наоборот, в первую очередь он имеет целью проникновение в саму её сущность. «Речь идёт не об уничтожении науки, но о некоем овладении ею» (10, 114). Прояснение сущности науки приводит тогда к её первоистоку, к философии: подлинной предпосылкой науки является страсть к познанию, но последняя есть философствование и владеет научными методами как орудиями труда. Там, где наука и философия истинны, там они едины: «Не существует какой-то обособленной философии, отдельной от науки: и там и здесь мысль течёт одинаково» (10, 133). Если «все науки» покоятся «только на общем фундаменте философии», то по идее «один философ тождествен всем стремлениям науки … Можно доказать необычайное единство всех инстинктов познания», из которого «лишённый цельности учёный» выпадает (10, 158).

Наука им строго ограничивается. Ограничение это, во-первых, выражается в позитивистских формулах:«Мы владеем нынче наукой ровно постольку, поскольку мы решились принимать свидетельство чувств … Остальное – недоноски и

ещё-не-наука: имею в виду метафизику, теологию, психологию, теорию познания». Или: наука формальна, представляет собой «учение о знаках: как логика и та прикладная логика, математика» (СИ, 569).

Ограничение, далее, состоит в том, что истина, которой озабочен человек науки, для его сознания не представляется тем, что сотворил именно он. Человеком науки предполагается вот-бытие, «разоблачение» (РТ, 113) которого означает для него нахождение истины. То, что вот-бытие в этом смысле оказывается понятным, уже тайком воспринимается им как оправданием вот-бытия (РТ, 114).

Наконец, ограничение накладывается тем, что всякая научная работа всегда единична и что в её основе, поскольку занимаются ею как таковой, лежит некая предпосылка, содержащаяся в общем укладе жизни – вера «в солидарность и непрерывность научной работы, так что каждая единица, на каком бы незначительном месте она ни работала, может верить, что работает не напрасно» (ВВ, 289–290).

То обстоятельство, что наука может значительно оторваться от философии и в этой оторванности стать жизнью учёных и исследователей, которые вынуждены в сущности быть специалистами и уже не задумываться о смысле своей деятельности, а мастерски, быть может, безукоризненно, выполнять свои так или иначе частные задачи, заставило Ницше задаться вопросом о качествах, стимулах и о характере существования этих людей. Исходя из своих личных познаний – это был мир его академической жизни, он давал многочисленные характеристики этих столь различных между собой учёных и исследователей, высказываясь о них то с почтением, то с презрением:

Каков бы он ни был, «идеальный учёный … без сомнения, представляет собою одно из драгоценнейших орудий, какие только есть» (ПТСДЗ, 328). Ницше объясняет, «почему учёные благороднее художников …: им приходится быть проще, скромнее в плане честолюбия, сдержаннее, тише … и забываться над вещами, которые … редко кажутся заслуживающими такой личностной жертвы» (СМИ, 217). Величие и убогость такого существования показаны в «Заратустре» в образе «совестливого духом», который не представляет собой ничего, кроме непревзойдённого знатока мозга пиявки. Он сам характеризует себя как исследователя: «Лучше ничего не знать, чем знать многое наполовину! … Я – доискиваюсь основы: – что до того, велика она или мала? Называется ли она болотом или небом? … Где кончается честность моя, я слеп и хочу быть слепым. Но где я хочу знать, хочу я также быть честным, а именно суровым, метким, едким, жёстким и неумолимым» (ТГЗ, 180).

Столь же определённо философия характеризуется как другой относительно науки полюс. Важно здесь как раз то, что существует не благодаря науке и тем не менее становится некоей знаемостью, опосредованностью и, с другой стороны, только и приводит науку в движение. Но такая философия тогда становится для Ницше неизмеримо бо́льшей, чем просто полюс внутри познания в целом. Разъясняя, что́ есть философия, Ницше говорит о философах так, что его изображение собственной натуры и собственных задач сливается воедино с тем, чем могла бы быть философия вообще:

Философ обретает свою задачу там, где ему, в отличие от методической достоверности тех или иных частностей в науке, открывается бытие в его целости. Он служит себе «копией и сокращённым выражением всего мира» (НР, 247). Философ должен хотя бы раз встать на каждую из существующих ступеней, рискнуть занять каждую из позиций, получить каждый опыт, разделить каждую из точек зрения, воспользоваться каждым выражением: «Но всё это только предусловия его задачи; сама же задача требует кое-чего другого – она требует, чтобы он создавал ценности» (ПТСДЗ, 335); тем самым он одновременно есть «человек, несущий огромную ответственность, обладающий совестью, в которой умещается общее развитие человека» (ПТСДЗ, 287).

Философы оказываются в отношении своей собственной личности людьми ищущими. Они чувствуют «бремя и обязанность подвергаться многим испытаниям и искушениям жизни»; они «постоянно рискуют собою» (ПТСДЗ, 327); их удовольствие от испытаний питается «экспериментами в … опасном смысле слова» (ПТСДЗ, 334). Они сами, пожалуй, чувствуют себя «неприятными безумцами и опасными вопросительными знаками» (ПТСДЗ, 336). Предмет их мысли – это тоже всегда вопрос. Их ответы не окончательны. Они «философы опасного “может быть” во всех смыслах» (ПТСДЗ, 242).

Их сегодняшний день, этот настоящий для них мир, противоречит любому времени. Философ по собственному взгляду на целое знает: «ах, только два поколения вперёд, и уже никто не разделяет тех мнений, которые господствуют теперь и делают вас рабами» (10, 297). Но он знает это не только негативно, его сопротивление времени покоится на его собственной тайне: желании «узнать новое величие человека, новый, ещё не изведанный путь к его возвеличению» (ПТСДЗ, 336).

Философы самодостаточны, не нуждаются в том, чтобы обязательно опираться на что-то другое. Им не нужна устойчивость содержания веры. Их скепсис – «отважной мужественности … Этот скепсис презирает и тем не менее прибирает к своим рукам; он подрывает и овладевает; он не верит, но при этом не теряется; он даёт уму опасную свободу, но держит в строгости сердце» (ПТСДЗ, 333). Для философа скепсис больше, чем просто скепсис: «верность оценки, сознательное соблюдение единства метода, изощрённое мужество, самостоятельность и способность отвечать за себя … они не будут якшаться с “истиной” для того, чтобы она “доставляла им удовольствие” или “возвышала” и “воодушевляла” их» (ПТСДЗ, 334).

Только в пространстве объемлющего опыта, не щадя самого себя, из одинокого противления стабильности мира и из позитивного скепсиса, доходящего до глубин истины, возникает человек, о котором можно сказать: философ – это «повелитель» (ПТСДЗ, 335); он создаёт ценности, устанавливает их таблицы, определяет иерархии. Уже молодой Ницше говорит: все великие мыслители были «законодателями для меры, ценности и веса вещей» (НР, 202).

В полярности философии и науки философия должна иметь руководящую роль. Ибо наука вообще (её цели и смысл) зависит от философских воззрений и даже её пути (методы) берут своё начало в философии (10, 114): «Философская мысль ощущается во всякой научной мысли» (10, 132).

Философия имеет преимущество во всех смыслах. Она призвана «фиксировать последовательность духовных высот на протяжении столетий, а тем самым вечную плодовитость всего великого»; для чистой науки «великого или малого не существует» (10, 117). Поэтому философия отгораживается от науки, «отбирая и выделяя необычное, удивительное, трудное, божественное» и «выпячивая бесполезное». Она «идёт по следу вещей, наиболее достойных знания», тогда как наука без особого разбора бросается на всё, что доступно знанию и полезно. Но так как понятие величия изменчиво, то «философия начинает с полагания законов величия» (10, 23ff.).

Но как руководство со стороны философии, так и смысл науки, а тем самым истина и истинность, теряют силу, если их единство окончательно распадается. Это происходит во многих формах:

Философия фактически обернулась против науки, когда сама стала с пафосом выдавать себя за неё. Почти вся философия со времён Сократа ведёт «борьбу против науки», «это та же борьба, которая позже ещё раз была предпринята церковью»: «желают, чтобы руки были развязаны для отыскания своего “пути” … Им ненавистен поступательный ход, темп науки, им ненавистно желание прибыть к цели, выдержка, личный индифферентизм человека науки» (ВВ, 199–200). «Фальшь, подделка проходит через всю историю философии. Если не считать почтенных, но редко встречающихся скептиков, нигде не видно инстинкта интеллектуальной добросовестности» (ВВ, 176). Полная убогость сегодняшних «философов всякой всячины, которые называют себя “философами действительности” или “позитивистами”», и «философии, сокращённой до “теории познания”» является для Ницше достаточной причиной, чтобы бравый человек науки, который иначе был бы должен повиноваться философам, мог на самом деле чувствовать себя существом лучшего рода. Ибо эти сегодняшние философы суть «вновь покорённые наукой» люди, не делающие ничего научного. У них не осталось больше ничего от подлинного смысла философии (ПТСДЗ, 325).

Наука же, со своей стороны, в эту эпоху осуществила «неподобающее и вредное смещение рангов» между собой и философией, так что в конце концов и сами чистые учёные могли бы исполнять роль философов. «Провозглашение независимости человека науки, его эмансипация от философии» есть, в сущности, «инстинкт черни»: наука стремится «в своей чрезмерной заносчивости и безрассудстве предписывать законы философии и со своей стороны разыгрывать «“господина”, – что говорю я! – философа». Специалист инстинктивно обороняется от всяких синтетических задач, прилежный работник

– от аристократического otium, утилитарист – от философии как ряда опровергнутых систем, употребление которых никому не приносит пользы (ПТСДЗ, 324).

Философствование, как его описывает Ницше, при всём присущем ему «повелевании», само в конце концов есть некий поиск. Позволительно спросить, как возможно со стороны философии руководство наукой, если сама философия не «есть» истина как таковая. Ницше едва ли объяснил, как должно происходить такое руководство. И на вопрос «что́ есть философствование» Ницше применительно к любому времени не дал известного нам однозначного ответа. Философия как понятийная структура, как представленное творение, как разумное, связное в себе мышление – почти вся история философии для него, скорее, сомнительна. Истина для Ницше отнюдь не имеет здесь безусловно твёрдой почвы.

Истолковывающая теория: истина и жизнь

Что́ есть истина, рассматривалось как нечто пребывающее вне времени, к чему мы подходим, чтобы познать: истина как некое неподвижное неприкосновенное сущее, которое только предстоит открыть.

Осознание Ницше границ науки, мнение о беспредпосылочности которой было упрощающей иллюзией, так же как и его опыт безграничного движения, производимого творческим философствованием, заставили его усомниться в существовании истины. Ведомый этим сомнением, Ницше развивает теорию истинности. Всякое знание есть истолкование бытия посредством познающей жизни; истина существует только там, где её подразумевают и в неё верят – в жизни, которая есть объемлющее того бытия, которое есть мы, и, быть может, бытия в целом. Но здесь истина для Ницше есть не нечто само по себе существующее, не нечто безусловное и не всеобщее как таковое, наоборот – истина неразрывно связана с бытием живущего в истолковываемом им мире. Но сам этот мир, как он есть для нас, постоянно пребывает вместе с нами во временно́м процессе становления.

Разработка данной теории определяется сомнением, выражающим волю не дать обмануть себя чему-то, что неотрефлексированно подразумевается само собой; но разрушение всякой истины, которая поспешно объявлена стабильной, должно в то же время вести к подлинной истине, что заключена в первоистоках и путях живой экзистенции. Поэтому идеи данной теории истины постоянно колеблются между отрицанием всякого возможного существования истинности и причастностью к истине ещё не схваченной: они сами пригодны лишь к некоему косвенному выражению – при том условии, что одновременно развивается теория бытия, теория всякого бытия как истолкованности (о принципиальном значении этой теории для Ницше и его истолкование мира см. «Пятая глава: истолкование мира»). Теория истины, в свою очередь, неизбежно порождает вопрос о её собственной истине или, во всяком случае, о том в каком смысле истины она может иметь силу сообразно ею самой установленным критериям. Поэтому в нижеследующем предпринимается попытка критически-конструирующего изложения данной теории.

Мнимость истины

Наше человеческое существо, единственная известная нам жизнь, которая познаёт, согласно Ницше возникает в ходе всякого становления как некий своеобразный способ истолкования бытия: «Всеобщий феномен интеллигенции нам неизвестен, мы имеем лишь частный случай». То, как мы видим, мыслим, понимаем мир, есть продукт нашего рода интеллигенции. Но необходимо будет «дать понимание мира с точки зрения любого рода интеллигенции» (12, 21).

В рамках нашего человеческого способа истолкования мира (как это, вероятно, происходит и при всяком ином способе пребывающего во времени и познающего вот-бытия) то, что считается истинным и в силу этого для нас действительно, преобразуется. Только «благодаря тому, что в течение тысячелетий мы смотрели на мир с моральными, религиозными, эстетическими притязаниями, со слепым влечением, со страстью или страхом … – этот мир постепенно стал столь удивительно пёстрым, ужасным, значительным и одухотворённым … человеческий интеллект заставил явления явиться и внёс свои ошибочные воззрения в вещи … то, что мы теперь зовём миром, есть результат множества

заблуждений и фантазий, которые постепенно возникли в общем развитии органических существ …» (ЧСЧ, 248–249).

Способ, каким познающая жизнь мыслит мир, означает для неё истину. Однако вплетённую в жизнь истину Ницше зовёт «заблуждением»: «Истина есть тот род заблуждения, без которого некоторый определённый род живых существ не мог бы жить» (ВВ, 229–230). Но поскольку такая жизнь есть условие бытия всего прочего и как уникальное вот-бытие представляет собой одновременно подлинную ценность, отвергать данное заблуждение нельзя: «Ложность суждения ещё не служит для нас возражением против суждения», ибо отказ от ложного суждения был бы отказом от жизни; необходимо «признать ложь за условие, от которого зависит жизнь» (ПТСДЗ, 243). Способствующее жизни заблуждение и есть «истина» как таковая.

Истина, в которую верят в жизни, зовётся заблуждением не только потому, что она претерпевает становление и изменение, но и потому, что она множественна в соответствии с характером человеческой жизни: «Бывают разные глаза … а следовательно существует и много “истин”, а следовательно истины совсем не существует» (ВВ, 252).

Однако такие высказывания Ницше могут иметь смысл лишь в том случае, если познание, способствующее жизни, определяется как заблуждение исходя из некоей истины, пусть для жизни и недостижимой. В этих высказываниях присутствует два понятия истины: истина, во-первых, – это обуславливающее жизнь заблуждение, во-вторых – далёкое от жизни, обретаемое как бы в стороне от неё мерило, по которому это заблуждение распознаётся как таковое.

Движение мысли Ницше стремится эту двойственность снять. То, что зовётся заблуждением жизни, есть в этом случае единственная истина, вся истина, которую, собственно, нельзя назвать ни истиной, ни заблуждением: «Понятие “истины” нелепо. Вся область «истинного-ложного» имеет в виду только отношение между сущностями, а не «вещь в себе». Нет “сущности в себе”» (ВВ, 300). Тогда истина, согласно ницшевской манере мыслить, «не означает необходимо противоположности заблуждению, но в наиболее принципиальных случаях лишь положение различных заблуждений по отношению друг к другу» (ВВ, 251).

Поэтому Ницше задаётся вопросом: «что побуждает нас вообще к предположению, что есть существенная противоположность между “истинным” и “ложным”? Разве не достаточно предположить, что существуют степени мнимости, как бы более светлые и более тёмные тени и тона иллюзии…?» (ПТСДЗ, 269).

Тем не менее различение истины и заблуждения неизбежно. Ибо только при его условии об истине можно говорить осмысленно. И только на его основе возможна парадоксальная попытка вновь снять противоположность истины и заблуждения, заняв такую позицию, согласно которой они как степени мнимости суть одно и то же. Когда Ницше и в самом деле занимает эту позицию, для него всякое в-себе-действительное исчезает в становящейся, всегда иной иллюзии, которая в своей неустойчивости и постоянных исчезновениях, скорее, есть само бытие. Таким образом, «истина» для Ницше «не есть нечто, что существует и что надо найти и открыть, но нечто, что надо создать и что служит для обозначения некоторого процесса», который сам по себе «не имеет конца: вкладывание истины … как активное определение, – не осознание чего-либо, что само по себе твёрдо и определённо» (ВВ, 259).

Применение теории

Теория об универсальной ошибке, допускаемой вот-бытием, возможным исключительно благодаря этой ошибке, – это теория, при помощи которой Ницше хочет объяснить психологически-социологическую действительность. Примерами применения данной теории, согласно которой всякое знание как мнение об истине есть непроизвольное самоограничение жизни тем, что благотворно для неё в данный момент и при данных обстоятельствах, являются следующие ходы мысли:

Связующая жизнь истина должна быть сообщаемой. Положение «бывают разные глаза … а следовательно существует и много истин» (ВВ, 252) ограничивается тем, благодаря чему возможно общество. Для общества, а тем самым для людей, в нём живущих, истинно единственно то, что может быть сообщено всем;

поэтому всеобщая сообщаемость невольно оказывается источником и критерием истины, способствующей жизни и делающей это при посредстве общества. Истина – это то, что, будучи отшлифовано в ходе установления неких правил, считается для того или иного общества целесообразным. Истина в языке есть «подвижная масса метафор», которые после долгого употребления кажутся обществу людей чем-то твёрдым и постоянным. «Лжец», подобным обществом отвергаемый, злоупотребляет этими неосознанно принятыми и действующими в качестве таковых метафорами, заставляя проявиться в них в качестве действительного нечто для данного общества недействительное. Как член данного общества он обязан «лгать» по жёстко установленным правилам, что означает быть правдивым в смысле этого общества, используя каждую игральную косточку так, как предписано (10, 192–197). Поэтому платить неходовой монетой – запрещённая ложь: ибо то, что ставит себя вне истины, действующей внутри жёстко установленных правил, с этой точки зрения есть не-истина; кто лжёт таким образом, приносит в жертву мир, обеспечивающий длительность существования общества. С другой стороны, здесь бывают запрещённые истины: из-за всё той же угрозы стабильности общества подлинную истину вне рамок установленных правил мыслить и высказывать категорически запрещено (10, 209).

Очевидно, что данным образом Ницше стремится постичь в первую очередь психологически-социологическую действительность; но она может существовать и без того, чтобы для неё самой вставала проблема истины как таковой: самоограничение идёт неосознанно. Ницше распространяет область этой истины, представляющей собой способствующую вот-бытию ошибку и располагающую силой благодаря своей бесспорности, настолько широко, что включает в неё и наиболее общий род сообщаемого – рациональное. Оно представляется Ницше сомнительным именно из-за всеобщности сообщения: «Истинно то, что можно доказать, – это утверждение есть произвольное установление понятия “истинного” … На заднем плане просматривается полезность такого значения понятия «истинного», ибо доказуемое апеллирует к наиболее общему в головах (к логике), отчего оно, естественно, представляет собой не более, чем критерий полезности в интересах большинства» (13, 54). Поэтому само собой разумеющаяся действительность такой всеобщей сообщаемости рационального связана с неосознанным самоограничением истины целями формирования общества.

Для подобного применения теории существенно, во-первых, то, что остаётся неизвестно, в каком объёме действительны его результаты – ибо утверждать, что оно имеет силу в отношении абсолютно всякого человеческого вот-бытия, было бы преждевременно; познавательный смысл оно несёт лишь в том случае, если можно in concreto эмпирически показать, где и в каких пределах оно было действительно. Во-вторых, для таких теорий процесса познания характерно, что они не дают результатов, вытекающих из безразличного созерцания тех или иных нейтральных возможностей познания. Соображения, подобные тем, что изложены выше, на первый взгляд кажущиеся лишь результатом применения той или иной теории, выступают, скорее, одновременно как некая претензия: противимся ли мы им внутреннее, или испытываем от них просветление, мы следуем им, желая нечто в себе изменить.

Вообще говоря, в данной мысли пересекаются два направления, существенно различные по своим целям. Один раз с помощью опытно-теоретической идеи жизни как истолковывающего вот-бытия со становящейся истиной, которая только создаётся и никогда не является в себе сущей наличностью, Ницше касается границ нашего самосознания в действительном вот-бытии. Затем, применяя всё те же психологические и социологические понятия, Ницше апеллирует к возможной экзистенции (жизни с определённым значением, которая на что-то решается). И в том и в другом случае имеет место философствование, но понятия, которые при этом возникают, пригодны лишь для мыслей уровня теоретического исследования. Кажется, таким образом, что эти способы постижения истины как симптомы по-разному устроенной жизни становятся задачей в качестве некоего предмета исследования и ведут тем самым к такому «применению» теории, при котором этот её философский характер грозит исчезнуть.

Такого рода философский характер мысли определённо проявляется лишь тогда, когда в её основе однозначно осуществляется круг, ибо он делает логически ощутимым философский первоисток.

Круг

В процессе становления жизни и вся истина об этой истине должна была бы иметь становящийся характер, т. е. быть разновидностью заблуждения. Да и само это высказывание об истинности не было бы истинным. Тем самым мышление Ницше оказывается в ситуации, которая демонстрирует некий всеобщий необходимый закон нашего мышления на границе:

Если познание стремится познать познание, если должна быть высказана истина об истине, то основной формой такой мысли является круг. Он есть или простое самоутверждение истины, проясняющей себя – тогда никаких трудностей не возникает. Или представляет собой самоупразднение истины посредством себя самой, в котором берёт начало либо исчезновение всякой истины, окончательное самоупразднение, либо новое опосредованное самоутверждение за счёт того, что через круг проявляется новый источник истины. Такое измышление истины посредством истины не испытывает извне никакого давления и не получает никакой помощи. Эта двойная возможность исчезновения круга в ином как в основе, на которую он указывает, возникает сама по себе. Исходя из чего должен производиться выбор между двумя этими возможностями?

Допустим, во-первых, что к самоупразднению истину принуждает некая действующая истина как таковая, а именно знание о жизненном процессе истины, о том, что она всегда остаётся лишь видимостью. Но тогда в данной действующей истине об истине один несомненный аспект истины всё-таки достигнут (вступает в силу логическая неизбежность «самореферентности»), и возникает вопрос, как мне исходя из достигнутого несомненного аспекта истины, пусть и негативного по своему характеру, добиться дальнейшей истины. Или, далее, придётся спросить, будет ли результатом этого вытекающего из умозрительных причин самоупразднения истины прекращение её поисков, т. е. будет ли отныне долгий исторический путь человека, идя по которому он тщетно хлопотал об истине, забыт, как будто его не было.

Нет никакого сомнения, что Ницше ни одной из этих возможностей (учреждение новой системы истин исходя из полученного несомненного аспекта – примерно по аналогии с Декартом, – или конец какой бы то ни было заботы об истине) не приветствовал. Он имел в виду не это.

Допустим, во-вторых, что мышление истины не отделено от мыслящей основы, экзистенции, и таковая есть жизнь истины, жизнь, проявляющаяся в этом мышлении. Тогда исходя из «жизни истины» выбор между тем и другим кругом выпадает в пользу самоутверждения истины. Тогда истина отыскивается в прояснении бытийственных истоков за счёт движения саморефлексии к экзистенции, которое истину не разрушает, но подтверждает и обращается против пустоты безжизненного, рационального формализма первой из указанных возможностей, который не может не исчезнуть, представляя собой слепоту в отношении действительно истинного и как бы самоубийство той истины, которая ещё содержится в его собственной правильности.

Этот второй смысл и есть тот смысл, который имел в виду Ницше. Его мысли об истине, отрицая то, что они нуждаются в формулировке, должны были бы непрестанно впадать в противоречия. Такое мышление было бы только бессмысленной путаницей, если бы тем самым не достигался некий пограничный опыт, опыт обретения границ, которые не могут проявляться иначе как косвенным образом. Эти границы соприкасаются с понятиями, получаемыми благодаря теории истинности, и за счёт этого впервые возникает наполненность такого рода мышления, тогда и противоречия непременно использующего в качестве косвенных указателей. Эта теория не есть теория того или иного определённого положения вещей, но философское средство выражения: во-первых, экзистенциального обращения к существенной истине как к истине, поддерживаемой существенной жизнью, во-вторых, возможности трансцендирующего жизнь слияния с бытием.

Истинность и экзистенция

Когда Ницше, например, характеризует лживость идеалистов (по большей части он зовёт их «добрыми и справедливыми») как «нежелание видеть во что бы то ни стало, какова в сущности действительность» (ЭХ, 764), то в связи с этим он, конечно, выражает способ всякой жизни вообще – то, что в качестве экзистенциального условия ей требуется не-истина. Однако то, что обыкновенно играло роль истолкования жизни, здесь получает характер неких нападок. Поэтому кажется, что такая ложь не тождественна той мнимости,

которая представляет собой истину жизни как таковую. Есть разница между универсальным обуславливающим жизнь заблуждением как некоей просто неизбежной необходимостью и заблуждением, обуславливающим жизнь в том или ином её специфическом проявлении, и только на первый взгляд облегчающим ситуацию с неким вот-бытием, – заблуждением, предаваться которому имеет для меня то значение, что я психологически понимаю, разоблачаю, отвергаю и тем самым принимаю экзистенциальное решение (поскольку моё мышление есть внутреннее действие, а не только некое суждение созерцательного свойства).

На самом деле решающую роль здесь играет воля Ницше к различению. Мнимость истины для него не ограничивается каким-то определённым родом, но многообразна как жизнь. Жизнь эта не однородна, но сущностно различается по рангам. Когда Ницше в рамках одной и той же формы мысли (не-истина как условие жизни) и производит констатацию, и высказывает одобрение, и позволяет себе нападки, это значит, что он апеллирует к жизни более высокого ранга, а низшие ранги отвергает. В соотношении двух мнимостей одна по сравнению с другой расценивается им как неистинная. Действительность, которую в примере с «добрыми и справедливыми» их ложь не желает видеть, есть не что иное как универсальная мнимость. Истина и ложь противостоят здесь друг другу как истинная и неистинная мнимость.

В подобном мышлении, апеллирующем к жизни высокого ранга (которая в сущности есть не что иное, как возможная экзистенция), вновь возникают неизбежные противоречия, когда формально один и тот же феномен оценивается с противоположных позиций в зависимости от его содержания. Так проявляются противоречия, когда воля к истине – истине стабильной, устойчивой и находимой – с одной стороны одобряется как условие жизни, а с другой, как нечто парализующее жизнь, отвергается.

Жизнь, по Ницше, имеет своим условием некий знаемый мир. В нём «воля к истине есть укрепление (Fest-machen), утверждение (Wahr-machen), упрочение (Dauerhaft-machen) … перетолкование в “сущее”» (ВВ, 259; термины оригинала в скобках приведены мной – пер.); в этом смысле Заратустра говорит: «“Волею к истине” называете вы, мудрейшие, то, что движет вами … Волею к мыслимости всего сущего – так называю я вашу волю! Всё сущее хотите вы сделать сперва мыслимым» (ТГЗ, 81). Жизнь требует устойчивой, стабильной истины, нуждается в ней. Но то, что, будучи устойчивой истиной, выступает условием жизни и необходимо ей для её собственной стабильности, с другой стороны, в противоречии с этим, приводит к её параличу: «Утверждение, что истина достигнута и что с незнанием и заблуждением покончено – это одно из величайших заблуждений, какие только могут быть. Допустим, что этому поверили, тогда тем самым была бы парализована воля к изысканию, исследованию, осторожности, испытанию … А тут ещё аффект лени становится на сторону “истины” …: – удобнее повиноваться, чем исследовать» (ВВ, 203)[41 - Когда Ницше здесь добавляет: «Истина, следовательно, пагубнее заблуждения», то надо помнить, что у него в философском контексте слова «истина» и «заблуждение» могут меняться значениями: правда, истина как стабильность в любом случае является для него «заблуждением», но если это заблуждение обуславливает жизнь высокого ранга, то оно может называться истиной как заблуждение, способствующее жизни, если же оно парализует жизнь, то оно может называться истиной в смысле упадочной жизни с её удобной ленью, которая понимает истину именно так.].

То же самое кажущееся противоречие высказываний возникает, когда вера в мир, который в сущности уже таков, каким он должен быть, то отвергается как симптом бессильной жизни, то утверждается как необходимость жизни созидательной. В первом случае утверждается: «Вера в то, что действительно есть, существует мир, такой, какой он должен был бы быть, это – вера непродуктивных, которые не хотят сами создать себе такого мира, каким он должен быть. Они предполагают его уже существующим … “Воля к истине” – как бессилие воли к творчеству» (ВВ, 281). Ницше о созидающих говорит на первый взгляд то же, что и о бессильных, но с одобрением и признанием необходимости того, во что они верят: «Человек проецирует своё стремление к истине … вне себя … как предсуществующий мир. Его потребность, как творящего, изобретает мир, над которым он работает, предвосхищает его; это предвосхищение (эта “вера в истину”) служит для него опорой» (ВВ, 259). Но между верой, которая описанным образом в ходе психологического объяснения экзистенциально отвергается, верой в стабильное бытие со стороны непродуктивной жизни, и философски проясняемой верой в бытие, свойственной жизни как таковой, должна быть разница.

Правда, процесс жизни как бытие истины в постоянно меняющейся видимости рассматривается Ницше как бесконечное движение, в котором вера в стабильную истину постоянно утверждается и постоянно вновь сокрушается. Но существенен философский смысл этого движения: то, что благодаря ему происходит с человеком. Если всякая истина, свойственная бытию, т. е. могущая быть присовокуплённой к жизни, есть истина становящаяся, то она никогда не бывает основанной на самой себе и никогда не успокаивается, но «способствует повышению типа “человек”» (ВВ, 35).

Истина в связи с разрушительными, но в то же время обуславливающими силами жизни

Психологическое объяснение фактических контекстов и экзистенциальное притязание на рост живой истинности пронизывают у Ницше многочисленные варианты неразрешимых кругов, в которых ни истина, ни жизнь как иное истины не являются сами по себе устойчивыми. То, как истина прокладывает себе путь только будучи связанной с иными, разрушающими её, но в то же время и обуславливающими её силами жизни, показано у Ницше прежде всего в трёх аспектах:

Если истине суждено стать говорящей, то она, во-первых, должна производить эффект, – если таковой отсутствует, то дело обстоит так, будто истины нет; без воли к сообщению, а стало быть, к воздействию никакая продолжительная воля к истине невозможна. Во-вторых, истина вплетена в контекст власти, которая является условием вот-бытия мыслящего истину человека. В-третьих, у познающего вера образует тот импульс, без которого поиск истины был бы неэффективным. Однако все эти условия бывают и разрушительными: в результате обособления производимого ею эффекта, в результате действия силы и в результате абсолютизирования стимулирующей её веры истина может угаснуть. Проиллюстрируем три этих направления идей Ницше несколькими ссылками:

1. Что истине стремятся помочь произвести тот или иной эффект (уже хотя бы только высказывая её) – это неизбежно. Ницше понимает её судьбу: «внешний эффект» как таковой двусмыслен – истина остаётся собой лишь в той мере, в какой она понята и способна убеждать, но она становится извращением самой себя, если она только лишь уговаривает, ибо в этом случае она приводит к безмыслию и занимается исключительно внушением.

Позиция безразличия в отношении внешней эффектности, присутствующая в воле говорить только истинное и только ради истинности, сама не есть истина, ибо не видит значения такого рода воздействия: «Само по себе требование говорить только “истинное” предполагало бы, что истиной обладают; если же оно должно лишь означать, что говорят то, что́ считается истинным для кого-либо, то бывают случаи, когда важно сказать то же самое так, чтобы и кто-то другой посчитал это истинным – чтобы это на него подействовало» (14, 205).

Тем не менее если я стремлюсь к эффекту как таковому, то скоро я начинаю стремиться уже не к истине, но всего лишь к средству её достижения – тогда уже не только безразлично, будет ли это сказанное ради эффекта также и истинным, но и наоборот: «что должно действовать как истинное, не должно быть истинным» (Казус Вагнер [далее – КВ], Ф. Ницше, Сочинения в 2-х тт., т. 2, М., 1997, с. 540), и именно для того, кто думает об эффекте. Каким образом то, что изначально может быть истинным, неизбежно теряет эту свою истинность благодаря мерам по эффективному его распространению, Ницше показывает на примере исторических феноменов, описывая с их помощью «форменную школу средств дезориентации», классифицируя её по применяемым средствам и методам (напр.: 15, 268–269).

Ницше видит неизбежность обращения к внешнему эффекту. Но когда он признаёт это, в его словах почти всегда слышится оттенок иронии, некоего «да», которое в то же самое время есть «нет» – он говорит: «Вести пропаганду есть дело непристойное, однако не глупое» (14, 290). Тем более что сегодня, как он считает, нужно хотя бы «временами разговаривать грубо»: «Нечто тонкое и не произносимое вслух уже не воспринимается, даже и теми, кто сродни нам. О чём не говорят громко и не вопят, того не существует» (14, 93).

Все формы воздействия, пусть в контексте реалистичных размышлений Ницше их и нельзя отделить от масштабного сообщения, всё-таки уже не являются

собственно истиной. Одновременно с необходимостью сообщения Ницше признаёт и самодостаточность истинного: «Представление, что “данная мысль не может быть верной” поражает меня. Что «её сочтут неверной», меня не волнует, я заранее это предполагаю» (11, 385).

2. Истина везде, где мы с ней соприкасаемся, связана с властью – в объективном мире благодаря действительности власти, допускающей сообщение истины или препятствующей ему, в субъективности отдельного человека – благодаря побудительной властной воле того, кто мыслит.

Сама по себе истина отнюдь не есть власть. «Она, наоборот, должна привлекать власть на свою сторону или сама отдаваться под её покровительство – иначе она погибнет!» (УЗ, 228). Такая опасность налицо, к примеру, когда определяющим становится безмыслие, всегда исходящее от человеческой посредственности: «Люди по привычке подчиняются всему, что хочет иметь власть» (ЧСЧ, 378) и в этом своём качестве становятся врагами истины – не хотят мыслить, не хотят быть просвещёнными: «“Просвещение” возмущает: раб именно хочет безусловного, он понимает только тираническое» (ПТСДЗ, 278).

У отдельного творческого мыслителя его воля к власти, без которой его мысль не заработала бы (при условии, что он сохраняет свои творческие качества), снимает необходимость критики. Ибо в этом случае истина для него доказуется уже ощущением, что власть его возросла (ВВ, 205).

3. Изначально поиск истины ведётся не чисто из-за её объективности, которая обретает свою силу в рамках науки, а на основании некоей веры: «Всякое действительное стремление к истине имело место в мире благодаря борьбе за некое святое убеждение, благодаря пафосу этой борьбы: логическое происхождение обычно человека не интересует» (10, 125). «Инстинкта истины, т. е. истины совершенно самодовлеющей, чистой, лишённой аффектов, быть не может» (10, 212). По меньшей мере должна существовать вера в истину, благодаря которой, при том что сама она ещё истиной не является, последняя только и становится в наших глазах достойной стремления: «Даже скепсис содержит в себе некую веру – веру в логику» (10, 210). Поэтому не существует как такового «инстинкта познания и истины, но есть лишь инстинкт веры в истину; чистое познание лишено инстинктивной составляющей» (10, 212).

Несмотря на то что вера, вера в истину, инстинкт веры в истину выступают изначальным условием, без которого никакой поиск истины не начинался бы, они в то же время как таковые оборачиваются для самой истины угрозой. Это происходит тогда, когда вера, будучи даже превращённой в требование не верить во что-либо, т. е. импульсы как таковые – берут на себя роль критериев истины. Каждая разновидность веры считает себя истинной, но критерии подобной истинности сущностно отличаются от критериев истины объективной, методически и общезначимо обосновываемой. Ибо критерием истины веры является «показатель силы», которую она сообщает тому, кто на неё опирается. Методическая, объективная истина, напротив, может быть «весьма мучительной, вредной, роковой» (ВВ, 205). В общем дело обстоит так: «Вера создаётся при помощи совершенно иных, противоположных средств, нежели методика исследования: первая даже исключает последнюю» (ВВ, 205). Поэтому такого рода ложными критериями, обязанными доказывать истину, тогда как она от них, наоборот, погибает, этими «показателями силы» являются, по Ницше, воля к счастью, мученичество, добродетельный образ жизни.

Опыт удовольствия от истины, достигаемое благодаря ей счастье никогда не являются показателями истины. Наоборот, история овладения ею учит, что «каждый шаг в сторону истины надо было отвоёвывать, нужно было за него пожертвовать всем, чем питается наше сердце, наша любовь, наше доверие к жизни. Для этого нужно величие души. Служение истине есть самое суровое служение» (А, 676). Поэтому в то время как вера хотя и умозаключает: «вера делает блаженным: следовательно, она истинна» (А, 675), научный поиск объективной истины на основании собственного опыта, наоборот, говорит: «вера делает блаженным: следовательно, она лжёт» (А, 676). Всякий раз, когда начинает господствовать воля к счастью, истина теряется. Так, философия, один из способов веры, ошибочно отделилась от науки, ищущей истину как таковую, когда поставила вопрос: «каково то познание мира и жизни, при котором человек живёт счастливее всего?» (ЧСЧ, 242). Человек, желающий только своего счастья, неизбежно «равнодушен по отношению к чистому, самодовлеющему познанию, а по отношению к тысячекратно вредным и

разрушительным истинам даже враждебен» (10, 193). Но если истина неумолимо требует самое себя, она в свою очередь индифферентна в отношении счастья: «Не существует никакой предустановленной гармонии между споспешествованием истине и благом человечества» (ЧСЧ, 458).

Вера, во-вторых, постоянно подтверждалась в истории посредством мученичества. Когда Ницше относительно истины самой по себе говорит, будто она существует неподвижно и как таковая может быть схвачена и усмотрена исходя из чистого вневременно́го мышления, то он отвергает кровавую жертву мученика в качестве свидетельства в её пользу: «Кровь – самый худший свидетель истины; кровь отравляет самое чистое учение до степени безумия и ненависти сердец» (ТГЗ, 66). Особенно научная истина по своему смыслу не имеет возможности подтверждения или опровержения с помощью мученичества. Сам исследователь для Ницше становится подозрителен, если он пребывает на этом уровне: если «истина, я хочу сказать научная методика, была усвоена и поддержана теми, которые угадали в ней средство борьбы», то они именно с помощью этой борьбы афишируют «понятие “истины”, придавая ей столь же абсолютное значение, как и их противники. Они становятся фанатиками или, по крайней мере, принимают соответствующую позу». Словами «убеждение», «вера», составляющими гордость мученичества, именуются состояния, неблагоприятные научному познанию. Подлинные исследователи, противники, усвоив в своём решении вопроса об истине субъективную манеру других, верующих, «с её позировкой, жертвами, героическими решениями», попросту продлили господство антинаучных методов; «как мученики они компрометировали своё собственное дело» (ВВ, 206–207). Отсюда возможное в этом контексте требование Ницше: «Остерегайтесь мучений! Остерегайтесь страдания “во имя истины”! Остерегайтесь даже собственной защиты! … точно “истина” такая простодушная и нерасторопная особа, которая нуждается в защитниках! … Скройтесь! И наденьте свою маску и хитрость, чтобы вас путали с другими! … Мученичество философа, его “принесение себя в жертву истине” обнаруживает то, что было в нём скрыто агитаторского и актёрского» (ПТСДЗ, 260–261).

Критерием истины не являлся, в-третьих, «добродетельный образ жизни». Таковой не говорит ни за, ни против истины: «Истина доказывается иначе, чем правдивость, и последняя отнюдь не есть аргумент в пользу первой» (УЗ, пер. мой – Ю. М.).

Если критерии истины подменяются критериями твёрдости в вере – показателем силы, мученичеством, добродетельным образом жизни – то истина в каждом из перечисленных случаев в корне разрушается. Истина хочет «быть критикуемой, а не боготворимой» (11, 171). Отсюда для Ницше в отношении этой истины справедливо следующее: «Мы, “познающие”, в конце концов проникаемся недоверием ко всякого рода верующим» (КГМ, 514).

Однако тут правомерно не только положение: «без чрезвычайной надёжности веры человек и животное были бы нежизнеспособны» (12, 39), скорее, мы и всем богатством нашего существа зависим от веры как от некоего первоистока: «Христианству, философам, поэтам, музыкантам мы обязаны обилием глубоко страстных чувств». Хотя Ницше и утверждает, что для того, чтобы эти глубоко страстные чувства нас не подавили, «мы должны призвать дух науки, который … охлаждает горячность веры в последние, окончательные истины» (ЧСЧ, 370), он всё-таки никогда не отказывается от этой основы в том числе и всякого познания.

Поэтому то обстоятельство, что Ницше ставит под вопрос веру в то, что мерилом смысла может являться объективная истина, не мешает ему пользоваться верой как своей верой, той верой, которая становится для него источником истины. Он говорит не только «моя вера» (12, 367), «мы, люди иной веры» (ПТСДЗ, 322), но и: «Бесплодны вы; потому и недостаёт вам веры. Но кто должен был созидать … верил он в веру!» (ТГЗ, 86), а также: «Не творения, а вера – вот что решает здесь, вот что устанавливает ранги … какая-то глубокая уверенность» (ПТСДЗ, 399). В отношении собственной веры, однако, он учитывает, что для неё критерий, обыкновенно дающий силу всякой вере, отсутствует: «если есть вера, которая делает блаженным, ну что ж – есть вера, которая не делает» (14, 413).

Идёт ли речь об эффекте, о власти, о вере – каждый раз то, что создаёт опасность для истины, скрывает или разрушает её, само становится источником её поиска. Это соотношение здесь единственное, что делает противоречивость высказываний Ницше не только объяснимой, но и неизбежной. В борьбе за истину это соотношение всякий раз выливается в выступление против

собственных предпосылок, окончательное освобождение от которых в тоже время было бы и самоуничтожением истины в мире.

Слияние с бытием на границе

Базовая идея универсальной мнимости истины порождает сознание бытия, движущееся как бы по кругу и проходящее через три последовательных фазы. Во-первых, чистая истина, в отличие от всякой мнимости, стремится быть постигнутой; во-вторых, вопрос о совместимости этой истины с необходимой видимостью ставит под сомнение жизнь; в-третьих, на основании доброй воли к видимости совокупное вот-бытие, как бы философски преобразуясь, постигается и воссоздаётся в своей универсальной мнимости.

В первой фазе опробуется следующий ход мысли. Если фундаментальный процесс жизни, претерпевая изменения в своём истолковываемом им мире и вместе с ним, согласно своей сути признаёт бытие только видимостью, которую сама жизнь, тем не менее, должна рассматривать в качестве своего условия, как бытие, которое существует, то для философствующего, который сам как раз и представляет собой жизнь, вопрос будет уже не таков, как у Декарта – как возможно заблуждение, – но наоборот: «как возможен некий род истины несмотря на фундаментальную неистинность познания вообще?» (12, 24). Ницшева мысль фактически приходит к истине как пониманию процесса жизни, для которой заблуждение есть необходимое условие. Такого же понимания на почве пытливого исследования Ницше ждёт от науки: «процесс науки … некогда отпразднует свой высший триумф в истории происхождения мышления» (ЧСЧ, 249). Хотя в действительности такое понимание может освободить нас от мира представлений лишь в малой мере, так как в процессе жизни тот усваивается нами и начинает принудительно на нас действовать, но оно может, «по крайней мере на мгновения, возносить нас над всем этим процессом» (ЧСЧ, 249). Когда Ницше, переформулируя своё философское осознание границы в задачи научного исследования, признаёт задачей науки «установить степени ложного и необходимость фундаментального заблуждения как жизненного условия представляющего бытия» (12, 24), он занимает позицию, с которой постижение чистой истины о целом должно быть явственно возможно.

Однако такая истина должна была бы иметь радикально иной характер, чем истина жизни, которая с этих позиций означает, скорее, заблуждение. Человек в один миг словно перепрыгивает через жизнь. В той мере, в какой это перепрыгивание оказывается трансцендирующим распознанием явленного характера всякого вот-бытия, оно является кантовским сознанием бытия. Но в той мере, в какой оно, являя себя в виде науки, занимается психологией и социологией истории возникновения познания, человек не понимает подобного философского трансцендирования и полагает, что, частично познавая мир, достигает знания о целом.

И в том и в другом случае мышление осуществимо, только если оно само становится жизнью. Но за счёт этого оно начинает подчиняться царящей в жизни необходимости, которую оно само признаёт заблуждением, при том что понимает непригодность истины для жизни и обусловленность жизни «перспективной иллюзией» (13, 27).

С этого начинается вторая фаза: «здесь поставлен последний вопрос об условии жизни … В какой мере истина поддаётся органическому усвоению?» (ВН, 585). На вопрос, как же сочетаются заблуждение и познание, молодой Ницше отвечает: «Стремление познавать и стремление заблуждаться суть прилив и отлив» (12, 49). Мы можем и должны осуществлять и то и другое, попеременно, как день сменяет ночь. Но эта простая очерёдность не есть решение. Намёком на таковое было бы, скорее, рекомендуемое Ницше «свободное парение над людьми, обычаями, законами и привычными оценками» (ЧСЧ, 262). То есть сущность самого́ философского понимания истины, уже не представляющего собой заблуждения, сводится не к пониманию изнутри жизни, но к философскому парению над нею. Что здесь представляется истинным, не есть истина в жизни, а что является истинным в жизни, оказывается для такого парения видимостью. Если для жизни имеет силу положение: «что нечто должно считаться за истину, – это необходимо, а не то, что нечто есть истина» (ВВ, 234), то для подобного парения всё дело в истинности, которую оно, однако, не постигает как жизнь, но лишь пребывает в пространстве над этой жизнью. Философское понимание общего процесса жизни, если ему суждено иметь какой-то смысл, должно отличаться от живого заблуждения и считать истинным то, что для него есть истина об истине жизни и что сама жизнь понять и органически усвоить

не в состоянии, ибо тем самым она разрушила бы собственную истину и себя самое.

Так у истины остаётся лишь две возможности: быть обуславливающим жизнь заблуждением, и быть действительной истиной знания о таком необходимом, истинном заблуждении. Между тем и другим есть лишь некие непрестанные колебания: «Жизнь есть условие познания. Заблуждение есть условие жизни, притом заблуждение по самому что ни есть существу. Знание о заблуждении заблуждения не отменяет … Заблуждение это мы должны любить и лелеять, оно есть материнское лоно познания. Любить и поддерживать жизнь ради познания, любить и поддерживать заблуждение ради жизни … есть основное условие всякой страсти к познанию» (12, 49).

В этом нефиксируемом различении двух видов истинности, истинности заблуждающейся жизни и истинности истинно мыслящей не-жизни, парения, берёт своё начало третья фаза. Понимание жизненной необходимости заблуждения, мнимости истинного, беспочвенности бесконечных поисков истины становится отправной точкой выдвигаемого Ницше требования сознательно улавливать истинность в данной всегда ограниченной форме действительной жизни – мы всегда в жизни и всегда поверх неё, у нас нет ничего другого кроме мнимости, но получая её в опыте как мнимость, мы располагаем в ней шифром бытия; шифр этот есть не что иное, как мнимость, но, будучи мнимостью, этот способ бытия преобразует на границе всё моё сознание бытия, причём так, что подобное философствование вынуждает к подлинной близости бытию в вот-бытии: «Оставайтесь верны земле» (ТГЗ, 55).

Во-первых, Ницше требует сознательного ограничения настоящим моментом. Истина в том, что тело получает здесь и сейчас. Никакое отдаление не может лишить нас настоящего. К вопросам о последних вещах мы можем быть «равнодушными», нам незачем ждать, «что наука дойдёт когда-нибудь до полного их разрешения», «совсем не нужно уверенности относительно отдалённейших горизонтов, чтобы существовало тучное и добротное человечество … Мы должны снова стать добрыми соседями с самыми близкими к нам вещами» (СЕТ, 279–280). Отсюда Ницше формулирует основные принципы подобной ограничивающей самое себя добротной жизни: она должна быть ориентирована не так, как это было до сих пор, не на самое далёкое, неопределённое, скрытое за парящими на горизонте облаками. «Прежде чем устроить свою жизнь и придать ей окончательное направление, необходимо твёрдо установить, что считать ближайшим и близким, вполне верным и менее верным» (СЕТ, 389). Вместо «основных истин» достаточно «основных вероятностей, в соответствии с которыми живётся и мыслится» (13, 72). Ницше сожалеет о нехватке наблюдательности: «неведение в самом незначительном и заурядном и недостаток остроты зрения – именно это превращает для многих нашу землю в “юдоль скорби”» (СЕТ, 273). Ближайшее неизмеримо важно в силу того, что в нём заключены условия жизни, от которых мы всецело зависим; быть здесь действительно дома необходимо, чтобы высвободить своё вот-бытие для осуществления собственных возможностей: «мы почитаем важными низкие вещи, которыми во все времена пренебрегают и на которые не обращают внимания … “Мир мельчайшего” мы открыли как повсеместно решающий» (16, 367ff.). Прибегая к крайним выражениям, которые были характерны для его последних лет, Ницше может сказать: «Эти маленькие вещи – питание, место, климат, отдых, вся казуистика себялюбия – неизмеримо важнее всего, что до сих пор почиталось важным» (ЭХ, 720).

Заглядывать в дальние дали непродуктивно: все зачатки и первоистоки действительных явлений либо недоступны, либо не имеют значения: «С пониманием первоистоков растёт их незначительность – в то время как ближайшее, что около нас и в нас, начинает мало-помалу открывать свои краски и красоты, свою загадочность и богатство значения, о которых прежние люди даже и не грезили» (УЗ, 35).

Такое возвращение к ближайшим вещам Ницше понимает не в смысле голой полезности. Скорее, он, во-вторых, осуществляет сознательное ограничение истины, выдвигая требование приятия видимости как таковой, стремления и доверия к ней. Если сначала страсть к познанию должна была произвести разоблачение всякой видимости, то впоследствии, вместо того чтобы упразднять видимость, она может понять её смысл и необходимость. Дело обстоит так, будто воля к истине парит в воздухе, когда она хочет видимости, не погружаясь в неё, ибо предаваясь ей она не может её распознать: «Эта вера в истину доходит в нас до своих последних выводов: что если вообще есть нечто, чему стоит поклоняться, то предметом подобного

поклонения должна быть именно видимость, божественна–ложь, а не истина!» (16, 365). Тем самым истина скрывается под маской неприступности: «Мы больше не верим тому, что истина остаётся истиной, если снимают с неё покрывало … Следовало бы больше уважать стыд, с которым природа спряталась за загадками и пёстрыми неизвестностями … О, эти греки! Они умели-таки жить; для этого нужно храбро оставаться у поверхности, у складки, у кожи, поклоняться иллюзии … Эти греки были поверхностными – из глубины!» (ВН, 497).

Правда, этой воле к видимости в философствовании вновь и вновь «противодействует та возвышенная склонность познающего, которая рассматривает вещи глубоко, многосторонне, основательно и хочет так рассматривать их: она является чем-то вроде жестокости интеллектуальной совести …» (ПТСДЗ, 351); но то же самое философствование знает также: «Кто открыл бы нам сущность мира, тот причинил бы нам всем самое неприятное разочарование. Не мир как вещь в себе, а мир как представление (как заблуждение) столь значителен, глубок, чудесен» (ЧСЧ, 258). Так философ поворачивает назад, к видимости.

Неосознанное ограничение жизни было привязано к заблуждению, осознанное ограничение и умение довольствоваться видимостью оставляет сознание открытым. Однако на заднем плане продолжает существовать грозная истина, которой до́лжно быть скованной такими ограничениями. Она даёт о себе знать неумолимо, потому что человек, если он философствует, при всём своём добровольном стремлении к границе, горизонту и мнимости не отказывается от вопрошания, поскольку он проводит мыслительные опыты, которые суть не игры рассудка, но представляют собой форму проявления чего-то другого, что никогда не позволяет успокоиться на границе и на неподвижном горизонте.

Поэтому, вновь воскресая во всём своём спорном качестве, у Ницше воля к истине, пусть ещё столь неопределённая, всегда не только присутствует, но и страстно животрепещет. Борьба Ницше за истину вновь и вновь предполагает таковую как нечто само собой разумеющееся, чтобы точно так же вновь и вновь сталкивать её в пропасть.

Страсть безграничной воли к истине

Ницше стремился к методической достоверности в науке, чтобы потом тем более определённо увидеть границы последней. Он замыслил теорию истинности как истолкования жизнью, чтобы потом проделать в своих мыслях круг. Им движет не какая-то разрушительная воля, но страсть к истине, не могущая в достаточной мере реализоваться. Она не желает знать частностей, не довольствуется каким-то одним модусом достоверности, но, минуя всё определённое и конкретное, рвётся к первоистоку и границам. Эту страсть к истине Ницше признавал за собой часто: «Что, однако, значат для меня добросердечие, утончённость и гений, если человек, обладающий этими добродетелями, позволяет себе вялость чувств в мнениях и суждениях, если взыскание достоверности не является для него внутреннейшей страстью и глубочайшей потребностью … стоять … среди всей чудесной неопределённости и многосмысленности вот-бытия и не вопрошать … – вот что я ощущаю как постыдное» (ВН, 516; перевод данного фрагмента исправлен – пер.); «страсть к “истинному”, истинному вопреки всем расчётам и соображениям, является высшей – и потому до сих пор редчайшей!» (12, 127). Страсти этой Ницше хочет отдаться полностью – он способен сделать так, чтобы все возражения по поводу жизненной необходимости и пользы для него умолкли: «Моя философия призвана вытащить человека из видимости, поставив его перед лицом любой опасности, какой бы та ни была!» (12, 18). Ибо «познание обратилось у нас в страсть, которая не останавливается ни пред какой жертвой» (УЗ, 191). Его ничто не прекратит: «восторг познания – твой последний возглас» (ЧСЧ, 394).

Поэтому Ницше, охваченный страстью к истине, признаёт себя сторонником честности как новой добродетели и рассматривает справедливость как, с его точки зрения, наиболее достойную уважения человеческую позицию. Ни для того ни для другого способа правдивости рационально однозначные характеристики, по его мнению, не действуют, да и каким-то наглядно выраженным идеалом ни то ни другое не становится. Скорее, как считает Ницше, именно правдивость сама несёт в себе опасность для истины, которая в этом случае вступает с собой в борьбу. Страсть безграничной воли к истине развёртывается на должном уровне только тогда, когда истина возвращается к себе самой, ставя

себя под вопрос.

Честность

Когда кажется, что всякая истина в той или иной определённой форме умолкает последним фундаментом остаётся честность; в случае краха познания она является тем всегда возможным началом, тем неразрушимым, что существует, пока есть самость. Ницше объявляет себя сторонником честности: она представляет собой «интеллектуальную добросовестность», всепроникающее присутствие правдивости в человеке.

Честность, поскольку она есть условие экзистенции, не восхваляется категорически, как это далее будет со справедливостью: «Я не думаю, что честность по отношению к себе есть нечто столь уж абсолютно высокое и чистое: для меня она как некая потребность в чистоте. Вы можете быть кем угодно – гением, актёром, – только будьте чистоплотны!» (11, 261). Однако никаких ограничений для этой потребности не существует: «Я не могу признавать какую-либо величину, которая не связана с честностью по отношению к себе» (11, 379).

Честность – это всегда в первую очередь «честность по отношению к самому себе» (11, 261). Только благодаря ей и делается возможным становление нашей самости: во-первых, чем более мы честны, тем «менее зависимы от влияния инстинктов» (11, 260), а во-вторых, моя честность определяет границы моей способности познания: «Ваши глаза перестают что-либо видеть не там, где они перестают узнавать, но уже там, где кончается ваша честность» (12, 290). Поэтому «честность в отношении всего действительного могла бы когда-нибудь стать признаком хорошего тона, а фантазёра просто игнорировали бы как невоспитанного» (11, 262).

Ницше называет честность своей добродетелью, нашей добродетелью, новой добродетелью: «Во всех прочих вещах мы лишь наследники и, быть может, расточители добродетелей» (13, 42). Ни среди сократических, ни среди христианских добродетелей честность, согласно Ницше, не встречается: «Эта добродетель одна из самых юных, ещё недозревшая, порой не узнаваемая и непризнанная, едва сознающая себя – нечто становящееся» (УЗ, 260–261). «Только мы … имеем правдивость, обратившуюся в инстинкт и страсть и объявляющую войну “святой лжи” ещё более, чем всякой иной лжи» (А, 661).

Почему эта добродетель была и остаётся столь редкой? Ницше отвечает: потому что есть так много оснований, сохраняя чистую совесть, не быть правдивым. Если люди, к примеру, утверждали нечто, во что они верили in majorem dei gloriam[42 - К вящей славе Господней (лат.).], или те или иные истины потому, что желали их, но так, что при этом могли чувствовать себя бескорыстными, то они не ощущали укоров совести по поводу того, что отчасти были неправдивыми, ибо: «если они чувствуют себя бескорыстными, то они признают себя вправе легче смотреть на истину» (УЗ, 260). Даже в среде философов ничто так редко не встречается, как интеллектуальная добросовестность. Они допускают лишь некоторые определённые истины: «они знают, что́ им нужно доказать» (ВВ, 201). Их «любовь к добру» разрушила их добросовестность (ВВ, 208), за аргументы они приняли свои «прекрасные чувства» (ВВ, 176). И уж тем более массы к честности не стремятся: «яростно ненавидят они познающего и ту самую младшую из добродетелей, которая зовётся – правдивость» (ТГЗ, 23).

Однако честность стремится самое себя ограничить. Требуя беспредельной честности, Ницше может воззвать к нам: «если … наша честность в один прекрасный день устанет … – останемся всё-таки суровыми, мы, последние стоики!», и тут же ввести в рамки: «Позаботимся же о том, мы, свободные умы, чтобы наша честность не сделалась нашим тщеславием, нашим нарядом и роскошью, нашей границей, нашей глупостью! Каждая добродетель тяготеет к глупости, каждая глупость – к добродетели … позаботимся же о том, чтобы не сделаться в конце концов от честности святыми и скучными!» (ПТСДЗ, 347–348).

Такое самоограничение честности имеет двойной смысл. Во-первых, жизнь вынуждает разделять честность по отношению к себе и честность по отношению к другим – человек, пожалуй, учится быть нечестным по отношению к другим, оставаясь правдивым перед самим собой: «Умышленное притворство основывается на … чувстве честности перед самим собой» (11, 261). Но во-вторых

проблематичной становится возможность честности человека по отношению к самому себе.

В первом аспекте самоограничение честности для Ницше, с одной стороны, проистекает из снисходительной терпимости: «Мы хотим распоряжаться чувством честности по-человечески, следовательно, из него делают своего рода пыточные тиски, чтобы до крови причинять боль всем тем блестящим индивидуальностям, что и теперь ещё всему миру стремятся навязывать свою веру» (УЗ, пер. мой – Ю. М.).

Самоограничение честности, далее, проистекает из честного знания о том, что в реальности возможно: жить без лжи в мире невозможно. Проблемы истинной правдивости, считает Ницше, ещё никто не понял. «То, что говорится против лжи, говорится с наивностью школьного учителя» (11, 261). Когда заповедью «ты не должен лгать» требуют правдивости, то примечательно, что честный взгляд, т. е. «признание факта (нежелание позволить, чтобы тебя вводили в заблуждение) как раз у лгунов и было всегда ярче всего выражено: они-то именно и распознали нефактический характер этой популярной “правдивости”» (ВВ, 154). Правдивость возможна только при особых обстоятельствах, «вся сфера человека должна быть очень чиста, невелика и достойна уважения: на стороне правдивого должно быть во всех смыслах преимущество» (ВВ, 252; перевод данного фрагмента исправлен – прим. пер.). Фактически ситуация такова: «Говорят то, что думают, и являются правдивыми только при известных условиях, а именно при предположении, что говорящий будет понят (inter pares) и понят благожелательно (опять-таки inter pares). По отношению к чужим обнаруживается скрытность: а кто хочет чего-нибудь достичь, тот говорит то, что он хотел бы, чтобы о нём думали, но не то, что он действительно думает» (ВВ, 154–155; перевод данного фрагмента исправлен – прим. пер.).

Во втором аспекте Ницше констатирует самоограничение честности в себе самой, поскольку беспредельная честность, пожалуй, невозможна вовсе, и, трансцендируя мир человеческих реальностей и становясь некоей метафизикой мира как видимости, самоуничтожается. Положение «в мире, который по существу ложен, правдивость была бы противоестественной тенденцией» (ВВ, 252) ещё может относиться к внешнему притворству, но уже касается и правдивости самой по себе. Уже для молодого Ницше путём к истине делается исключительно иллюзорность искусства. «Быть вполне правдивым – прекрасное героическое желание человека в исполненной лжи природе! Но возможное лишь в весьма относительном смысле … Правдивость искусства – оно единственное ныне честно» (10, 141). В конце же сознательной жизни правдивость имеет для него смысл лишь «как средство к особенной, высшей потенции лживости» (ВВ, 252), а применительно к познанию для него имеет силу следующее: «правдивость только одно из средств познания, одна из лестниц, но не единственная лестница» (12, 243). Так в конечном счёте, пожалуй, обретает смысл положение: «Правдивый в конце концов понимает, что он лжёт постоянно» (12, 293), и Ницше может о себе сказать: «что же вы знаете … о том … сколько лживости мне ещё нужно, чтобы я мог всегда сызнова позволять себе роскошь моей правдивости?» (ЧСЧ, 233).

Справедливость

Правдивость и честность получают для Ницше свой непосредственный смысл только благодаря справедливости, которую они делают возможной. Это соответствует той основной практической, волевой, воспитательной позиции Ницше, согласно которой честность для него есть лишь вопрос чистоплотности, справедливость же – вопрос пафоса. Так, он исповедует: «Мы же, имеющие смешанное существо, то горящие огнём, то охлаждаемые духом, – преклоним колена перед справедливостью, как единственной богиней, которую мы признаём» (ЧСЧ, 488). «Поистине, никто не имеет бо́льших прав на наше уважение, чем тот, кто хочет и может быть справедливым. Ибо в справедливости совмещаются и скрываются высшие и редчайшие добродетели, как в море, принимающем и поглощающем в своей неизведанной глубине … реки» (НР, 129). Хотя справедливость проявляет ему себя как нечто недостижимое, но уже поздний Ницше говорит: «Случилось так, что я поздно догадался, чего мне ещё, собственно, весьма и весьма не хватает, а именно – справедливости. “Что есть справедливость? Возможна ли она? И если она невозможна, как тогда была бы выносима жизнь?” – такие вопросы задавал я себе непрестанно» (14, 385). Всегда его воля такова: «Пусть будет, как будет: мы хотим быть справедливыми и заходим в этом так далеко, как только это для нас возможно»

(12, 135). Само стремление к истине получает оправдание только здесь: «Лишь поскольку правдивый человек обладает безусловной решимостью быть справедливым, постольку можно видеть нечто великое в столь бессмысленно всегда восхваляемом стремлении к истине» (НР, 130).

Однако что же такое, собственно, справедливость, обнаруживается только в том, как изменяется её смысл в различных высказываниях Ницше, кажущихся на первый взгляд несовместимыми.

Справедливый желает истины «не как холодного самодовлеющего познания, а как упорядочивающего и карающего судьи, он стремится к истине не как к эгоистическому предмету обладания для отдельного лица, но как к священному праву передвигать все грани эгоистических владений» (НР, 130). Так как истина представляет собой условие и сущность справедливости, в натуре последней «избегать с глубоким недовольством всего, что ослепляет и запутывает суждение о вещах; она, следовательно, есть противница убеждений; ибо она хочет каждому давать своё, будь то живое или мёртвое, реальное или мыслимое, – и для этого она должна его чисто познавать … Под конец она воздаёт даже своему противнику, слепому или близорукому “убеждению” … то, что ему надлежит – ради истины» (ЧСЧ, 487-488). Эта воля справедливости давать своё каждому роду вот-бытия безгранична; так как каждому отдельному человеку нужен свой род общего философского оправдания жизни и мышления, то Ницше призывает: «И злой, и несчастный, и исключительный человек – все они должны иметь свою философию, своё право, свой солнечный свет! … Новой справедливости! … Иморальная Земля кругла! И у моральной Земли есть свои антиподы! И у антиподов есть свои права на существование!» (ВН, 630). Такая позиция предполагает: «Нам нужно заново убрать из мира много ложного великолепия, ибо таковое против справедливости, на проявление которой с нашей стороны претендуют все вещи!» (4, 14).

Но существует ли справедливость? У средних людей едва ли. Среди них «добродетель справедливости встречается очень редко, ещё реже признаётся и почти всегда возбуждает смертельную ненависть к себе … Мало кто воистину служит истине, ибо лишь немногие обладают чистой волей быть справедливыми, и из числа последних лишь самые немногие достаточно сильны, чтобы быть справедливыми» (НР, 130-131).

Когда мы видим, что́ есть справедливость в своей подлинности (если справедливость существует), то её нельзя спутать ни с чем. Словом этим постоянно злоупотребляют – с ненавистью, с завистью и злопыхательством, с жаждой мести говорит о справедливости рессентимент бессильного, который сам ею не обладает: «Его душа втайне ликует о том, что месть ещё практикуется во всякой справедливости»; и Ницше прибавляет: «а моя душа ликует о том, что и во всякой мести есть искра справедливости» (12, 291).

Подлинная справедливость основывается на активном чувстве, а не на реактивном, как в приведённом случае злоупотребления. Реактивные чувства используют справедливость как видимость, чтобы посредством того, что на вид само по себе законно или незаконно, каковыми бывают требования справедливости, добыть для упомянутого бессилия обманчивое чувство власти. Или под влиянием реактивных чувств всякая справедливость тотчас исчезает в голом аффекте: «В среднем … достаточной оказывается уже малая доза посягательства, злости, инсинуации», чтобы у человека «прогнать кровь в глаза, а справедливость из глаз» (КГМ, 453).

Активное же чувство справедливости, напротив, возможно и без значительной личностной силы, быть может, даже при внешнем бессилии: «Если и в самом деле случается, что справедливый человек остаётся справедливым даже в отношении лица, причинившего ему вред (и не просто холодным, умеренным, посторонним, равнодушным: быть справедливым предполагает всегда позитивную установку), если даже под напором личной обиды, надруганности, заподозренности не тускнеет высокая, ясная, столь же глубокая, сколь и снисходительная объективность справедливого, судящего ока, ну так что же, тогда это экземпляр совершенства и высочайшего мастерства на земле – даже нечто такое, на что, по благоразумию, и не надеешься здесь, чему во всяком случае не так-то легко веришь» (КГМ, 453).

Только такая активная справедливость судит правильно: «Творить суд может только превосходящая сила, слабость должна быть терпимой, если она не хочет симулировать силу и превращать в комедию суд, творимый справедливостью» (НР, 132).

Но формой активной справедливости для Ницше оказывается и познание, которое сначала, будучи неким взятием под сомнение, вынуждено отрицать и тем самым, верша суд, отвергать, а в конце – утверждает, в конечном счёте признавая истинными все вещи: «Мы понимаем всё, мы проживаем всё, в нас больше нет враждебных чувств … “Всё хорошо” – ради этого нам сто́ит отрицать. Мы страдаем, однажды поступив очень неразумно и став в ряды противников чего-либо» (ВВ, пер. мой – Ю. М.).

Может показаться, что справедливость – однозначный идеал или даже что люди могут стать справедливыми, но Ницше видит, что это невозможно. Поскольку справедливость осуществляется не каким-то существом, которое как некий «холодный демон познания» распространяет «вокруг себя ледяную атмосферу сверхчеловечески ужасного величия», но человеком, который только «пытается от поверхностного сомнения подняться к строгой достоверности … от редкой добродетели великодушия к редчайшей добродетели справедливости», то эта добродетель не воплощается в действительности: походя на демона, но «будучи однако … не чем иным, как слабым человеком», человек «в каждый отдельный момент должен искупать на самом себе свою человечность и трагически изнемогать в стремлении к невозможной добродетели» (НР, 130). Так как мы никогда не познаём полностью, и тем не менее не можем жить не давая оценок, т. е. вынуждены оценивать, не познав полностью, мы не можем стать справедливыми: «Кто глубже мыслит, знает, что он всегда не прав, как бы он ни поступал и ни судил» (ЧСЧ, 458).

Несмотря на это для Ницше в этом неизбежно несправедливом мире сохраняется побуждение и требование быть справедливым. Но как бы ни утверждало себя такое побуждение, оно вынуждено вновь ставить себя под вопрос, как в себе самом, так и перед лицом действительности.

Проблематичной в себе справедливость становится, когда ей недостаёт любви, или когда она сводит любовь на нет: «Подлинно справедливые люди неподкупны – они всё возвращают обратно. Поэтому для любящих справедливые – это какой-то ужас» (12, 291). Конечно, Ницше не приемлет переоценки слепой любви: любовь явно глупее справедливости, именно потому она и гораздо более приятна для всех. Она беспристрастна, как дождь (ЧСЧ, 280). Заратустра, однако, усматривая подлинно субстанциальную любовь, говорит: «Я не люблю вашей холодной справедливости … Скажите, где находится справедливость, которая есть любовь с ясновидящими глазами?» (ТГЗ, 48). Если справедливость хочет рассчитывать на саму себя, она теряет субстанцию, которая поступает в неё только из зрячей любви. Хотя Ницше считает справедливость чем-то первым и высшим, но он, пожалуй, может сказать и так: «Справедливость явилась предо мной, тогда я разбил своих кумиров и устыдился … и принудил свои глаза смотреть туда, куда они не хотели смотреть – и перенести туда любовь» (12, 351). Но никакое принуждение не повлияет на любовь, если справедливость рассчитывает на саму себя; и безлюбовно звучит следующая фраза: «Я скрупулёзно справедлив, потому что это сохраняет дистанцию» (11, 260). Зрячая любовь, которая сама по себе в то же время справедлива, является для Ницше некоей идеей, которая никогда не совпадает с идеей справедливости как таковой. Поэтому исходя из знания о любви Ницше ставит справедливость под вопрос.

Проблематичной, далее, справедливость становится перед лицом действительного вот-бытия.

Несправедливость прежде всего неотделима от жизни как таковой, ибо всякая жизнь для Ницше обусловлена перспективой взгляда и его неизбежными ошибками. Хотя несправедливости всегда больше всего там, «где жизнь развита меньше, мельче, беднее всего, где она всего более первобытна и всё же вынуждена считать себя целью и мерой вещей и в угоду своему сохранению исподтишка, мелочно и неустанно подрывать и расшатывать всё высшее, более великое и богатое» (ЧСЧ, 237), но даже и самая богатая жизнь ещё нуждается в несправедливости. Если бы она без ограничений могла увидеть себя в исторически справедливом смысле, она бы самое себя уничтожила. «Историческая справедливость … есть ужасная добродетель … суд её всегда разрушителен … когда властвует одна справедливость, тогда творческий инстинкт утрачивает свою мощь и могущество» (НР, 139).

Действительность человеческого вот-бытия создаёт собственную «справедливость», которая уже не имеет никакого отношения к экзистенциальной справедливости зрячей любви, но носит юридический

характер, однако как таковая она имеет силу не наподобие какого-то закона природы, но зависит от условий власти, которую в то же время ставит под сомнение. Такая «справедливость» возникает только «среди приблизительно одинаково могущественных, … где нет точно различимого превосходства в силе и борьба привела бы к бесплодному обоюдному вреду, там возникает мысль о соглашении … Справедливость есть, следовательно, воздаяние и обмен при условии приблизительного равенства сил» (ЧСЧ, 287).

Но для самого Ницше это говорит о справедливости всё-таки слишком мало. Она абстрактна, лишена любви и созидательного эффекта, представляет собой состояние, закрепляющееся и принимающее застывшие формы при определённых временных констелляциях сил. Но и в социологической действительности вот-бытия справедливость – больше чем обмен, если она проистекает из избыточной активности. Тем самым в том, как она представляется Ницше, она даже обретает некое лицо, будто обращается в противоположность тому, чем она была для него прежде: «Первое и могущественнейшее – это именно воля к превосходству и сила. Только тот, кто господствует, в дальнейшем устанавливает “справедливость”, т. е. начинает мерить вещи по собственной мерке» (14, 89). Теперь имеет силу следующее: «Давать каждому своё – это значило бы желать справедливости и достигнуть хаоса» (12, 291). Справедливость стала «функцией некоей широкого замаха власти, которая смотрит поверх мелких перспектив добра и зла, т. е. имеет более широкий горизонт выгод – намерение сохранить нечто большее, чем та или иная личность» (14, 80). Такая власть есть творческая жизнь: «Справедливость как образ мыслей, созидающий, выделяющий, уничтожающий в силу определённой оценки – высшая представительница самой жизни» (13, 42). Заратустра становится «грандиозной формой проявления справедливости, которая оформляет, строит, а следовательно, вынуждена уничтожать» (12, 410).

Справедливость как метафизическая действительность: Ещё один шаг далее в эту неопределённость творческой жизни–и достигнута точка, где справедливость, вместо того чтобы оставаться проблемой истины в человеке, становится трансценденцией. После того как в качестве человеческой возможности она стала проблематичной, Ницше воссоздал её в метафизической форме. Справедливость – это уже не то, о чём человек знает, чего добивается, к чему стремится, но «вечная справедливость», «царящая справедливость»; она представляет собой уже не сущность поисков истины, но сущность того, что происходит.

Правда, Ницше отвергает идею справедливости по меркам вины и греха: «Такая идея имманентной справедливости, будто бы в последствиях поступков уже заключены награда и наказание, принципиально неверна» (13, 315). Но он знает иную метафизическую справедливость, не возможную без «преступления». Находит он её у Эсхила, который «кладёт олимпийский мир на весы своей справедливости» и усматривает «вечную справедливость, царящую над богами и людьми, Мойру»; страдание Прометея, смелого в своём преступлении «одиночника», и предчувствие собственных сумерек у подвергшихся опасности олимпийцев – то и другое понуждает к примирению; таковое есть осуществление справедливости, в которой и первое и второе подвергается суду и воссоздаётся вновь. «Лучшее и высшее, чего может достигнуть человечество, оно вымогает путём преступления и затем принуждено принять на себя и его последствия», – активный грех сам есть прометеевская добродетель по существу. Это то первичное противоречие, в котором и боги и люди правы (РТ, 91–92).

Ещё не говоря о преступлении и его последствиях, Ницше думает найти понятие о такого рода подлинной справедливости в мысли Гераклита: «Сам мир есть смесительная кружка, которую нужно постоянно взбалтывать. Из войны противоположностей возникает всякое становление … эта борьба продолжается вечно. Всё происходит соответственно этому спору, и именно этот спор обнаруживает вечную справедливость. Одно чудесное … представление рассматривает этот спор как непрерывное господство единой, строгой, связанной с вечными законами справедливости … добрая Эрида Гесиода превращена в мировой принцип … Как каждый грек борется, будто он один прав, и как бесконечно надёжная мера судебного суждения в каждый миг определяет, в какую сторону склониться победе, так бьются друг с другом качества … Сами вещи … вовсе не обладают подлинным существованием, они суть блеск и сияние обнажённого меча, зарево победы в борьбе противоположных качеств» (10, 34ff.). Гераклит «мог уже не рассматривать борющиеся пары и судей отдельно друг от друга – казалось, что сами судьи борются, сами противоборствующие стороны судят; и так как он, в сущности, воспринимал только вечно царящую

справедливость, он даже смел заявлять: сам спор многих – это чистая справедливость» (10, 36). Или: «Всё существующее и справедливо и несправедливо – и в обоих видах равно оправдано» (РТ, 93).

Человеческая воля к справедливости даже в личности Ницше кажется слишком скромной по сравнению со справедливостью трансцендентной. Борьба истины с собой, посредством которой справедливость – в философствовании, категорически ясно апеллировавшем к внутренним действиям отдельного человека, – одновременно и ставилась под вопрос, и оставалась явно выраженным побуждением, перемещается на метафизический уровень, где она, если рассматривать её как она есть, перестаёт быть формой активного философского поведения и становится одним из моментов бытия вещей, так что оказывается истинным положение: «Прекрасно созерцать вещи, но ужасно быть ими» (10, 324).

Самоупразднение воли к истине

Воля к истине возникла на почве морали: «Само чувство истины есть одно из высших и ярчайших проявлений расцвета морального чувства» (11, 35). Ницше отдаёт себе отчёт в том, что сам живёт исходя из этого высшего морального побуждения – побуждения безграничной воли к истине, говоря: «и даже мы, познающие нынче, мы, безбожники и антиметафизики, берём наш огонь всё ещё из того пожара, который разожгла тысячелетняя вера» (КГМ, 516). Только если уж и Ницше ставит под сомнение эту веру, преобразуемую в безграничную волю к истине, страсть познания из правдивости тоже должна вновь поставить себя саму под сомнение. Этот круг (см. выше, аб. 499: #p_499сл.), запечатлев собой страсть к истине, ещё раз доводится до своего крайнего выражения. Если «вера в истину начинается с сомнения во всех истинах, в которые верилось прежде» (СМИ, 157) и не желает иметь наряду с собой никаких других богов, то заканчивается такая страсть сомнением, под которое попадает сама эта вера в истину. Раскрывается бездонная пропасть. Такое сомнение имеет прежде всего две формы:

Во-первых, в связи с теорией жизненно необходимой видимости, враждебность истины по отношению к жизни есть аргумент против неё: «Безусловное познание – это безумие периода добродетелей, от него жизнь погибла бы. Мы должны освятить ложь, самообман веры, несправедливость» (13, 124). Остаётся следующее: «эта воля к истине, к “истине любой ценой”, это юношеское окаянство в любви к истине – опротивели нам вконец» (ВН, 497).

Во-вторых, мысль на пути познания сама ведёт к перелому. Прежде всего условие ничего уже не боящегося познания – ни во что не верить: «Пока ты ещё чувствуешь звёзды как нечто “над тобою”, ты ещё не обладаешь взором познающего» (ПТСДЗ, 292). Но затем необходимо, чтобы и истина могла перестать быть чем-то «надо мною»: «Правдивым называю я того, кто идёт в пустыни, где нет богов, и разбивает своё сердце, готовое поклониться» (ТГЗ, 74); так называемые свободные умы не свободны: «именно веруя в истину они, как никто другой, тверды и безусловны» (КГМ, 515; перевод данного фрагмента исправлен – пер.); радикальное вопрошание об истине ещё должно отважиться сделать против них решительный шаг: «Ничего истинного, всё позволено … это была свобода духа, этим была отменена даже вера в истину» (КГМ, 515).

Данный поворот, который, если воля к истине уничтожает самое себя, должен, по-видимому, охватить собой всё, начинается для Ницше в кризисный момент истории, в современную эпоху – он идентичен самоупразднению морали и смерти Бога. Там, где «импозантная катастрофа двухтысячелетней муштры к истине … под конец возбраняет себе ложь в вере в Бога», она в то же время должна сделать такой шаг: после того как христианская правдивость делает вывод в отношении иного, она напоследок делает свой сильнейший вывод – вывод против самой себя; но это случится, когда она поставит вопрос: «что означает всякая воля к истине?» (КГМ, 522–523). И Ницше может сказать, что это, по всей вероятности, бывает так: «Все великие вещи гибнут сами по себе, через некий акт самоупразднения» (КГМ, 523).

Тем не менее, подобный обвал круга, при котором воля к истине уничтожает самое себя до полного ничто, есть лишь предел данной идеи. Либо этот круг для Ницше вновь описывается некими движениями, в рамках которых разгорается борьба за истину, тотчас вновь предполагаемую как нечто само собой разумеющееся, либо на этом пределе в трансцендирующем прорыве становится ощутимым нечто иное.

Безграничное сомнение

Кажется, что изменение тех позиций, которые поочерёдно занимает Ницше, вновь и вновь приводит к краху, когда ради воли к истине приходится от самой этой воли отказываться; однако всякий раз начинается новое движение; целью является не ничто, но подлинное бытие. Достижение его ускоряется страстью воли к истине. Проявлением подобной воли выступает непрекращающееся, раз за разом подступающее сомнение. Ницше не хочет ограничивать своё «недоверие», в своём философствовании он видит «школу подозрения» и на пути «опасного может быть» желает уже только ради самой попытки допустить любую возможную мысль. Страсть к истине, воссоздавая себя в каждом акте сомнения, не может, однако, достичь твёрдой почвы. Ницше, словно преследуемый роком, вынужден каждое достижение мысли тотчас вновь подвергать безграничному сомнению. Он не погружается в ничто той идеи истины, которая осуществляет в пределах круга своё самоуничтожение, но всё новыми движениями описывает этот круг, самоутверждаясь в своей воле к истине. Он не выступает сторонником какой-либо мнимой окончательности правильного понимания истины, но каждое такое понимание вновь втягивает в круговорот.

Разложение разума

Разум вообще ставится под сомнение не тем, что Ницше осознаёт границы науки, но, пожалуй, тем, что истину он толкует как мнимость и круг снятия всякой истинности, в некотором роде самоубийственного, повторяется во всё новых формах. Идёт ли речь о морали, о смерти Бога, об истине, кажется, что в итоге всякий раз происходит какое-то исчезновение в ничто. Однако с помощью такого рода крайностей Ницше хочет обрести бытие, которое доступно не как разумное бытие; он пытается достичь его в разложении разума или в прорыве сквозь него.

Ницше атакует разум в четырёх его формах:

1. Против утверждения, что истина отыскивается в области мысли, направлена его теория истолкования, или, иными словами, теория мнимости всего мыслимого, которая выступает в качестве своеобразной ницшевой логики: категории мышления – это жизненно необходимые заблуждения, они полезны, представляют собой орудия овладения; не верить в них значило бы обречь род человеческий на гибель (ВВ, 231). Но они – не истина, а фикция. Ибо источник свой они имеют не в бытии, но в том условии, при котором только и можно мыслить. Условие это состоит в том, что нечто должно быть себе тождественно. Только в том случае, если мыслится тождественность (тождественные случаи, нечто неизменное), бытие существует для мышления. Допущение такого себе тождественного сущего «необходимо, чтобы иметь возможность мыслить и заключать: логика обладает лишь формулами для неизменного» (ВВ, 239). Эту идею Ницше развивает, проделывая следующие шаги:

Мышление тождественного нуждается в законе противоречия. Однако и он есть фикция внутри обманчивого горизонта направленного на бытие интеллекта: «Мы не можем одно и то же утверждать и отрицать», – но это лишь субъективный опытный факт, в нём выражается не какая-то действенная для самого бытия «необходимость», но лишь неспособность нашего мышления. «Это положение содержит в себе … не критерий истины, но императив о том, что должно считаться истинным» (ВВ, 237сл.).

Тождественность и недопустимость противоречить себе имеют, согласно Ницше, свои последние причины в «Я», которое полагает себя как самому себе равное и постоянное. Но никакого Я вне указанного подхода для Ницше не существует. То, что в логике Я представлялось немецкому идеализму мыслящим сознанием, Ницше воспринимает как орудие своей атаки. Ибо предпосылка, на которой покоится движение разума, наша «вера в “Я”», есть некоторый предел: «наше мышление само уже заключает в себе эту веру …; отказаться от неё значит не иметь больше права мыслить» (ВВ, 226).

То, что Я, тождественность, невозможность противоречия взаимно поддерживают друг друга, есть круг, в котором развёртывается возможность мышления, этого

всегда фиктивного истолкования бытия жизнью.

Но так как, далее, все категории (вещь, субстанция, субъект, объект, предикат, затем причинность, механицизм и т. д.) касаются лишь форм не противоречащей себе тождественности и различности, все они без исключения поставлены интеллектом на службу некоему постоянству – как условие, требующееся для жизни, все суть лишь фикции некоего сущего. Из фрагментов Ницше можно составить пространное учение о категориях, которое в монотонном перечислении для каждой из них показывает, что та несёт в себе упомянутые черты тождества и т. д. и стоит на службе жизни и воли к власти.

Всякий раз вновь устанавливаемый результат этой ницшевой «логики» таков: хотя интеллект – это средство, используемое жизнью, он не может постичь того, что, собственно, есть, т. е. постоянного становления: «Наш интеллект не настроен на понимание становления, он стремится доказывать всеобщую застылость» (12, 23). Но «характер становящегося мира» – «не поддающийся формулировке», «ложный», «противоречащий себе», несоизмерим с логикой. «Познание и становление исключают друг друга … известного рода становление само должно создать иллюзию сущего» (ВВ, 239), т. е. существующей наряду с ним тождественности. Такая иллюзия возможна только благодаря замыкающемуся в себе кругу мышления. Но смыслом данной модели, основывающейся на теории всякой мыслящей жизни как истолкования, в конце концов оказывается ограничение разума, сведение его к интеллекту и упразднение его притязаний на истину в пользу иных по смыслу притязаний на неё, осуществляющихся на совершенно ином уровне.

2. В человеческой жизни разум ненужен, опасен, невозможен. Ненужен: «Неразумность какого-либо дела не есть аргумент против его существования, а есть, наоборот, условие последнего» (ЧСЧ, 458). Опасен: если он выступает как якобы знание обо всём, он становится губительным; задавшись вопросом: «Своей самонадеянной претензией знать всё разум до сих пор в целом больше сохранял или разрушал?» (12, 156), – Ницше даёт ответ: «Если бы человечество действительно поступало соответственно своему разуму, т. е. действовало бы на основании своего мнения и знания, оно давно погибло бы» (12, 157). Невозможен: не существует обосновывающей всё единой разумной истины, в пределах которой могли бы понять друг друга все без исключения люди: когда, скажем, терпимые проповедники разума хотят всё построить на разумном понимании, обнаруживается, что они всегда делают исключение для одной-двух «фундаментальных истин», в отношении которых никакой терпимости у них уже не наблюдается: «Придерживаться разума было бы прекрасно, если бы существовал один разум! Терпимый же вынужден ставить себя в зависимость от своего разума, своей слабости» (12, 172). В действительности одного разума, на котором могло бы основываться человеческое вот-бытие, не существует.

Что означают эти нападки на веру в разум? Разум, поскольку он выступает как нечто стабильное, с претензией, будто истина сознания бытия, присущего человеческой экзистенции, обосновывается им в её первоистоках, будто сам он может быть помыслен каждым как нечто общезначимое, и потому способен направлять совместную жизнь всех, Ницше вынужден ставить под вопрос, ибо подлинно направляющую истину экзистенции такой разум для него скрывает. В своём философствовании Ницше вопрошает об этой глубокой истине. Если под именем «фундаментальных истин» он вскрывает лишь обуславливающие жизнь заблуждения, то это только указание, в котором данная идея уже тотчас же себя ограничивает, а сам Ницше на этом не успокаивается.

3. На метафизический вопрос, господствует ли в мире разум, философская мысль всегда давала так или иначе, пусть даже в столь отличных друг от друга смыслах утвердительный ответ. Ницше, напротив, не признаёт такой метафизической разумности целого: «Единственное разумное, что нам известно, это малая толика разума у человека» (10, 414). Водоворот сил в мире лишён разума. «Что мир не есть воплощение высшей разумности, окончательно доказуется тем, что та часть мира, которую мы знаем – наша человеческая разумность – не слишком разумна» (СЕТ, 272). Ибо «разум и в мудрейшем представляет собой исключение; хаос и необходимость, и кружение звёзд – вот правило» (12, 243), и: «Всюду одно невозможно – разумный смысл. Хотя немного разума … рассеяно от звезды до звезды, эта закваска примешана ко всем вещам» (ТГЗ, 118–119). Для Ницше удивительно, что разум вообще существует – каким образом он вошёл в мир? «Само собой разумеется, неразумным образом, случайно. Придётся отгадывать его как загадку» (УЗ, 60).

Метафизическая вера в пронизывающую мир разумность была связана с верой в Бога или стала тождественна ей. Для Ницше и та и другая утратили своё значение. Вера в истину была уже следствием той веры, «что Бог есть истина, что истина божественна … А что, если именно это становится всё более и более сомнительным, если ничто уже не оказывается божественным, разве что заблуждением, слепотою, ложью, – если сам Бог оказывается продолжительнейшей нашей ложью?» (ВН, 665).

В этой своей атаке Ницше стремится отмести подобную веру в объективный разум целого как чего-то в принципе доступного для мысли и понимания. Полагать такой разум в качестве абсолюта означало бы для него упускать из виду само бытие. Такого рода агрессивность таит в себе обращение к тому первоистоку в человеке, который призван стать для себя истинно достоверным, не прикрываясь мнимо универсальной разумностью вот-бытия и себя самого.

4. В исторической ретроспективе, если суммировать нападки Ницше, он резко выделяется на фоне традиционной философии. Поскольку философы усматривали в разуме как в целостности фиксирующих логических форм истину и само бытие, Ницше категорически с ними не соглашается. Этому, по его мнению, подвержена почти вся традиционная философия. Он даёт бой противнику сразу, в лице его первого крупного представителя: «Парменид сказал: “Нельзя мыслить того, чего нет”; мы находимся на другом конце и говорим: “То, что может мыслиться, должно быть непременно фикцией”» (ВВ, 251). Если логики считают “свои границы границами вещей”, то Ницше говорит: «этому оптимизму логиков я давно уже объявил войну» (ВВ, 251). Ницше отказывает в доверии философии, утверждавшей абсолютное значение разума – в новое время прежде всего Декарту и его «вере в непосредственную достоверность мышления». Он хочет усомниться ещё более Декарта. Для последнего, сомневавшегося во всём, но только не в самом разуме, ясность и отчётливость познания оставались надёжной почвой истины. Ницше находит «обратное – движение, направленное против абсолютного авторитета Бога Разума, имеющее место везде, где есть глубокие люди» (14, 5). Гегелевскую «попытку сообщить развитие некоему роду разума» он не приемлет как «готический штурм небес»: «я в противоположной точке – в самой логике вижу ещё род неразумности и случайности» (13, 89). В общих чертах вердикт таков: «Всё, что философы в течение тысячелетий пускали в ход, были мумии понятий … Смерть, изменение, старость, так же как зарождение и рост, являются для них возражениями – даже опровержениями. Что есть, то не становится, что становится, то не есть … И вот все мы, даже с каким-то отчаянием, верим в сущее» (СИ, 568, перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

Позиция Ницше по отношению к разуму как носителю сознания бытия в том общем явлении снятия всех значений, речь о котором идёт во всех наших главах, посвящённых изложению основных идей, и которое чревато непредвиденными историческими последствиями, не проясняет очевидным образом то, что в ней подразумевается и что благодаря ей стало возможным в философствовании.

В первую очередь, борьба Ницше с разумом не является тотальной. Можно увидеть, в каком смысле под словом «разум» он подразумевает нечто утвердительное: в человеческой жизни разум необходим, свою «малую толику разума» человек должен «весьма напрягать, и если он желает предоставить себя, скажем, “провидению”, это всегда кончается его гибелью» (10, 414). Таким образом, Ницше призывает силами собственного разума всемерно брать вещи в свои руки, а не отдаваться с комфортом ходу событий под именем «провидения». Хотя своим разумом человек достигает не всего и не в полной мере – если он думает иначе и соответственно поступает, то разум действительно несёт с собой гибель, – но в тех масштабах, чёткое установление которых было некритически предпринято Ницше, разум должен быть активен.

Далее, Ницше делается адвокатом разума, защищая его от тех его врагов, чьих мотивов он не приемлет: «Я подмечал у иных благочестивых людей ненависть к разуму … по крайней мере здесь выдавала себя ещё хоть злая интеллектуальная совесть!» (ВН, 516). И с философами, мало уважавшими разум, Ницше не хочет себя отождествлять, если в них «декретировано аскетическое самопрезрение, самонадругательство разума: царство истины и бытия существует, но как раз-таки разум из него исключён!»

Но прежде всего, сам Ницше, вполне возможно, признаёт себя сторонником разума. В этом случае таковой является не какой-то всегда обособляющей разновидностью ума, и даже не мыслящим сознанием, но всеобъемлющим «большим

разумом» тела – «маленький разум», который зовётся духом, является лишь орудием тела (ТГЗ, 24). Либо Ницше в связи с тем, что в нашей деятельности в данный момент ещё непонятно и на вид случайно, говорит о «высоком разуме наших будущих задач» (13, 33). Этот «большой разум» несёт в себе у Ницше некий избыточный, сызнова растапливающий всякую враждебность по отношению к разуму вообще смысл, пусть таковой и остаётся у него в символе тела совершенно неопределён. Только к такого рода большому разуму может относиться положение: «Единственное счастье заключено в разуме, весь прочий мир скучен. Однако высший разум я усматриваю в работе художника» (10, 415).

Противоречивость позитивных и негативных в отношении разума формулировок является причиной того, что ницшево разложение разума обретает двойной, взаимоисключающий смысл:

Высказывания, враждебные разуму, взятые сами по себе, могли бы породить безразличие к нему. Всюду, где самому Ницше разум становится безразличен, ослабевает и сила его логических требований. Поэтому в таких случаях противоречия, присутствующие в его положениях, могут оставаться неподвижными, как если бы он в данный момент перестал ощущать остроту их противоречивости. Противоречия тогда перестают быть диалектическими и сами по себе, как они есть, уже не могут быть источником плодотворного движения. Тогда тот факт, что Ницше говорит одно, а затем другое, может произвести на читателя впечатление нерешительности, для которой возможно всё. С этим в конце концов согласовался бы тот факт, что подлинно систематическая, организующая воля Ницше, как кажется, может быть заменена на лишь интеллектуальную волю к порядку.

Но имеющиеся у Ницше высказывания по своему смыслу не всегда одинаково близки самому Ницше. Отклонения почти неизбежны, пока Ницше употребляет слова разум, рассудок, интеллект, не развивая методически их смысла. Высказывания эти обращены против того, что в разуме предполагается другими как нечто само собой разумеющееся, но нередко сами предполагают как само собой разумеющееся то, что под разумом подразумевается ими. В таких случаях разум для Ницше чаще всего расплывчато совпадает с мышлением, мнением, знание – с тождественностью, порядком, законом, а последние – с функциями необходимого для жизни истолкования бытия, с интеллектом и целеполагающим рассудком.

Того, чего Ницше, собственно, хочет добиться при помощи разложения разума в своём философствовании, пока, таким образом, никак достичь не удаётся. На самом деле это страстная погоня за чем-то бо́льшим, нежели разум, чем-то, что само представляет собой большой разум. Нападки Ницше на разум есть нападки большого разума на маленький, на разум якобы уже всё знающего рассудка. Но нападки эти в кантовском смысле некритичны, ибо целое его «большого разума» не достигает кристальной ясности. Поэтому в те моменты, когда большой разум отказывает ему в позитивно надёжном руководстве, Ницше становится скептиком, вновь отрекающимся от всех своих позитивных и негативных утверждений. Но это неумолимое отречение само, в свою очередь, стоит в ряду явлений, демонстрирующих, как Ницше мыслит исходя из первоистока объемлющего, которое есть не просто истолковывающая жизнь в тех или иных своих характерных особенностях, но «жизнь» истины, жизнь, в которой истина несмотря ни на что самоутверждается. В формулах Ницше такая жизнь не пребывает в тихой ясности и одолевающем спокойствии, как у Канта. Последний смысл, подразумеваемый Ницше, пожалуй, именно таков: жизнь истины есть то объемлющее, в котором имеют свой первоисток разум и экзистенция, при том что сам первоисток как таковой не познаваем; только в ходе развёртывания предметного знания и осуществляющей деятельности жизнь эта проясняется для себя как постоянное прояснение, не достигая какой-либо окончательной цели. Это не жизнь как биологическое, психологическое или социологическое вот-бытие – как некий объект в мире, в силу этого поддающийся эмпирическому исследованию, – но жизнь как первоисток, объемлющий собой и эту доступность для исследования, и процесс исследования. Она есть то, с чем Ницше, похоже, всегда соприкасался, никогда не схватывая однозначно философски, то, что им движет и что сообщает его философствованию импульс нового преодоления всего познанного.

Тот факт, что объемлющее, не становящееся предметом, тем не менее ощущается у Ницше во всякой мысли об истине, определяется этим первоистоком, благодаря которому идеи Ницше не сводятся к психологическим или каким-то иным подобным представлениям, не заходят окончательно в логический тупик, не превращаются в ту или иную точку зрения, но остаются философскими.

Философствование возможно только при посредстве разума, который изначально сам себя постигает (хотя всё содержание поступает к нему от чего-то иного, чем он сам); только если разум методически наличествует в своей объемлющей, проясняющей, стимулирующей неизбежности, только если он уже не смешивается с голым рассудком и фиксирующим интеллектом, с задаваемой теми или иными целями конечностью, и прежде всего, если разум в расчленённом целом своих функций осознаётся посредством философской логики, философствование может оставаться верным себе в едином великом движении своей истории. Исключительно в той мере, в какой философская проницательность удачно осуществляется также и в логическом аспекте, разум обретает мощь. Если понимать разум в этом смысле, то собственное философствование Ницше оказывается для нас единственным большим достижением разумности, при том что полной логической ясности, ясности вплоть до самых своих границ, разум в этом философствовании не достиг.[43 - О том, что в этой связи думает о себе Ницше см. аб. 1370: #p_1370сл.]

Однако, может быть, это нам кажется, будто задача, которую ставит перед собой мысль Ницше, решается таким образом. Тогда отнюдь нет безоговорочной уверенности в том, что она самому Ницше могла казаться такой. Истина для него не только выходит за пределы всякого разума (пусть даже эта истина отыскивается и воспринимается, и обретает возможность сообщаемости всегда посредством разума), но, по-видимому, «истина» представляется ему существующей вне разума и вопреки ему – необъятной, завораживающей и страшной тьмой. То, как он говорит об этом, осуществляя некий трансцендирующий прорыв, по необходимости более умалчивая, чем разъясняя, можно будет увидеть в следующей главе.

«Разложением разума» Ницше положил некое новое начало – открыл путь нахождения более глубокого разума; в философии должна вспыхнуть новая гигантомахия. Подобная борьба должна вестись в каждой душе, пробуждающейся в эту эпоху. Но борьба эта имеет два аспекта. Заново удостоверяющийся в самом себе разум борется с соединённой с ним ночной сущностью, без которой он сам утрачивает своё содержание; и одновременно он борется против своего врага в лице того, что радикально не поддаётся разумению и противоречит ему.

Жизнь и мысль проистекают из некоего объемлющего, всё ещё ищущего себя и присутствующего всегда в таком качестве разума, который критически определяет свои границы, чтобы постоянно прояснять и вовлекать в собственное движение то, что за ними, который противостоит бытию, благодаря которому есть он сам и которое не есть он. В своей борьбе, однако, он как бы соединён с этим противником, который в нём и в котором он набирает рост.

Но тот же самый разум видит пред собой и радикально противоположную волю, которая не желает, чтобы какое-либо движение её проясняло, пользуется со своей стороны в качестве средства интеллектом и все высказывания разума, лишённые их жизненной основы, вбирает в свою произвольную, голословную речь. Эта воля стала добычей ночи, хаоса, пред лицом которых возводит тот или иной мнимый порядок, в силу чего способна вести речи, исполненные обманчивой разумности, чтобы подорвать разум в нём самом.

В этой борьбе опробуются крайние средства. Похоже, что во всех трёх аспектах (большой разум, тьма ночи, воля, противоположная разуму) Ницше допускает крайние высказывания. Потому в этой борьбе разум должен стать таким, каким он, возможно, уже был, но ещё себя не понял; он должен прорваться сквозь всё, даже и познанные границы и в этом действии в конце концов вновь выйти навстречу самому себе. Здесь, если Ницше действительно представлял собой решающее событие, находится ключевой пункт философствования будущего.

На первый взгляд положения Ницше могут означать всё что угодно; для нас они в конечном счёте сливаются в движении «большого разума». По возможности это должно быть подтверждено даже в самых тёмных местах, там, где кажется, что Ницше отрёкся от истины в трансцендирующем прорыве.

Истина в трансцендирующем прорыве

Обнаружение границ науки открыло пространство для ещё ищущего собственную

почву философствования. Теория истины, присутствующей в жизни поставила истину перед возможностью либо потерпеть крах, либо ограничить себя рамками заблуждения, необходимого для той или иной формы живого. Страстная воля к истине поняла самое себя, но так, что увидела себя постоянно исчезающей в ином истины. Наука, по свей видимости, превратилась обратно в философствование, истина – в жизнь, воля к истине – в тьму собственных предпосылок. Всякий раз вопрос об истине приводил к пропасти: Ницше всюду испытывает потребность совершить прыжок. Разорвав круг, он осуществит в конце концов трансцендирующий прорыв, двусмысленность которого, выражена ли она в крайности формулировок, или в молчании, впервые демонстрирует или скрывает подлинную основу мышления Ницше об истине.

Вопрос об истине – вопрос вопросов, по смыслу совпадающий с вопросом о бытии для нас – отражает стремление вникнуть в непроницаемые предпосылки какого бы то ни было претендующего на действенность мышления и деятельности. Тем самым вопрос этот повергает спрашивающего в состояние беспочвенности, он ставит под сомнение абсолютно всё, что выступает как нечто определённое; помещая спрашивающего в максимально широкий горизонт, вопрос этот отрывает его от всякой основы.

Данный вопрос тотчас отдаляется от своего изначального смысла, если та или иная неотрефлексированная предпосылка воспринимается в нём, в свою очередь, как нечто само собой разумеющееся, ограничивая этот вопрос. Но так как в мышлении невозможно сделать шаг без определённости, т. е. без какого-нибудь умеренного ограничения, то истина в тот момент, когда о ней заходит речь, уже становится той или иной особенной истиной; таковая обнаруживает собственные границы и проявляется посредством того, что она не есть истина как таковая. Что есть, собственно, эта последняя, в сущности, спросить нельзя, так как в силу своей неопределённости данный вопрос ещё лишён предмета. Но тем не менее оперируя подобной неопределённостью, которая не есть ничто, можно, осуществляя философское трансцендирование, удостовериться в том, что есть истина.

Философская мощь Ницше проявляется в том, что он постоянно преодолевает какую бы то ни было форму истины, моментально стремящуюся выдать себя за истину саму по себе. Всегда существует лишь как бы наместник истины, но не она сама.

Если до сих пор нашей темой был анализ Ницше каждой из форм подобного наместничества, то теперь предстоит посмотреть, как Ницше философствует согласно критериям истины, остающейся полностью неопределённой, истины в её безграничности, в которой всё в конце концов кажется ничем. Ибо если вместо того чтобы ставить под сомнение каждую из определённостей истины, всё же внимательно прослеживают истину как таковую, то она исчезает в лишённой горизонта бесконечности неопределённого. С успехом говорить о ней в трансцендирующем смысле можно только негативно. Для Ницше она непередаваема и проявляется лишь косвенно; она – опасность, она – смерть, она даже тот первоисток, благодаря которому в мире может иметь силу следующее положение: ничто не истинно, всё позволено.

Непередаваемость истины

Граница собственно истины во всякой определённости её вот-бытия задаётся её непередаваемостью; последняя упоминается в диалоге, который Ницше заставляет вести некоего старика со скептиком Пирроном. Пиррон претендует на то, чтобы учить людей, но косвенно, без фанатизма: «Я буду предостерегать людей от себя самого». Он хочет стать учителем недоверия, «недоверия, небывалого ещё доныне, недоверия ко всему и ко всем». На упрёк, что и его слова суть слова фанатика, утверждающего, что истина, в данном случае истина подобного недоверия, установлена, Пиррон уточняет: «Ты прав, я буду недоверчиво относиться ко всем, и своим даже, словам». Старик: «Если так, то тебе останется только молчать». В ходе дальнейшей беседы старик высказывает сомнение: «понимаем ли мы теперь друг друга вполне?» Когда Пиррон начинает смеяться, он его спрашивает: «Ты молчишь и смеёшься, не в этом ли теперь вся твоя философия?» – и слышит из уст Пиррона: «Право, это была бы не самая плохая» (СЕТ, 352–353).

Смех есть для Ницше выражение такой истины, возможность сообщаемости которой отсутствует: «Учитесь смеяться над собой, как надо смеяться!» (ТГЗ, 212); «я сам возложил на себя этот венец, я сам признал священным свой

смех» (ТГЗ, 213). Ранг смеха определяет ранг философов (ПТСДЗ, 402). Поэтому можно точно так же сказать: «Когда человек ржёт от смеха, он превосходит всех животных своей низостью» (ЧСЧ, 464), как говорил и Заратустра: «преображённый, просветлённый, который смеялся! Никогда ещё на земле не смеялся человек так, как он смеялся!» (ТГЗ, 114). Ницше предупреждает о своих сочинениях: «Кто не может здесь смеяться, тот не должен здесь читать» (8, 363). Из мук человеческих растёт та истина, которая уже несказанна: «Животное, страдающее более всех на земле, выдумало себе смех» (16, 356). «У того, кто глубоко уязвлён, олимпийский смех» (16, 382).

Освящение смеха, лёгкость танца, победа над духом тяжести составляют единое целое (12, 393). Ницше рвётся к «истинам, по которым танцуется» (8, 382) и знает аргумент против всякой истины, которая определена, затвердела, в своей окончательности выдаёт себя за абсолютную: «по таким истинам никакие ноги танцевать не смогут, они, стало быть, ещё долго не будут для нас истинами» (14, 407). «Я не знаю, чем ещё желал бы быть ум философа, как не хорошим танцором. Именно танец и есть … его единственное благочестие, его “богослужение”» (ВН, 707). В возвышенном состоянии духа говорит Заратустра: «Теперь я лёгок, теперь я летаю, теперь я вижу себя под собой, теперь Бог танцует во мне» (ТГЗ, 30).[44 - См. гл. «Как Ницше понимает своё мышление и самого себя» – аб. 1436: #p_1436, 1446: #p_1446сл.]

Опасность истины

Истина, которую Ницше зовёт опасной, это иногда определённое знание, а иногда – лишь являющееся в форме определённого знания, само неопределённое, бытие истины как таковой. В своих положениях и то и другое друг от друга неотделимо.

Негативной остаётся истина в форме понимания мнимости всякой истины. Рассмотренная ницшева антиномия истины как необходимой для жизни видимости и истины как понимания этой видимости издавна представляется Ницше проблемой, опасной для жизни: «Мы – изначально нелогичные и потому несправедливые существа и можем познать это; и это есть одна из величайших и самых неразрешимых дисгармоний бытия» (ЧСЧ, 260). Вопрос, как можно это вынести и как возможно с этим жить, означает: «можно ли сознательно пребывать в неправде? или если это неизбежно, то не следует ли тогда предпочесть смерть?» Ведь вся человеческая жизнь глубоко погружена в неправду. Отдельный человек «не может извлечь её из этого колодца, не возненавидя при этом из глубины души своего прошлого». Но это создаёт опасность: «остаётся только миросозерцание, которое в качестве личного результата влечёт за собой отчаяние и в качестве теоретического результата – философию разрушения» (ЧСЧ, 261). Ницше хочет предупредить эту опасность: «Признать неправду условием жизни … здесь, больше чем где-либо ещё, следует не “истекать кровью” от “познанной истины”. В этой высшей опасности нужно тотчас обратиться к основным творческим инстинктам человека, которые сильнее, чем всякое ощущение ценности» (14, 16–17).

Когда Ницше рассматривает истину в её определённости как необходимое для жизни заблуждение, то на заднем плане неизбежно появляется идея истины самой по себе, причём не только как отрицание всякой определённой истинности, но и как возможность прикосновения к самому бытию. Такая одновременно негативная и позитивная истина, поскольку она лежит за пределами всякой определённости и сама по себе бесспорна, а также поскольку она может проявляться как знание о бытии, в любой форме должна представлять опасность для жизни – как вот-бытия, связанного с заблуждением. Поэтому воля к истине с точки зрения жизни сама является сомнительной: «Что собственно в нас хочет истины? … – отчего же лучше не лжи? Сомнения? Даже неведения?» (ПТСДЗ, 241).

Так начинает казаться, что человеку на пользу то, что он так мало о себе самом знает. Природа умалчивает от него самое мудрое и лишь повергает в какое-то высокомерное, шарлатанское сознание; поэтому «горе тому роковому любопытству, которое сквозь некую щель однажды смогло посмотреть и в ту и в другую сторону и теперь догадывается, что человек покоится на безжалостном, алчном, ненасытном, гибельном»; жить он может только в безразличии своего незнания, «предаваясь грёзам на спине тигра». При таком положении дел инстинкт истины губителен (10, 191). То, «что без всяких колебаний принимали, что всё, что открывается при помощи познания, спасительно и

полезно человеку, и что даже не может и не должно быть ничего другого», было наивно (УЗ, 187).

Таким образом, если жизнь имеет предрасположенность к видимости, то истина для неё вообще, так же как и для каждой отдельной жизни в особенности, является «враждебным жизни, разрушительным принципом» (ВН, 664). Особенно это относится к ещё растущей жизни – если «каждый человек, который стремится сделаться зрелым, нуждается в … обволакивающем его безумии, в … предохранительном и закутывающем облаке», то истина, которая сняла бы этот покров, обернулась бы уничтожением зародыша, иссушением жизни (НР, 142).

Поэтому в Ницше есть нечто, что отталкивает его от истины, когда он говорит, насколько малое значение он всегда ей придаёт (14, 380), и высказывается против тирании «истинного»: «Я не знал бы тогда, зачем надобно желать единовластия истины; для меня было бы достаточно уже и того, что её власть велика. Но она должна иметь возможность бороться, должна иметь противников; надобно, чтобы возможно было по временам спасаться от неё в неправду» (УЗ, 219). Истина разочаровывает, ибо «всякое познание истины непродуктивно» (9, 113).

Однако опасность истины не является для Ницше решающим аргументом против неё. Скорее, он по собственной воле принимает возможность причинять вред: «наносить ущерб и сеять разрушение принадлежит к задачам философа почти так же, как и быть полезным и созидать» (14, 350). Тем не менее знание об этой опасности позволяет ему с пониманием отнестись как к стремлению к незнанию, так и к мужеству принимать истину.

Во-первых, такая опасность является причиной стремления к радикальному незнанию: «Порой мы нуждаемся в слепоте и вынуждены не касаться известных догматов и заблуждений в нас – пока они поддерживают нас в жизни» (12, 48). Тут имеет смысл следующее: «Я хочу раз навсегда не знать многого. – Мудрость полагает границы также и познанию» (СИ, 558). «Если люди … становятся сами собою, это предполагает, что они даже отдалённейшим образом не подозревают, что́ они есть» (ЭХ, 718). Даже сама наука имеет почвой волю где-то что-то не знать: «Как ухитрились мы с самого начала сохранить своё неведение … только уже на этом прочном гранитном фундаменте неведения могла до сих пор возвышаться наука, воля к знанию, на фундаменте гораздо более сильной воли, воли к незнанию, к неверному, к ложному» (ПТСДЗ, 260).

Во-вторых, такая опасность есть причина того, почему подлинная воля к знанию предполагает мужество: «Мы все боимся истины» (ЭХ, 714). Но «заблуждение есть трусость» (ЭХ, 695). «Насколько мужество может отважиться на движение вперёд, настолько … приближаемся и мы к истине» (ЭХ, 730). Сила ума измеряется «той дозой “истины”, какую он может ещё вынести, говоря точнее, тем – насколько истина должна быть для него разжижена, занавешена» (ПТСДЗ, 271). Но «и самый мужественный из нас лишь редко обладает мужеством на то, что он собственно знает» (СИ, 558). Ницше вправе признать (во фрагментах к «Заратустре»): «Существует неосознанное самопредохранение, осторожность, маскировка, защита от наиболее тяжкого познания … Я скрывал от себя нечто … – мы обнаруживаем, что единственным средством вытерпеть истину для нас является создание существа, способного её терпеть; разве только мы вновь добровольно ослепим себя и станем слепы по отношению к ней» (12, 399).

Истина и смерть

Опасность истины больше, чем просто опасность. Вся истина в целом это смерть – таким представляется Ницше его знание. Но то, что здесь подразумевается, он пытается выразить при помощи различных символов, непосредственно не проясняя.

Ницше уже давно усмотрел в некоем мифическом символе совпадение предельного познания с погружением в жуткую бездну разрушительной противоестественности: «Эдип – убийца своего отца, муж своей матери, Эдип – отгадчик загадок сфинкса! Что говорит нам таинственная троичность этих роковых дел? … что там, где пророческими и магическими силами разбиты … чары природы, – причиной этому могла быть лишь необычайная противоестественность … ибо чем можно было бы понудить природу выдать свои тайны, как не тем, что победоносно противостоит ей, т. е. совершает нечто противоестественное? … тот, кто разрешил загадку природы … должен был

нарушить и её священнейшие законоположения, как убийца своего отца и муж своей матери. Мало того, миф как бы таинственно шепчет нам, что мудрость … есть противоестественная скверна, что тот, кто своим знанием низвегает природу в бездну уничтожения, на себе испытывет это разложение природы» (РТ, 90).

В утопической форме Ницше создаёт концепцию «трагического исхода познания», вызываемого познанием заката человечества – если бы единственной исключительной целью для человека могло оставаться познание истины, то несомненно, что принесение в жертву всего человечества было бы соразмерно этой цели. Проблемой было бы, «какой инстинкт познания мог бы заставить человечество жертвовать собой, чтобы умереть со светочем предвосхищающей мудрости в очах! Может быть, если когда-нибудь целью познания будет поставлен братский союз с жителями других планет, и в течение нескольких тысячелетий будут сообщать своё знание от звезды к звезде; может быть, тогда восторги познания подымутся на такую головокружительную высоту!» (УЗ, 35).

На вопрос, разве человек, будучи частью человечества, хотел бы заполучить вместе с истиной смерть, ответ применительно к данной утопии должен был бы гласить, что он мог бы рискнуть принять смерть, а не непосредственно желать этого. «Может быть даже, что человечество погибнет от страсти познания! … Наш инстинкт познания слишком силён для того, чтобы мы могли ещё ценить счастье без познания или счастье сильного, стойкого самообмана … Мы все лучше согласимся на закат человечества, чем на отказ от познания» (УЗ, 190-191).

Но когда далее задаётся вопрос: «Позволено ли принести человечество в жертву истине?», то молодой Ницше отвечает: «Пожалуй, это невозможно … Если бы это было возможно, то это была бы хорошая смерть и освобождение от жизни. Но никто, не впадая в некий самообман, не может так твёрдо верить, что обладает истиной … На вопрос, позволено ли принести человечество в жертву самообману, приходится отвечать отрицательно» (10, 209). Позднее, после радикального скачка в мысли Ницше, будет сказано: «Мы ставим опыт с истиной! Быть может, человечество погибнет от этого! Ну что ж!» (12, 410).

Отказываясь от крайностей утопии, Ницше опробует идею о несовместимости вот-бытия и истинности: «быть может, даже одно из основных свойств вот-бытия заключается в том, что полное его познание влечёт за собой гибель» (ПТСДЗ, 271; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Тогда истиной было бы уничтожение иллюзий – «великое средство победы над человечеством (его саморазрушения!)» (14, 270). Истина как безусловный долг была бы для мира агрессивно-разрушительной (10, 208). Если имеет силу положение: «Истина убивает – и убивает даже самое себя (поскольку познаёт, что её фундамент – заблуждение)» (10, 208), – то за ним должно последовать и такое: «“Воля к истине” – это могло бы быть скрытой волей к смерти» (ВН, 664).

Однако свой непосредственно уходящий в глубину опыт природы познания, которое несёт при своём осуществлении смерть, Ницше пытался передать не в форме таких, преимущественно ещё отвлечённых, конструкций, но в песнях, включающих в себя неожиданное просветление, либо в отдельных, несущих печать молниеносного озарения, но тут же обрывающихся тезисах:

Сущность познания, как её видит Ницше, парадоксальным образом имеет основу в том, что познание берёт начало в любви, но в случае успеха упраздняет любовь: «Познающему требуется соединение с вещами, но он видит, что он от них отделён – в этом состоит его страсть». При этом он оказывается вовлечён в двойное движения, уничтожающее его либо вещи для него. Либо всё для него должно «раствориться в познании» («стремление всё превратить в дух»), «либо он растворяется в вещах» («его смерть и пафос таковой») (12, 6).

Первая возможность (растворить всё в познании) обретает свой высший опыт в «Ночной песне» (ТГЗ, 75). Эта «песнь влюблённого» есть плач Ницше от одиночества, плач в сознании светлой истины, когда он не любим и уже не может любить, но терзается в готовности воли к любви, в каком-то неопределённом, бесприютном, угрюмом любовном томлении: «Я – свет; ах, если бы быть мне ночью! … Но я живу в своём собственном свете, я вновь поглощаю пламя, что исходит из меня. Я не знаю счастья берущего … Ночь: ах, зачем я должен быть светом! И жаждою тьмы! И одиночеством!» (ТГЗ, 75-76). Здесь обретает голос неслыханный опыт, пережитый Ницше, который «из-за преизбытка

света и власти, из-за своей солнечной натуры обречён не любить» (ЭХ, 751). Это истина, которая остаётся при себе самой и в себе самой осуществляется.

Таковы муки, причиняемые истиной, этим изнуряющим светом, словно сущность её не преображается в чистом духе, но застывает в некоем призрачном существовании того, чего уже нет.

Но и вторую возможность (раствориться в вещах – смерть) Ницше в том же контексте затронул посредством некоего символа. Он говорит о «Ночной песне»: «Ответом на такой дифирамб солнечного уединения в свете была бы Ариадна … Кто, кроме меня, знает, что такое Ариадна!» (ЭХ, 752).

Ариадна, лабиринт, Минотавр, Тесей и Дионис, ко всей этой мифической сфере Ницше с загадочной многозначительностью вновь и вновь прибегает, когда хочет коснуться последних тайн истины: истина есть смерть или то воодушевляемое страстью к истине иное, которое опять-таки оборачивается смертью.

Цель и удел познающего – лабиринт, из переходов которого убежать невозможно и где ждёт гибель от рук Минотавра. Кто потому покушается на полную независимость познания «без надобности, тот доказывает, что он, вероятно, не только силён, но и смел до разнузданности. Он вступает в лабиринт, он в тысячу раз увеличивает число опасностей, которые жизнь сама по себе несёт с собою; из них не самая малая та, что никто не видит, как и где он заблудится, удалится от людей и будет разорван на части каким-нибудь пещерным Минотавром совести. Если такой человек погибает, то это случается так далеко от области людского уразумения, что люди этого не чувствуют и этому не сочувствуют, – а он уже не может больше вернуться назад» (ПТСДЗ, 265). Презрительно отворачивается этот новый независимый философ от прежних философов, учивших пути к счастью и добродетели: «Ведь куда, в какую сторону отходит наш брат, становясь философом … становясь призраком!? Не для того ли он это делает, чтобы освободиться от добродетели и счастья? – Мы по природе слишком счастливы, слишком добродетельны, чтобы не было маленького искушения в том, чтобы стать философами – т. е. имморалистами и авантюристами … У нас есть собственный интерес к лабиринту, мы домогаемся знакомства с господином Минотавром» (16, 437). Философ «из года в год и день и ночь проводит время наедине со своей душой в интимных ссорах и диалогах, … сидя в своей пещере – а она может быть и лабиринтом, но также и золотым рудником» (ПТСДЗ, 400).

Такова истина, она заводит в лабиринт и бросает во власть Минотавра. Потому у познающего имеется ещё и совершенно иная цель: «Человек в лабиринте никогда не ищет истины, но всегда разыскивает только свою Ариадну, что бы он нам ни говорил» (12, 259). Поиски истины наводят на то иное по отношению к ней, что само подобно истине, но не представляет собой ни одну из истин, постигаемых в качестве таковых. Что такое Ариадна, Ницше не сказал или не смог сказать.

Однако и она сама опять-таки оборачивается у Ницше смертью. Подобно тому как только что она была ответом на «солнечное одиночество в свете», на эту чистую, отделённую от бытия духовность, благодаря возможности растворения в её сущности или спасения в лабиринте истины, так теперь она, скорее, олицетворяет крушение поисков Тесеем истины: «Ариадна, сказал Дионис, ты – лабиринт, Тесей заблудился в тебе, у него нет больше нити; что спасёт его теперь от того, чтобы его не сожрал Минотавр? То, что сожрёт его, будет страшнее Минотавра», и Ариадна отвечает: «Такова моя последняя любовь к Тесею – я погублю его» (14, 253).

Но и это ещё не последнее слово Ницше. Дионис это, скорее, новая истина, когда Тесей впадает в «абсурд», т. е., становясь фанатиком истины, начинает искать её во что бы то ни стало. Хотя Ницше как Тесей теряется в лабиринте Ариадны, Ницше как Дионис становится истиной, покрывающей собой и смерть и жизнь, истиной, исходя из которой теперь он говорит Ариадне: «Я твой лабиринт» (8, 432).[45 - Я не стану касаться рассуждений, которые стремятся биографически представить в роли Ариадны Козиму Вагнер. Нет никаких сомнений, что воспоминания о Козиме порой имеют для Ницше определённое значение, когда он говорит об Ариадне (особенно отчётливо в: …) и в его безумной записке: «Ариадна, я люблю тебя. Дионис», но этот контекст ровно ничего не значит для понимания философского смысла этой символики, которая по своей сути остаётся пограничной, не переводимой ни в рациональные, ни в психологические понятия и вообще может быть обнаружена только через ницшев

экзистенциальный пограничный опыт, из страсти к истине.] Является ли Дионис истиной там, где тьма, сама принадлежа к истине, спасает и преодолевает её, потому что парадоксальные перипетии поисков истины в круге живого сводятся к некоему бытию, которое только теперь, в Дионисе, истинно? Всякое понятийное, и даже собственно опытное восприятия того, о чём Ницше здесь уже не говорит, прекращается. Ариадна как «ответ на солнечное одиночество в свете», Ариадна как помощь в лабиринте истины, Ариадна сама как лабиринт, Ариадна, лабиринтом для которой становится Дионис – это позиции, при которых она как символ в равной степени остаётся загадкой.

В конце концов Ницше говорит: последняя истина есть смерть. Заратустра есть символ, ибо возвещение его высшей истины, совершенство его натуры, судьба необходимости – всё это разом есть закат Заратустры. Хочет ли человек смерти постольку, поскольку она истина, и сторонится ли он её лишь постольку, поскольку она неистина? Бесконечная двусмысленность смерти в истине и истины в смерти остаётся у Ницше непрояснённой.

«Ничто не истинно, всё позволено»

Если любая определённая истина в мире поставлена под сомнение и никакой наместник истины не есть она сама, то должна быть возможна такая формулировка, которая отрицает всякую истину вообще. Данный тезис, часто повторяющийся у Ницше, сам по себе непонятен. Взятый сам по себе, он представляет собой выражение совершенной необязательности и приглашение к произволу, софистике и преступным деяниям. Но у Ницше он означает способ высвобождения наиболее глубоких и потому наиболее истинных импульсов, безо всяких ограничений со стороны каких-либо застывших форм «истины», которая в таком своём качестве оказывается на деле неистиной. Страсть к истине как радикальное и непрестанное сомнение устраняет всякую определённость, свойственную явлению. Если истина как трансценденция, как сама совершенно неопределённая и неопределяемая истина не может лгать, то всякая истина в мире при всём при этом лгать способна. Истинной тогда является лишь конкретная историчность не подлежащего сомнению присутствия, а также и неосознаваемой стороны экзистенции. Не в чем-то истинном, не в идее истинности как таковой, истины самой по себе, но именно в этой экзистенции находит свои границы сомнение, выраженное словами Гамлета: «Не верь, … что правда лгать не властна, но верь любви моей» (пер. М. Л. Лозинского).

Ставя под сомнение всякий способ какого-либо застывания истины, Ницше требует чего-то исключительного: «Под “свободой духа” я понимаю нечто весьма определённое: в сто раз превосходить философов и других апостолов “истины” в строгости к самому себе, в честности и мужественности … Я отношусь к бывшим доселе философам как к презренным либертенам, нарядившимся в капюшон женщины – “истины”» (ВВ, 213; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Только с такой позиции бесконечной открытости возможностей, под строгим руководством чего-то неосознаваемого, самой экзистенции, можно без лукавства сказать «ничто не истинно». Смысл данного тезиса в таком случае – не разнузданный произвол, а следующее: «теперь вы должны явить величайший образец благородства натуры» (12, 410). Только такое врождённое благородство в силу исторической позитивности своей любви и своей созидательной воли может восполнить ужасную негативность означенного тезиса. Ведь в нём заключены импульсы и силы, способные поставить под сомнение всё вот-бытие некоей определённой истины, ибо они создают нечто более высокое. Теперь, поскольку ничто уже не истинно, позволено «всё», высвобождается бытие, которого нельзя коснуться. Там, где из глубины историчности проступает это бытие, только там данный тезис обретает смысл, который вкладывал в него Ницше; там он одновременно и упраздняет сам себя; его смысл – точка, некое решающее мгновение.

Этот тезис и в русле ницшева философствования может оставаться истинным лишь тогда, когда в нём ещё сохраняется вся истина, мыслимая Ницше. Будучи краткой формулой, он несёт в себе губительную двусмысленность, по своему значению и настрою выражая прямую противоположность тому, что Ницше с его помощью хочет косвенно высказать. Будучи выражением радикальной необязательности, этот тезис сам по себе неспособен осуществлять какое-либо руководство. Он означает кроме того, что непосредственно с наступлением конца всякой истины происходит погружение в ту неопределённую возможность, которая есть ничто. В этом состоит различие между видимостью, истинной, поскольку она усиливает течение жизни, и произвольной ложью отдельного человека, историчностью и хаосом. Всякое вот-бытие на определённом уровне

становится одинаковым, всякое представляет собой проявление одного и того же становления, которое внутри себя борется с самим собой в форме многообразия властных воль. Последней границей может служить только пустая бессмыслица и неразбериха.

Сколь смелым ни показался бы данный угол зрения, в нём, тем не менее, исходя из общего контекста, не может быть заключён последний смысл размышлений Ницше. Рассматриваемый тезис представляет собой апогей мышления об истине в силу того, что путём порождения иллюзии уничтожающего «Нет» он стремится выразить глубочайшее «Да» истины, не постижимой ни в какой из всеобщих форм, однако вместо какого-либо броского символа, напротив, создаёт противоречивую, полемическую формулу, действующую больше как выражение отчаяния, чем как свидетельство слияния с первоистоком.

Чёткое выполнение диалектических движений, в которых истина ни в один из моментов не достигает цели, так как нигде не становится собственностью, напротив, ещё и отрицая напоследок самое себя, побуждает нас вернуться назад, к осуществлению собственной, исторически пребывающей в настоящем экзистенции. Знание такого рода движения убеждает нас в том, что истиной мы не располагаем. Лишь испытание таким движением позволяет избежать опасности заблуждения, грозящей в случае произвольного оправдания или отрицания всех вещей при помощи данных диалектических идей, когда мы бездумно пользуемся изолированными формулами Ницше как непреложными изречениями.

Третья глава: История и современная эпоха

Человек – это не какое-то неизменное существо, которое лишь повторяет в смене поколений одно и то же вот-бытие; он есть то, что он есть, благодаря своей истории. История поддерживает человека в постоянном движении. Старой задачей философии является осознание этого движения. Тем, как это осознание происходит, всецело определяется осознание вот-бытия человека. Если оно осуществляется в рамках единой всеобъемлющей философии истории, последняя исполнена уверенности в причине, по которой мы приходим сюда, в субстанции, которой мы живём, в почве, на которой мы стоим, в той временной точке, в которой мы себя обнаруживаем, и в той задаче, которая перед этим настоящим стоит. Однако у Ницше такая тотальность разорвана; то или иное тотальное воззрение строится им лишь в качестве некоей пробной перспективы и вскоре неизбежно вновь приводится им к относительности. Поэтому его историческое мышление как бы расщеплено. Как оно осуществляется, можно наблюдать в трёх аспектах. Ницше, во-первых, пребывает в фактическом созерцании исторической действительности; он задаётся вопросом о сущностных характеристиках этой действительности и о свойственных ей причинных связях, будучи причастен универсальному историческому знанию своей «исторической» эпохи. Во-вторых, вместо самой истории предметом, а значит и предметом сомнения, становится для него действительность этого исторического сознания в её значении для жизни, его темой вместе с тем оказывается то, какими мотивами движима историческая память, какие формы она принимает и что за собой влечёт. В-третьих, взгляд Ницше падает на современную ему эпоху, проникновение в её суть составляет подлинный смысл всей его исторической мысли. Ибо он отдаёт себе отчёт в своей причастности всемирно-историческому моменту, который он стремится уловить, чтобы знать, что, собственно, сегодня решается. Хотя, в отличие от предшествовавшей ему христианской и гегелевской философии истории и их производных, Ницше не может исходя из знания мировой истории в целом определить место, в котором мы пребываем, он, тем не менее, фактически вдохновлён тем же пафосом тотальности исторического сознания, какой был присущ им. Находясь на повороте времён, он хочет вникнуть в смысл этого поворота, чтобы силой собственного мышления указать направление пути.

Формы, в которых Ницше рассматривает историю

Ницше не является ни исследователем-специалистом, проводящем методические изыскания (кроме непродолжительного периода в молодости, когда он, будучи филологом-классиком, занимался научной работой, сознательно посвятив себя определённой дисциплине), ни тем конструктивным философом истории, который разрабатывает некое повсюду связанное в себе, замкнутое в себе целое как выражение собственного текущего исторического сознания; Ницше – провидец,

который высказывает то, что видится ему во множестве аспектов, и тем самым щедро делится массой наблюдений. Пожалуй, он ощущает и эстетическое удовольствие, рисуя картины происходящего, а иногда ему мнится в них и ложная величественность. Однако его существенным стимулом является воля к познанию: благодаря знанию он пытается добыть основание для определения ценности человеческих вещей.

Общие существенные черты истории

Предметом постижения Ницше оказываются господствующие законы исторического движения, социологические закономерности того или иного рода и психологические типы поведения. За бесчисленным множеством непосредственных исторических явлений он пытается разглядеть то, что происходит в основе. Так появляются группы наблюдений, благодаря которым аспекты его исторических воззрений становятся видны на примерах.

1. Первый вопрос – наиболее широкий: когда начинается история и что составляет тот фактор, который приводит её в движение? Ницше отвечает: история начинается только с творческого освободительного порыва отдельных лиц, она представляет собой движение, происходящее в напряжении между отдельными людьми и тем стойким и неизменным, существующим в рамках того или иного целого, которое определённым образом сковывает их.

Доисторические эпохи, как их конструирует Ницше, определяются исключительно традицией, тем, что общеобязательно и не подлежит ни малейшему сомнению. Собственно говоря, ничего не происходит (11, 138). Для людей этого времени нет ничего более страшного, чем чувствовать себя обособленно. Представлять собою индивидуум – это не удовольствие, а кара. Всякие беды и всякий страх связаны с одиночеством. Чем более выговаривается в поступках «стадный инстинкт», а не личное чувство, – тем моральнее оценивают себя (ВН, 588).

Огромный промежуток времени такого рода «нравственности нравов» предшествует всемирной истории. Это чудовищно долгое время (по сравнению с которым «всемирная история» есть лишь «до смешного малый отрезок человеческого вот-бытия») является «действительной и определяющей, главной историей», которая «создала характер человечества» (УЗ, 19; ср.: УЗ, 11, 15сл., 27сл.).

В историческое время движение истории всякий раз возникает за счёт освобождения от традиции: «это то свободомыслие, которое делает историю» (11, 138). Однако против традиции «свободный ум» всегда слаб. Как он, несмотря на то, может обрести действительность, это вопрос о «созидании гения» и вместе с тем о начале и повторном начале собственно истории (ЧСЧ, 362).

Свои формулировки для отдельного лица и для целого, общеобязательного, Ницше находит в их взаимозависимости (вместе с которой становятся возможны вот-бытие и одновременно усиление человека, длительность и одновременно история). Страстно звучит его голос в пользу отдельного человека, гения, свободного ума. Эта позиция не противоречит тезису, что «нет ничего вреднее для хорошего понимания культуры, чем считаться с гением и ни с чем более» (11, 135), но дополняет его. Поэтому рядом с культом гения Ницше как целительное средство хочет поставить «культ культуры». Ведь общий хор всего человечества – труд как муравьёв, так и гениев – не должно прерываться: «можем ли мы отказаться от общего, глубокого, порою ужасающего основного баса без того, чтобы мелодия не перестала быть мелодией?» (СМИ, 213).

Общая картина этой сложной игры обнаруживает некую жёсткую неизбежность. Вспышке произвола противостоит «общность и общеобязательность какой-либо веры, короче, отсутствие своеволия в суждениях. И величайшей работой людей было до сих пор достичь единодушия во взгляде на множество вещей и обложить себя законом этого единодушия». Хотя как раз изысканнейшие умы, прежде всего исследователи истины, противятся этому обязательному единодушию в рамках среднестатистической договорённости, но, тем не менее, «требуется добродетельная глупость, требуется незыблемый метроном медленного ума, дабы приверженцы великой совокупной веры пребывали совместно» (ВН, 557–558). Если произвольность действий отдельного человека ведёт народы в хаос и всякое ослабление обязательств, накладываемых личностным началом, представляет собой опасность, то, напротив, народу, «в котором большинство людей обладают живым чувством солидарности вследствие одинаковости их

привычных и необсуждаемых принципов, т. е. вследствие их общей веры», грозит другая опасность – «постепенно растущее благодаря наследственности оглупение». Ницше сознаёт антиномичность исторического движения. Отдавая себе отчёт в том, что его собственное бытие есть творческое исключение, он признаёт необходимость, правящую в истории. «Мы, прочие, – исключение и опасность – мы вечно нуждаемся в защите! – Что ж, и в пользу исключения можно сказать кое-что, предположив, что оно никогда не хочет стать правилом» (ВН, 558). Поэтому «ненависть того или иного философа к посредственности» он зовёт «недостойной»; именно постольку, поскольку философ «есть исключение, он должен правило брать под защиту, должен поддерживать у всего заурядного хороший настрой по отношению к себе» (16, 303).

2. Ход истории представляет собой для Ницше обуздание человека посредством действенных заблуждений метафизического, религиозного, морального характера. Исходным моментом является человек как дикая, беспорядочная природная сила. Правда, мы об этом почти забыли. Наша эпоха – это словно бы умеренный климат по сравнению с прежними тропическими временами: «Если там мы видим, как бешеные страсти с жуткой силой побеждаются и сокрушаются метафизическими представлениями, то мы имеем ощущение, как будто на наших глазах в тропической стране дикие тигры сплющиваются в объятиях огромных извивающихся змей … даже во сне нам недоступно то, что прежние народы видели наяву» (ЧСЧ, 366). Но то, что происходило тогда, является предпосылкой и нашего вот-бытия. Из преобразования этих событий выросла наша сущность. «Кажется, что всё великое в мире должно появляться сначала в форме чудовищной, ужасающей карикатуры, чтобы навеки запечатлеться в сердце человеческом: такой карикатурой была догматическая философия, например учение Веданты в Азии и платонизм в Европе … теперь … мы … являемся наследниками всей той силы, которую взрастила борьба с этим заблуждением» (ПТСДЗ, 239–240). «Если скинуть со счётов действие этих … заблуждений, то придётся скинуть со счётов также гуманность, человечность и “человеческое достоинство”» (ВН, 588).

3. В истории можно наблюдать постоянно присутствующие страшные силы, которые человек от себя скрывает, не отменяя, однако, тем самым их действительности. Своим вот-бытием он обладает только вместе с ними. «Культура это лишь тонкая яблочная кожица поверх пылающего хаоса» (12, 343). Ницше признаёт, что эти силы повсеместно выступают в качестве начала: «самые дикие силы пролагают путь, сперва неся разрушение, и тем не менее их деятельность нужна … Ужасные энергии – то, что зовётся злом, – суть циклопические архитекторы и пролагатели путей гуманности» (ЧСЧ, 371). Всякая высокая культура начинала с варваров (14, 68). В этом начале «скрывается многое» (10, 127). Но каково бы ни было время, страшное случается и дальше, только ещё более скрытым образом, потому что кажется, будто его никто не совершает: «Множества придуманы, чтобы совершать вещи, на которые у отдельных людей нет смелости. Поэтому все общества в сто раз более искренни и достойны быть примером, чем индивидуум» (16, 173). Государство достигает того, что совершается многое, до чего отдельный человек никогда не дошёл бы – благодаря распределению ответственности, командования и исполнения, благодаря соединению добродетелей повиновения, долга, любви к родине и государю, благодаря поощрению гордости, требовательности, могущества, ненависти, мстительности (16, 174).

Эпохи, нации и люди

Общая типология происходящего образует одну перспективу исторической мысли Ницше. Другую даёт ему наблюдение эпох, наций и великих людей. Первобытные времена, античный мир, Индия, Христианство, Возрождение и Реформация, современные нации – Ницше обводит их взглядом, снабжая меткими, лаконичными характеристиками. Но история не представляется ему в виде лежащих в одной плоскости форм, ценность которых везде одинакова. Докуда ни доходил бы в горизонте всемирно-исторической действительности его взгляд, оценка с его стороны всегда определяется неким центром. Ибо только в одной-единственной точке истории Ницше ощущает прочную экзистенциальную связь со своим предметом – это у него происходит с греками. Хотя случайные положения, касающиеся явлений Ренессанса, германской древности, римской цивилизации, и демонстрируют подобную связь, они сиюминутны, требуют более обстоятельной разработки – таковую Ницше осуществил только применительно к увлёкшим его знаниям о греческой культуре. Через всю его жизнь проходит изначальная идентификация собственных возможностей с возможностями греков, эта

идентификация неотделима от его воли к осуществлению высокого немецкого духа, родственного, по его мнению, греческому. Но если греческая культура завершена и как узловой пункт истории пользуется у Ницше безусловно высокой оценкой[46 - Сомнение, высказываемое в отношении греков, означает, что Ницше размышляет о греках после Сократа. Досократический мир для него непререкаем.] (почти как явление Христа у верующих христиан), то немецкая сущность для него пребывает целиком в будущем, и ей грозит неслыханная опасность со стороны самой себя, так что любовь Ницше к собственно немецкому, с которым он в этом распадающемся мире связывает все надежды, проявляется в форме страстной, усиливавшейся на протяжении всей жизни критики.

Грек – это «человек, который достиг наибольшего» (13, 363), греческий народ – «единственный гениальный народ в мировой истории» (10, 390), «греков, безусловно, никогда невозможно было переоценить» (10, 237).

Так как греческая древность «истинное и единственное отечество образования» (О будущности наших образовательных учреждений [далее – ОБНОУ], Ф. Ницше, Полное собрание сочинений, т. 1, М., 1909, с. 253), греческий мир понимается как «единственная и глубочайшая жизненная возможность» (9, 232), то Ницше утверждает: «Высшее образование я до сих пор считаю лишь возрождением эллинства» (ОБНОУ, пер. мой – Ю. М.). Поэтому: если бы мы стали относиться к античности лишь как к истории, мы бы утратили образовательное начало (9, 29). Одно лишь знание о греках было бы как таковое пустым знанием об образовании; дело заключается в «образовательном решении» (НР, 116). Исходя из этого Ницше может надеяться: «мы становимся с каждым днём всё более и более греками, вначале, конечно, в понятиях и оценках … но в надежде когда-нибудь сделаться греками также и телом! На этом я строю (и всегда строил) все мои надежды на немецкий дух!» (ВВ, 179–180).

Ницше отдаёт себе отчёт: «меня воспитало знание великих греков» (13, 8); своё собственное время в его ущербности он понимает сообразно греческому первоистоку: «я, оставаясь сыном своего времени, пришёл к столь несвоевременным выводам лишь в той мере, в какой я вместе с тем являюсь питомцем прежних эпох, особенно греческой» (НР, 88–89).

Тем не менее невозможно «прямо, безо всякого моста перепрыгнуть в отдалённый эллинский мир путём отрицания немецкого … духа» (ОБНОУ, 256). Целью является, скорее, «возрождение Греции из обновлённого немецкого духа» (ОБНОУ, пер. мой – Ю. М.). «Правда, нужно уметь сперва разыскать этот немецкий дух в его потайных убежищах» (ОБНОУ, 256).

Только тогда, когда всякое отвлечённое рассмотрение прекратится и знание о греческом войдёт в собственную кровь, эта кровь тоже сможет пробудить греческие тени к жизни. То, как сильно Ницше чувствовал идентичность собственных и древних обновлённых истоков, несмотря на всё различие греческого и немецкого в их подлинной историчности, сказывается, когда он, ещё юношей, не хотел оставаться «питомцем древнего мира», но стремился искать собственные образцы «смелого взгляда», направленного «в древнегреческий мир великого, естественного и человеческого» (НР, 150–151; перевод данного фрагмента исправлен – пер.), и когда уже в конце жизни он выразил то, что происходило с ним в её начале: «подлинное достоинство немецкого философствования в целом в том и заключалось, что оно представляло собой отвоевание шаг за шагом античной почвы и что всякое притязание на “оригинальность” звучит ничтожно и смешно в сравнении с более высоким правом немцев – утверждать, что ими восстановлена казавшаяся порванной связь с греками, этим высшим из до сих пор сложившихся типом “человека”» (ВВ, 179; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

Жизненное значение исторического сознания

Ницше углубляется в основные факты человеческой натуры. В отличие от природы животного она определяется историей – неосознаваемым наследованием и осознаваемой памятью. Без истории человек перестал бы быть человеком. В каждой новой форме он приходит к себе благодаря тому, что объемлет прошлое и отталкивается от него и знает, что существует будущее. Поэтому человек нуждается в истории – нуждается, чтобы, как показывает Ницше, на великих примерах человеческих возможностей набираться смелости, нужной для текущих

действий, для укрепления собственной натуры и для утешения в отчаянии (в монументальной истории); чтобы с любовью и пиететом постигать собственное происхождение, каково бы оно ни было (в антикварной истории); и чтобы, руководствуясь продуктивными импульсами своего теперешнего бытия, преодолевать только что бывшее (в критической истории).

Историческая память обретает форму знания в исторической науке. Ницше был причастен последней, живя в эпоху, которая прославилась тем, что была действительно исторической. Но сначала Ницше высказал сомнение по поводу исторической науки как таковой.

Против основных заблуждений исторической науки

История – это не знание о неизменной, замкнутой совокупности фактов, истинность которого не подвержена влиянию времени, история как знание изменяется вместе с историей как тем, что действительно происходит: никакое прошлое окончательно не умерло; если оно было подлинным первоистоком, оно продолжает жить, бесконечное число раз преобразуясь с точки зрения нового настоящего, забывается и снова постигается, открывается, хотя казалось уже известным, становится новым импульсом, даже если рассматривалось как нечто безразличное. В этой истинной истории, живом, свидетельствующем знании, никогда окончательно не известно, как на самом деле всё происходило. То, что произошло, зависит от того или иного настоящего, от его сущности, которая единственная всякий раз делает историю тем, что имеет к этому настоящему отношение, образуя для него стимул, меру, положительный либо отрицательный образец. Поэтому подлинная история с одной стороны никогда не может стать чистой наукой, с другой – без точного исследования никогда не бывает правдивой. А такое точное исследование охватывает материалы, предпосылки, то, что каждый рассудок может осознать и должен признать в качестве фактов, в качестве смысла, подразумевавшегося прежними людьми. Историческая же память, работающая, если она правдива, в осваиваемой без ограничений области этих фактов, смотрит взглядом, который сам по себе историчен, взглядом существа, не исчерпывающегося рассудком, существа, как приходящего в этом воспоминании к самому себе, так и впервые делающего его возможным.

Особенно невозможно тотальное знание о каком-либо прошлом. Причём не из-за материала – даже если он необъятен и необозрим или дошёл до нас не полностью, – но из-за присущих всякой живой экзистенции бесконечных возможностей, открывающихся лишь в воспоминаниях, которые в некоем собственном мире рождаются сами собой. Зная прошлое, которое становится для меня основой, я не могу ни стать идентичным ему, ни добраться до его сути. Какое-либо предполагаемое тотальное знание было бы разрушением подлинного захватывающего процесса воспоминания посредством знания иллюзорного, научно неверного и экзистенциально неподлинного. Вместо такового Ницше обращается к текущей, «неисторической» жизни, но при этом допускает в формулировках слияние неисторического, которое, подобно животному вот-бытию, есть примитивное безразличие в обстановке незнания и полного забытья, с тем неисторическим, которое является подлинно человеческим, представляя собой изначальное бытие в настоящем и тем самым уже зародыш исторического видения.

Не на научный метод как таковой и не на историческую память обрушивает свой гнев Ницше, а на историков-учёных, ошибочно считающих свою дисциплину чистой наукой: они заявляют об обладании знанием, которым отнюдь не располагают. Это проявляется во всех основных чертах их мышления: например тогда, когда они утверждают наличие необходимости в течении событий, перед лицом которой затем отвергают «кардинальный» для ницшевского метода исторического понимания вопрос: «что было бы, если бы то-то и то-то не произошло»; прославляя результат, они преисполняются своим «историческим оптимизмом» и не осознают, «как груба и бессмысленна история». К ним обращается Ницше: «всё подавленное результатом постепенно начинает сопротивляться». А то, что делают историки-учёные, это «история как глумление победителей; образ мыслей, раболепствующий перед фактами» (10, 401ff.).

Против разрушительного влияния истории на жизнь

Такого рода ошибка историков-учёных, принципиальная для их знания в целом,

отнюдь небезобидна. Ницше не чужд того опыта, что история может погубить человека. В своём раннем сочинении («О пользе и вреде истории для жизни») он уяснил для себя, что история, когда её в «избытке», оборачивается несчастьем. В этом случае она, во-первых, ослабляет личностное начало – за счёт того, что историческое чувство становится своего рода театральным искусством, мастерством временно принимать в себя каждую чужую душу, так что такой как бы актерствующий, а значит бессущностный внутренний мир человека, который не знает ничего кроме прошлого, и фактическая действительность этого человека разделяются. Во-вторых, она ведёт к ложному представлению, будто она содействует объективности и справедливости. Результатом является то, что история разрушает инстинкты; за счёт преждевременного осознания она в каждой жизни мешает её зародышу достичь зрелости; вместе с верой в старость человечества она порождает ощущение эпигонства; и в конце оставляет лишь ощущение иронии от осознания собственного ничтожества и распадения всех вещей. Подобными способами история лишает историческую память всякой ценности в глазах человека. Благодаря истории человек становится всего лишь знатоком великого без способности к нему (в монументальной истории); он начинает заниматься прошлым чисто как прошлым, безо всякого пиетета (в антикварной истории); он судит без действительной в этом нужды, всего лишь вороша былое (в критической истории).

Что же такое этот «избыток» истории? Человек, говорит Ницше, кроме воспоминания, отличающего его от животного, нуждается и в забвении, общем у него с животным. Чтобы смочь вынести историческое воспоминание, не угаснув самому, человек должен усваивать его посредством переработки – поэтому объём исторического, которое может быть воспринято, не становясь несчастьем, определяется «пластической силой». Крепость личностного начала задаёт степень выносимости истории.

Ту и другую силу, воспоминание и забвение, Ницше называет историческим и неисторическим в человеке. Так как нужна и та и другая, Ницше лишь по-видимости может впадать в противоречие, объявляя существенной одну либо другую в зависимости от контекста.

Так порой становится абсолютным отвержение истории. Ницше готов видеть «задачу исторической науки решённой …, если весь внутренне связанный круг прошлых стремлений оказывается осуждён». В этом случае историческая наука оказывается излишней. «Её место должна занять наука о будущем» (10, 417).

За подлинную историчность

Но перевес имеют даваемые Ницше позитивные оценки собственно исторического. Он развивает возможность исторического чувства в нашу эпоху, которая ставит задачу выйти за рамки пришедших к окончательному завершению оригинальных национальных культур и при помощи культуры сравнения обосновать некое новое вот-бытие (ЧСЧ, 254). В этом смысле Ницше может дать высокую оценку нашему времени: «Мы пользуемся всеми культурами прошлого … питаемся благороднейшею кровью всех времён … Между тем предшествующие культуры могли пользоваться лишь собою и были ограничены собственными пределами» (СМИ, 209). Но это «использование» означает для него не только спокойное размышление. Теперь стало возможно большее: «кто способен чувствовать всю историю людей как собственную историю, тот воспринимает в некоем чудовищном обобщении всю тоску … героя вечером после битвы, которая ничего не решила и всё же нанесла ему ранения и утрату друга, – но нести в себе эту чудовищную сумму всяческой тоски … как человек, вмещающий горизонт тысячелетий до и после себя, как наследник … как наиболее знатный из всех старых дворян и в то же время первенец нового дворянства … – это должно было бы повлечь за собой такое счастье, которого до сих пор не ведал человек … Это божественное чувство да наречётся тогда – человечность!» (ВН, 656-657).

Даже попыткам расширения истории за рамки человека в область безграничного, попыткам создания истории жизни и Вселенной, он может придать некую ценность: «Стремление к всеобщей гениальности человечества» заключается «в стремлении к познанию всего историческго процесса, который … впервые разбивает старые преграды между природой и духом, человеком и животным, нравственным и физическим. До совершенства продуманная история была бы космическим самосознанием» (СМИ, 212).

Поэтому ядро притязаний Ницше вопреки всем его разоблачениям гибельного

воздействия изолирующего самое себя исторического сознания, вопреки его позиции, с которой прошлое временами казалось ему лишь оковами, образует страстная привязанность к истории. С подлинным ужасом говорит он о возможности утраты и гибели прошлого: «У вас нет сострадания к прошлому? Вы не видите, как оно брошено на произвол судьбы и зависит от милости, ума, справедливости каждого нового поколения? Разве не может в любой миг прийти чудовище, которое заставит нас совершенно пренебречь им, которое сделает наши уши глухими к нему или вовсе даст в руки кнут, чтобы мы истязали его?» (12, 193). «Заратустра не хочет утратить прошлое человечества. Бросить всё в переплавку» (14, 217).

Глубина усвоения прошлого является для Ницше подлинным источником будущего. «Оплодотворять прошедшее и рождать будущее – вот что для меня настоящее» (12, 253).

Современная эпоха

Если прошлое ещё скрыто и как бы ждёт пробуждения своих высших возможностей, то настоящее означает претензию уловить то, чему настало время. Мысли Ницше о прошлом, как и его замыслы будущего, берут начало в его сознании этого настоящего. Он задаётся вопросом о том, что именно происходит теперь.

Образ времени

Образ времени уже давно пугающе маячил перед глазами Ницше. Ему виделись симптомы искоренения культуры: «Воды религии спадают, оставляя за собою болота и лужи; нации вновь разделяются на враждебнейшие лагеря … Науки … расщепляются и подрывают всё, во что твёрдо верилось … Всё встаёт на службу грядущему варварству … Очевидно, присутствуют силы, огромные силы, но силы дикие, изначальные и совершенно безжалостные … Теперь почти всё на земле определяется пока ещё наиболее грубыми и злыми силами, эгоизмом зарабатывающих и военными тиранами». Экзистенция новейшего человека демонстрирует «несказанную убогость и истощённость, вопреки несказанной пестроте, которую извлекали на свет Божий из прежних культур». Его образование подменено знанием об образовании. В его внутреннем мире господствует «серое бессилие, пагубные раздоры, прилежная скука, бесчестная нищета» (НР, пер. мой, схожие высказывания см.: 114сл., 193сл., 353сл., 360сл. – Ю. М.); «нет ничего, что бы стояло на ногах крепко, с суровой верой в себя … Всё на нашем пути скользко и опасно, и при этом лёд, который нас ещё держит, стал таким тонким … там, где мы ещё ступает, скоро нельзя будет проходить никому!» (ВВ, 43).

Ницше способен сказать нечто и в пользу настоящего, хотя почти каждый раз в конце уместным оказывается беспокойство: «Мы опередили греков в просветлении мира, благодаря природе и человеческой истории, и наши знания гораздо обширнее, наши суждения воздержанней и справедливее. Да и человечество распространилось более мягкое … То, что мы в конце концов всё же предпочитаем жить в это, а не в какое-то другое время, есть главным образом заслуга науки, и, конечно, ни для какого поколения не существовало такой суммы благородных радостей, как для нашего … Теперь при всех этих “свободах” хорошо живётся только тогда, когда хочешь лишь понимать, а не участвовать – вот в чём загвоздка современности … Так возникает опасность, что знание выльется нам в то, во что вылилось незнание в эпоху средневековья …» (10, 408).

Ближайшее рассмотрение того, откуда берёт начало это ужасное изменение мира, обнаруживает прежде всего очевидные явления: роковую роль играет машина. Она изменяет тот мир, в котором мы живём. Предметы нашего обихода как таковые становятся нам безразличны. Ибо машина «безлична: она отнимает у предмета труда его гордость, его индивидуальные достоинства и недостатки … и таким образом как бы лишает его последней толики человечности»; прежде домашняя утварь и одежда были «символом взаимной оценки и личных отношений; тогда как в настоящее время мы, по-видимому, живём в анонимном и безличном рабстве» (СЕТ, 382). Машина, далее, за счёт навязываемого ею режима труда изменяет человека. Она «не создаёт побуждений к росту … С машиной всюду воцаряется однообразие и деятельность» (СЕТ, 359). Машина охватывает даже общественную жизнь. Она «даёт образец партийной организации и ведению

войны. Но индивидуальному самовластию она не учит. Она из многих делает единую машину, а из каждого отдельного человека – орудие для достижения единой цели» (СЕТ, 358). Ницше резюмирует: «Пресса, машина, железная дорога, телеграф суть предпосылки, из которых никто ещё не осмелился вывести тысячелетнего заключения» (СЕТ, 375).

Далее Ницше даёт эпохе определение через феномен массы: «Это “сегодня” принадлежит толпе» (ТГЗ, 213). «Великая посредственность составляет опасность эпохи» (14, 204). Она уже не может усвоить наследуемое знание. «Вялое разнообразие современной жизни» (1, 503) гасит человеческое пламя. Шум настоящего уже ничему не даёт идти в рост. Всё говорит, но всё пропускается мимо ушей. «Всё падает в воду, ничто уже не падает в глубокие родники». «Всё заболтано»; «всё разглашается» (ТГЗ, 133).

Чтобы преодолеть чувство тоски и скуки, рвутся к опьянению: «Всё же в изобретении средств опьянения эта эпоха изобретательней всех прочих. Мы знаем опьянение в виде музыки, в виде поклонения отдельным людям и событиям; мы знаем опьянение трагическим, эту свирепость ввиду гибнущего; мы знаем … неистовый труд» (14, 209); и лишь иным способом опьянения оказывается «мистика веры в ничто и самопожертвование ради этой веры» (14, 209).

Со всем этим связано, притом существенным образом, то обстоятельство, что мир, лишённый своей субстанции, склоняется к тому, чтобы осуществлять своё вот-бытие в комедиантстве и восторгаться комедиантством как чем-то подлинным, и что каждый, вместо того, чтобы жить, всё более впадает в актёрство (ВВ, 47сл.; КВ, 545; ВВ, 52сл.).

Подобные тревожные характеристики эпохи сохраняют свою глубину и единство только благодаря одной основополагающей идее, представляющей собой, собственно, ответ Ницше на вопрос, что происходит сегодня, «когда всё колеблется, когда вся земля дрожит» (ТГЗ, 218): реальностью стало безверие. Этот основополагающий факт эпохи начинает обретать явственные очертания.

«Бог мёртв»

Понимание этого, господствующее во всех поздних трудах Ницше, даёт о себе знать рано – ещё до 1872 г. «Либо мы умрём от этой религии, либо религия от нас. Я верю в древнегерманские слова: все боги должны умереть» (9, 128); и об эпохе он говорит в то время: «Отмирающая воля (умирающий Бог) рассыпается на индивидуальности. Её стремление всегда – утраченное единство, её telos[47 - Цель, конец (греч.).] всегда – дальнейший распад» (9, 77). В конце семидесятых годов говорится: «Утрата веры становится ощутимой … но за этим следует конец страха, авторитета, доверия»; что пока остаётся, так это «жизнь сообразно мгновению, сообразно самой грубой цели …» (11, 374). Идея смерти Бога повторяется во всё новых редакциях. Так, Ницше высказывает её, сатирически изображая человека как заключённого и Иисуса как сына тюремного надзирателя, который только что умер, тогда как сын его говорит: «Я освобожу каждого, кто поверит в меня–это так несомненно, как то, что мой отец ещё жив» (СЕТ, пер. мой – Ю. М.). Но затем страсть Ницше непосредственно прорывается в изображении «безумного человека». Тот в светлый полдень ищет Бога с фонарём на рынке. Среди хохочущей толпы кричит он: «Где Бог? … Я хочу сказать вам это! Мы его убили – вы и я! … Но как мы сделали это? Как удалось нам выпить море? … Куда движемся мы? … Не блуждаем ли мы словно в бесконечном Ничто? … Как утешимся мы, убийцы из убийц! … Разве величие этого дела не слишком велико для нас? Не должны ли мы сами обратиться в богов, чтобы оказаться достойными его? Никогда не было совершено дела более великого, и кто родится после нас, будет, благодаря этому деянию, принадлежать к истории высшей, чем вся прежняя история!» Когда все умолкли, удивлённо глядя на него, он бросает фонарь на землю: «Я пришёл слишком рано … мой час ещё не пробил … Это чудовищное событие ещё в пути … весть о нём ещё не дошла до человеческих ушей … Это деяние пока ещё дальше от вас, чем самые отдалённые светила, – и всё-таки вы совершили его!» (ВН, 592–593).

Ницше не говорит: Бога нет, не говорит также: я не верю в Бога, он говорит: Бог мёртв. Зорко всматриваясь в эпоху и в собственное существо, он думает поставить диагноз современной действительности.

На вопрос, почему Бог умер, Ницше даёт иносказательный ответ: «из-за

сострадания своего к людям» (ТГЗ, 64). Но если «боги умирают, умирают они всегда разными смертями» (ТГЗ, 188), то почему Бог убит? «Он видел глубины и бездны человека, весь его скрытый позор и безобразие. Его сострадание не знало стыда … Человек не выносит, чтобы такой свидетель жил» (ТГЗ, 192).

Происхождение европейского нигилизма

Вопрос, почему Бог мёртв, ответ на который носит указанный символический характер, если взять его именно как вопрос, переходит в несимволическую форму исследования истории происхождения современного нигилизма. Ницше предполагает увидеть его первопричину в христианстве: первопричина нигилизма – во вполне определённом, а именно моральном истолковании мира, которое предлагает последнее (ВВ, 7сл.). Ибо в конце концов «чувство правдивости, высоко развитое христианством, начинает испытывать отвращение к фальши и изолганности всех христианских толкований мира». Христианство создало некий фиктивный мир, неистинность которого в конечном счёте осознаётся благодаря побуждению быть правдивым, порождаемому самим христианством, притом осознание это приводит к тому, что теперь не остаётся больше ничего. Ибо так как в христианском вот-бытии всякая устойчивость, всякая ценность основываются на фиктивном, в момент осознания фиктивности это вот-бытие обращается в ничто, притом человек никогда ещё не испытывал ничего подобного. Теперь близится время, «когда нам придётся расплатиться за то, что целых два тысячелетия мы были христианами: мы теряем ту опору, которая давала нам возможность жить, – мы некоторое время не в силах сообразить, куда нам направиться … Теперь всё насквозь лживо» (ВВ, 21сл.; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

Ситуацию, в которой берёт начало этот нигилизм, можно, по Ницше, логически охарактеризовать как ситуацию ошибки, возникающей вследствие того, что категории«смысла» и «целостности» начинают претендовать на абсолютную значимость для мира: если я ошибочно предполагаю, что в мире должен присутствовать некий включающий в себя всё происходящее смысл, то, так как никаким честным человеком он в действительности обнаружен быть не может, в конце концов наступает пустота страшного разочарования – мука «бессмысленности»: «Искомый смысл мог бы заключаться в следующем: … нравственный миропорядок; или рост любви …; или приближение к состоянию всеобщего счастья; или хотя бы устремление к состоянию всеобщего “ничто” – цель сама по себе есть уже некоторый смысл. Общее для всех этих представлений – предположение, что нечто должно быть достигнуто в результате самого процесса – и вот наступает сознание, что становлением ничего не достигается, ничего не обретается». «Причиной нигилизма» оказывается «разочарование в кажущейся цели становления». Нигилизм наступает, далее, «когда во всём совершающемся и подо всем совершающимся предполагается некая целостность, … организация», когда таковые подразумеваются в «ощущении глубокой связности и зависимости»: «Благо целого требует самопожертвования отдельного»; затем, однако, становится ясно: «такого “целого” нет!» А это ничто, со своей стороны, получает в конце концов форму утраты всякой ценности: «В сущности человек теряет веру в свою ценность, если через него не действует бесконечно ценное целое» (ВВ, 12-13).

Если осознаётся и то и другое – что становлением не достигается никакой цели и что во всём становлении нет никакого заметного единства, – то для разочарования остаётся ещё одна последняя отговорка, а именно: «осудить весь этот мир становления как марево и измыслить в качестве истинного мира новый мир, потусторонний нашему». Это, согласно Ницше, и есть платонически-христианская фикция, которая при своём крушении первая стала источником безмерного нигилизма. «Реальность становления признаётся единственной реальностью и воспрещаются всякого рода окольные пути к скрытым мирам и ложным божествам – но с другой стороны, этот мир, отрицать который уже более не хотят, становится невыносимым» (ВВ, 13). Так возникает нигилизм, когда противопоставление потустороннего мира, который всего лишь выдуман как ценный и достойный уважения, миру, который действителен и который в действительности есть мы сами, решающим образом определило сознание бытия. При разоблачении этой фикции возникает альтернатива: «отбросьте или свои почитания, или – самих себя» (ВН, 667), т. е. нужно отказаться либо от фиктивного «истинного мира» как от фикции – тогда всё, что имело ценность, оказывается неправомерным, либо от действительности, которая фактически есть я, тогда я не могу жить. Таким образом, какой бы путь мы ни выбрали в этой ситуации, и в том и в другом случае налицо

нигилизм, состоит ли он в отрицании ценностей или в отрицании жизни: «Нигилист–это человек, который о мире, каков он есть, того мнения, что он не должен был бы существовать, а о мире, каким он должен быть, полагает, что он не существует. Поэтому существовать в таком мире … не имеет никакого смысла» (ВВ, 282).

При помощи такого своего истолкования платонически-христианского мировоззрения, пытаясь одновременно логически разоблачить абсолютизацию им категориальных форм («вера в категории разума есть причина нигилизма» (ВВ, 14)), Ницше стремится понять современный нигилизм в его историческом измерении. Но эпоха Ницше ещё даже не осознаёт, что с ней происходит, не говоря уже о понимании того, каково происхождение этой ситуации. Ницше ощущает страх при мысли, что он видит то, чего никто больше не видит, что он знает то, до чего никому больше нет дела: событие «слишком велико … чтобы и сами слухи о нём можно было считать уже дошедшими, – не говоря о том, сколь немногие ведают ещё, что, собственно, тут случилось и что впредь с погребением этой веры должно рухнуть всё воздвигнутое на ней» (ВН, 662).

Смысл этих тезисов

Основные тезисы Ницше – о происхождении нигилизма, о том, что «Бог мёртв» и о движении человека к ещё не бывалому перевороту – выражающие собой опыт эпохи, благодаря которому Ницше одновременно понимает и то, что есть он сам, – звучат зловеще убедительно; они лишают всякой основы спокойствие в мире; в своих претензиях они неумолимо серьёзны в экзистенциальном отношении. Но в зависимости от того, как они понимаются, они получают радикально различный смысл. Кто позволяет себе эстетически увлечься их драматическим величием, тот ещё не испытал всей силы их воздействия. Кто выводит из них однозначное положение: «Бога нет», тот погружается в банальный атеизм, которого Ницше как раз не имел в виду. Встаёт критический вопрос, что эти тезисы, собственно говоря, означают.

Они не могут предполагать некоего знания об общем ходе человеческих дел и в рамках такового знания о текущем кризисе. Ибо философско-исторические высказывания о целом, в которых полагается известным, каков ход событий в мире – как нечто само собой разумеющееся господствовавшие в историческом мышлении человека от Августина до Гегеля – в русле ницшевых идей не могут оставаться в силе.

Тотальности мирового процесса, как её мыслили упомянутые философы и их последователи, понимая и оправдывая собственное время как результат такого процесса, усматривая в действии исторических сил перст Божий, Ницше не признаёт. Он с насмешкой отвергает её (НР, 152сл.), противопоставляя ей тезисы: «человечество в целом не имеет никаких целей» (ЧСЧ, 260); «человек как вид не прогрессирует» (ВВ, 333).

Если угодно говорить о целях, то «цель человечества не может лежать в конце его, а только в совершеннейших его экземплярах» (НР, 161). «Иных целей, кроме великого человека и великих дел у человечества нет» (11, 142). Однако более высокие формы человека достигаются лишь в качестве неких счастливых случаев, которые легче всего и погибают (ВВ, 333).

В истории нет какой-то однозначной линии – прогресса либо регресса – но и то и другое вместе. Всякое лучшее будущее есть также и худшее будущее: «было бы мечтательством верить, что новая высшая ступень человечества соединит все преимущества прежних ступеней» (ЧСЧ, 367). «Быть может, созидание гения есть удел лишь ограниченной эпохи человеческой истории … Человечество, быть может, в середине своего пути … подходит ближе к своей подлинной цели, чем в конце пути» (ЧСЧ, 364). «На какую бы высокую ступень развития ни поднялось человечество, может быть в конце оно будет стоять гораздо ниже, чем в начале» (УЗ, 36).

Взгляд на мировой процесс и на человеческую историю как на некий завершённый в себе смысл, похоже, сообщил бы человечеству в целом некое спокойствие, если бы оно определялось божественным происхождением или конечной целью своей истории. Против этого спокойствия Ницше направляет «новое основное чувство: нашу бренность … зачем же из этой вечной игры (становления) должно быть исключение для какой-то планетки!» (УЗ, 36).

Но и тот общий аспект, что существует для подобного основного чувства,

сохраниться не может, потому что в нём нечто о целом высказывалось бы с абсолютной значимостью. Если целью своей истории и происхождением целое отрицается, то может возникнуть некое негативное ощущение, которое Ницше, однако, выражает как чистую возможность: «Сознавать же себя в качестве части человечества (а не только в качестве индивида) расточаемым, подобно тому как природа на наших глазах расточает отдельные цветки, есть чувство, превышающее все другие» (ЧСЧ, 261). Если бы кому-нибудь удалось в этом смысле вместить в себя всё сознание человечества, он рухнул бы под тяжестью проклятия, адресованного вот-бытию: «Если мы знаем, что с человечеством однажды будет покончено, то отпечаток бесцельности накладывается на всякое человеческое стремление» (10, 493).

Сам Ницше вынужден в конечном счёте бороться как с этим, так и со всяким иным знанием процесса в целом. Он знает, что мы всегда пребываем внутри этого процесса, не за его пределами и не над ним (см. главу об истолковании мира у Ницше). Поэтому не может быть, чтобы даже под своим тезисом «Бог мёртв», несмотря на избранную им как здесь, так и везде аподиктическую форму, он осмысленно подразумевал окончательное познание эпохи, которому мы подчинялись бы как общезначимому знанию. Было бы упрощением смысла, если бы этот тезис воспринимался как выражение истины самой по себе; вместо желаемого Ницше высшего требования, предъявляемого человеку, следствием было бы поверхностное до банальности знание, имеющее отныне чисто информативный характер. Данный тезис означает, скорее, что высказанное в нём становится всё более возможным, но помимо того, представляя собой зов, издаваемый в последний час, знаменует собой осознание неопределённости дальнейшего пути. При помощи этого высказывания, пожалуй, только и может осуществиться действительность его содержания в тех, кто верит в него догматически (Ницше предстал бы соблазнителем, который посредством внушения вовлекает в нигилизм, но он охотно сказал бы, что становиться жертвой подобного соблазна свойственно для людей такого рода), или благодаря ему в преодолении прошлого начинается некая высшая действительность человека в том смысле, который вкладывается в неё мыслью Ницше, возводящей человека на определённую высоту, или это высказывание может пробудить то, что ему противоречит, и тем решительнее способствовать возникновению уверенности в том, что Бог не мёртв.

Но относительно того, как эти идеи живут в сознании Ницше, нет и не может быть никакого сомнения: ничто для него не является знанием, всё знаменует собой некое огромное напряжение, которое берёт своё начало в его собственной натуре. Ему давно известно: «Кто атакует собственное время, может атаковать лишь себя, ведь что ему видно, если не он сам?» (11, 135). И позднее он всё ещё удивляется: «Только недавно признался я себе в том, что я до сих пор был в корне нигилистом: та энергия и беззаботность, с которой я успешно подвигался в своём нигилизме, заслоняла передо мной этот основной факт» (ВВ, 19). Тем не менее никогда Ницше не был нигилистом как таковым; уже сам пафос в нигилизме (пафос «непоследовательности нигилиста» (ВВ, 282)) не есть нигилизм; в дальнейшем, в перспективе того, что «Бог мёртв», перед Ницше постоянно встаёт некая задача.

Такой задачей является по меньшей мере борьба против того, чего уже нет, но что ещё кажется, будто оно есть – и даже господствует в мире; это задача активной негации. Ибо, хотя Бог мёртв, его тень ещё жива: «такова природа людей, что ещё тысячелетиями, возможно, будут существовать пещеры, в которых показывают его тень. – И мы – мы должны победить ещё и его тень!» (ВН, 582). Однако для Ницше это не какое-то само собой разумеющееся и лёгкое дело, он приравнивает его к последней жертве на лестнице религиозной жестокости: однажды своему Богу пожертвовали человека, затем своему Богу пожертвовали наиболее сильные инстинкты, теперь же: «Пожертвовать Богом за ничто – эта парадоксальная мистерия последней жестокости сохранилась для подрастающего в настоящее время поколения» (ПТСДЗ, 283). В этом заключена радикальная воля к подлинному бытию, как будто она хочет сказать: Божество в конце концов должно позаботиться о себе самом, оно само должно высказаться; если оно этого не сделает, мы должны победить и его тень.

Когда Ницше не желает считать Ничто чем-то последним, он, при всём при этом, выступает и в позитивном качестве – как победитель нигилизма; всю свою позднюю философию он понимает как движение, направленное против нигилизма, – таковы его «большая политика», его «истолкование мира», его учение о «вечном возвращении».

Помимо того в мысли Ницше для каждого, не обманывающегося тем, что стоит на

переднем плане, в отрицании всегда присутствует некое «Да». Все вопросы и сомнения Ницше суть порыв к первоистоку, к подлинности, к основе. Если такое «Да» и не достигается в позитивных высказываниях, то всегда сохраняется некий утвердительный настрой этой мысли, пусть даже и в условиях осуществляемого ею радикальнейшего анализа эпохи.

Четвёртая глава: Большая политика

Введение: Смысл большой политики

Движимый страстным стремлением к подлинному человеку, Ницше сомневается в каждой из его действительных форм. Познавая истину, он разрушает для себя всякую стабильность. Бросая взгляд на эпоху, он видит всемирно-исторический упадок. Ни перед чем не останавливающееся отрицание влечёт Ницше подобно тяготеющему року. Он не стремится к этому отрицанию как таковому, но постоянно пытается извлечь из сложившейся ситуации нечто позитивное. Однако это позитивное не предлагает конкретный образ подлинного человека, которому теперь надлежит явиться, не сводится к указанию на то, как можно улучшить эпоху, не подразумевает выдвижение новой, существующей отныне истины. Позитивное это, по всей вероятности, имеет иную форму, чем указанные способы преобразования. Так как в своей беспристрастности Ницше не боялся уже ничего, он хотя и отказался от каждого из само собой разумеющихся до сих пор обязательств религиозного, нравственного, философского, научного или политического толка, но сделал это лишь затем, чтобы прийти к последнему источнику человеческих возможностей вообще. Ради обретения этих возможностей он продумывает свою «большую политику», свою метафизику «воли к власти», свою мистику «вечного возвращения». Для мыслителей до него ещё всегда сохранялась некая область, к которой они прилагали свои новые идеи; всегда ещё существовал некий мир, который не как целое, но в своих особенных содержаниях, сферах, задачах, оказывался для сознания иным. Теперь дело обстоит так, что нужно всё начинать сначала. Поэтому воля Ницше к позитивному характеризуется распространяющейся на всё неопределённостью ещё никогда не бывшего, которое, если его высказать, может быть сразу превратно истолковано как та или иная особенная позитивность.

«Большая политика» Ницше вытекает не из какой-то его отдельной заботы, но из единственной заботы, пронизывающей всё его существо, – из заботы о будущем и о ранге человеческого бытия. Необходимость роста человека и достижения им своих высших возможностей задаёт критерии политической мысли Ницше. Таковая развивается в трёх направлениях.

1. Ницше проясняет для себя политическую действительность (государство, война и мир, современное состояние европейской демократии). Он делает это не для того, чтобы достичь здесь некоего окончательного знания, но чтобы с помощью избыточных требований к возможному человеческому бытию произвести оценку: выбирая критерием свои ценности, сколь несомненные в их первоистоке, столь и понятийно неопределённые в их наличном диапазоне, он создаёт условия для того, чтобы проясняемые в процессе познания факты подтвердились или продемонстрировали свою несостоятельность.

2. Большая политика Ницше постоянно продумывает будущее – не для того, чтобы узнать, что действительно произойдёт (этого человек знать не может), но чтобы деятельно учитывать возможности грядущего. Речь идёт о будущем, которое нельзя рассматривать, как будто оно уже состоялось, но которое предстоит породить. Это политически осуществляемое будущее ещё совершенно неопределённо, в этой связи Ницше говорит: «Я люблю быть в неведении относительно будущего» (ВН, 629). Но видение будущих возможностей определяет теперешнюю волю, причём тем существеннее, чем больше становятся задействованы все эти возможности в их максимально широком спектре: «я хочу научить вас парить за мною в далёкую будущность» (12, 253). Средствами этих возможностей будущее воздействует на то, что мы хотим, на наше Теперь (14, 74). Ибо «будущее точно так же есть условие настоящего, как и прошлое. То, чему предстоит и надлежит быть, есть причина того, что есть» (12, 239).

Однако из-за множества возможностей какую-то одну линию событий, которые действительно произойдут в будущем, усмотреть невозможно; надо полагать, что единства в видении будущего для Ницше точно так же не существует, как

не существует для него и окончательной программы будущего. Поэтому того читателя, который всё сказанное Ницше видит распадающимся во множественности и противоречиях, если он ждёт однозначной в своей высказываемости истины, которой он мог бы придерживаться, мысли Ницше о будущем, несмотря на их пластичность в деталях, вероятно, разочаруют. Вместо того чтобы стремиться узнать, как будет дело, Ницше, отказываясь от ясности определённым образом продуманных возможностей будущего, стремится «создать миф будущего» (12, 400).

Продумывая будущее, «большая политика» подходит к решительному осознанию текущего момента человека. Если настоящее означенным образом постоянно понимается исходя из самых отдалённых перспектив, то возникает подлинная проницательность в осознании эпохи. В ней берут начало великая ницшева забота и его ещё не бывалые притязания. Текущий момент для Ницше уникален. Всё говорит о том, что «вся наша европейская культура … как бы направляется к катастрофе … подобно потоку, стремящемуся к своему исходу, не задумываясь …» (ВВ, 3).

3. В этой предельной ситуации, чтобы устранить опасность, необходима некая крайность. Из основы человеческого бытия должно быть извлечено новое, которое могло бы совладать с упадком тысячелетий. Однако ещё ничего не происходит: «Чего же мы ждём? Не того ли, что поднимут великий шум герольды и затрубят трубы? Стоит тишина, которая давит – мы вслушиваемся уже слишком долго» (13, 362). Всё готово к полному изменению, «не хватает ещё только великих людей, которые могли бы убеждать» (11, 372). В величественной обстановке некоей ужасной пустоты Ницше выдумывает себе таких убеждающих людей. Благодаря им задача большой политики может быть выполнена. Что они должны делать в данный момент? Они станут радикальными переоценщиками всех ценностей и тем самым – «законодателями».

Но хотя первоисток большой политики заключается в такой переоценке с точки зрения всего человеческого будущего, Ницше всё-таки не хочет начинать как будто с нуля, порывая со всем, что произошло. Пытаясь обрести независимость от традиционной исторической науки, он не хочет терять историю, которой только теперь, собственно, и можно овладеть. Лишь во всём спектре возможных вариантов как будущего, так и прошлого для него заключена возможность нового первоистока. В этом смысле он говорит: «Право на свои собственные ценности – откуда я взял его? Из прав всех старых ценностей и из границ этих ценностей» (12, 281).

Политика Ницше, не малая политика конкретных государственных ситуаций, не ближайшая политика фактических, вызывающих моментальные последствия политических действий, обладает такого рода первоистоком, лежащим до всякого определённого действия. Ницше зовёт его «творчеством» (см. аб. 519: #p_519сл.). Понятийный состав политической мысли Ницше должен здесь определяться перспективой этого творческого начала, должен быть ориентирован против всего только лишь стабильного, только вот-сущего, направлен в некое неопределённое будущее. Созидающий законодатель обоснует его.

Мы пройдём по этим трём взаимопересекающимся путям Ницше, по пути его взглядов на политическую действительность, вносящих в неё ясность, по пути его видения возможного будущего, по пути, на котором он формулирует задачу большой политики. Но прежде пусть ещё одно характерное описание косвенно продемонстрирует контрастную сущность своеобразной ницшевой политической мысли.

То, что Ницше называет своей большой политикой, стало для него решённой проблемой лишь после того, как были оборваны все его связи. В молодости, вместо того чтобы мыслить политически, он жил активной надеждой на обновление немецкой культуры искусством Вагнера. Тогда он мечтал о некоем светском монастыре, ордене познания, желающем уже не изменить мир, но понять бытие; эта мечта напрямую вытекает из его отказа от политики: «чем же должна в будущем заниматься знать, если со дня на день разрастается убеждение, что ей неприлично заниматься политикой!» (УЗ, 110). Лишь благодаря своей оторванности от мира и одиночеству, но учитывая человеческого вот-бытие как целое в максимально широком горизонте современной эпохи и в самом отдалённом будущем, Ницше в конечном счёте начинает искать цель: «большая политика», продумывая всемирную ситуацию, призвана определить собой эпоху, решив тем самым вопрос, что получится из человека. Ницше полагает, что видит задачи такой политики, «задачи такой

высоты, для которой до сих пор недоставало понятий»; ибо «когда истина вступит в борьбу с ложью тысячелетий, у нас будут сотрясения … какие никогда не снились … Понятие политики совершенно растворится в духовной войне … Только с меня начинается на земле большая политика» (ЭХ, 763).

Чтобы отличить свою политику от той манеры, в какой окружающий его мир после успеха в войне 1870–1871 гг. с буржуазным самодовольством предался политике текущего дня, придавая сиюминутному событию ложную значимость и неизменно оправдывая лишь фактическую силу как таковую, Ницше называет себя «последним антиполитическим немцем» (ЭХ, 700); он иронизирует: «На долю учёных, которые становятся политиками, выпадает обыкновенно комическая роль быть чистой совестью политики» (ЧСЧ, 441), и отзывается о философии: «Всякая философия, которая верит, что политическое событие может вытеснить или даже разрешить проблему вот-бытия, есть насмешка и карикатура на философию» (НР, 206; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

Если сравнивать Ницше с другими политическими мыслителями, то общим для всех них, в отличие от него, будет, пожалуй, признание некой чёткой определённости политического. Таковое чаще всего определялось для них Богом или трансценденцией, или соотносилась с той или иной отдельной специфической сферой человеческой действительности. Политическая мысль, например, (у Гегеля) может воплощаться в проектировании стабильных и становящихся тотальностей; тогда в качестве систематического целого она есть выражение самосознания некоей фактической действительности, выполняет функции какого-то частного оправдания или опровержения и преисполнена субстанциальным сознанием того объемлющего, которое существует. Либо она (у Макиавелли) может разворачиваться, рассматривая частные реальности и их значение для собственного законодательства власти; тогда разрабатывается типология ситуаций и правил поведения, как в смысле политической техники, так и в смысле непосредственной апелляции к нерационализируемым до конца действиям, вытекающим из воли к власти, присутствия духа или храбрости. Ницше не идёт ни одним из этих путей, не создавая ни конструктивного целого, как Гегель, ни практической политики, как Макиавелли. Он мыслит, движимый всеобъемлющей заботой о человеческом бытии, ещё, или уже, не обладая какой-либо объемлющей субстанцией. Он продумывает определяющий первоисток политических событий, методически не углубляясь в отдельные конкретные моменты реального политического поведения, которое можно ежедневно наблюдать в борьбе сил и столкновениях людей. Он хочет породить движение, которое коснулось бы последних оснований человеческого бытия, своей мыслью вовлечь в это движение слушающих и понимающих его людей, без того, чтобы содержание этого движения уже было определено и ограничено государственными, национальными и социологическими рамками. Содержание это, определяющее все суждения, является у него, скорее, всеохватывающей позицией по отношению к бытию в целом, это уже не только политика, но философия, благодаря которой в изобилии возможностей, лишённом какого-то рационального принципа, противоположные и противоречивые из них могут быть опробованы только под водительством идеи спасения и обогащения человеческого бытия.

Поэтому по сравнению с великими традиционными научно-политическими и философско-историческими конструкциями в политической мысли Ницше неизбежно отсутствуют последовательная дедукция и устойчивая понятийная система. Тем не менее она порождает некую совершенно однородную атмосферу, хотя и избегает каких бы то ни было содержательно однозначных высказываний. Подобно буре способна эта мысль пронестись через душу, но она невразумительна, если ждать от её содержания и понятий ясности и однозначности. В той мере, в какой политическая мысль Ницше стремится создать такую атмосферу, она избегает всего, что могло бы выглядеть подобно доктрине. Самые различные возможности опробуются на равных правах, не сходясь воедино в какой-либо однозначной цели. Понятия отказываются выражать некую постоянную истину. Кажется, что они предлагают себя в качестве бесконечно гибкого средства в руках доминирующей, ничем не связанной воли к мышлению. При этом в формулировках они достигают максимума суггестивного эффекта. Лишь тот, кто соединяет способность преобразования с этой силой выражения, лишь тот усваивает смысл такого рода мышления.

Так как не разрушая ницшевой мысли невозможно сделать из политики Ницше рациональной системы, своеобразие этой волящей мысли в определённости её живой, непонятийной направленности можно почувствовать, лишь отыскивая проявляющиеся в ней противоположности.

Взгляды Ницше на политическую действительность

Идеи Ницше ориентированы на изначальные и сохраняющиеся неизменными необходимые структуры человеческих отношений, прежде всего на государство и на войну и мир, а вслед за тем на текущие политические состояния – европейскую демократию. Существенны для такого рода мысли как раз не конкретная определённость её того или иного частного содержания, но масштабные взгляды как таковые, в которых только и может возникнуть сюжет большой политики.

Изначальные необходимые структуры всех человеческих отношений

Границы человеческого вот-бытия, в которых и благодаря которым оно есть, образуются благодаря необходимости существования некоей суверенной инстанции управления, т. е. государства, и, далее, постоянной возможностью войны или мира. Ницше редко говорит о значении государства и войны в их конкретно-исторической форме и эволюции и о том решающем воздействии, которое они оказывают на исторические обстоятельства. Скорее, он философствует и имеет в виду главным образом всеобщую пограничную ситуацию, в которой пребывает человек.

Государство. Первопричиной государства и его постоянной действительностью является для Ницше свирепая, ненасытная, порабощающая массы насильственная власть. Без неё, однако, ни человеческого общества, ни творческих индивидуальностей не существует. «Только железные скрепы государства так прижимают огромные массы друг к другу, что … неизбежно происходит … расслоение общества с его … пирамидальной структурой» (9, 154). Поэтому государство основывается на некоей свойственной человеческому бытию необходимости, которая, однако, и изнутри воздействует дисциплинирующим образом; поэтому, несмотря на своё насилие, имеющее в жизни губительные последствия, оно воспринимается как большое благо. Так, всякая история учит не только тому, «как мало вскоре начинает заботить покорённых ужасное происхождение государства», но и воодушевлённой преданности ему, когда «сердца невольно преисполняются очарованием становящегося государства, предчувствуя глубокий скрытый умысел …, когда государство рассматривается даже с каким-то пристрастием – как цель и высший образец самопожертвования и проявления долга отдельных людей» (9, 155).

Задаваясь вопросом о воздействии этого условия вот-бытия на человеческое бытие, Ницше ставит целью выяснение смысла и ценности государства. В государстве он видит силу, формирующую подлинного человека, нацию и культуру (см.: 9, 147–165).

Лишь благодаря государству существует культура. Хотя утверждение, что культура невозможна вне «довольного рабства» и вне условий, способствующих возникновению государства, есть «коршун, терзающий печень Прометея-покровителя культуры» (9, 151), но стремиться отрицать эти условия означало бы отрицать саму культуру. Лишь благодаря государству состояниям человека свойственна устойчивость. Если непрерывно приходится начинать сначала (9, 261), никакая культура вырасти не в состоянии. Поэтому «великой целью государственного искусства должна быть устойчивость, которая перевешивает всё остальное, ибо она гораздо ценнее, чем свобода» (ЧСЧ, 359), Современная ему ситуация, в которой ничто не планируется далеко вперёд, есть для Ницше признак утомлённой государственности: тот факт, что «индивид не ощущает никакого особого желания полагаться на устойчивые, рассчитанные на века институты», составляет роковое отличие «нашего суматошного эфемерного существования от неторопливого спокойствия метафизических эпох».

В то же время в необходимой действительности государства Ницше выявляет опасность. Если государство отрывается от творческой основы, оно становится силой, уничтожающей за счёт нивелирования подлинное бытие человека. Такое государство, когда оно прославляется, Ницше называет «новым идолом», рассматривая его в качестве врага как раз того, что призвано делать возможным или порождать истинное государство – нации, культуры, человека как творческой индивидуальности.

Государство, извращающее собственную цель, становится тогда, во-первых,

«смертью народов». Это «самое холодное из всех холодных чудовищ» лжёт: «Я, государство, есмь народ» (ТГЗ, 35). Если народ живёт не в государстве, то господствует ощущение массы: «Рождается слишком много людей: для лишних изобретено государство!» (ТГЗ, 35).

Государство, упускающее смысл собственного существования, становится, во-вторых, врагом культуры! Ницше идёт вразрез со своим собственным прославлением государства при рассмотрении рождённой в государстве греческой культуры, когда он имеет в виду современное государство как нетворческое орудие могучей силы в руках массы «лишних»: «“культурное государство” есть только современная идея … Все великие эпохи культуры суть эпохи политического упадка: что велико в смысле культуры, то было неполитичным, даже антиполитичным… У Гёте взошло сердце при появлении Наполеона, – оно зашло у него во время “войн за свободу”» (СИ, 591). «Культура обязана высшими своими плодами политически ослабленным эпохам» (ЧСЧ, 441).

Государство, в-третьих, оборачивается гибелью для отдельного человека. Оно «есть мудрая организация для защиты индивидов друг от друга; если чрезмерно усовершенствовать его, то в конце концов индивид будет им ослаблен и даже уничтожен – т. е. будет в корне разрушена первоначальная цель государства» (ЧСЧ, 365; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). «Там, где кончается государство, начинается человек, не являющийся лишним: там начинается песнь необходимых, мелодия, единожды существующая и невозвратная» (ТГЗ, 37). Поэтому: «Как можно меньше государства!» (11, 368).

Наконец, предельное уничижение государства просматривается в следующем тезисе Ницше: «Действие человека, который жертвует государством, чтобы не стать предателем собственного идеала, может оказаться высшим достижением, исключительно ради которого потомками и принимается во внимание всё существование этого государства» (13, 177).

Несмотря на всю сомнительность частностей этого явления Ницше оставляет неприкосновенными высшие проявления государства как границу человеческого вот-бытия: на более благородных людей государство действовало «как ощущение чего-то высшего», – почему? «При возникновении государства силу имели» не «точка зрения благоразумия, но импульсы героизма: вера, что есть нечто более высокое, чем суверенитет отдельного лица». Влияние имеет «благоговение перед родом и старейшинами …благоговение перед смертью … преклонение перед чем-то духовно превосходящим и победоносным, восторг воплощённой встречи со своим идеалом» (13, 195).

Таким образом там, где Ницше оценивает развитие народа в государстве и благодаря ему, содействие в нём и благодаря ему культуре и отдельным творческим людям, там государство для него желанно, там же, где функцией государства становится закрепощение, осуществляемое в пользу массы и посредственности, где единственный в своём роде, незаменимый человек ему уже не важен, а важны только «лишние», которых можно заменить, там Ницше отвергает его как гибель для человека.

Для Ницше двум этим аспектам государства соответствует двойной смысл права. Хотя в каждом случае право есть «воля к увековечению соответствующих отношений власти» (13, 205), но последние являются либо господством желаний посредственности, которая стремится установить право с единственной целью заполучить гарантированное существование – в этом своём качестве право оборачивается бесконечным накоплением законов; либо лежащие в основе права отношения власти приводят к господству благородных высот человечности – тогда смыслом права становится обеспечение иерархии созидающих. Если в первом случае законодатель был не чем иным, как безличным законотворческим механизмом, во втором случае он становится личностью и тем самым чем-то бо́льшим, чем закон. Да и основания для наказания в том и в другом случае существенно различаются: в первом случае это акт полезности (возмездие, устрашение, исправление), идущий на пользу общества или преступника, во втором случае наказание проистекало бы из «воли к образовывающей силе» (13, 197) и мерилом права стал бы образ истинного человека: «Необходимо, чтобы общество в качестве своей предпосылки репрезентировало высший тип “человек” и чтобы оно отсюда выводило своё право бороться с тем, что ему враждебно, как с тем, что враждебно само по себе» (13, 196).

Каким бы Ницше ни виделось государство, он не прославляет «государство само

по себе», но, во-первых, рассматривает его действительность без каких бы то ни было иллюзий, а во-вторых, выявляет функциональное значение государства, в силу которого оно может либо возвести человека на определённую высоту, либо обезличить его. Предъявляемое государству требование служить последнему смыслу человека и его творческим возможностям становится критерием оценки его действительности.

Война и мир. Ницше имеет в виду войну, которая в своей неотвратимой действительности образует границу человеческого вот-бытия – уничтожая и в то же время обуславливая его. Война связана с государством, этой последней определяющей ход вещей инстанцией, которая возникает из-за войны и в свою очередь бывает её причиной. Без войны перестало бы существовать и государство. Войну и возможность войны порождает засыпающее чувство государства (9, 72). Уже молодой Ницше выражает мнение: «война для государства есть точно такая же необходимость, как раб – для общества» (9, 162), а поздний Ницше повторяет: «Жизнь есть результат войны, само общество – средство для её ведения» (ВВ, 36; цитируемый фрагмент изменён – пер.).

Однако врагом мира или певцом войны Ницше не является. Его честность не позволяет ему занять какую-то окончательную и однозначную позицию – как если бы некая познаваемая граница нашего вот-бытия подчинялась нашим суждениям и нашим законам.

Поэтому Ницше оказывается захвачен идеей мира. Но его мир носит иной характер, чем в пацифистской трактовке, выражающей стремление добиться мира за счёт превосходства в вооружённых силах, т. е. путём насилия, или желающей способствовать его достижению путём постепенного разоружения. Всем утопиям он противопоставляет другую утопию: «И, может быть, наступит великий день, когда народ, отличавшийся войнами и победами … добровольно воскликнет: “мы разбиваем свой меч!” … Сделаться безоружным, будучи перед этим наиболее вооружённым, из неких высоких чувств – вот средство к действительному миру … Нашим либеральным народным представителям некогда, как известно, думать о природе человека, иначе они знали бы, что напрасно трудятся, стараясь достичь “постепенного ослабления бремени милитаризма”» (СЕТ, 379).

Эта героическая идея мира радикально отлична от всякого пацифизма. Она касается внутренней позиции человека, всего его существа. С другой стороны, она далека от кантовской идеи вечного мира, в рамках которой определённые условия возможности достижения мира задаются принципами разума. Однако ни Кант, ни Ницше непосредственных возможностей реальной политики вообще не продумывают, они выясняют требования идеи. Ницше до последнего не отказывается от идеи мира, пусть даже лишь как некоей возможности. Если она серьёзна, прозорливо заявляет он, она ни в каком смысле не может осуществляться путём насилия, и даже лишь в какой-то одной сфере вот-бытия не должна стремиться к борьбе с применением силы. Ницше предсказывает «партию мира», которая в силу этого не только запрещает себе и своим последователям вести войну, но перекрывает всякий путь, на котором может иметь место акт применения силы, и потому также «запрещает прибегать к помощи судов». Такая партия совершенно не желает борьбы. Так как она честна и отказывается от насилия не из-за недостатка сил, а благодаря возвышенности собственной природы, она лишена какого бы то ни было рессентимента и потому «враждебна всякой мстительности и всякому сочувствию». В силу своей чуждости привычному роду человеческого бытия она неизбежно накличет на себя «конфликты, противоречия, преследования: партия угнетённых, по крайней мере на время, а вскоре – великая партия» (16, 193).

Однако тот факт, что «партии мира» Ницше в этой связи сразу противопоставляет и грядущую «партию войны», которая с равно неумолимой последовательностью поступает наоборот – «мир чтит как средство для развязывания новых войн» (ВВ, 212; перевод данного фрагмента исправлен – пер.), означает со своей стороны, что он не скрывает пограничной ситуации человеческого вот-бытия и ханжески не игнорирует существующей действительности.

Неизбежность войн для Ницше имеет в первую очередь психологическое основание – стремление человека к крайностям: «Войны до времени являются величайшими возбудителями фантазии, после которых все христианские восторги и ужасы неубедительны» (11, 369). Опасные путешествия, мореплавания, восхождения на горы представляют собой непризнанные суррогаты войны. То, что из такого смутного устремления человека затем действительно возникают

войны, представляется Ницше необходимым, если человеку не суждено утратить своих возможностей: «Только мечтательность и прекраснодушие могут ожидать от человечества ещё многого (или даже особенно многого), когда оно разучится вести войны». Будет уясняться, «что такое высокоразвитое и потому неизбежно вялое человечество, как современное европейское человечество, нуждается не только вообще в войне, но даже в величайшей и ужаснейшей войне – т. е. временном возврате к варварству, – чтобы не потерять из-за средств к культуре самой своей культуры и жизни» (ЧСЧ, 449-450).

Изначально философской настроенностью жить в опасности вызваны известные тезисы Заратустры: «И если вы не можете быть подвижниками познания, то будьте по крайней мере его ратниками … Вы говорите, что благая цель освящает даже войну? Я же говорю вам, что благо войны освящает всякую цель … Итак, живите своей жизнью повиновения и войны! Что пользы в долгой жизни! Какой воин хочет, чтобы щадили его!» (ТГЗ, 33-35). Тот же, кто, подобно «подвижникам познания», не ведёт войны, должен, однако, «учиться у войны; поместить смерть в круг интересов, за которые борешься, – это делает нас достойными уважения» (16, 353).

Тем не менее прославления войны как таковой Ницше желать не может. Подобно природе война действует «безразлично к ценности отдельного человека» (10, 483). Против неё можно сказать: «она делает победителя глупым, побеждённого – злобным. В пользу же войны можно сказать: в обоих этих действиях она варваризирует людей и тем делает их более естественными; для культуры она есть пора зимней спячки, человек выходит из неё более сильным для добра и зла» (ЧСЧ, 433).

Подлинный смысл такого рода идей заключается в следующем: стоять на границе и не обманываться относительно условий и происхождения всякого действительного вот-бытия. Ницше следует предельным требованиям и позициям, не отрицая тех оснований, в силу которых из них возникают противоположные возможности. Утраченный в отдельных, взятых самостоятельно положениях, смысл его идей восстанавливается в движении сквозь все возможности. Лишь их совокупность являет лик вот-бытия, так что его позиция побуждает к масштабности воззрений, к глубокой сопричастности, к размаху в том, что Ницше зовёт большой политикой.

Современная политическая ситуация (демократия)

Государство, война и мир исторически в своих формах способны к неограниченному изменению. То обстоятельство, что все человеческие отношения пребывают в постоянном становлении, делает каждый настоящий момент переходным. Но своё собственное настоящее Ницше признавал временем, во всемирно-историческом масштабе решающим, временем, которое протекает на рубеже двух столетий; он понимает его как конец бывшей до сих пор истории и как возможное начало новой. Рассматривая эту эпоху, как бы усваивая её содержание (см. аб. 826: #p_826сл.), он в качестве всеобъемлющего, всё определяющего состояния видит демократию. Она одна может создать почву, на которой предстоит взойти формам будущего. После Французской революции она является политической действительностью, переживающей подъём, – впервые во всём объёме её признал таковой Токвиль: «Демократизация Европы неостановима» (СЕТ, 373). Тот, кто сопротивляется ей, может делать это лишь теми же средствами, что предоставляет ему демократическая мысль, ускоряя тем самым процесс демократизации (СЕТ, 373). Политические акции, выступающие против него, в свою очередь лишь содействуют демократии (СЕТ, 383). Демократия есть рок, угрожающий в корне разрушить всё существующее.

При этом представление о том, что такое демократия, остаётся в значительной мере неопределённым. То, что имеет в виду Ницше, это пока ещё не какая-то из определённых форм политического строя, не какая-то политическая теория или доктрина. Это и не теория воли народа, которая приобретала бы значение посредством демократии, такая воля народа сама неконкретна и определяется лишь той формой, в которой она приходит к власти и которая со своей стороны накладывает на неё отпечаток. Когда желают видеть адекватное ей выражение, скажем, во всеобщем избирательном праве, благодаря которому последнее решение относительно судьбы всех принадлежит большинству, Ницше отвечает: основой этого права не может быть большинство, господство которого впервые конституируется в нём, его основой должно быть единогласие всех, кто изъявляет свою волю подчиняться большинству: «Поэтому достаточно уже противоречия весьма небольшого меньшинства, чтобы право это было вновь

отброшено как недействительное, а непринятие всеми участия в голосовании и есть как раз такое противоречие, которое влечёт за собой падение всей избирательной системы» (СЕТ, 374). Однако это и другие соображения, многократно высказываемые Ницше, есть для него лишь нечто поверхностное. То, что подразумевается им под демократическим процессом, это, скорее, события, разворачивающиеся где-то в глубине: во-первых, государство и управление в течение полутора тысяч лет ощущали на себе влияние критериев христианской религии, и тогда ещё определяющих содержание и цели демократического движения, когда в своём религиозном качестве они уже категорически отвергаются; во-вторых, теперь, с отмиранием христианской веры, государство и управление обязаны и вынуждены существовать без религии.

1. Тот основной импульс, который Ницше предполагает обнаружить в общей картине явлений европейской демократии, объясняется христианским происхождением: когда человеком, достигшим наибольших результатов, был грек, злоупотребление властью со стороны Рима привело к успешному восстанию в рамках христианства со стороны бессильных, вследствие которого европейская история для Ницше означает с тех пор всё новые победы слабых, постоянное «восстание черни и рабов», которые при демократии и при социализме рвутся к последней победе.

2. Начавшееся отмирание христианской веры в свою очередь также привело в действие демократическое движение, в рамках которого массы хотят теперь править и быть управляемыми без религии. Ницше предлагает своё видение этих событий, которые, по его мнению, сопряжены с разнообразными переменами и преобразованиями (ЧСЧ, 442–446).

Управление стало возможным и приобрело устойчивый характер благодаря религии, так как она успокаивает душу во времена нужды и недоверия, не возлагая вину на правительство, и так как религия охраняет единство народного чувства. Когда религия начинает отмирать, это приводит и к потрясению основ государства. Вслед за этим начинают господствовать демократические импульсы – по своему содержанию представляющие собой секуляризированное христианство. Попадающее же под власть этих импульсов государственное управление – это уже не таинство, оно считается лишь орудием воли народа. Правительство уже не пользуется религиозной санкцией. После всех перипетий, связанных с переменой убеждений и бесполезными опытами в конце концов побеждает недоверие ко всем правителям: «Смерть государства, разнуздание частного лица (я остерегаюсь сказать: индивида) есть последствие демократического понятия государства». «Современная демократия есть историческая форма падения государства» (ЧСЧ, 445).

Ницше всесторонне, со всё новыми констатациями и нападками анализирует все аспекты демократического состояния живущих в оковах уже не осознаваемых христианских идеалов, однако неверующих людей. Так он описывает партии, которые принадлежат природе демократии как её существенное проявление (ЧСЧ, 463; СМИ, 244–247; УЗ, 96), так говорит о двух основных типах возникающих в этом состоянии общественных слоёв:

В утрачивающем религиозность демократическом мире значение сословий падает. Среди человеческих масс всё более выходят на первый план две определяемые внешним образом группы – имущие и неимущие, или буржуа и социалисты. Ницше видит и в тех и в других главным образом то, что является для них общим. Оторванные от религии и не имеющие новой почвы какой-либо созидательной экзистенции, они представляются ему вот-бытием, которое несмотря на всю сиюминутную власть иллюзорно и лишено будущего.

Так, у буржуа нет подлинного оправдания: «Собственностью должен обладать только тот, кто обладает умом, иначе собственность является социально опасной». Содержанием жизни имущих, так как у их экзистенции содержание отсутствует, становится стремление к обладанию большей собственностью; стремление это у них подобно поддержанию состояния борьбы со скукой. Они маскируются образованием и искусством, возбуждая тем самым «зависть бедных и необразованных … потому что позолоченная грубость … в так называемых “наслаждениях культурой”» внушает мысль, что «всё дело только в деньгах» (СМИ, 246–247). Единственным средством против социализма было бы: «самим жить умеренно и скромно … идя на помощь государству в его стремлении обложить … налогом всё излишнее … Вы не хотите этого средства? Но в таком случае, господа богатые буржуа, называющие себя “либералами”, признайтесь же, что в социалистах вы находите ужасным и угрожающим то самое влечение

сердца, которое вы признаёте неизбежным в себе … Если бы вы … не имели состояния … то это ваше влечение сделало бы вас социалистами» (СМИ, 244–245).

Возражение Ницше против социалистов определяется тем фактом, что у них такие же убеждения, только при иных условиях; и они думают об одном только вот-бытии, а не о ранге человека. Так, они хотят «обеспечить подлым натурам праздность» (11, 367).

Из убеждений такого «социализма» Ницше пытается извлечь некий принцип. Этот принцип для него заключается в том, что социализм стремится не замечать «фактического неравенства людей» (11, 141). Так как принимать решения в этом случае фактически приходится посредственности и массе, он является «до конца продуманной тиранией ничтожнейших и глупейших» (ВВ, 77). Это выражается в «морали стадного животного»: «равные права для всех», «равные требования для всех», «стадо, не пастух», «овца равна овце» (14, 68). По его происхождению Ницше называет социалистический идеал продуктом «плохо понятого христианского идеала морали» (ВВ, 134).

В той мере, в какой социализм стремится стать ответом на рабочий вопрос, Ницше высказывается против этого вопроса, ибо он, по его мнению, неверно поставлен. Ницше в резком тоне поясняет: «Я совершенно не понимаю, что хотят сделать с европейским рабочим, после того как из него сделали вопрос» (СИ, 617). Этот вопрос он может поставить лишь таким образом: Как человек достигает согласия со своей данной необходимой задачей и удовлетворённости ею? Каково происхождение ответственности за порядок, включающий в себя неравенство, если санкция со стороны религии перестаёт действовать?

Решающая основная черта демократической эпохи для Ницше определяется тем, что в этот период происходит с человеком. Он видит массу, давление этой массы, которой «слишком много», однообразное нивелирование. Ницше, требующий: «Избавьтесь от понятия народ: вы никогда не сможете мыслить его достаточно благородно и возвышенно» (НР, 146; перевод данного фрагмента исправлен – пер.), презирает массы. То, что он часто говорит о народе, подразумевая массу, можно легко исправить.

В массе претерпевают разложение люди, которые в народе сохраняют свою индивидуальность, приходят к самим себе и одновременно благодаря ему творят своё бытие друг с другом. Массы, в отличие от народа, не складываются из индивидов. Таковые «унифицируются … Так неизбежно возникает человеческий песок: все очень одинаковы, очень малы, очень совместимы, очень скучны» (11, 237). Демократическая эпоха не приемлет никакого человека более высокого рода (13, 30). Её человек уже не видит рангов; живут маленькие люди, которые уже не верят, как раньше, в святых и в великих праведников, буржуа, которые уже не верят, как раньше, в господствующую касту более высокого рода, научные ремесленники, которые уже не верят в философов (14, 210). Массы представляются Ницше «достойными внимания только в трёх отношениях: как плохие копии великих людей … как противодействие великим людям … как орудие великих людей; в остальном же побери их чёрт и статистика!» (НР, 164). Так как масса повсюду, в среде образованных и необразованных, люди во всех лагерях уже не отваживаются быть самими собою, и так как они прежде всего хотят благополучия, комфорта, удовлетворения, Ницше выводит из этого демократического мира ожидаемое следствие: «Следовательно, он пойдёт в направлении духовного рабства, – такого, какого никогда ещё не бывало» (12, 203).

Видение возможного будущего

Благодаря заботе Ницше о человеческом бытии его мысли направлены в будущее с такой энергией, что при изложении можно лишь с большим трудом отделить его объяснения политически всеобщего и настоящего, от постоянных размышлений относительно предстоящего. В настоящем он постоянно видит грозящую опасность и зачатки грядущего. Поэтому видение Ницше не только многообразно, но в основных своих аспектах альтернативно: он видит и закат и подъём человека. Воля мыслителя к большой политике, которая в рамках созерцательного прогноза фактически стремится осуществить деятельный прогноз – предотвратить или повлечь за собой то или иное возможное будущее, предполагает видение как разрушения, так и нового творчества.

Пути демократии

Для Ницше будущее демократии отнюдь не является однозначным. От случая к случаю им опробуются возможности, из которых бросаются в глаза три, указывающие в совершенно разных направлениях.

Одна возможность ориентируется на упорядоченный, структурированный мир, защищённый знанием и рассудительностью, сведённый воедино в некоем «союзе народов». Ницше, хотя и предполагает увидеть в людях своего времени, «сознательно и добросовестно трудящихся на пользу демократического будущего», нечто тоскливое и однообразное, но всё же мыслит о том исключительном, что, быть может, производится ими: «возможно, что потомство … о демократическом труде целого ряда поколений будет думать так же, как мы о постройке каменных плотин и охранительных стен – как о деятельности, при которой платье и лицо неминуемо покрываются пылью … По-видимому, демократизация Европы есть звено в цепи тех чрезвычайных профилактических мероприятий … которыми мы ставим себя в отличие от средневековья. Только теперь наступает эпоха циклопических построек! Только теперь возводится окончательно прочный фундамент, на котором может безопасно покоиться всё будущее!» (СЕТ, 373). Что такое этот фундамент, он едва ли продумывается: это все духовные силы, труды, приобретение знаний, учреждения, побеждающие тьму и хаос. На этом фундаменте, как ему кажется, возможен даже некий эффективный миропорядок: «Практический результат этой … демократизации выразится прежде всего в европейском союзе народов. Каждый отдельный народ, сообразно своим географическим границам, займёт положение кантона … Исторические воспоминания о существовавших доселе народах будут играть весьма незначительную роль, так как благоговейное чувство к ним постепенно будет вырвано с корнем …». В этом новом мире всё решалось бы согласно рациональным принципам и оформлялось бы с участием действенного разума. Будущим дипломатам одновременно придётся быть «исследователями культуры, знатоками хозяйства страны и её сообщений», они будут «иметь за собой не армии, но резоны и выгоду». Народ, обретающий в этой демократии всевластие, совершенно далёк «от социализма как от учения об изменении способа приобретения собственности». Но он будет регулировать распределение собственности, например, обложит налогом «биржевое княжество» и создаст «среднее сословие, которое забудет о социализме как о перенесённой некогда болезни» (СЕТ, 383–384). Эта демократия, о которой Ницше говорит «как о чём-то грядущем» (теперешняя, подчёркивает он, отнюдь не такова), «старается создать и утвердить как можно больше независимости», поборов и уничтожив трёх своих сильных врагов – нищих, богатых и партии (СЕТ, 384).

Вторая, притом противоположная, возможность открывается Ницше, если завоевать государство суждено социализму. Ибо социализм жаждет «такой полноты государственной власти, какою обладал только самый крайний деспотизм, и он даже превосходит всё прошлое тем, что стремится к формальному уничтожению личности». Опасность этого пути Ницше усматривает в том, что на нём не может возникнуть ничего продолжительного. Ибо так как социализм «уже не может рассчитывать на старое религиозное благоговение перед государством … то ему остаётся надеяться лишь на краткое и случайное существование с помощью самого крайнего терроризма. Поэтому он втайне подготовляется к террористической власти» (ЧСЧ, 446).

О третьей возможности Ницше высказывается лишь смутно. Если посредством демократии не найден тот первый путь рационального порядка и союза народов, и наступила «смерть государства», то открываются «горизонты, которые … не во всех отношениях могут быть названы печальными»: хаос не наступит, но «ещё более целесообразное учреждение, чем государство, одержит победу над государством». Правда, Ницше не угодно работать над распространением этого представления, в котором ещё никто не в состоянии определить, какие семенные зёрна должны быть рассеяны в том будущем. «Будем надеяться, что государство теперь ещё устоит добрый промежуток времени и что разрушительные попытки слишком ревностных и поспешных полуневежд будут отвергнуты!» (ЧСЧ, 445–446).

Всемирно-политическое развитие государств-наций

Эти образы возможного демократического будущего относятся большей частью к внутриполитическим состояниям. Таковые, однако, в течение всего того времени, пока существует большинство государств, определяются главным

образом внешнеполитическими отношениями последних. Тем, как государства развиваются внутри самих себя и по отношению друг к другу, в конце концов будет определяться характер человека. Ницшево видение будущего оказывается зловещим. Он ждёт, «что теперь последуют, должно быть, друг за другом два-три воинственных столетия, равных которым нет в истории, … что мы вступили в классическую эпоху войны, учёной и в то же время народной войны в величайшем масштабе» (ВН, 688); «будут войны, каких на земле ещё не бывало» (8, 117).

Смысл этих войн впервые в истории будет определяться тем, что речь здесь идёт о мировом господстве. Поэтому «эпоха национальных войн» связана со всем тем «промежуточным характером, который свойственен теперешним состояниям Европы» (8, 192); большие возможности грядущего обнаруживаются лишь при взгляде на целое: «Время мелкой политики прошло: уже грядущее столетие несёт с собою борьбу за господство над всем земным шаром, — понуждение к великой политике» (ПТСДЗ, 332). Политическая мысль способна нести свой подлинный смысл лишь с учётом этой цели. Важно «с хорошими перспективами вступить в борьбу за правление на земле» (13, 358); и сверх того — во всей духовной сфере, мысленно и письменно, «подготовить то пока ещё столь отдалённое положение вещей, когда добрым европейцам дастся в руки их великая миссия — руководство и наблюдение за культурой всего земного шара» (СЕТ, 310).

Ницше задаётся вопросом, что на этой траектории судьбы будут значить народы; он как бы проверяет их экзистенциальную физиономию. О некоторых он отзывается лишь мимоходом: «Американцы слишком быстро растратились, быть может, они только кажутся будущей мировой державой» (13, 355). «Никто уже не верит в то, что Англия сама достаточно сильна, чтобы продолжать играть свою старую роль хотя бы ещё пятьдесят лет … Сегодня пока ещё нужно быть солдатом, чтобы в качестве купца не потерять своего кредита» (13, 358). «В нынешней Франции … воля немощна более всего» (7, 155). Похоже, что в аспекте большой политике Ницше интересуется, собственно, только Россией и Германией.

В России Ницше полагает угадать признаки исключительной силы и некоего уникального будущего: «Признаки грядущего столетия: вступление русских в культуру. Грандиозная цель. Близость варварства. Пробуждение искусств, благородство юности и фантастическое безрассудство» (11, 375).

Что в политическом отношении станет с Германией? Думается, Ницше был в дурном настроении, когда сказал: «У самих немцев нет будущего» (8, 192), но он сказал также: «они люди позавчерашнего и послезавтрашнего дня, — у них ещё нет сегодняшнего дня» (ПТСДЗ, 360). Ницшева критика немцев, будучи преувеличенной, возникает из безграничной, часто разочарованной любви. Уже само то обстоятельство, что в немцах он больше не предполагает увидеть ничего, что для него представляет ценность, оказывается для него предзнаменованием будущего: «Немцы пока не представляют из себя ничего, но они становятся чем-то … мы, немцы, желаем чего-то от себя, чего от нас до сих пор ещё не требовали — мы желаем чего-то бо́льшего» (ВВ, 69).

В конструкциях мировой политики, создаваемых Ницше, главную роль играют две возможности: либо политический распад Европы как выражение общей тенденции к упадку, роковым образом преследующей Европу, с новыми комбинациями в мировом правительстве, либо политическое единство Европы и мировое правление, осуществляемое ею.

Последнее в идеях Ницше преобладает: «В чём я заинтересован, так это в единой Европе» (13, 357). Однако внешняя судьба Европы в мире определена в конце концов её внутренней судьбой, отсюда требование Ницше: «Заставить Европу сделать вывод, “волит” ли её воля к закату. Предотвращение осреднения. Лучше закат!» (16, 420). Быть может, Европа и есть этот клонящийся к закату мир; но столь же решительно Ницше усматривает в Европе единственный великий шанс человека вообще. С одной стороны, он видит будущего европейца «как самое умное рабское животное, очень работящее, в сущности очень нетребовательное, до крайности любопытное, многочисленное, изнеженное, слабовольное — космополитический хаос аффектов и интеллекта» (16, 288); опасность представляет «оглупление Европы и измельчание европейского человека» (13, 352). С другой стороны, сравнивая с расами, возникшими «вследствие влияния окружающей среды» и за счёт «прочно усвоенной роли», он видит возможных европейцев как некую «сверхрасу» (13, 323). Он жаждет «доброго европейца» и ждёт его исходя из «признаков,

свидетельствующих о том, что Европа стремится к объединению». Уже у всех более глубоких и значительных людей этого столетия Ницше полагает увидеть подлинное общее стремление таинственной работы их души: «в виде опыта упредить европейца будущего» (ПТСДЗ, 375–376). Как всегда, Ницше и эти идеи опробует вплоть до их крайних следствий. Поэтому в подобном контексте «теперь, когда всё указывает на более крупные и общие интересы», национальное, как оно видится ему в его время, может означать для него, скорее, некую опасность: «Национальное, как оно понимается теперь, взятое как догма, прямо-таки требует ограниченности» (11, 137). Ницше усматривает величие Наполеона в том, что тот замыслил «Европу как политическое целое» (ВВ, 67), и полагает, что вправе констатировать: даже «экономическое объединение Европы грядёт с неизбежностью» (16, 193). Он не сомневается, будто видит, «что, в сущности, происходит–исчезновение сферы национального и создание европейского человека» (11, 134).

Однако всё это не составляет единственную возможность. Ввиду опасности того, что Европа окажется в «руках черни», Ницше то воображает, как спасти то, что останется: «заблаговременно спрятать то, что следует спасти! И наметить страны, куда, в силу их известной недоступности, может отступить культура – например, Мексика» (13, 360), то думает о возможной связи между Германией и Россией. Так как ему представляется, что «наибольшая и наисвежайшая сила воли накоплена у славян», он желает «объединиться с Россией: немецко-славянское господство на земле не принадлежит к числу самых невероятных возможностей» (13, 356). «Я усматриваю больше склонности к величию в чувствах русских нигилистов, чем английских утилитариев … нам нужны безусловные совместные действия с Россией … Никакого американского будущего!» (13, 353). Эта идея совместных действий вновь сходит на нет ввиду угрозы превосходства русского будущего. Перед этой угрозой, пожалуй, для Ницше в миг исчезает всё остальное: «Россия, весьма вероятно, станет господином Европы и Азии, она будет вести колонизацию и достигнет Китая и Индии. Европа как Греция под властью Рима» (13, 359); в качестве некоей возможности это продумано далеко вперёд; преимущество России подобно преимуществу церкви: «они умеют ждать» (13, 361).

Совершенно иначе Ницше мыслит, когда вновь активизируется его европейское сознание. Тогда в России с её огромными запасами силы воли он видит не только опасность, но и возможность пробуждения Европы путём самообороны. В этом случае ему по сердцу даже «такое усиление грозности России, которое заставило бы Европу решиться стать в равной степени грозной, т. е. … приобрести единую волю, долгую, страшную собственную волю, которая могла бы назначить себе цели на тысячелетия вперёд» (ПТСДЗ, 332).

Если во всех этих представлениях определяющей является тенденция ко всё большим единым образованиям – Европе, мировому правительству, то Ницше, с другой стороны, способен продумать и прямую противоположность этому, воображая себе, насколько формирование единых государственных образований испытывает давление извне – со стороны борющихся сил: «Раздробление на атомизированные государственные структуры является отдалённейшей, ещё призрачной перспективой европейской политики», а именно той, когда малые государства будут поглощены большими, большие – гигантскими, и, наконец, «гигантское государство лопнет, так как ему в конце концов не хватит пояса, который охватил бы его чрево. Вражда соседей» (11, 139).

Во всём этом видении будущего всё же вновь и вновь возникает некая точка, некий последний пункт, о который оно разбивается. Ничто не указывает на будущую стабильность мира. Наоборот, Ницше продумывает все угрозы, выявляющие нестабильность его собственного, современного мира. Он разрушает ту мнимую надёжность, при которой мир благодаря постановке целей в целом как будто в порядке. Выясняется, что нет уверенности в том, куда всё устремлено, не существует какого-то верного, однозначного образа действий. Это видение грядущего мира, лишённого почвы. Ницше не позволил бы связать себя какой-то одной из этих будущих возможностей.

Минуя все внутриполитические состояния и внешнеполитические комбинации Ницше в конце концов бросает взгляд на то, что может вообще получиться из человека.

Сущностные духовные изменения человека

В своём видении будущего Ницше порой касается самой сущности человека.

Так, техника создаёт ещё неизвестные доселе условия жизни, при которых человек может прийти к иному сознанию бытия и самого себя: «Благодаря покорению природы человечество в новом столетии, вероятно, приобрело уже намного больше сил, чем оно может израсходовать … Одно только воздухоплавание подрывает все наши культурные представления … Грядёт эпоха архитектуры, когда вновь будут строить для вечности, подобно римлянам» (11, 376). «В будущем будут существовать, во-первых, бесчисленные заведения, в которые время от времени будут отправляться, чтобы подлечить свою душу; во-вторых, бесчисленные средства против скуки – в любое время можно будет услышать чтеца и тому подобное; в-третьих, празднества, в которых множество отдельных изобретений будут соединены в общих целях этих празднеств» (11, 377).

При таких основывающихся на развитии техники изменениях, прежде всего в связи со всё более расширяющимися и усиливающимися возможностями науки, существует опасность, что культура погибнет от своих средств (ЧСЧ, 459; КГМ, 429). «Жизнь ощущается как всё более трудная, и, пожалуй, можно спросить, достанет ли изобретательности человека и для наибольших трудностей» (11, 139). Особенно невыносимым может стать знание: «Если … наука сама по себе приносит всё меньше и отнимает всё больше радости, внушая сомнения в утешительной метафизике, религии и искусстве», то жизни грозит опасность усомниться в самой себе; в этом случае ей нужны две противоположные силы: «иллюзиями, односторонностями, страстями нужно нагревать, а с помощью познающей науки – предупреждать дурные и опасные последствия чрезмерного нагрева». Если этого двойного требования окажется недостаточно, то можно предсказать: «интерес к истине … будет падать: иллюзия, заблуждение, фантастика шаг за шагом завоюют свою прежнюю почву … ближайшим последствием этого явится крушение наук, обратное погружение в варварство; опять человечество должно будет сызнова начать ткать свою ткань … Но кто поручится, что оно всегда будет находить силы для этого?» (ЧСЧ, 373–374).

Когда Ницше, далее, видит, что всё находится в состоянии опасных преобразований, когда он думает о возможной грядущей социальной революции, его отнюдь не поддерживает вера в то, что в ней найдёт своё воплощение энтузиазм, испытываемый в ожидании прихода высшего человека; результат такой революции «будет менее значительным, чем думают: человечество может гораздо меньше того, чего оно хочет. Когда сильное впечатление и упоённость грозой проходят, выясняется, что для того, чтобы больше смочь, нужно было больше сил, больше навыков» (11, 369). Что получится для внутреннего постоянства человека после смерти Бога, после краха всего унаследованного нами от предков содержания вследствие разочарования от попыток обновления и вследствие немыслимых катастроф – о том можно смутно догадываться: может быть, в грядущем столетии «религиозных сил будет всё ещё достаточно для существования атеистической религии à la Будда … и наука ничего не будет иметь против нового идеала. Но всеобщей человеческой любви не будет! Должен проявить себя новый человек. – Я сам далёк от этого и отнюдь этого не желал бы! Но это вероятно» (11, 376).

Когда Ницше бросает взгляд в самое отдалённое будущее, он подхватывает эволюционно-теоретическую идею о происхождении человека и представляет себе крайнюю возможность: человек, который возник из обезьяны, «снова станет обезьяной, причём не будет никого, кто был бы как-нибудь заинтересован в таком причудливом исходе этой комедии» (ЧСЧ, 371; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

Озабоченность Ницше этими роковыми возможностями и его надежда на высоких людей выражена в «Заратустре», в величественной символике двух противоположных образов – презренного «последнего человека» и «сверхчеловека», на которого падает вся надежда (ТГЗ, 8–12).

Новые господа

Ницше не только созерцает ожидающее нестабильный мир будущее, он продумывает возможность нового руководства. Если там он видит, что мир как бы соскальзывает неизвестно куда, то здесь он задаётся вопросом о новом объединении и перестраивании мира, который, лишённый руководства, дрейфует. Сам этот мир в своём порождаемом демократией состоянии имеет теперь для Ницше тот смысл, что превращается в средство для осуществления нового

господства. Хотя в своих оценках Ницше никогда не приемлет демократии, как она встречалась ему в действительности, но, воспринимая её как судьбу Запада и как исходную точку исключительно обнадёживающих возможностей, он всё же с ней смиряется. О Заратустре он говорит, что ненависть того «к демократической нивелирующей системе» находится «лишь на переднем плане», и что он, скорее, «рад, что она ограничивается этим. Теперь она может решать свою задачу» (12, 417). Это значит: демократия, согласно Ницше, создаёт предпосылки некоего будущего господства, ещё небывалого, охватывающего землю в целом. «Демократизация Европы» находит своё оправдание в том, чему она создаёт возможности, представляя собой «вместе с тем невольное мероприятие к распложению тиранов» (ПТСДЗ, 362). Ибо из-за выхолащивания религиозной веры и, вследствие этого, из-за краха всех до сих пор значимых ценностей, из-за неуверенной жизни почти у всех людей всех слоёв, из-за превращения человека в «песок» ненадёжность становится в конце концов «столь велика, что перед каждой силой воли, которая приказывает, люди падают в прах» (16, 194). Те же самые условия, при которых в общем происходит приведение людей к уровню посредственности, возникновение «трудолюбивого … стадного животного “человек”, создают возможность и для появления “исключительных людей, обладающих опаснейшими и обаятельнейшими качествами”. Сильный человек должен будет оказаться сильнее и богаче, чем он, может быть, был когда-либо до сих пор» (ПТСДЗ, 362).

В вопросе о сущности этих новых господ обобщаются мысли Ницше о политическом будущем. В ожидании грядущих господ, пользующихся демократией, но упраздняющих её как таковую, основная идея заключается в том, что их сущность принудительно определяется ситуацией.

Во-первых, ход вещей уже не может оставаться предоставленным самому себе. Взять же его в свои руки может лишь поистине выдающееся, мысленно объемлющее все человеческие возможности в целом человечество. «Необходим новый род философов и командующих».

Во-вторых, в безбожную эпоху эти господа должны быть такими людьми, которые, не веруя в Бога и не обращаясь к Нему с вопросами, имеют выдержку формулировать свои решения с той же степенью ответственности, которая раньше обеспечивалась верой в Бога. В особенности совершенно новым является их отношение к народу. В отличие от господства народа, которое в демократических условиях, в конечном счёте лишь нивелирующих и развращающих, существует как господство тех качеств, которые характерны для массы, это господство должно, скорее, вырастать из связи между субстанцией повинующихся и волей господ. Однако происходит это уже не путём активного понимания со стороны повинующихся, а за счёт того, что слабость обезбожившейся массы обращается с призывом к силе: господа земли «ныне призваны заменить Бога и внушить глубокое, безусловное доверие к себе со стороны подчинённых» (12, 418). Надежду Ницше составляет «отважная господствующая раса, располагающаяся надо всей чрезвычайно культурной стадной массой» (16, 336).

Поэтому судьба человечества – в грядущих господах. Ницше продумывает открывающиеся перед ними возможности и грозящие им опасности. То, чем они могут быть, зависит, с психологической точки зрения, от того, над какого рода массой они должны господствовать. Ибо господа – это не диктаторы, отдающие приказания исходя из какой-либо абстрактной истины или сверхчеловеческого величия; они должны быть мужами, завоёвывающими в безбожном мире безусловное доверие массы лишь тем, что они мужи народа. Эти господа должны в сущностном взаимодействии с теми людьми, над которыми они господствуют. Решающим является то, каким народом преодолевается возможность стать массой (см. аб. 1498: #p_1498сл. – Ницше о народе).

Что есть масса, с одной стороны определяется сущностью господ. Ницше наблюдает, как это отношение проявляется в его собственное время: «Сетуют на распущенность массы … масса проявляет себя распущенной в той мере, в какой проявляют себя распущенными образованные лица; идут во главе неё в качестве вождей и предпочитают жить, как им угодно; массу возвышают или портят соответственно тому, возвышают ли, или же портят себя самих» (11, 142).

С другой стороны, господа зависят от того, какого рода эта масса: «Организующая насильственная власть наибольшей степени значимости, например, Наполеон, должна иметь отношение к роду того, чему надлежит быть организованным» (14, 64ff.). Поэтому: «Кто до сих пор имел дело с человеком

большого размаха, тот оценивал его по его основным качествам … Так поступал Наполеон. Он не интересовался христианскими добродетелями, воспринимая их как то, чего вообще не существует» (13, 329). «Но сам Наполеон был развращён теми средствами, которые он был вынужден применять, и утратил благородство характера. Утверждаясь среди иного рода людей, он мог применять иные средства; а в том, чтобы кесарю приходилось достигать такой испорченности, никакой необходимости не было» (16, 376ff.).

Перед лицом необходимости управлять человеческими массами так, чтобы мог вырасти человек более высокого ранга, и ввиду ужасной опасности, угрожающей в демократическом мире человеку как таковому, Ницше жаждет этих людей и выражает озабоченность: «Образ таких именно вождей чудится нашему взору … необходимость подобных вождей, страшная опасность, что они могут не явиться или не удаться и выродиться, – вот что, собственно, озабочивает и омрачает нас» (ПТСДЗ, 322).

Ницше представляет себе образ этих действительно новых господ, хотя и не может придать ему какой-то законченной формы. «Господа земного шара» будут «новой аристократией духа и тела, культивирующей себя, вбирающей в себя все новые элементы…» (14, 226). Он видит «их новую святость, их способность отказаться от счастья и удовольствия. Они дают низшим право на счастье, не себе» (12, 418). Они будут основываться на самом жёстком законодательстве в отношении самих себя, «в котором воле людей-философов, отправляющих насильственную власть, и воле тиранов-художников даётся срок на тысячелетия, – высший род людей, пользующихся демократической Европой как орудием, с целью заполучить в свои руки судьбы земли, чтобы в качестве художников придать форму самому “человеку”» (16, 341). Они будут иметь настрой, о котором написано в «Феаге» Платона: «Каждый из нас хотел бы, где только это возможно, быть господином всех людей, лучше всего – богом» (16, 340).

Эти новые господа, имея своей целью не только закрепление отношений господства, но и повышение в индивиде его возможного человеческого уровня, отныне осознанно возьмутся за преобразование человека, которое до сих пор, в демократическую эпоху, происходило лишь в направлении уравнивания. Такое долгосрочное культивирование должно подготовить то, что только и делает возможным «продолжительное существование сословий» (СЕТ, 381): удовлетворённость человека в целом, а именно такая, чтобы в неизбежном «рабстве» человек находил возможности роста. Предпосылкой этому является требование не мерить каждую из разновидностей человека по единой, якобы общечеловеческой мерке. Характер каждого из способов вот-бытия, необходимых в рамках целого, должен предполагать способность к самоприятию, и те, кто господствует, должны ему в этом помогать. Так как «для посредственности быть посредственностью есть счастье … было бы совершенно недостойно более глубокого духа в посредственности самой по себе видеть нечто отрицательное». «Мастерство в одном, специальность» как «естественный инстинкт» должны быть поощряемы как настроенность на своеобразное приятие жизни. Но все те, кто «хоронит инстинкт, удовольствие, чувство удовлетворённости рабочего с его малым бытием», должны быть отброшены (А, 686).

Основной проблемой в этом человеческом преобразовании являются отношения рабочих и работодателей в связи с характерными особенностями тех и других. Демократический мир, согласно Ницше, упустил здесь все шансы: следует не эксплуатировать удобные возможности для получения прибыли, но принимать в расчёт «благосостояние рабочего, его телесное и душевное удовлетворение». Было ошибкой только использовать труд, не думая о рабочем как о целостном человеке. Имевшая место до сих пор «эксплуатация рабочего была глупостью, хищничеством за счёт будущего, угрозой обществу» (СЕТ, 381). Ницше предвидит новую форму трудовых отношений, прообразом которых являются отношения военных: «Солдаты и командиры находятся всё ещё в гораздо лучших отношениях друг к другу, чем рабочие и работодатели … Странно, что под гнётом могущественных, внушающих страх, даже ужасных личностей – тиранов и полководцев – порабощение ощущается далеко не столь мучительно, как под гнётом неизвестных и неинтересных личностей, каковыми являются все эти индустриальные магнаты … Фабрикантам и крупным торговым предпринимателям, по-видимому, слишком не хватало до сих пор всех тех форм и отличий высшей расы … обладай они благородством потомственного дворянства … может статься, и вовсе не существовало бы социализма масс. Ибо эти последние, по сути, готовы ко всякого рода рабству, предположив, что стоящий над ними повелитель постоянно удостоверяет себя как повелителя, как рождённого

повелевать, – и делает это благородством своей формы!» (ВН, 541). Усматривая в современном рабстве варварство, поскольку истинных господ, для которых осуществлялся бы труд, не существует (16, 196), Ницше в «будущем рабочего» при подлинных господах видит «рабство», которое хотя и не меньше, но в сущности иное: тогда рабочие должны будут «учиться чувствовать по-солдатски. Гонорар, жалованье, но не заработная плата! Никакого соотношения между выплатой и произведённой работой! Но поставить индивида сообразно его качествам в такие условия, чтобы он мог достичь высшего в своей сфере». В этом случае благосостояние и повседневные жизненные радости должны быть делом тех, кто служит – поэтому необходимо, чтобы рабочие и буржуа поменялись ролями, которые они играют теперь: «Рабочие когда-нибудь должны будут жить так, как ныне живут буржуа; но над ними, выделяясь отсутствием потребностей, будет стоять более высокая каста, она будет беднее и проще, но власть будет принадлежать ей» (16, 197). Только истинно высокий человеческий ранг, натура господина и повелителя, смягчает контрасты неизбежного рабства, удовлетворяет тех, кто служит, давая им то, что полагается, и обеспечивая для них возможность действительного почитания тех, кто ими командует.

Задача большой политики

Ницше в негативном философствовании порывает с тем, чему, по общему признанию, причастны все, будь то Бог, мораль или разум. Он оспаривает тот факт, что у людей, образующих государство или общество, имеется нечто вполне общее. Люди для него совершенно неравны. «Прав человека не существует» (11, 143). Он оспаривает право само по себе. Всё попадающееся ему с претензией на абсолютную значимость есть для него лишь пример тотальности лжи, в качестве которой он рассматривает общезначимую «истину». Люди не могут прийти к согласию в какой-либо значимой истине, но живут за счёт того, что облагают себя «законом единодушия» в вещах, требуемых вот-бытием (ВН, 557).

Но так как в действительности никакая иная инстанция кроме самих людей теперь не решает вопроса о ранге и ценности человека и о том, что следует считать истинным, то такие решения принимает тот человеческий тип, который обладает фактической властью. Последней инструкцией в мире для Ницше остаётся решимость вести борьбу за эту власть. В более узком политическом смысле это означало бы: бороться за государственную власть. В смысле большой политики это означает: бороться при помощи творческих идей, которые незримо влияют на людей и преобразуют их. Истина действительна лишь в борьбе за власть, в которой она имеет свой первоисток и свои границы.

Большая политика Ницше ставит перед собой задачу открыть новым господам, тем, кто, в соответствии с его надеждами, в мире, отныне лишившемся Бога, будет представлять и воплощать собой высшего человека, их философский смысл, привести их к самим себе: «Я пишу для породы людей, которой ещё не существует – для господ земного шара» (16, 340).

Законодатели

На историческом рубеже предпосылкой созидательной деятельности является «переоценка всех ценностей». Ныне наступил момент, когда «впервые ставится великий вопрос о ценностях … когда высшей проблеме человечества начинает сопутствовать, ведя за собой решение его судьбы, такая высокая и свободная духовная страсть, о которой ещё никогда не догадывались …» (Овербеку, 18.10.88.). Однако такая переоценка не может происходить в форме какого-нибудь моментального и единичного оценивания, в силу аффектов симпатии или антипатии, но, поистине, может осуществляться только с точки зрения глубочайшего первоистока. Поэтому «ещё до того, как все без исключения вещи будут возложены на чашу весов», требуется пересмотр всех оценок, «самих весов: я имею в виду ту высшую справедливость высшего интеллекта, смертельный враг которого – фанатизм» (11, 371). То, что осуществлялось бы просто как результат того или иного оценивания, имело бы ничтожное, поверхностное значение. Творческая оценка должна заставить говорить сам первоисток, саму необходимость становящегося бытия. Переоценка не должна служить какой-нибудь одной, замкнутой на себе оценке; тот, кто проводит переоценку, должен уметь быть весами, уметь быть тем, кто видит все возможности в целом, заключает в себе само становящееся бытие во всей

его широте. Хотя кажется, что здесь Ницше предъявляет к первоистоку человека требование, которое превышает человеческие возможности и при условии которого всякое некритическое рассмотрение человека в его историчности привело бы к фанатизму, однако эта творческая переоценка есть то, что Ницше называет законодательствованием: оно не представляет собой формулирования правовых или моральных положений, – эти последние, напротив, являются лишь следствием совокупности оценок, которые должны быть созданы в процессе объемлющего законодательствующего философствования.

Законы в своей неприкрытой сформулированности в конечном счёте убивают; живыми и истинными они, по Ницше, являются, только если их создают творческие законодатели. Только там, где «замирает жизнь, там громоздится закон» (8, 394), и возникает ситуация, к которой применимы слова древних китайцев: «когда царствам суждено погибнуть, они имеют множество законов» (16, 191). «Ах», – восклицает Ницше: «куда подевался почтенный лик законодателя, который должен значить нечто большее, чем закон, а именно желание свято придерживаться его из любви и благоговения?» (12, 200). Те, кто цепляется за закон, «ищут, в сущности, великого человека, перед которым сами законы ретируются» (12, 274).

Для ницшевой «большой политики» характерно, что там, где в ней обсуждаются законодатели, она говорит вовсе не о деятельном политике, а о философе, точно так же, как она говорит не об определённой политике в какой-либо конкретной ситуации, но об общей всемирно-исторической ситуации эпохи. Хотя Ницше предвидит, что сущность у людей, которые будут двигать историю в будущее, окажется «идентичной с сущностью завоевателя, законодателя и художника» (14, 134), но всё же подлинными движителями и законодателями будущего для него выступают философы: «они-то и определяют, куда и зачем» (16, 348).

Ницше выявил смысл философской мысли с ещё, быть может, небывалыми притязаниями. Его сознание огромного созидательного эффекта подлинного философствования, его философствования, исключительно. Философы «простирают творческую руку в будущее» (ПТСДЗ, 335). Они стремятся завлечь «волю тысячелетий на новые пути», «подготовить великие отважные коллективные опыты в деле выращивания и культивирования» (ПТСДЗ, 322; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Исполненный мощью собственной мысли, Ницше утверждает своё превосходство: «Мы, мысляще-чувствующие создания, и являемся теми, кто всегда и на самом деле делают что-то такое, чего ещё нет: целый вечно растущий мир оценок, красочностей, значимостей, перспектив, градаций, утверждений и отрицаний. Этот сочиняемый нами вымысел непрерывно заучивается, репетируется, облекается в плоть и действительность, даже в повседневность так называемыми практическими людьми (нашими, как сказано, лицедеями)» (ВН, 638). Пусть те, кто совершает фактические поступки, имеют преимущество действительности, Ницше отвечает им насмешкой, возражающей, скажем, против бессилия своей мечтательной недействительности: «Вы воображаете, что вы свободны … нами, оценивающими, заведены вы – вы, часовые механизмы» (12, 249). Положение творческой мысли относительно творческого действия – их тождество и различие – в формулировках Ницше меняется. Политики его большой политики – это один раз «господа земного шара», в другой же раз они зовутся господами этих господ: «По ту сторону господствующих, свободные от всяких уз, живут высшие люди, и в лице господствующих имеют они свои орудия» (16, 359). Их воздействие не проявляется непосредственно, это не какой-то видимый поступок, но в долгосрочной перспективе оно оказывается подлинно решающим: «Самые тихие слова – те, что приносят бурю. Мысли, ступающие голубиными шагами, управляют миром» (ТГЗ, 106). «Не вокруг изобретателей нового шума – вокруг изобретателей новых ценностей вращается мир; неслышно вращается он» (ТГЗ, 95; ТГЗ, 37).

Ницше живёт в сознании, что осуществляет подобное философствование в поворотный момент истории: «Да, кто чувствует вслед за мной, что это значит, ощущать всеми фибрами своего существа, что значение всех вещей должно быть определено заново!» (Овербеку, 21.5.84.). Он ждёт, что повлияет на грядущее поколение, «в котором великие проблемы, от которых я страдаю, сколь бы заведомо благодаря им и ради них я ни жил, должны будут найти своё воплощение и перейти в деяние и волю» (Овербеку, 30.6.87.). Он хочет придать своей жизни смысл: «Моя задача – подтолкнуть человечество к решениям, которые будут касаться всего будущего!» (14, 104).

Но в то же время ввиду последствий, какие повлечёт за собой философия и

философствование, подобное его собственному, какого ещё не бывало, Ницше охватывает страх: «История философии доныне является краткой: это некое начало; она ещё не вела никаких войн … Если мы, одиночки, живём бытием наших предшественников, оставляя потомкам вести войны за наши мнения, мы живём в середине человеческой эпохи – это величайшее счастье!» (12, 208ff.).

Путь большой политики

Если спросить Ницше, что значит поступать политически, то его первым ответом будет то, что для его большой политики необходимы предпосылки, прежде чем будет возможно действовать. Творческий первоисток большой политики – переоценка и законодательство – как первоисток сам не может быть целью. Политика может вытекать из него, но не может служить его причиной. Этот первоисток не может стать действительным подобно чему-то, что я могу счесть полезным и желательным и затем по своей надобности сделать целью своего воления. Наоборот, чтобы переоценка и законодательство стали действительными, должны быть даны две предпосылки. Во-первых, творческое законодательство – это не только дело здравого рассудка и энергичной воли, оно проистекает исключительно из широты и субстанциальной сущности творческого человека. Но, полагает Ницше, «за такого рода людьми большого творчества … сегодня и, вероятно, ещё долго, будут следовать напрасно» (16, 337). Во-вторых, для обретения действительности требуются новые оценки имеющейся в мире готовности, вытекающие из творческой переоценки; люди должны уже на бессознательном уровне тянуться к тому, что предлагает им тот, кто осуществляет творческую переоценку: «Переоценивать ценности – что это? Должно присутствовать спонтанное движение всего … Всякое учение оказывается лишним, если для него ещё не всё готово с точки зрения накопленных сил и взрывчатых веществ» (16, 363).

То, что в качестве данностей Ницше этих решающих предпосылок своей большой политики ещё не находит, представляется ему ужасным контрастом по отношению к тому, что именно в эту эпоху он усматривает наступление всемирно-исторического момента, когда отдалённейшие возможности и величайшие задачи обретают зримые очертания: «При взгляде на будущее для нас впервые в истории открывается необъятный кругозор человечески-вселенских, охватывающих весь земной шар целей» (СМИ, 209).

Характерно, что рассматривая этот путь, Ницше мыслит в категориях крайностей и неопределённого целого. Поскольку его мысль, проистекающая из первоистока отдалённейших возможностей и горизонтов, едва ли достигает конкретных действий в современном мире, она проявляется в постоянной полемике, благодаря которой становится неумолимо реалистичной, не придавая непосредственно эмпирической реальности какой-либо определённой формы. Кажется, что нередко большая политика Ницше и прошлое, и будущее, и настоящее погружает в такого рода зыбкую даль.

Прошлое – это уже ничто: «Человечеству ещё предстоит пережить гораздо больше – как можно вообще допускать заимствование идеала из прошлого» (13, 362). Будущее берётся в той мере, в какой оно ещё едва касается тех или иных живущих людей: «Неудивительно, что требуется несколько тысячелетий, чтобы вновь обрести связь – нескольких тысячелетий мало!» (16, 384). Настоящее охватывается столь широко, что оказывается настоящим всего человечества, так что конкретная историчность отдельного человека и его народа грозит исчезнуть в требовании: «Как можно больше интернациональных сил – чтобы обрести навык мировой перспективы» (13, 362).

Конечно, Ницше требует: «Предчувствовать будущее! Праздновать будущее, а не прошлое! Жить надеждой! Блаженные минуты!» – однако, хотя он заканчивает эти требования так: «А затем вновь задёрнуть занавес и предаться идее обращения к ближайшим целям!» (12, 400), но этих ближайших целей его большая политика не охватывает и её задачей это не является.

Существенной чертой этой большой политики на самом деле оказывается обдумывание наиболее крайнего и отдалённого. Так как для Ницше никакое провидение судьбой уже не правит, Бог мёртв, человек уже не может довериться никакой силе, кроме другого человека, то он должен сам взять всю свою участь в собственные руки. Сделать ощутимой эту задачу как таковую – это и есть необходимый смысл этого мышления, которое стремится быть бестрансцендентным: близится «великая задача и вопрос: как управлять земным

шаром в целом? И к какой цели развивать и растить – уже не народ и не расу, а “человека” в целом?» (16, 337). «Всё великое земное управление человеком человек должен сам взять в свои руки, его “всеведение” должно строго блюсти дальнейшую судьбу культуры» (ЧСЧ, 371). Итак, что делать? «Принимать долгосрочные решения в отношении методов, решения на века! – ибо однажды в наши руки неизбежно перейдёт управление будущим человека!» (14, 413).

Однако эта сколь величественная, столь в конечном счёте и пустая перспектива для Ницше опять-таки не означает, что уже теперь может быть сделано нечто подобного рода, принято некое решение. Если я безо всякой трансценденции, подобно Богу, желаю в соответствии с теми или иными методами, на основе своего знания, взять целое в свои руки, я должен сначала узнать это целое, иначе я лишь вызвал бы разрушительную путаницу. Что же касается этого знания, выступающего предпосылкой овладения методами и их проведения в жизнь, то оно, как поясняет Ницше, находится ещё в зачаточном состоянии: «Во всяком случае если человечество не хочет погубить себя таким планомерным всеобщим управлением, то должно быть найдено в неизвестном доселе размере знание условий культуры как научное мерило для вселенских целей. В этом состоит огромная задача великих умов ближайшего века» (ЧСЧ, 255–256).

Мысль Ницше, не проектирует какую-либо однозначную политику, но открывает бездну вот-бытия и демонстрирует неоднозначность всякой действительности. Если политические действия, могущие проистекать отсюда, имеют для самого Ницше две предпосылки – переоценку всех ценностей, которая становится действенной верой, и превосходящее всё, что до сих пор было, научное знание о причинно-следственных связях, имеющих место в человеческих делах, и если ни та ни другая предпосылка не даны, то никакого определённого вывода из суммы утверждений Ницше применительно к тому или иному конкретному действию, очевидно, сделать нельзя. Если, скажем, в отношении первой предпосылки вести себя так, будто мы сами верим в то, что Ницше, преисполненный веры, осуществляет в своём философствовании в целом, то всегда ещё остаётся вопрос, о содержании этой веры: Ницше может оказаться ложным пророком и ввести в заблуждение. Если соответственно второй предпосылке планировать и поступать так, будто в горизонте того, что может быть достигнуто в мире в качестве той или иной цели, мы уже детально знаем целое, то задуманного результата не будет: Ницше может вызвать эффект мнимого знания в духе дурного позитивизма. Ни в том ни в другом случае следования подлинному Ницше не происходит. Было бы радикальной ошибкой полагать, будто Ницше замыслил нечто такое, что теперь можно просто перенять. В области большой политики это неумолимо проявляется в том, что мысль Ницше предназначена не всем, но лишь специально «новым господам».

Воспитание и культивирование

Лишь один аспект подобных методов Ницше продумывал на протяжении всей своей жизни: из идеи воспитания его юношеской поры возникает идея культивирования в его позднейшей философии.

Воспитание для Ницше есть источник становления грядущего человека, поле, на котором произрастает будущее. «Когда-нибудь однажды» не будет «вовсе никаких идей, кроме идеи воспитания» (10, 402). Необходимость обоснования того, что получится из человека, способом его воспитания, делает воспитание для Ницше границей вот-бытия. Ввиду таковой Ницше стремится понять значение воспитания для создания высшей человеческой знати. С этой целью он выдвигает и конкретные предложения, которые как таковые, однако, не являются для него чем-то решающим и неизменным.

Например, в ранних лекциях «О будущности наших образовательных учреждений» Ницше предложил идею некоей воспитательной организации. Она демократична, поскольку имеет в виду весь народ и хотела бы производить отбор из всех слоёв; она аристократична, поскольку для неё важны лучшие: «нашей целью будет не образование масс, а образование отдельных избранных людей, вооружённых для великих и непреходящих дел». Народное образование, по Ницше, должно оставаться вне этой организации: «удаётся лишь чисто внешним и приблизительным образом добиться того, что называют народным образованием; настоящие же, более глубокие области, где широкие массы соприкасаются с образованием, те области, где народ питает свои религиозные инстинкты, где он продолжает творить свои мифические образы, где он сохраняет верность своим обычаям, своему праву, своей родной почве, своему

языку, – все они едва ли достижимы прямым путём, и во всяком случае это будет путь разрушительного насилия … содействовать народному образованию … значит … поддерживать спасительную бессознательность, тот оздоровляющий сон народа» (ОБНОУ, 262–263). Упрекая эпоху за то, что она добивается одновременно распространения образования на всех и обеднения и ослабления его за счёт снижения требований, Ницше, наоборот, выступил за сужение образования и сосредоточение его на немногих и за его усиление и самодостаточность (ОБНОУ, 221). У него даже есть «идеал образовательной секты»: «Должны существовать общества, подобные прежним монашеским орденам, только с более широким содержанием» (10, 484).

Отказавшись от всех подобных определённостей, Ницше в многообразии собственной мысли выдвинул на первый план антиномичность идеи воспитания: ожидать от воспитания всего и, однако же, всё это уже предполагать в воспитуемом.

Страстная воля к движению вверх стремится ожидать, видеть, создавать в следующем поколении то, на что своё поколение ещё не способно. Однако опыт подсказывает, что стать можно лишь тем, чем уже являешься. Поэтому воспитание для Ницше, если это хорошее воспитание, представляет собой освобождение: «Твои истинные воспитатели и руководители выдают тебе то, что́ есть подлинный смысл и первичная основа твоего существа: нечто, не поддающееся никакому воспитанию и руководству … твои воспитатели могут быть только твоими освободителями» (НР, 184); нужны воспитатели, «надо научиться смотреть, надо научиться мыслить, надо научиться говорить и писать» (СИ, 592). Если же воспитание не является хорошим, оно представляет собой «принципиальное нивелирование, чтобы привести … новое существо в соответствие с господствующими нравами и обычаями» (СЕТ, 370); «воспитывающая среда хочет сделать каждого человека несвободным», как будто он «должен стать повторением» (ЧСЧ, 362); воспитание тогда является «в сущности средством разрушения исключений в пользу правил» (16, 325).

Дойдя до границ, Ницше позднее преодолел эту точку зрения. Охваченный страстным стремлением к высшему человеку будущего, он хотел бы не только ждать его, но и созидать. Большая политика должна желать большего, чем то, на что способно воспитание, которое не есть ни нивелирование, ни развёртывание того, что уже должно иметь место как нечто сущее. Образовательно-воспитательные идеи самой глубины первоистока человеческого становления не достигают. Воспитания посредством сообщения тех или иных содержаний, посредством привития знаний и навыков, на примере «достойных объектов» (10, 481), просто воспитания чувств и мыслей недостаточно (СИ, 622). Если что и обосновывается каким-либо воспитанием, то это, скорее, некий более глубокий процесс, порождающий само бытие человека, который только затем и может быть воспитан. «Воспитание лучшего человека есть задача будущего» (10, 415).

Этот глубокий процесс, порождающий бытие человека, бывает, согласно Ницше, двоякого рода. Это либо «укрощение», либо «культивирование». Укрощение бестии «человек» означает для Ницше умиротворение в смысле низведения человека до уровня посредственности, его усмирение и ослабление (СИ, 585сл.). Культивирование же есть повышение ранга человеческого бытия. И то и другое Ницше рассматривает как необходимость. Собственная же ницшева идея теперь означает: «Воспитание есть культивирование» (16, 423).

Как же должно происходить подобное воспитание, подобное культивирование? Проблема, которая должна быть решена прежде всего, это: «какой тип человека следует взрастить, какой тип желателен, как более ценный, более достойный жизни, будущности» (А, 634). Затем же, согласно Ницше, облекающего свою объемлющую интенцию в упрощённые выражения на языке биологии, «для жребия народа и человечества является решающим обстоятельством, чтобы культура начиналась с надлежащего места … надлежащее место есть тело, наружность, диета, физиология, остальное вытекает отсюда» (СИ, 622). Для этого требуется предшествующий каждому браку протокол медицинского освидетельствования и предотвращение продолжения рода для больных (16, 183). Однако ницшева идея культивирования выходит за пределы биологического: творческая мысль сама для него обладает культивирующим эффектом, ибо посредством понятий мыслящий ими человек преобразуется; поэтому Ницше учит «рассматривать понятия как опыты, при помощи которых взращивается и испытывается на сохраняемость и долговечность человек определённого вида» (14, 16). Его собственная «опытная» мысль и его философствование стремится быть культивирующей мыслью.

Но когда Ницше думает о тех, кто направляет человеческие судьбы, т. е. о людях, осуществляющих культивирующие идеи, дающих человеку его фактически действующую мораль и создающих тем самым человека с характерными для него качествами, то для таковых имеет силу «большая политика добродетели». Для них вопрос заключается не в том, как самому сделаться добродетельным, а в том, как сделать других добродетельными (ВВ, 115).

Таким образом, если в мышлении Ницше идея воспитания восходит к своей предпосылке, культивированию, которое либо из-за того, что в качестве средства культивирования привлекается мышление теряется в сфере того, что невозможно определить, либо сужается до частностей в сфере биологического, то и здесь, опять-таки, существенным едва ли является некое отдельное содержание, как если бы оно уже было полным решением: существенным оказывается бесстрашие при виде границ и подрыв всех неотрефлексированных предрассудков.

Большая политика и философия

Обилие возможностей, присутствующих в политической мысли Ницше, не позволяет рассматривать вне контекста какие-либо отдельные позиции, вызывают ли они восхищение или недоумение. Каждое высказывание требует раскрытия своего смысла и поправки с учётом других высказываний. И никакой существующей в себе целостности, связывающей такого рода политические идеи, не возникает; каких-либо умозаключений к утопии большая политика Ницше также нигде не делает. Таким образом, неопределённость, поддерживающая целое, в отличие от определённости частного, свидетельствует об открытости этого целого. Если не останавливать своё внимание на отдельных аспектах видения будущего, то и для возможных событий, и для совершаемых действий характерна эта неопределённая открытость. Поэтому большая политика Ницше неоднозначна: кажется, что, выдвигая наиболее общие суждения и требования, она стремится повлечь за собой действия, которые взяли бы человека в качестве материала для некоего упорядочивающего оформления, чтобы сделать из него нечто иное, лучшее, существо более высокого ранга; однако из такого рода определений ещё не следует никаких конкретных действий, в которых непосредственно проявлялись бы возможные задачи, соответствующие тем или иным целям, при том что слово «политика» всё же, как представляется, обещает нечто такое, что должно происходить здесь и сейчас. В этом отношении «большая политика» вовсе не продумывает никакой определённой политики как отдельной сферы человеческой деятельности, но как бы порождает существенную тенденцию в сфере политического, учитывающую совокупное вот-бытие человечества в его возможностях: она призвана посредством идей извлекать на свет то, что, быть может, уже теперь рвётся к свету в становящемся зародыше живого сознания. Но что это такое, нельзя понять ни в рамках «большой политики», ни, тем более, в рамках философствования Ницше в целом.

Было бы легко оставить его развёрнутые в некую величественную картину, избегающие в следствиях всякого абсурда идеи как есть, нетрудно также безоглядно предаться им. Но вместо этого следует понять, какая движущая сила лежит в их основе. Как «большая политика» Ницше вливается в его философствование, в русле которого она возникла, мы попытаемся показать в трёх аспектах.

1. Прежде всего в подобном мышлении присутствует ориентированный на целостность человеческого бытия смысл, который обыкновенно действует на озабоченных текущим моментом реалистов фантастически, уже в этом своём качестве обретая философское звучание и становясь моментом некоей великой традиции. Смысл этот кратко можно охарактеризовать при помощи сравнения. Молодости свойственно требовать, чтобы всё до основания изменилось; не замечая необходимого в реальной жизни тяжёлого труда, покидая историческую основу, доверяясь абсолютному, она полагает, что нужно, воодушевившись необъятными далями созерцаемого и долженствуемого, коренным образом заново создать всё бытие. В философствовании сохраняется нечто родственное этой юности: страстное желание видеть, что в силу внутреннего величия созерцаемого бытия (усматриваемых возможностей в целом) то, что соответствует созерцаемому, исполнено и завершено. Это мечта со своим правом на неограниченность; это больше чем мечта, потому что философствование предшествует действительности, которую оно, если и не в

действиях, то, по крайней мере, в мыслимых возможностях предвосхищает (будь то философия государства у Платона, идеи Канта или большая политика Ницше). Это воление действительности, вытесненное в безграничность того, что на данный момент недействительно. Боль этого воления, не находящего разрешения, усиливает фантазию и непрестанно подталкивает к той или иной утопии или даже, пожалуй, как у Ницше, провоцирует громкий крик, который, перекрикивая пустоту, может звучать подобно чему-то изнутри пустому. Но в действительности у немногих великих мыслителей это воление представляет собой творческий первоисток, которому мы обязаны сообщаемыми идеалами, ориентируясь на которые наша смутно протекающая жизнь, как ей думается, так или иначе себя понимает. То, что проявляется здесь от того закона, который охватывает собой все определённые законы, становится основой нашей возможности содержательного воления.

2. Ощутив ненадёжность происходящего, увидев будущее, которое никогда не лишено опасности, риска, осознав неопределённость того, что нужно делать в политических частностях, Ницше соприкасается с первоистоком, который, по-видимому, всегда питает собой всё остальное и, если вещи оказываются в хаосе, начинает питать исключительно сам себя, – с самостью отдельного человека. Дело обстоит так, будто в возникающих подобным образом идеях Ницше затрагивает нечто совершенно неполитическое, некий большой полюс, противоположный политическому, но происходит это так, что для Ницше вся творческая политика, очевидно, берёт своё начало именно здесь.

Говоря об этой самости отдельного человека, Ницше имеет в виду себя самого, как он живёт в это время, которое в нём не нуждается и в котором он не смог найти свой мир; он пишет: «Ныне всё ещё рождаются такие люди, которые в прежние эпохи принадлежали господствующим классам священства, дворянства, мыслителей. Теперь мы видим вокруг себя уничтожение». Что им остаётся делать? «Ложь и тайное бегство назад, к преодолённому, работа на ночных развалинах храма – отталкивающи! Работа в рыночном павильоне – то же самое!» Эти люди «ограничиваются наибольшей независимостью и не хотят быть ни гражданами, ни политиками, ни собственниками … быть может, однажды человечество почувствует нужду в них, если простого человека минует анархия. Тьфу на тех, кто нынче навязывается массе в качестве её спасителя! … Мы хотим быть готовы! Мы хотим быть смертельными врагами тех из наших, кто ищет спасения в лживости и желает реакции!» (11, 374).

Связывая свои надежды с сокровеннейшей силой самобытного существа, Ницше объявляет тем, кто за ним следует: «Тем людям, до которых мне есть хоть какое-то дело, желаю страданий, одиночества, болезней, унижений; я желаю, чтобы им не оставалась вчуже мука недоверия к себе, нищета преодоления – у меня нет сострадания к ним, потому что я желаю им того, что единственно способно сегодня доказать, имеет ли нечто ценность или нет, – чтобы оно выстояло» (16, 311).

В этой принадлежности самому себе Ницше улавливает то единственное состояние творческого мышления, в котором подлинное (но невидимое) господство и уже не действующее практически понимание становятся тождественными. Если в этом состоянии мыслить «большую политику», то это мышление может выглядеть как чистейшее созерцание: «Мои цели и задачи обширнее, чем у кого-либо другого, и то, что я зову большой политикой, оказывается по меньшей мере неплохим местом, откуда с высоты птичьего полёта открывается панорама современных событий» (Овербеку, 2.5.84.). Эта «большая политика» уже вовсе не выражает воли к господству, мыслить её – значит в конечном счёте обладать фактическим господством: «стремление к господству мне часто представлялось внутренним признаком слабости … Наиболее могучие натуры господствуют – не в силу необходимости … даже если они при жизни хоронят себя в каком-нибудь садовом домике!» (11, 251). Такими наиболее могучими натурами оказываются для него творческие философы, которые являются таковыми не потому, что обладают властью над современным им миром, но потому, что владеют собою и за счёт этого вследствие воздействия своей мысли в конечном счёте движут миром: «великие нравственные натуры возникают во времена разложения, в качестве самоограничителей … это правящие натуры (Гераклит, Платон) в изменившемся мире, где они могут править лишь собой» (11, 251).

Так Ницше мыслит о людях как об индивидах – не из какой-то (им, скорее, отвергаемой) гуманности, в соответствии с которой каждый отдельный человек как таковой обладает вечными правами и представляет собой незаменимую ценность, но благодаря своей вере в то, что всё творческое в конце концов

прорывается в индивидах, и благодаря своей вере в бытие, которое лишь в творческих индивидах может стать для него предметом любви и уважения. Ницше проникает туда, где нечто может быть незыблемым и даже при всякой катастрофе представляется лишь триумфальным внутримировым спокойствием. Однако так как отдельный человек не только есть в конечном счёте единственная конкретно-действительная форма человеческого вида, но и осуществляет великие целеполагающие и целереализующие действия, его самостоятельное вот-бытие является в то же время постоянным условием, посредством которого определяется всё иное. В своей самости отдельный человек в смысле Ницше «могуществен» даже и тогда, когда торжествует власть массы, которая-таки в свою очередь неизбежно управляется людьми, составляющими её самое. Поэтому непрестанной заботой Ницше является то, как отдельная самость ещё может и должна существовать при любых обстоятельствах, чтобы своим вот-бытием свидетельствовать о человеческом бытии и быть готовой к решению задач. В форме самости господ, в форме анонимного одиночества или в каких-либо ещё непредсказуемых формах, она в нивелирующую эпоху каким-либо образом будет вынуждена производить себя и в конечном счёте определять ход вещей.

Даже и тогда, когда всякое будущее представляется Ницше безнадёжным, он сосредоточивает внимание на возможной самости отдельного человека в следующем сравнении: «Сотня глубоких одиночеств образуют вместе град Венецию – в этом их очарование. Образ для человека будущего» (11, 377).

3. То, как мы последовательно, глава за главой, излагаем основные идеи Ницше, отделяет их друг от друга. Но на самом деле эти основные идеи, везде означающие для Ницше некую пробу возможностей, проходящие сквозь непременные противоречия и самоупразднения и иногда, пожалуй, могущие казаться чем-то сродни случайным мыслям, эти идеи и инстинктивно и намеренно образуют для Ницше сплошное единство. Его политические идеи находятся со всеми его философскими идеями в некоей тесной связи, которую можно выразить следующим образом: большая политика – это воля, воздействующая на будущее, воля к высшему человеку, к сверхчеловеку. Для этих целей требуется прежде всего европейская раса господ. Она, её человеческое бытие и её воля, осуществляют движение, направленное против нигилизма, представляющего собой результат всех бытовавших до сих пор оценок, в особенности христианских. Это контрдвижение, инициировать которое призвано ницшево философствование, имеет основание в ницшевском базовом понимании бытия. Вслед за этим философствованием не для всех, но для возможных господ, приходят спекулятивная мистика (вечное возвращение), метафизическое истолкование бытия (воля к власти), а также действенное видение будущего сверхчеловека. Оно представляет собой не знание о существующем ином, но импульс преодоления нигилизма, который оно само благодаря идее непрестанного становления сначала усиливает до крайности, так что мир, лишённый какого бы то ни было смысла и цели, и всякая деятельность представляются напрасными. Только кроющийся в этом усилении соблазн осуществить последнее отрицание влечёт за собой радикальный поворот к «да», которое теперь относится не к какому-то иному миру, не к Богу или идеалу, но ко всему действительному миру в целом и к каждому отдельному человеку. Теперь всё это, составляющее объемлющий смысл «большой политики», предстоит развернуть в следующих главах.

Пятая глава: Истолкование мира

На вопрос, что такое всё бытие, с давних пор давался ложный ответ, предполагавший образ или мысленную конструкцию вселенной. Однако философствование существенным образом определяется и тем, как мыслится мир.

Ницше стоит в ряду метафизиков, которые предлагают понятие бытия, представляющего собой всё бытие, понимая под ним всё в целом. Для Ницше основным понятием служит «воля к власти». Благодаря такой метафизически-конструктивной форме мышления Ницше обретает осознанную связь с великими всегда присутствующими возможностями интерпретации мира.

Но Ницше жил после Канта. Критические вопросы унаследованы им как нечто само собой разумеющееся. Наивная догматическая метафизика была для него уже невозможна. Поэтому основа его метафизики была результатом преобразования кантовской, критической философии. В этом преобразовании возникла теория,

согласно которой всё бытие мира есть лишь результат истолкования, всё знание о мире сводится к тому или иному истолкованию, а его собственная философия воли к власти представляет собой новое истолкование.

Мир есть результат истолкования

Если мы попытаемся помыслить мир, как он есть сам по себе, то потерпим неудачу. Мысля, мы мыслим некий смысл, поскольку смыслом мы называем уже ту форму мысли, в которой мир становится для нас предметом. Ницше, задаваясь вопросом, «не становится ли вот-бытие без толкования, без “смысла” как раз-таки «бессмыслицей», а с другой стороны, не есть ли всякое вот-бытие, по самой сути своей, толкующее вот-бытие», отвечает, что этот вопрос не может быть решён «самоисследованием интеллекта: ведь человеческий интеллект при этом анализе не может не рассматривать самого себя среди своих перспективных форм и только в них одних» (ВН, 700; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Таким образом то, чем вот-бытие было бы вне толкования и его результата, человеческий интеллект постичь не может, так как и вещи и самого себя он опять-таки постигает в понятиях только посредством толкования. Фактически Ницше высказывает следующий основной тезис: всякое бытие есть результат истолкования; «не существует никаких вещей в себе и никакого абсолютного познания; перспективность, обманчивость являются неотъемлемой частью экзистенции» (14, 40); не существует также «никакого познания в себе; то, что происходит, представляет собой группу явлений, отобранных и сведённых воедино интерпретирующим существом» (13, 64). Следствием для Ницше оказывается то, что, во-первых, истинного понятийного схватывания какого-либо стабильного бытия в себе быть не может, и, во-вторых, теория познания невозможна.

Понятийное схватывание как схватывание бытия в себе в некоем устойчивом состоянии для Ницше бессмысленно: «Понять всё – это означало бы упразднить все отношения перспективы, это означало бы не понять ничего, исказить сущность познания» (13, 64). Так как познание – это истолкование, оно представляет собой вкладывание смысла, а не объяснение: «Нет устойчивых фактов, всё текуче, неуловимо, податливо; самое прочное – это только наши мнения» (ВВ, 291; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). В вещах человек находит лишь то, что он сам в них вложил (ВВ, 292).

Теория познания, желающая критиковать познавательную способность, оказывается для Ницше лишь поводом для насмешек. В духе Гегеля он заявляет: «как может орудие критиковать само себя, если оно для критики может пользоваться только собою?» (ВВ, 226). Так как создание аппарата познания, призванного критиковать самого себя, является абсурдной задачей, философия, редуцирующая себя до воли к теории познания, представляется Ницше смехотворной (14, 3).

Но не является ли сам тезис Ницше о познании как истолковании теорией познания? Нет, он представляет собой попытку максимального отделения сознания бытия от всякого определённого, а потому ограниченного содержания той или иной устойчивой истины, попытку расширения нашего горизонта до бесконечности, попытку упразднения всякой окончательной фиксации бытия – оправдания мнимости как истины и действительности.[48 - О «теории» истолкования применительно к смыслу истины см. аб. 628: #p_628сл.] Что это значит, нужно рассмотреть в подробностях.

Символ истолкования

Уподобление основного соотношения вот-бытия и бытия истолкованию Ницше заимствует из филологии – из соотношения интерпретации и текста. Текст обладает содержанием и смыслом, которые подлежат интерпретации. Текст или же подразумеваемый в нём смысл полагаются чем-то устойчивым, что может быть понято верно или неверно; интерпретация, не считающаяся с этим ограничением, оценивается как сомнительная. Филология претендует на приближение к истинному смыслу передаваемых в рамках той или иной традиции текстов путём отделения легковесных, фантастических и немотивированных способов понимания. Пытаясь понять письменные памятники на том или ином языке филология, в свою очередь, вновь выражает результаты этого понимания: в процессе понимания текстов она порождает новые тексты. Своеобразное движение, диалектика филологического понимания представляются Ницше удачным

символом подвижного понимания бытия истолковывающим вот-бытием.

Этот символ он использует применительно к любому способу познания. Примерами могут служить два сущностно различных содержания, к которым он его прилагает: скажем, Ницше называет истолкованием «закономерность природы» – она есть «толкование, а не текст» (ПТСДЗ, 258). Но точно таким же образом он говорит о деятельности философов: «мы, кому уготована судьба в качестве зрителей европейских событий предстать перед таинственным и нечитанным текстом, который говорит нам всё больше и больше … тогда как всё больше и больше всё более редкие вещи переполняют нас … требуя света, воздуха, свободы, слова» (13, 33).

Бытие как текст сначала кажется чем-то стабильным, правильно понимаемым, когда Ницше говорит о нём: «умение читать текст как текст, не перемешивая его толкованиями, есть наиболее поздняя форма внутреннего опыта, быть может, форма почти невозможная» (ВВ, 223), или когда полагает, что «нужна весьма большая рассудительность, чтобы применить к природе тот же самый характер строгого искусства объяснения, который филологи создали теперь для всех книг: стараться просто понимать, что́ книга хочет сказать, а не подозревать двойной смысл, и тем более не предполагать его заранее» (ЧСЧ, 243). Но затем говорится нечто прямо противоположное: «Один и тот же текст допускает бесчисленное множество толкований: “правильного толкования” не существует» (13, 69). Эта последняя позиция оказывается решающей: благодаря этой стороне сравнения становится наглядной безграничная гибкость возможностей истолкования бытия: «Та основная предпосылка, что бывает вообще правильное, т. е. одно правильное, толкование, представляется мне, если исходить из опыта, ложной … Что́ правильно, на самом деле можно определить в бесчисленном множестве случаев, что́ неправильно, нельзя определить почти никогда … Короче говоря, старый филолог утверждает: единственно истинной интерпретации не существует» (Фуксу, 26.8.88.).

То, что создают поэты и музыканты, то, что порождается сознанием в мечтах, что извлекается им из тьмы и облекается в форму той или иной идеи, что проявляется в чувствах, всё это опять-таки есть знак, предполагающий возможность истолкования, возможность, так или иначе присущую всякому вот-бытию. «Вкладывать известный смысл – эта задача безусловно всё ещё остаётся, если предположить, что внутри никакой смысл не заключён» (ВВ, 292; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

«Так дело обстоит со звуками, но также и судьбами народов: они допускают самые различные толкования для самых различных целей» (ВВ, 292). Так, далее, дело обстоит с истолкованием сознания, которому вольготно дышится в мечтах, но о котором вообще можно сказать, что, быть может, «всё наше так называемое сознание есть более или менее фантастический комментарий к неосознаваемому, а быть может и не допускающему осознания, но чувствуемому тексту… Что же такое то, что мы переживаем? Скорее – то, что мы вкладываем в него, чем то, что в нём заключено!» (УЗ, 58–59). Так дело обстоит и с нашими идеями, когда они, возникая из неопределённой, чувственной тьмы, приходят к определённой, мыслимой ясности: «Идея в той форме, в какой она приходит, есть многозначный знак, который нуждается … в истолковании, пока не станет окончательно однозначным. Она возникает во мне – откуда? каким путём? – этого я не знаю … Происхождение идеи остаётся скрытым; велика вероятность того, что она есть лишь симптом гораздо более общего состояния … во всём этом проявляется нечто от того общего положения, которое мы занимаем среди знаков. – Точно так же дело обстоит с любым из чувств, само по себе чувство ничего не значит – когда оно приходит, оно лишь интерпретируется нами, и нередко интерпретируется таким странным образом!» (14, 40).

Если в указанных контекстах как такового текста именно в силу его многозначности почти нет, т. е. существует тенденция утрачивать критерий истинности интерпретации, то в другом контексте требование нацелено как раз на то, чтобы освободить подлинный текст от неверных истолкований – например, когда Ницше требует перевести человека обратно на язык природы: «овладеть многочисленными тщеславными и мечтательными толкованиями и оттенками смысла, которые были до сих пор нацарапаны и намалёваны на этом вечном подлиннике homo natura» (ПТСДЗ, 352).

Эти несогласованности указывают на то, чего на самом деле хочет коснуться Ницше. Какая-либо однозначная формулировка этого не достигла бы. Вот-бытие – это толкующее вот-бытие и толкуемое вот-бытие, оно мыслится в пределах

некоего круга, который, как кажется, упраздняет себя и всё-таки вновь продолжает своё движение. Вот-бытие – это то объективность, то субъективность, иногда ей свойственна определённая стабильность, затем она оборачивается как раз-таки постоянным упразднением стабильности, это нечто несомненно присутствующее и непрестанно сомневающееся и достойное сомнения, бытие и небытие, сущность и видимость. Нельзя упрощать то, что имел в виду Ницше: это не полагающее само себя и творящее мир Я, не мир, который есть лишь моё представление, не знаемый и знающий себя мир идеализма; это даже не мир как предмет возможного исследования, каким посредством своей проясняющей критики его делает разум. В отличие от всех достигающих определённости идей того или иного рода, каждая из которых находит своё выражение в способе, которым высказывается Ницше, основой его мышления является, скорее, претензия, пройдя сквозь все эти уровни, достичь той точки, где я незаменимым образом, будучи поистине самим собой, должен читать и истолковывать бытие, потому что я есмь тот, кто я есмь. Ницше во всех на вид лишь общих высказываниях указывает на историчность экзистенции. Неограниченное количество осуществляемых в истории толкований образует основу подлинного бытия, которая теперь, как подлинный первоисток, пронизывает и объемлет собой все толкования и ориентирована на сам текст: отныне истина испытывается не как способ интерпретирования, который я могу играючи опробовать в числе прочих, но как истина самой экзистенции, в реальном историческом сознании читающая мир как некий шифр, будучи для него истиной как таковой, в которой всеобщее знание об истолковании и каждое известное извне определённое толкование снимается, становясь настоящим самого бытия. Так истина становится «моей» истиной и одновременно не только моей, ибо она, во-первых, исторически стала тем, в чём я нахожу себя и своё бытие; во-вторых, она есть само бытие (называемое Ницше волей к власти) в силу того, что последнее, экзистируя, становится мной самим.

Поэтому, хотя в теории истолкования всякое вот-бытие есть толкующее и толкуемое вот-бытие, хотя читаемый текст находится вне меня и во мне, да и я сам есть лишь текст, который я могу прочесть, однако Ницше всё-таки намечает возможные границы. Всё не проваливается в бездну. Постоянно преобразуясь в процессе истолкования, я где-то неизбежно сталкиваюсь с некоей основой. Имеется нечто устойчивое, что не растворяется в интерпретациях и даже не затрагивается ими: «В основе нашего существа, там, “в самом низу”, конечно, есть нечто не поддающееся обучению, некий гранит духовного фатума … При каждой кардинальной проблеме что-то неизменное говорит: “это я” … Порою мы находим известные решения проблем … может быть, с этих пор мы начинаем называть их своими “убеждениями”. Позже – мы видим в них только … путевые столбы, ведущие к проблеме, которую представляем собою мы, – вернее, к великой глупости, которую мы представляем собою, к нашему духовному фатуму, к тому не поддающемуся обучению элементу, который лежит там, “в самом низу”» (ПТСДЗ, 353).

Феномен истолкования

Ницше чётко определил принцип истолкования и описал его фактическое осуществление – как постоянной переоценки, как непрестанного становления, вплоть до понимания самого себя как истолкования с тем, чтобы в спектре возможных толкований установить ранг и ценность каждого из них.

1. То, что Ницше называет «интерпретацией вот-бытия», для него совпадает с интерпретацией ценности. Ценность мира заключена в нашей интерпретации (ВВ, 294). Истолкование небезразлично, но само уже является выяснением ценности чего-либо посредством оценки. Поэтому два названия запланированного основного труда Ницше, посвящённого воле к власти: «Переоценка всех ценностей» и «Опыт нового истолкования мира», – означают в сущности одно и то же. Истолкование вплоть до абстрактнейших категориальных разветвлений есть выражение некоей воли и удовлетворение некоей потребности оценивать всё бытие как само по себе обладающее ценностью.

2. Истолкование никогда не окончательно, но само является становлением. «Существенным для органического существа оказывается новое истолкование событий: перспективная внутренняя множественность, сама являющаяся неким событием» (13, 63). «Мир, поскольку он имеет для нас какое-либо значение, ложен, т. е. не есть нечто фактическое, но лишь толкование … он “течёт” … как постоянно изменяющаяся ложь, которая никогда не приближается к истине, ибо – никакой «истины» нет» (ВВ, 294). То же, что уже истолковано, как результат истолкования само, в свою очередь, становится предметом

дальнейшего истолкования. Так, «каждое возвышение человека ведёт за собой преодоление более узких толкований», создаёт новые перспективы и заставляет верить в новые горизонты (ВВ, 294).

3. Кажется, что бесконечное движение истолкования приходит к своего рода завершению в самопостижении этого истолкования: в истолковании истолкования. Шаг, который желает сделать Ницше, – понять истолкование как таковое, но, истолковывая, не отказываться от вот-бытия.

На пути к этому были необходимы толкования, которые считались абсолютными. В течение тысячелетий люди были принуждены «вцепляться зубами в религиозное истолкование бытия», ими правила «боязнь, присущая тому инстинкту, который предчувствует, что, пожалуй, можно слишком рано стать обладателем истины, прежде чем человек сделается достаточно сильным» (ПТСДЗ, 286).

Но теперь Ницше дерзает освободиться. Хотя мы и «не в состоянии выглянуть из своего угла: безнадёжным любопытством остаётся желание узнать, какие ещё могли бы быть иные интеллекты и перспективы», но мы сегодня, по меньшей мере, далеки от жалкого нахальства распоряжаться из собственного угла и утверждать, что только из этого угла и позволительно иметь перспективы. Скорее, мир для нас ещё раз «стал бесконечным, поскольку мы не в силах отмести возможность того, что он заключает в себе бесконечные интерпретации. Ещё раз охватывает нас великий ужас …» (ВН, 700–701). Только человек высокого ранга способен вынести «бесконечную толкуемость мира», это о нём сказано: «множественность объяснений есть признак силы. Не стремиться оспаривать у мира его беспокойный, загадочный характер!» (ВВ, 290).

4. Истолкования не делаются произвольно и не бывают равноценными. Прежде всего по сравнению с только преобразованием понятий более высокой ступенью является истолкование посредством дела (ВВ, 292). Способ, смысл и содержание истолкований, далее, подлежат не критике со стороны старой теории познания, предполагающей мнимый критерий некоей единственно значимой истины стабильного бытия, но критике, которую осуществляют сами живые события: «всякое истолкование есть симптом роста или падения» (ВВ, 290). Поэтому Ницше окидывает оценивающим взглядом доступные ему истолкования: «Существовавшие до сих пор истолкования все имели некий определённый смысл для жизни, поддерживая её, делая её сносной или рассматривая её отстранённо; улучшая её, даже, пожалуй, отделяя больное и позволяя ему отмереть» (14, 31). С другой стороны, есть господствующие толкования, такие как большая часть философских и христианское, с которыми Ницше ведёт борьбу как с враждебными жизни. Сам он стремится дать лучшее истолкование: «Моё новое толкование даёт будущим философам как господам земного шара необходимую беспристрастность» (14, 31).

Новое истолкование у Ницше (воля к власти)

Мы не можем сказать о мире в целом, что он такое. Неверно подвергать все процессы в известном нам мире преобразованию и затем говорить: «Всё есть воля (всё волит); всё есть удовольствие или неудовольствие (всё страдает); всё есть движение (всё течёт); всё есть звук (всё звучит); всё есть дух (всё мыслит); всё есть число (всё исчислимо)» (14, 49). Ницше предостерегает от какого бы то ни было представления о целом: «Остережёмся думать, что мир есть живое существо … что вселенная есть машина … Остережёмся утверждать, что в природе существуют законы … Остережёмся думать, что мир создаёт вечно новое». Все эти «тени Бога» затемняют действительное бытие (ВН, 582–583). Мы пребываем в мире, и мир как целое для нас недостижим.

Если учитывать эту категорическую позицию Ницше, то кажется тем более удивительным, что он осуществляет собственное, новое тотальное истолкование мира, делая утверждения о том, что, собственно, есть. Следует рассмотреть, в каком смысле он может предпринимать подобные попытки. Ибо подразумеваемое им бытие всё-таки не может означать какого-то особенного, подвергнутого истолкованию и затем абсолютизированного бытия. Что оно такое? «Это должно быть нечто, что не есть ни субъект, ни объект, ни сила, ни материя, ни дух, ни душа, – но мне скажут: нечто подобное должно быть как две капли воды похоже на химеру? Так думаю и я сам, и было бы плохо, если бы это было не так! Правда, оно должно быть похоже как две капли воды и на всё другое, что существует и может существовать, а не только на химеру! Оно должно иметь

большую родословную, по которой всё может узнать о своих родственных с ним связях» (13, 229).

В этих положениях замечательно отражены размах и смысл идеи бытия, на которую претендует Ницше; всякая частная определённость, в случае если она как таковая призвана выражать бытие, оказывается порочной. Несмотря на это кажется, будто ницшево истолкование мира на самом деле вновь реализует подобную обособленность.

Прежде всего то, что, собственно, есть и что есть всё, Ницше называет жизнью. Затем он находит, что там, где есть жизнь, всегда также есть и воля к власти. Так как всякая жизнь являет нам волю к власти, таковую следует «рассматривать … как уменьшенную формулу для тенденции целого: отсюда новое определение понятия “жизни” как воли в власти» (ВВ, 295). Затем Ницше идёт далее: «жизнь только частный случай воли к власти; – совершенно произвольно было бы утверждать, что всё стремится к тому, чтобы перейти в эту форму воли к власти» (ВВ, 340). Теперь «глубочайшая сущность бытия есть воля к власти» (ВВ, 340), а жизнь – лишь один из способов бытия – не является чем-то последним: «где есть закат … там жизнь жертвует собою – из-за власти!» (ТГЗ, 83), «бо́льший … из-за власти ставит на доску – жизнь свою» (ТГЗ, 82). Так Ницше приходит к определению, даваемому в духе старой метафизики: «Мир, рассматриваемый изнутри, мир, определяемый и обозначаемый в зависимости от его “интеллигибельного характера”, был бы “волей к власти” и ничем кроме этого» (ПТСДЗ, 270).

Понять, что такое бытие, мы можем лишь через жизнь и волю к власти: «Степень нашего чувства жизни и власти … даёт нам мерило “бытия”» (ВВ, 225). «Бытие» есть «обобщение понятия “жизни”», понятий «желать», «действовать», «становиться» (ВВ, 275).

Однако «жизнь» и «воля к власти» – это слова, которые ни в их непосредственном, произвольном смысле, ни в определённом биологическом или психологическом смысле не касаются того, что имеет в виду Ницше. В той мере, в какой они должны затрагивать само бытие, то, что они, собственно говоря, означают, остаётся «непостижимым» (ТГЗ, 77). Необходимо зафиксировать весь реализуемый в подходе Ницше спектр истолкований мира. Эти истолкования не являются в собственном смысле слова познанием. Непознаваемость бытия как жизни и воли к власти заключается в том, что мы понятийно постигаем лишь то, что мы сами предварительно создали: «Чем более познаваемым является нечто, тем дальше от бытия, тем больше понятия» (14, 30). Ницшево истолкование, знающее, что всякое знание есть процесс такого истолкования, примет это знание в свой состав благодаря той идее, что воля к власти сама есть повсеместно действующее, бесконечно многообразное стремление к истолкованию. Истолкование Ницше – это на самом деле истолкование истолкования и благодаря этому представляется ему чем-то отличным от более ранних, сравнительно наивных истолкований, не обладающих самосознанием своего истолковательного характера.

Мы должны попытаться проследить основные линии тех идей, посредством которых Ницше стремится прояснить загадочное бытие, обозначаемое словами «жизнь» и «воля к власти». Прежде всего составим себе представление об основном истолковании как таковом, затем бросим взгляд на те наглядные исходные сферы, с которыми связаны основные идеи, и, наконец, опишем осуществлённое Ницше до мельчайших подробностей истолкование всего мира как явления воли к власти.

Основное истолкование

Важно так свести воедино множество разрозненных у Ницше определений, чтобы вновь как можно более определённо проступил тот значительный и глубокий смысл, который в отдельных положениях кажется утраченным. Никакое определение как таковое не может попасть в цель, ибо как определение оказывается частным. Но мыслить можно только посредством определений, которые лишь в своей совокупности могут выразить подлинный смысл, а по отдельности его также упускают.

Основное определение жизни как воли к власти. Жизнь есть оценивание (12, 264). «Чтобы жить, нужно оценивать» (13, 74). Так как жить значит оценивать, предпочитать, быть ограниченным, быть отличным от прочего, то жить – значит желать быть чем-то другим, чем природа, ибо природа безмерно

расточительна и безмерно равнодушна (ПТСДЗ, 246). Однако бытие не есть нечто другое, что оценивалось бы, оно само есть это оценивание: «само оценивание есть всё ещё это самое бытие! – и, говоря нет, мы всё ещё делаем то, что мы есть» (ВВ, 325; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

Над потоком становления постоянно оценивающая жизнь ставит ценности, которым подчиняется. «Всё живое есть нечто повинующееся» (ТГЗ, 82). Но этот наиболее общий и наиболее глубокий инстинкт, действующий во всяком волении, остался наиболее скрытым, потому что «in praxi мы всегда подчиняемся его велениям, потому что мы сами есть эти веления» (ВВ, 325).

«“Волить” не значит желать, стремиться, жаждать: от них воля отличается аффектом команды». Воля есть воля к чему-нибудь; чтобы нечто приказывалось, есть её неотъемлемое условие (ВВ, 321).

Жизнь, которая есть оценивание и воление, повиновение и приказ, имеет постоянным критерием своего успеха такой: «Жизнь есть родник радости» (ТГЗ, 69). Так как «глубочайшая сущность бытия есть воля к власти», то «удовольствие сопутствует всякому росту власти, а неудовольствие – всякому чувству невозможности сопротивления, чувству невозможности одержать верх» (ВВ, 340). «Поступок, к которому вынуждает инстинкт жизни, имеет в чувстве удовольствия, им вызываемом, доказательство своей правильности» (А, 639).

«Но кто чувствует удовольствие?.. Но кто хочет власти?.. Нелепый вопрос! когда всякое существо само есть воля к власти, а следовательно и чувство удовольствия и неудовольствия!» (ВВ, 340). Ибо «воля к власти есть последний факт, до которого мы можем снизойти» (16, 415). Воля к власти есть «глубочайшая сущность бытия», эссенция мира (ПТСДЗ, 307).

Основные определения через противоречие. Ни одно из этих элементарных основных определений не существует без наличия противоречия. «Требуются противоположности, сопротивление, т. е., если рассматривать относительно, несовпадающие единства» (ВВ, 340; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Такого рода противоречие как таковое при внимательном рассмотрении проявляется в виде борьбы с другим и с самим собой; в обоих случаях оно вытекает из желания расти, желания стать больше. («Иметь и желать иметь больше, рост, одним словом, – в этом сама жизнь» (ВВ, 78)).

Жизнь, во-первых, живёт «всегда на средства чужой жизни» (ВВ, 149), поэтому «по существу своему есть присваивание …преодолевание чуждого и более слабого … аннексия и по меньшей мере … эксплуатация» (ПТСДЗ, 380). Это означает, что «жизнь в существенном, а именно в основных своих функциях, действует оскорбительно, насильственно, грабительски, разрушительно и была бы просто немыслима без этой характерной черты» (КГМ, 454; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

Иными словами: жизнь есть непрерывный процесс «установления властных отношений, … борьба, при условии что это слово понимается настолько широко и глубоко, что и отношение господствующего к подвластному понимается как борьба, а отношение повинующегося к господствующему – как сопротивление» (13, 62). Ницше затем не только жизнь определяет «как длительную форму процессов уравновешения силы» (ВВ, 308), но, рассматривая бытие как таковое, «всё совершающееся, всё движение, всё становление» видит «как установление отношений степени и силы» (ВВ, 259).

Жизнь живёт не только на средства чужой жизни, но, во-вторых, и за счёт себя самой. Жизнь «всегда должна преодолевать самое себя» (ТГЗ, 82). «Жить – это значит постоянно отбрасывать от себя то, что хочет умереть» (ВН, 535).

Необходимость самопреодоления проистекает из того факта, что жизнь есть некая попытка. Осознанное приятие этой основной черты означает интенсификацию жизни: многое пробовать и многое преодолевать. «Пусть твоя жизнь будет стократной попыткой; твои удачи и неудачи пусть будут доказательством» (12, 285). «Приходится стремиться исчезнуть, чтобы иметь возможность возникнуть снова … Трансформация сквозь сотню душ –такова пусть будет твоя жизнь, твоя судьба!» (12, 369).

Так как воля к власти, этот последний основной факт бытия, может проявиться лишь в борьбе, она «ищет того, что может оказать ей сопротивление» (ВВ, 313). Так как сопротивление есть сдерживание, а это сдерживание имеет своим

следствием неудовольствие, то неудовольствие есть необходимый момент всякой деятельности. «Неудовлетворение … представляет собой великое стимулирующее средство жизни» (ВВ, 342; цитируемый фрагмент изменён – пер.). «Воля к власти стремится к сопротивлению, к неудовольствию. В основе всей органической жизни лежит воля к страданию» (13, 274).

Воля к власти ищет то, что есть жизнь на самом деле: «Там, где существует жизнь, она существует как боль и противоречие» (9, 199). Следует знать, «что для самой жизни нужны вражда и смерть и кресты мучеников» (ТГЗ, 69). «Жизнь – это пытка!» (12, 254).

Поэтому основное определение подлинной жизни таково: «Проживать жизнь в охотку – ты должен быть выше этого!» (8, 363). Присущая жизни воля к власти – это не воля к жизни как просто жизни. Бытие, которое есть воля к власти, имеет под собой жизнь как нечто, от чего следует отказаться ради подлинного бытия. Для Ницше повторяется старая истина: «Любовь к жизни есть почти противоположность любви к продолжительной жизни. Всякая любовь думает о мгновении и о вечности, но ни одна любовь не думает никогда о “продолжительности”» (12, 308).

Такое нахождение над жизнью, выше неё, отчётливо проявляется в воле к опасности. Хотя «жить значит вообще находиться в опасности» (НР, 202), но есть и нечто другое: «инстинктивно искать насыщенной жизни, жизни в опасности» (16, 323). «Тот факт, что на карту ставится жизнь, является следствием бьющей через край, расточительной воли: потому что каждая большая опасность вызывает наше любопытство относительно меры нашей силы, нашего мужества». И если уж в борьбе жертвуют жизнью, то «в каждой победе есть презрение к жизни» (16, 334). Поэтому Ницше говорит: «тайна пожинать величайшие плоды и величайшее наслаждение от существования зовётся: опасно жить!» (ВН, 628)

То, что жизнь есть воля к власти, т. е. стремление стать больше, воля к интенсификации, борьба за свой рост, у Ницше входит в противоречие с другими определениями, которые сначала могут казаться родственными. Против Спенсера он выдвигает следующее возражение: «Жизнь есть не приспособление внутренних условий к внешним, а воля к власти, которая, действуя изнутри, всё больше подчиняет себе и усваивает себе “внешнее”» (ВВ, 331), не первичная реактивность, но активность (КГМ, 452сл.); против Дарвина: жизнь не есть борьба за существование – последняя представляет собой лишь некое чрезвычайное положение, скорее, это борьба за власть, за большее и лучшее (13, 231); против Спинозы: не самосохранение является сущностью жизни, она делает всё, чтобы не сохранить себя, а чтобы стать больше (ВВ, 337); против Шопенгауэра: то, что он называет волей, это просто пустое слово, из характеристики этой воли вычеркнуто её содержание, её «куда» (ВВ, 340). Не бывает воли к существованию. «Ибо то, чего нет, не может хотеть; а что существует, как могло бы оно ещё хотеть существования! Только там, где есть жизнь, есть и воля; но это не воля к жизни, но … воля к власти!» (ТГЗ, 83)

Основные определения с точки зрения перспективного характера истолкования. Если мы вспомним, что вот-бытие существует лишь в качестве толкующего вот-бытия, что всё бытие перспективно и никакого мира не остаётся, если отнять перспективность (ВВ, 267), то возникает вопрос, в каком отношении этот основной принцип бытия находится к воле к власти.

Истолковывает (интерпретирует) именно сама воля к власти. Она, будучи жизнью, обусловлена той или иной перспективой (ЧСЧ, 237); жизнь «возможна лишь под руководством ограничивающих, задающих перспективу сил» (14, 45). Воля к власти интерпретирует в рамках созданной ею перспективы: «Простые различия во власти не могли бы ещё ощущаться как таковые», нечто, желающее расти, интерпретирует всякое другое нечто, также желающее расти, с точки зрения его ценности. «В действительности интерпретация сама есть лишь средство достигнуть господства над чем-нибудь» (ВВ, 309). Если «всякое свершение в органическом мире есть возобладание», то такое возобладание «есть новая интерпретация, приноровление, при котором прежние “смысл” и “цель” с неизбежностью должны померкнуть» (КГМ, 455). «Каждый центр силы имеет по отношению ко всему остальному свою перспективу, т. е. свою вполне определённую оценку, свой способ действия, свой способ сопротивления … Но никакого иного рода действия не существует вовсе: и “мир” есть лишь слово для обозначения совокупности всех этих действий» (ВВ, 267; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

Если же спросить: кто действует? кто есть этот центр? кто волит власти? кто интерпретирует? – то ответ Ницше таков: «никаких субъектов-“атомов”» (ВВ, 227); «само интерпретирование как форма воли к власти обладает вот-бытием» (ВВ, 262; перевод данного фрагмента исправлен – пер.); не нужно позади интерпретаций помещать ещё и интерпретирующего (ВВ, 224). «Неизменно преходящий и мимолётный характер субъекта» (ВВ, 228; перевод данного фрагмента исправлен – пер.) не имеет своим ядром бытие чего-либо: «Сфера субъекта постоянно растёт или сокращается, перемещается постоянно и центр системы» (ВВ, 277; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Перспективная сфера возникает не благодаря поведению заранее существующих субъектов, стремящихся сохраниться: «вследствие органического характера существа не существо, а сама борьба стремится сохраняться, расти, осознавать» (13, 71).

Сознание – это то же, что результат истолкования, и то и другое Ницше называет духом; знание в той или иной возникающей благодаря толкованию перспективе – это духовное вот-бытие. Такое толкующее вот-бытие движется по кругу: оно создаётся присущей жизни волей к власти и служит ей, но затем, отделившись от жизни, став самостоятельным, как бы оборачивается назад, на эту жизнь; так начинает казаться, что оно тождественно жизни, растворяется в ней, но может оказаться и чуждой ей, противопоставив ей себя; оно меньше чем жизнь, поскольку объемлется ею, и больше чем жизнь, поскольку эту жизнь, в свою очередь, определяет, формирует, движет вперёд, жертвует ею. Итак, поскольку сам дух является жизнью, но так, что он может и служить её орудием, и стоять над нею, оказывается возможным утверждать противоположное: что жизнь по сравнению с познанием – это высшая и господствующая сила (НР, 175) и что жизнь – средство познания (ВН, 647). Или: «где жизнь и познание казались противоположными друг другу, там никогда не велось серьёзной борьбы» (ВН, 584; перевод данного фрагмента исправлен – пер.), и: борьба между жизнью и познанием становится тем яростнее, чем более могущественными оказываются оба инстинкта (10, 234). Если дух означает лишь «орудие на службе … у подъёма жизни» (ВВ, 309), то справедливо и иное утверждение: «Дух есть жизнь, которая сама врезается в жизнь» (ТГЗ, 74).

Если для Ницше воля к власти стала сущностью бытия как такового, то возникает вопрос, какое отношение в множестве воль к власти имеют друг к другу разрозненные части сущего. Это отношение существует либо в понимающем истолковании, либо вне его; но только там, где есть понимание, возможно повиновение: «Какого рода то принуждение, которое более сильная душа осуществляет в отношении более слабой? Возможно, то, что кажется неповиновением более высокой душе, основывается на непонимании её воли; например, скала не позволяет собой командовать… Только существа, находящиеся в самом близком родстве, могут понять друг друга, и здесь, следовательно, может существовать повиновение» (13, 84). Однако Ницше, распространяя свою метафизику воли к власти на бытие как таковое, понимает «истолкование» в таком же широком смысле. Затем всё сущее оказывается для него сущим по способу истолкования, поэтому знаки выступают в бесконечной множественности возможных значений: «Всё материальное – это своего рода подвижный симптом неизвестных событий; всё чувствуемое и осознаваемое – это также симптом. Мир, который даёт нам себя понять с обеих этих сторон, мог бы иметь ещё много других симптомов» (13, 64). Но это неизвестное, в сущности, есть воля к власти. Если, таким образом, всё вот-бытие для Ницше есть некий род языка, «при помощи которого силы понимают друг друга», то в мире он усматривает некий радикальный разрыв, проходящий сквозь способ говорения и понимания: «в неорганическом мире непонимание отсутствует, сообщение кажется совершенным. В органическом мире начинаются ошибки» (13, 69); «то, что первоначально породило жизнь, было самой грубой ошибкой, какую можно представить» (12, 40). «Видимость такова … что жизнь основана на видимости, я разумею – на заблуждении, обмане, притворстве, ослеплении, самоослеплении» (ВН, 664).

Основные определения из сущности. Несмотря на формулы, в которых воля к власти определяется не как воля того или иного существа, но как борьба, стремящаяся лишь поддерживать самое себя, решающие позиции Ницше определяются как раз тем, что воля к власти, хотя всегда однородна, но в своём роде не единственна. Скорее, она является неким волящим Что, и всякий раз это Что оказывается сущностно различным.

Правда, существует множество формул, в которых Ницше говорит о власти как о гомогенном нечто, имеющем чисто количественные различия. Представляется

однозначным тезис: «Жизнь не имеет иных ценностей, кроме степени власти» (ВВ, 40), а также тезис: «Количество власти есть исключительно то, что определяет ранг и повышает ранг, и ничего более» (16, 277). «Ценность – это наивысшее количество власти, которое человек в состоянии себе усвоить» (ВВ, 352). Количество власти – это одновременно количество ценности, власть сама по себе уже есть некий ранг.

Но власть неоднозначна. Ранг во всех смыслах этого слова со степенью власти отнюдь не совпадает; поэтому имеется много утверждений, по видимости направленных против власти как таковой. «Прийти к власти дорогого стоит: власть оглупляет» (СИ, 589; перевод данного фрагмента исправлен – пер.); «власть скучна» (14, 244) – такого рода суждения демонстрируют, что власть и ценность для Ницше не могут быть однозначно тождественными. Поэтому в конечном счёте Ницше не приемлет количественного аспекта власти в качестве критерия, не количество является решающим, а качество: «механистические воззрения не хотят ничего, кроме количеств, только сила – в качестве» (16, 411). Само количество, быть может, есть не что иное, как признак качества: «в чисто количественном мире всё было бы мертво, инертно, неподвижно» (ВВ, 266). Но количество власти, в свою очередь, – это опять-таки не однозначный знак качества – так дело обстоит, например, в политической сфере: в жизни государства, как правило, бо́льшее количество власти не безоговорочно совпадает с бо́льшей ценностью.

Из-за разрыва между фактической властью и высшей ценностью несчастье в мире становится радикальным: если «истинный источник высоких ощущений – в душе могущественного» (14, 65), то по количественному рангу более высокое, но, несмотря на это, лишённое фактического могущества, отнюдь не есть уже высота как таковая, но само ещё достойно сомнения: «Всюду, где более высокое не является более могущественным, ему самому чего-то недостаёт: оно есть лишь часть и тень» (14, 65). Если, наоборот, фактическая власть не является также высшей ценностью, то её воздействие во многих отношениях разрушительно: «Злоупотребления властью римскими императорами» привело в Европе к победе морали бессильных (14, 65); ибо моральные понятия христианства были тем средством, которое в то время позволило бессилию взять верх над властью, использовавшейся в неблаговидных целях, так что ни уничтоженная римская, ни вновь учреждённая христианская власть не представляли собой одновременно высшей ценности: римская – в силу своей грубости, христианская – поскольку была властью неполноценных. Во всех этих идеях обнаруживается, что предполагаемое единство власти и ценности отсутствует – бо́льшая власть, согласно им, как таковая не является также более высокой ценностью. Если «власть» однозначно называть высшей ценностью, то к непротиворечивому единству эти идеи привести невозможно. Утверждение Месса (Nietzsche-Gesetzgeber, S. 200): «Ницше придерживается как раз того мнения, что греки несравненно более могущественны, чем римляне, которые были только “властителями”, не “законодателями”», – оказывается верным только в некоем частном аспекте.

Признав несовпадение власти и ценности, которые в рамках данного подхода к истолкованию мира должны были всё-таки означать одно и то же, Ницше то обращается к прославлению власти, которая вне каких-либо понятий рассматривается как истинная высота бытия, то настойчиво исследует вопрос, почему высшее вот-бытие в то же время не носит триумфального характера.

Первый путь, если рассматривать его с точки зрения мысли, естественным образом непродуктивен. Он ведёт лишь к повторению выражений, которые от гимноподобных прославлений жизни переходят к той непостижимой стороне бытия, где всякая высокая степень власти заключает в себе свободу от добра и зла, равно как от истины и лжи (ВВ, в цитируемом русском издании данный фрагмент отсутствует, перевод мой – Ю. М.).

Второй же путь ведёт к разъяснению способов оценивания, выявляющих изначальное сущностное различие между тем, к чему власть стремится, и тем, чего она достигает. Но вместо того, чтобы исследовать сущность воли к власти в её возможном безграничном многообразии, Ницше в конечном счёте видит два изначальных импульса (существует борьба двух воль к власти – ВВ, 170): импульс силы и импульс слабости, импульс восходящей жизни и импульс жизни нисходящей, волю к жизни и волю к ничто, импульс инстинктов подъёма и импульс инстинктов упадка.

Если бы приумножение власти само по себе уже было приумножением ценности, то ход событий был бы однозначным, успех в достижении власти был бы

доказательством ранга. Но человеческий мир являет примеры того, что высшая в смысле ранга власть может быть бессильной, и даже оказаться уничтоженной тем, что не имеет ранга, но обладает фактической властью. «Наиболее сильные и счастливые оказываются слишком слабыми, когда им противостоят организованные стадные инстинкты, боязливость слабых, численное превосходство … приходится всегда доказывать преимущество сильных перед слабыми, счастливых перед несчастливцами … Если бы мы захотели выразить реальность в терминах морали, то такая мораль будет гласить: средние более ценны, чем исключения … я вижу повсюду, что остаются на поверхности, выживают те, кто компрометирует ценность жизни» (ВВ, 334–335; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). «Слабые … также умнее … у слабых больше ума» (СИ, 601). Положение таково: «Мы легче гибнем от наших сильных, чем от наших слабых» (11, 305). К тому же сильные приносят друг другу большие потери (16, 285); ибо «сильные с такой же естественной необходимостью стремятся друг от друга, как слабые друг к другу» (КГМ, 504). Основной вопрос «почему жизнь была в подчинении» (ВВ, 168) получает в конце концов следующий ответ: вследствие извращения ценностей за счёт того, что бессильный предлагает оценки, сводящиеся к дискредитации жизни, высоких ценностей, подлинной власти. Воля к власти бессильных есть сущностно иная воля к власти, расценивающая власть пренебрежительно. Эта бессильная воля к власти, пользующаяся духом лишь как средством, чтобы торжествовать над силой, в ходе некоей неосознаваемой модификации осуществляет обратное преобразование всего бытия человека.

Но такое сущностное различие воль к власти, проявляющееся в характере тех, кто стремится к власти, подразумевается Ницше не в том полемическом, безусловном смысле, что, скажем, одной из них быть не должно. Необходимы обе. Ницше спрашивает, не заключена ли, быть может, бо́льшая гарантия для жизни, для рода, в победе слабых и средних, не является ли такая победа, быть может, самообороной от чего-то ещё более дурного: «Предположим, что сильные стали господами во всём, а также и в оценках … Следствием было бы презрение к самим себе у слабых: они постарались бы исчезнуть, сгинуть … И хотели ли бы мы мира, в котором отсутствовали бы результаты влияния слабых – их тонкость, внимание, духовность, гибкость?» (ВВ, 170). Слабое, далее, необходимо, потому что только более слабая натура, будучи более утончённой и нежной, делает возможным вообще какое-либо «движение вперёд» (ЧСЧ, 358–359). Наконец, спад жизни свойственен самой жизни: «Сам декаданс не есть что-то, с чем нужно бороться» (ВВ, 28), не есть нечто, что должно было бы быть осуждено само по себе, а является необходимым следствием жизни (ВВ, 349).

В этом контексте становится ясно, почему оценки у Ницше всегда кажутся неоднозначными: всё зависит от точки зрения, с которой они осуществляются и получают своё особое право. Сущность воли к власти может составлять как собственно власть, так и, наоборот, слабость. Слабость в воле к власти проявляется, например, везде, где побудительной силой в вот-бытии выступает необходимость преодоления опасности: «Более слабое влечётся к более сильному … Чем сильнее стремление к единству, тем скорее мы имеем право заключить отсюда к слабости; чем больше стремления к варьированию, дифференцированию, внутреннему распадению, тем более тут силы» (ВВ, 312–313). Истинная же власть как высокая ценность бытия, будучи осуществляемой в мире, может даже парадоксальным образом отвергнуть путь прямого приумножения власти: «Это очень заметно, когда кто-нибудь стремится к величию. Люди наиболее лучших качеств стремятся к незначительности» (10, 309).

Ницше на собственном опыте знает, что у подлинно могущественных борьба идёт как против грубой власти, так и против фактического превосходства бессилия, и что парадоксальные отношения власти и ценности достигают в этом своей кульминации. Это выражено им в положениях, подобных следующему: «Я говорю не для слабых – они хотят повиноваться и повсюду с жадностью набрасываются на рабство … я нашёл силу там, где её никто не ищет, – в простых, мягких людях, лишённых и малейшей тяги к господству» (11, 251).

Наглядные исходные сферы

Проблема власти начинает занимать Ницше задолго до того, как он усмотрит в «воле к власти» сущность бытия. Его философский скачок от постижения частного фактического материала в мире сквозь многочисленные определённые понятия власти к метафизике вот-бытия как неопределённой воли к власти как

таковой представляется ясным. Но наглядные и опытно постижимые данности в мире остаются исходной точкой этой метафизики и со своей стороны являются её подтверждением. Ницше собирает наблюдения и группирует объяснительные формулировки по трём областям; несколько первоначальных сведений из них, возможно, наметят в общих чертах то, чему учат сочинения Ницше в их полном объёме.

1. Психология чувства власти. Ницшево понятие «воли к власти» отнюдь не тождественно понятию инстинктов, обеспечивающих чувство власти. Там речь идёт об утратившем наглядность подлинном бытии, здесь – о наглядном психологическом опыте. Там есть абстрактная воля, которая волит то, что происходит посредством неё и в качестве её бытия, здесь чувство власти есть цель, которую можно достичь в опыте. Но всё-таки исходным пунктом наглядности, которая всегда должна присутствовать в качестве разъяснительного и контрастного средства, когда речь идёт о воле к власти, оказывается психология. Психологию чувства власти Ницше развивает особенно настойчиво (см. психологию инстинктов, аб. 453: #p_453сл.).

Скрытую волю к власти Ницше распознаёт в её самых разных обличьях. То, как она модифицируется и вводит в обман относительно себя, чтобы в конце концов лишь удовлетворить себя самое, как она осуществляется на всё новых уровнях, представляется Ницше основным фактом психической действительности: Причиняем ли мы другим людям горе или доставляем радость, мы осуществляем свою власть. Гордые, сильные натуры ищут равных себе, несломленных, чтобы при возможности вступить с ними в борьбу; сострадание же к другим есть самое приятное чувство власти у тех, кто лишён всяких притязаний на великие завоевания (ВН, 524сл.). Древнейшее средство утешения, когда мы сами терпим какую-либо неудачу, – это заставить страдать за неё кого-нибудь другого (УЗ, 16): упавшие духом обретают себе хоть какое-то чувство силы, осуждая другого, отыскивая виноватого (УЗ, 73). Стремление к отличию есть не что иное, как стремление к победе над ближним (УЗ, 49сл.). Духовную волю к власти Ницше усматривает у философов и аскетов, у священников и анахоретов (11, 253–254; ПТСДЗ, 245): «несказанное счастье при виде мучений» добывают себе варвары, доставляя страдания другим, и аскеты, доставляя страдания самим себе: «“счастья”, мыслимого как самое живое чувство власти, может быть нигде на земле не было больше, чем в душах суеверных аскетов» (УЗ, 50). Внешнее проявление воли к власти у аскетов покоряет даже сильных людей, которые осуществляют свою волю к власти, главным образом действуя вовне. Поэтому понятно, почему «до сих пор самые могущественные люди всё ещё благоговейно преклонялись перед святым как перед загадкой самообуздания … Они чуяли в нём … превосходящую силу … “воля к власти” принудила их остановится перед святым» (ПТСДЗ, 281).

Но если воля к власти есть подлинный импульс души, нацеленный на то, чтобы безразлично в какой форме создать в нас чувство власти, почему тогда вообще существует преданность? Ницше даёт множество ответов: «Люди по привычке подчиняются всему, что стремится иметь власть» (ЧСЧ, 255). Отправление власти стоит известных усилий и требует мужества (СЕТ, 366). Жажда быть преданным характеризует нисходящее развитие слабеющей жизни (11, 253). Но собственно преданность, в указанных случаях являющая собой лишь несостоятельность воли к власти, скорее, сама есть некая рафинированная форма чувства власти. Для слабого справедливо следующее: «Мы подчиняемся, чтобы иметь чувство власти» (11, 252). Для наиболее могущественных же в конце концов существует парадоксальный поворот. «Именно для тех людей, которые наиболее страстно стремятся к власти, бывает необыкновенно приятно чувствовать себя побеждёнными … В один прекрасный день совершенно без власти! Игрушка стихийных сил!» (УЗ, 142–143).

Данный подход, по Ницше, подразумевает следующее: «Вся психология не могла до сих пор отделаться от моральных предрассудков и опасений: она не отваживалась проникать в глубину. Понимать её как морфологию и учение о развитии воли к власти, как её понимаю я, – этого ещё ни у кого даже и в мыслях не было». Но когда он затем призывает, «чтобы психология была снова признана царицей наук, для служения и подготовки которой существуют все науки», ибо психология «теперь снова стала путём к основным проблемам» (ПТСДЗ, 258), то этот путь непосредственно ведёт к метафизике воли к власти, не к науке.

2. Основное социологическое отношение власти. Совокупность фактов человеческого общества обнаруживает основное отношение, без которого человеческое вот-бытие не обходится ни минуты: господство и служение.

«“Эксплуатация” … есть следствие действительной воли к власти … как реальность это изначальный факт всяческой истории» (ПТСДЗ, 381). Это постоянная борьба за власть в обществе и государстве. Ницше наблюдает действительность этой борьбы, её стимулы, обличья, средства.

а) Наиболее ярко освещающую человека, а потому наиболее величественную картину представляет собой греческое бытие. Здесь он видит «тигриную жажду уничтожения», для которой «свирепость победы» была «вершиной жизненного восторга». Грек, в отличие от религий и философий всей земли, не отворачивался с ужасом от этого вот-бытия, но «борьба и радость победы пользовались признанием». Но собственно эллинству наряду со злой Эридой, способствующей делу борьбы на уничтожение, известна и добрая Эрида, которая при помощи ревности, зависти, злости побуждает к деяниям состязательного характера. Состязание стало жизненной основой греческого государства. Посредством остракизма устранялись выдающиеся индивиды, посредством состязания – те, кто терял свои яркие качества, чтобы вновь разгорелось соревнование сил. Если убрать «состязание из греческой жизни, то мы тотчас заглянем в ту догомеровскую пучину ужасной дикой ненависти и жажды уничтожения» (9, 273–284).

б) Вторую картину даёт представление о различии между фактической, внешней властью и подлинной, сущностной властью в античном мире. Только то государство, которое не может достичь своей последней цели, обычно разбухает до неестественных размеров; поэтому мировая империя римлян не представляет собой для Ницше по сравнению с Афинами ничего выдающегося (9, 260). Закат Греции – это для него великий пример того, что высшая ценность не совпадает с фактической высшей властью: «Политическое поражение Греции есть величайшая неудача культуры, ибо оно ввело в оборот … теорию, что о культуре можно заботиться, только если ты одновременно вооружён до зубов … Грубая власть там … пришла к победе над аристократическим гением всех народов» (10, 392). Отсюда проистекает требование Ницше: «Во главе государства должен стоять высший человек» (14, 66). «Высший человек должен быть на земле также высшим господином». Но если этого не происходит? «Политическое превосходство без собственно человеческого превосходства есть величайший позор» (10, 324). «Нет более тяжкого несчастья во всех человеческих судьбах, как если сильные мира не суть также и первые люди. Тогда всё становится лживым, кривым и чудовищным» (ТГЗ, 177).

в) Третью картину власти в обществе даёт современная жажда денег. Ею движет не подлинная нужда, а некое продуктивное нетерпение: «Средства тяготения к власти изменились, но вулкан продолжает клокотать … и то, что прежде делалось “ради Бога”, теперь делают “ради денег”, т. е. ради того, что теперь в наивысшей степени даёт чувство власти и чистую совесть» (УЗ, 113).

г) Борьба за власть идёт не только с современниками, но и с прошлым, как оно в ходе истории передаётся из поколения в поколение. Основным процессом всякой истории является переистолкование наследуемого посредством существующей воли к власти, так что «нечто наличествующее, каким-то образом осуществившееся, всё снова и снова истолковывается некоей превосходящей его силой сообразно новым намерениям, заново конфискуется, переустраивается и переналаживается для нового употребления» (КГМ, 455).

д) Воля к власти всегда маскируется. В политических событиях бессильные сначала требуют справедливости от тех, в чьих руках власть. На второй стадии они взывают к свободе, т. е. хотят «отделаться» от тех, в чьих руках власть. На третьей стадии они говорят «равные права», т. е. хотят, пока сами ещё не получили перевеса, воспрепятствовать и другим соискателям расти в могуществе (ВВ, 55). Потребностью в чувстве власти движимы не только государи, но и низшие слои народа, однако в том, как они себя понимают, она проявляется не как таковая, а в обличье права и добродетели: «Поразительная бессмыслица моральных суждений! Если человек находится в упоении чувства власти, он чувствует себя хорошо и называет себя хорошим; и именно тогда другие … называют его дурным … великие завоеватели пользовались всегда для своих целей патетическим языком: они имели около себя всегда такие массы, которые находились постоянно только в приподнятом состоянии и хотели слушать только возвышенную речь» (УЗ, 98).

е) Наиболее действенным всемирно-историческим обличьем бессилия, стремящегося к власти, выступает для Ницше мораль, рабская мораль, в некотором изначальном сущностном различии противостоящая морали господ. Ситуация с властью в обществе определяет сущность пребывающего в ней

человека не столько осознанными, сколько неосознанными средствами борьбы (ЧСЧ, 266сл.; ПТСДЗ, 380сл.; КГМ, 415-439). Применительно ко всей духовной истории Ницше выдвигает положение: «Средства, открытые людьми, чтобы обеспечить себе чувство власти, составляют едва ли не всю историю культуры» (УЗ, пер. мой – Ю. М.).

3. Сильные и слабые. Противопоставление сильных и слабых, вторгающееся в основное истолкование воли к власти, имеет своим исходным пунктом многочисленные и многозначные точки зрения, начатки которых Ницше находил прежде всего в медицине своего времени. Порою скованный фантазиями современной ему позитивистской науки, он не разделяет внятным образом то, что непосредственно эмпирично, и то, что представляет собой лишь некое смутное общее понятие: болезнь в смысле определённого, постижимого естественнонаучными средствами события (которое, в свою очередь, имеет изначально разные проявления) и болезнь в смысле чисто пренебрежительной оценки; наконец, он не проводит чёткого разграничения того, что в поведении человека по отношению к самому себе может быть названо экзистенциально «больным» и что – «здоровым» (так что по его мысли больной в медицинском смысле благодаря своему поведению может считаться как раз-таки экзистенциально здоровым, а тот, кто согласно медицинским представлениям здоров, – экзистенциально больным). Понятийная и систематическая ясность не была непосредственной целью Ницше; противоречия в употреблении слов нарушают не ясность его экзистенциальных интуиций, но, пожалуй, ясность выражения, особенно когда он касается научной, эмпирической познаваемости (см. о болезни, аб. 381: #p_381сл.). Кажется, далее, что для Ницше сливается воедино то, что вытекает из интерпретации, объемлющей человеческое бытие в целом, и то, что образует частные аспекты познания человеческой действительности, т. е. единственное подлинно научное познание. Культурный тип эпохи подводится Ницше под те же самые категории, что и болезненный невротический тип. Физиологически-психологическая действительность вот-бытия человека и экзистенциальная действительность его существа, наблюдаемые отнюдь не на одном и том же уровне, в данном характеристическом описании расплываются, теряя всякое различие. Также лишь временами разграничивается, скажем, то, что по мнению Ницше должно отмереть как результат ослабления жизни, и то, что несмотря на свою ослабляющую сущность само имеет ценность как условие другого. Пространное изложение подобных вещей у Ницше, пожалуй, соблазняет рационалистический рассудок облечь свой субъективный рессентимент в объективные на вид понятия и, орудуя неким мнимым знанием, удобно судить о всех способах вот-бытия. Но оно утомляет ищущего ясности читателя тем, что вновь и вновь допускает значительную неопределённость выражения.

Мы оставим без внимания эти встречающиеся у Ницше многочисленные психиатрические, физиологические, биологические, характерологические и социологические рассуждения и рассмотрим несколько категорий, при помощи которых Ницше выражает зафиксированную им противоположность двух типов жизни.

Слабый имеет хаотическую структуру характера, сильный – синтетическую. Первый – это «множественный человек, некий интересный хаос», второй – человек, «в котором различные силы решительным образом впряжены в работу по достижению какой-то одной цели» (16, 297). Множество импульсов проявляется как слабая воли с её недостатком устойчивости, координация импульсов под властью одного из них действует как сильная воля с её ясностью и определённостью направления (ВВ, 30-31). У слабого умеренность есть следствие того, что он ничего не может, ничего собой не представляет и ничего не имеет; у сильного она доставляет удовольствие от соблюдения меры, удовольствие всадника на горячем коне (16, 290).

Слабый – это человек односторонности или уравновешенности, средней линии и посредственности; сильный – это тот, кто «сильнее всего представляет собой противоречивый характер вот-бытия» (16, 296).

У слабого нет сил сопротивляться раздражителям, сильный усваивает и преобразует их. В противоположность внезапности и незадерживаемости реагирующего действия у слабых, сила проявляет себя в возможности ждать и отсрочивать свою реакцию (ВВ, 30). Слабый из-за своей неспособности сопротивляться раздражителям определяется случаем; он огрубляет и преувеличивает переживания до чудовищных размеров; следствием является деперсонализация (ВВ, 29). Сильный овладевает случаем и преобразует его в свою судьбу (ВН, 528). Он вправе сказать: «Что не убивает меня, то делает

меня сильнее» (СИ, 558). «То, что дозволено лишь наиболее сильным натурам – досуг, приключения, неверие, даже разврат, – будь оно дозволено средним натурам, неизбежно погубило бы их» (16, 308). «Те же причины, которые вызывают измельчание людей, влекут более сильных и более редких вверх, к величию» (ВВ, 70).

Слабый не может преодолеть переживаний, сильный способен преобразовать и поглотить таковые. «Существуют люди, которые обладают этой силой в столь незначительной степени, что они исходят безнадёжно кровью от одного какого-нибудь переживания … как от совершенно незаметной кровавой ранки» (НР, 94). Однако положением: «Я люблю того, чья душа глубока и будучи раненой, и кто может погибнуть от небольшого переживания», Ницше не затрагивает ни сильного, ни слабого, но касается совершенно иного уровня экзистенциального раскрытия внутренней ясности и искренности. На уровне же противоположности силы и слабости вновь справедливо следующее: «Сильный человек, с мощными инстинктами и сильным здоровьем, переваривает свои поступки точно так же, как он переваривает еду; он справляется даже с тяжёлой пищей» (16, 309).

Жизнь слабого бедна, пуста, сильного – богата, переполнена. Страдают оба: один – от оскудения, другой – от избытка (ВН, 696сл.).

Слабый желает мира, согласия, свободы, равных прав, он хочет жить там, где не нужно себя защищать (16, 319); сильный имеет пристрастие к сомнительным и страшным вещам (16, 268). «Один тип человека не хочет рисковать ничем, другой – стремится к риску» (16, 323). Слабому свойственны мстительность и сочувствие, сильному – агрессивный пафос (15, 21).

Истолкование мира как явление воли к власти

Ницше абсолютно во всех явлениях усматривает волю к власти. Там, где эта воля доходит до «основы вещей», она является чем-то последним. Все события в мире суть не что иное как эта воля в многообразии своих форм.

Ницшева метафизика воли к власти, как она осуществляется, также представляет собой род прежней догматической метафизики. По сравнению с Лейбницем, у него хотя и нет монад (субъектных единиц), но есть растущие или сокращающиеся системы властных единств; хотя нет гармонии, кроме, разве, той, что существует между постоянно определяемыми в ходе борьбы качествами власти, борьбы, которая есть само бытие, но, как у Лейбница, существует большая или меньшая ясность монад, которыми здесь являются качества власти (у Ницше – ясность истолковывающей воли к власти); распределяясь по миру, эти бо́льшие или меньшие, постоянно изменяющиеся качества власти существуют как подлинное бытие. Если собрать у Ницше все определённые идеи по этому предмету, то можно составить относительно систематическое целое, которое по форме мысли, похоже, будет соответствовать великим мировым философским системам 17 века.

Таким образом, Ницше, который делал всё, что было в его силах, для обнаружения и сохранения возможного, для раскрытия всяческих перспектив, для усмотрения бесконечных интерпретаций, в конце, похоже, вновь приходит к абсолютизации частного. Вместо того чтобы из великого, освободительного вопрошания, которое уже не имеет всеобщего ответа, вернуться к историчности так или иначе присутствующей изначальной экзистенции, он, похоже, наоборот, всё-таки даёт некий всеобщий ответ и субстантивирует подлинное бытие, представляя его как волю к власти.

Поставленная подобным узким образом общая метафизическая задача представляет собой «морфологию воли к власти» (16, 430). «Превращения воли к власти, её формы, её специализация» должны излагаться параллельно видимому проявлению форм всех вещей (13, 66). Эту задачу во всех её разветвлениях Ницше осуществил с размахом. Можно кратко указать лишь несколько её основных пунктов, непосредственность выражения которых отчасти производит величественное впечатление, отчасти вызывает недоумение.

Методологически в этой метафизике можно различить два пути. Во-первых, Ницше исследует понимание того, как мы оформляем мир, который, истолковывая, создаём в познании, красоте, религии и морали. Во-вторых, он исследует истолкование самого мира: неорганического, органического и мира сознания.

На первом пути он производит истолкование истолкования: его собственное истолкование становится разъяснением всякого истолкования. Придание чему-либо в ходе его истолкования некоей формы должно проистекать из той или иной воли к власти; но одновременно оно есть симптом характера последней, а именно того, есть ли это воля к власти восходящей или нисходящей жизни, жизни действительно могущественной или фактически бессильной; поэтому такие содержания истолкования, как истина, красота, религия и мораль, имеют двойной смысл: они существуют как симптомы слабости или силы, и содержание, на вид то же самое (например, в случае нигилизма, или упоения красотой, или морального закона), может, в зависимости от своего основания, означать противоположное.

На втором пути он метафизически толкует то, что в реальности до сих пор имевших место истолкований толковалось не с точки зрения самой жизни, но лишь с позиций тех или иных необходимых, обманчивых жизненных условий.

1. Познание. Когда взгляд Ницше падает на связанную с жизнью истину, то критерий таковой усматривается им «в усилении чувства власти» (ВВ, 250; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Интеллект предпочитает «гипотезу», дающую наибольшее чувство власти и уверенности, и квалифицирует её как истинную. Истинно то, «что сообщает мышлению наибольшее чувство силы», «со стороны осязания, зрения, слуха – то, чему оказывается наибольшее противодействие» (ВВ, 250).

В связи с этим Ницше поясняет: «Познание работает как орудие власти» (ВВ, 223); «воля к истине развивается, служа воле к власти» (14, 322). «Естествознание своими формулами желает учить победе над силами природы» (13, 79); «степень нашего чувства жизни и власти … даёт нам мерило “бытия”, “реальности”, “неиллюзорности”» (ВВ, 225).

Такое истолкование целиком определяет ницшеву «логику». Закон противоречия «содержит в себе … не критерий истины, но императив о том, что должно считаться истинным» (ВВ, 237). Когда бы Ницше ни толковал смысл отдельных категорий в их особенности, всегда подразумевается: «Всякий смысл есть воля к власти» (ВВ, 288). Уже тот факт, что бывают тождественные случаи, эта предпосылка познания в категориях, основывается на такого рода воле: «воля к равенству есть воля к власти» (ВВ, 235).

2. Красота. Красота есть форма, производимая посредством искусства или выявляемая посредством созерцания. «Наша любовь к прекрасному есть оформляющая воля … Удовольствие от оформления и неоформления есть первичное удовольствие» (ВВ, 230; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). «Воля к прекрасному» означает: «Беспощадное развитие форм: наиболее прекрасны лишь те, что наиболее сильны» (14, 323).

Значение искусства как формы проявления воли к власти в том, что оно есть «великое средство, стимулирующее к жизни» (14, 370; СИ, 606; перевод данного фрагмента исправлен – пер.); оно спасение для познающего, когда он видит и желает видеть ужасный и сомнительный характер вот-бытия; спасение для действующего, который этот ужасный характер вот-бытия не только видит, но и пытается ужиться с ним, – для героя; спасение для страдающего, который благодаря ему находит путь к состояниям, когда страдание становится желанным, просветлённым, божественным (16, 272). Воля к власти говорит в том искусстве, которое придаёт бесстрашие перед страшным (СИ, 606).

В различных искусствах имеется разница в роде и степени воли к власти: «Высшее чувство власти и уверенности выражается в том, что имеет великий стиль». В зодчем «перед нами … опьянение великой воли, жаждущей искусства. Самые могущественные люди всегда вдохновляли зодчих» (СИ, 599–600).

Искусство выходит за пределы художника, простираясь в глубинную сущность мира. Воля к жизни и воля к власти существуют, придерживаясь мнимости прекрасного: «мир сам есть не что иное как искусство … безусловная воля к знанию в этом мире видимости кажется мне святотатством по отношению к основной метафизической воле» (14, 366).

3. Религия и мораль. Таковые по преимуществу (но не исключительно) понимаются Ницше как проявление воли к власти у бессильных. Религиозный человек – это человек, чувствующий себя несвободным, «который сублимирует свои состояния, свои инстинкты подчинения» (ВВ, 329; перевод данного

фрагмента исправлен – пер.). Мораль, рабская мораль, есть средство господства примитивных (см. выше, аб. 1047: #p_1047сл.).

Мораль – это также форма властной воли, но не как мораль, а как средство. Воля к доброте не заключена в сущности вещей, она возникает лишь в социальных организациях «как следствие того, что некое бо́льшее целое хочет сохранить себя от какого-то другого целого» (14, 323). Хотение, рассматриваемое «под углом зрения морали», позволяет понять мораль как «учение об отношениях власти», при которых возникает феномен «жизнь» (ПТСДЗ, 255).

Но совершенно иной характер истолкование явлений как воли к власти должно получить тогда, когда явления оказываются не осознающими себя и не могущими понять себя «изнутри» событиями природы, поднимаясь от неорганического к органическому и к самому сознанию как просто совокупности событий некоей функции органического.

4. Неорганический мир. Что представляют собой причинно-следственные связи мёртвой природы изнутри, что существует само по себе в этой мёртвости стихий, которую мы видим извне и пытаемся понять, выявляя в ней те или иные регулярности и законы природы, – это старый вопрос, отвечали на который часто, но всегда с большой долей фантазии. Ницше и здесь даёт равное в отношении всех вещей истолкование: если мы верим в причинность воли, «то мы должны попытаться установить гипотетически причинность воли как единственную форму причинности», тогда «не суть ли все механические явления, поскольку в них действует некоторая сила, именно сила воли – волевые действия» (ПТСДЗ, 270).

Последней действительностью неорганического мира остаются не вещи, «но динамические количества, находящиеся в отношении напряжения к другим динамическим количествам», сущность которых состоит в их действии друг на друга. Но всякое действие возникает только из воли к власти. «Так называемые законы природы суть формулы отношений власти» (13, 82). Однако что же такое эта воля к власти, которую мы всё-таки в жизни не ощущаем, не видим, не можем почувствовать в эмпирической верифицируемости? Она «не есть ни бытие, ни становление, а пафос – самый элементарный факт, из которого уже возникает некоторое становление, некоторое действование» (ВВ, 305).

Несмотря на то что воля к власти есть последняя действительность, Ницше всё-таки неизбежно должен мыслить её по аналогии с волей, известной нам из опыта. Но если всё есть не что иное, как воля, то воля должна действовать как воля. Как же она действует? «“Воля”, естественно, может действовать только на “волю”, а не на “вещества”» (ПТСДЗ, 270); действие воли может происходить лишь за счёт того, что она воспринимает другую волю и воспринимается ею: «Действие неорганического друг на друга … это всегда действие вдаль, таким образом, “процесс познания” необходимо предшествует всякому действию: даль должна быть воспринята» (13, 230). В связи с этим Ницше констатирует: «В химическом мире господствует наиболее острое восприятие различия сил» (13, 227).

Для воспринимающего познания в сфере неорганического восприятие, представление, чувствование, мышление в воле к власти не разделены. Разделение начинается только в органическом (13, 229). Но разделение этих моментов имеет следствием неточность и возможность заблуждения. Поэтому восприятие ценностей силы и отношений власти (13, 227) является абсолютно точным только для неорганического мира: «тут господствует истина». «С органического мира начинается неопределённость и видимость» (13, 228).

Поэтому с такой точки зрения неорганический мир для Ницше должен стоять «выше», чем органический: «Царство, где не бывает ошибок, это царство стоит выше: неорганическое есть лишённая индивидуальности духовность» (13, 88), т. е. воля к власти, существующая в полном единстве и тождестве с собой, нерасщеплённая, всегда явно присутствующая и истинная. Напротив, органическая жизнь есть специализация: «стоящий за нею неорганический мир представляет собой крупнейший синтез сил и потому является наивысшим и достойным наибольшего доверия. Ошибки, ограниченность той или иной перспективой здесь отсутствуют» (13, 228). Ницше относится к неорганическому с энтузиазмом: «Мёртвый мир, вечно подвижный и лишённый ошибок, сила против силы! А в чувствующем мире всё фальшиво, высокомерно» (12, 229). Неорганическое есть не противоположность органическому, но материнское лоно, правило, тогда как органическое есть исключение (12,

229).

5. Органический мир. По сравнению с неорганическим как «лишённой индивидуальности духовностью» органическое есть возникновение индивидуального, а именно, во-первых, благодаря свойственному индивидуальной жизни выдумыванию и истолкования своего мира: «Целое органического мира составляют принизанные друг к другу существа с выдуманными малыми мирами вокруг себя … это их внешний мир … Способность к творчеству (оформлению, изобретению, выдумыванию) является их основной способностью» (13, 80). «Органическому созданию присущ угол зрения эгоизма, чтобы оно могло сохраниться. Оно может мыслить лишь в той мере, в какой это полезно для его сохранения» (13, 88).

Этот созданный мир всех органических творений возможен, во-вторых, благодаря предшествующей всякому сознанию памяти: «Органическое отличается от неорганического тем, что оно накапливает опыт – и никогда не бывает вновь равным самому себе …» (13, 231). «Я предполагаю наличие памяти и своего рода духа у всякого органического образования: этот аппарат столь тонок, что нам кажется, будто его не существует» (13, 232). Во всяком осмысленном суждении действует вся органическая предыстория; «в органическом царстве нет забвения, но есть, пожалуй, своего рода переваривание пережитого» (13, 237).

По мере того как Ницше рассматривает органическое, оценка им его сущности повышается – в противоположность предыдущей оценке неорганического, для органического невыгодной: «Таким образом, мощное органической начало мне импонирует, а именно лёгкостью, с которой усваиваются неорганические вещества. Я не знаю, как объяснить такую целесообразность просто того или иного рода усложнением. Скорее, я поверил бы, что органическая жизнь существует вечно» (13, 231); «органическое не возникло» (13, 232).

Но то, что создаёт и усиливает в этом органическом такого рода организацию, это не умысел, не цель, не случай: Ницше в своём метафизическом истолковании, наоборот, видит, что «кажущаяся “целесообразность” (целесообразность, “бесконечно превосходящая всякое человеческое искусство”) есть лишь следствие той воли к власти, которая проявляется во всём происходящем»; что «рост силы влечёт за собой порядок, как бы вытекающий из предначертанного плана»; что «кажущиеся цели не преднамеренны, но как только достигается превосходство над какой-либо меньшей силой, и эта последняя начинает действовать как функция бо́льшей, порядок рангов, порядок организации принимает видимость координации средства и цели» (ВВ, 260).

Воля к власти не создаёт никакого навеки застывшего мира форм, но преобразует таковой в непрерывном становлении. Ницше задаётся вопросом о направленности такого становления. Выступая против якобы само собой разумеющихся взглядов, будто жизнь развивается к более высоким формам, будто жизнь, в свою очередь, стоит выше, чем неживая материя, он мыслит следующим образом: «Обратное утверждение, что всё вплоть до нас было постоянным упадком, доказуемо в той же степени. Человек, и притом мудрейший, как высшее заблуждение природы и самопротиворечие (наиболее страдающее существо) – вот до какой степени природа падает. Органическое как вырождение» (12, 359).

Органическое для Ницше складывается из постоянно изменяющихся событий воли к власти, не имеющих однозначной направленности. И человек как органическое вот-бытие есть специализация воли к власти, а тем самым в любом случае форма, предопределённая к закату. Человек есть «одна определённая линия во всей совокупности сохранившихся органических форм». Из того, что он ещё существует, следует, что не изменилась и определённая система интерпретации, которой он и является (ВВ, 329). Но как развиваются эти события дальше? «Наше “недовольство”, наш “идеал” и т. д. представляют, быть может, лишь известный вывод из этой сросшейся с нами интерпретации, результат нашей перспективной точки зрения; возможно, что органическая жизнь в конце концов благодаря этому погибнет … С закатом органической жизни, даже её высшей формы, дело должно обстоять так же, как с закатом отдельного индивида» (ВВ, 330; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

6. Сознание. Формой и жизнью человека Ницше называет его тело. Это не просто его анатомическое тело, и тем более не мёртвый телесный материал, но совокупность неосознаваемых, всеобъемлющих живых функций. По сравнению с

таким телом всякое сознание для Ницше есть «нечто узкое и бедное». Никакого духа и близко недостаточно для совершения того, что можно совершить телом. «Как мало нами сознаётся! … Сознание – это не более чем орудие, и если учесть, сколь многое делается без его участия – не самое необходимое … быть может, нет другого столь плохо развитого органа … это как раз орган, стоящий на последнем месте … всё осознаваемое оказывается лишь вторым по значению … Духовное должно быть зафиксировано как язык знаков тела» (13, 164).

Тело – это не только зримая форма, но и живое событие индивидуализирующегося, объемлющего целого воли к власти: «Человеческое тело, в котором снова оживает и воплощается как самое отдалённое, так и ближайшее прошлое всего органического становления, через которое как бы бесшумно протекает огромный поток, далеко разливаясь за его пределы, – это тело есть идея более поразительная, чем старая “душа”» (ВВ, 315; перевод данного фрагмент исправлен – пер.). Вера в тело есть по праву вера более сильная, чем вера в дух (ВВ, 249). Тело – это «большой разум», «маленький разум» является лишь его орудием (ТГЗ, 24).[49 - Когда Ницше говорит, что «феномен тела наиболее богатый, отчётливый и осязательный феномен», что необходимо «методически поставить его на первое место» (ВВ, 228), или что важно исходить из тела и пользоваться им как руководящей нитью, так как оно допускает более отчётливое наблюдение (ВВ, 249), или что при использовании руководящей нити тела обнаруживается чрезвычайная множественность и поэтому следует «пользоваться … более содержательным феноменом как руководящей нитью для понимания более бедного по содержанию феномена» (ВВ, 239), то ещё не понятно, что в конце концов под этим «телом» подразумевается. Ибо оно вновь и вновь быстро начинает восприниматься как живое анатомическое тело, предмет биологии – и тогда теряет характер объемлющего. Использование тела как руководящей нити остаётся тогда просто методологическим требованием. Ибо Ницше пользовался этой руководящей нитью лишь в весьма общих представлениях. Исходная точка «тело и физиология» даёт ему, например, «правильное представление о роде нашего субъектного единства, а именно как о правителе, стоящем во главе некоторого общества … равным образом о зависимости этого правителя от управляемых и от порядка рангов и разделения труда … что борьба выражается также в повиновении и повелевании» (ВВ, 228–229; цитируемый фрагмент изменён – пер.). Ницше затем лишь повторяет без дальнейшего развития старую идею, что «видимая органическая жизнь и невидимое творческое душевное правление и мышление имеют между собой параллели» (13, 58). Но в качестве начала метода познания эта идея сомнительна, и это обстоятельство у Ницше фактически не повлекло за собой какого-либо более определённого понимания, следствием стала, пожалуй, склонность в целях мнимого усмотрения сути дела допускать влияние биологического способа рассуждения.]

При этом смысл этой ницшевой идеи заключается в том, чтобы обесценить сознание. Само по себе оно ничто. Против завышенной оценки сознания Ницше возражает, утверждая, что сознание отстаёт, что одномоментно оно наблюдает лишь немногое и для всего остального в это время делает паузу (11, 185), что, далее, оно касается лишь поверхности, только смотрит (11, 289), хотя бы и на внутренний мир, и что его оно лишь упорядочивает для себя, точно так же как и внешний (ВВ, 219сл.), что то, что осознаётся, есть лишь симптом подлинных и более богатых событий вне сознания (13, 65), что оно есть лишь некоторое конечное явление и ни для чего не становится причиной, из-за чего всякая последовательность в сознании имеет совершенно атомистический характер (ВВ, 221).

Что же такое эти подлинные события, которым сознание служит лишь в качестве орудия? Это опять-таки воля к власти: «Всякая идея, всякое чувство, всякая воля … есть некое общее состояние … и возникает вследствие сиюминутной констелляции сил всех определяющих нас инстинктов» (13, 65). «То, что мы зовём сознанием, есть лишь средство и орудие, с помощью которого стремится сохранить себя не субъект, но борьба» (13, 71). «На самом деле мы не видим той борьбы, которая разыгрывается в глубине» (13, 64).

Встаёт вопрос, откуда же вообще происходит сознание. Очевидно, понятие о нём можно составить как о служебной функции воли к власти. Ницше объясняет его исходя из ситуации необходимости. Необходимость побуждает людей быстро и точно понимать друг друга. Без сознания не бывает взаимопонимания. «Утончённость и сила сознания всегда находятся в прямой связи со способностью человека к общению … а способность к общению, в свою очередь, связана с потребностью в общении». Сознание есть сеть, связующая человека с

человеком: «развитие языка и развитие сознания … идут рука об руку».

С учётом этого происхождения Ницше характеризует своеобразие сознания, заключающееся в том, что оно не присуще отдельному человеку как таковому. Сознание «собственно, не является характеристикой индивидуального существования человека», скорее, оно «достигает утончённого развития лишь в связи с родовой и стадной полезностью человека». Оно есть «неиндивидуальное» в человеке, его «средний уровень» (ВН, 674–676), «лишь средство сообщаемости», а не «общий сенсориум и высшая инстанция» (ВВ, 244).

Так как сознание есть продукт необходимости и не имеет основания в себе самом, оно слишком легко ошибается: «Вырождение жизни существенным образом обусловлено исключительной способностью сознания ошибаться» (ВВ, пер. мой – Ю. М.). «Всякая совершенная деятельность бессознательна» (ВВ, 107); мы должны искать совершенную жизнь там, где она менее всего осознаётся» (ВВ, 198; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

С другой стороны, сознание для Ницше имеет и важное, таинственное значение. Оно представляет собой «процесс, который углубляется, делается всё более внутренним» или непрерывно приближается к биологическому центру (ВВ, 232). Например, непонятно, на что влияет сознание, когда я, скажем, вытягиваю руку: знание и действие лежат здесь в двух различных плоскостях. «С другой стороны: Наполеон приводит в исполнение план какого-нибудь похода … Здесь всё осознанно … потому что обо всём нужно распорядиться, но и здесь предполагаются подчинённые, которые истолковывают общие указания, приспособляют их к требованию минуты» (ВВ, 318).

Но какая-то надежда в отношении сознания слышна в следующих высказываниях: «Природа глупа, и в той мере, в какой мы – природа, все мы глупы. Даже у глупости есть красивое наименование: она зовётся необходимостью. Так придём же на помощь необходимости!» (16, 239).

Критическая характеристика метафизики воли к власти

Если пройти всеми путями, на которых Ницше стремится понять сущность вещей как волю к власти, то возникает некая общая картина: эта мысль по форме есть гипотеза о том, что может мыслиться в качестве основы. Вся совокупность явлений объясняется путём дедуктивного выведения из этого единства: всё есть «не более, чем …», «просто», «только» воля к власти в её модификациях. Однако эта идея о том, что лежит в основе, получена исключительно путём абсолютизации сравнительно универсального встречающегося в мире феномена. Многократные наглядные верификации внутри эмпирических наблюдений соединяются с некоей объяснительной конструкцией за счёт осуществления в абсолютизирующем мышлении неконтролируемой, утрачивающей наглядность экстраполяции на само бытие.

Хотя в действительности Ницше пришёл к идеям, по форме представляющим собой метафизику, однако не может быть сомнений в том, что он и сначала думал иначе, и потом желал получить нечто другое.

Во-первых, он знает, что воля к власти, лежащая в основе всех событий, «неизвестна» (см. выше, аб. 1002: #p_1002); за счёт того, что она названа, она ещё не становится известной. Когда я толкую нечто в мире путём закрепления в понятиях, и когда я толкую мир в целом – это две существенно различные ситуации. Такое истолкование целого не производит никакого закрепления, не дедуцирует, но читает шифры единого. Поэтому, во-вторых, Ницше отдаёт себе отчёт, что он не измышляет гипотезы о лежащем в основе бытии, но ищет то, благодаря чему «всё может узнать о своих родственных с ним связях» (выше, аб. 998: #p_998).

Если мы хотим определить, каков подлинный подход Ницше, мы должны задать вопрос относительно его высказываний, облечённых в такую метафизически-догматическую форму, что они значат в качестве шифра, насколько всё способно обнаружить благодаря им своё родство, и что, допустим, является действительным и существенным, не имея возможности узнать этого.

Концепция мира как воли к власти обеспечивает борьбе как таковой чистую совесть, когда всё для неё превращается в средство её ведения. В такой

концепции происходит самоодобрение торжества власти. Она даёт воле к борьбе постоянный стимул. Всё, что в нашем вот-бытии представляет собой фактичность власти и удовольствие от борьбы, не только узнаёт о своих родственных связях, но и обретает более высокий смысл.

Но затем всё же встаёт вопрос, какая воля к власти одобряет самое себя, и в качестве чего она это делает. Ценность конкретного удовольствия от борьбы определяется качественным многообразием, иерархией родов воли к власти, сущностной иерархией тех или иных конкретных властей. Метафизика Ницше, хотя сама и разрабатывает эту тему, уже здесь становится двусмысленной в отношении того, что́ и как может ощущать своё родство. Ибо один раз это может всё вот-бытие как таковое, но затем всякое вот-бытие только в соответствии со своим рангом.

Подтверждение смысла этой метафизики происходит за счёт того, что становление её собственных идей должно пониматься как акт воли к власти. В том смысле, какой вкладывал в неё Ницше, она удобна как картина мира для наделённых волей к власти представителей движения, направленного против нигилизма.

Однако граница смысла этой метафизики должна быть найдена и определена только при условии выявления того, что́ в этой метафизике не узнаёт своих родственных связей. Основные черты родства со всем, что есть, не являются всеобщими. Хотя описываемое истолкование усматривает в человеческих творениях проявление воли к власти и видит возможность вырождения всех вещей до её средств, однако оно упускает в изначальном бытии человеческой экзистенции то, что не имеет с волей к власти решительно ничего общего и само становится видимым фактически только при её отсутствии. В нём не распознаётся той самости, которая осознаёт свою ответственность за себя; той независимой точки, которая в своей безусловности всегда соотнесена с трансценденцией; коммуникации, этой любовной борьбы, свободной от воли к власти и от использования таковой; истинно открытого, свободного горизонта. Пусть Ницше и разоблачал эти способы сущностного бытия как отклонения, то изначальное, что в них присутствует, всё же способно утвердить себя перед лицом этой метафизики.

Решающим является то, что такая метафизика радикальной имманентности стремится читать шифр бытия как волю к власти, делая это без какой бы то ни было трансценденции. То в вот-бытии, что знает о своём пребывании перед лицом трансценденции, не способно узнать в этой метафизике своих родственных связей. Возможности подобной метафизики, не будучи по своей сути борьбой за власть, противостоит в борьбе некое бытие в вот-бытии, отказывающееся от подобного истолкования. Оно идёт тем же путём, пока Ницше занят реальным прояснением частных аспектов мира, и перестаёт это делать, когда он начинает затрагивать само бытие.

В истолковании неорганического и органического мира, далее, граница смысла метафизики воли к власти дана посредством того, что здесь узнаваемое родство может быть испытано только нами в рамках того или иного рассмотрения. Но для такового речь всегда идёт о только лишь символах воли к власти и властных отношений, которые не имеют познавательной ценности и не могут обеспечить осознание какого бы то ни было подлинного родства.

Но при таких границах воли к власти существенным и характерным для всей мысли Ницше оказывается то, что некое полагание границы происходит уже у самого Ницше. У Ницше нет ни одного учения, которому он подчинился бы. Он каждое использует по мере надобности и фактически уравновешивает его другими учениями. Учение о воле к власти является не какой-то окончательной ницшевской метафизикой, но одним из опытов в рамках исследований бытия вообще.

Неудовлетворение такой метафизикой проявляется у Ницше в том, что она находится в полярном отношении, в некоем отношении дополнения к его картине жизни и затем увенчивается учением о вечном возвращении, которое, в свою очередь, не становится абсолютным.

Таким образом, у Ницше нет объективной истины, как она была в прежнем рационалистическом мышлении догматической метафизики. Рационалист видит истину в понятийной конструкции. У Ницше таковая не занимает господствующего положения. Она представляет для него значение не как окончательная истина о самом бытии, хотя в какой-то момент и кажется, что

он пал жертвой своей собственной попытки, как будто она обрела у него догматические черты.

Подлинное философствование Ницше господствует лишь там, где всякое учение может в то же время стать относительным. Для проникновения туда все ограничения со стороны окружения должны быть сняты, при том что таинственный характер вот-бытия не должен быть утрачен в рамках той или иной картины бытия как предмета знания.

Мир как чистая имманентность

Всякая метафизика, начиная с Парменида, Платона и кончая христианством и Кантом развивает теорию двух миров: в основе нашего мира – мира конечности и бренности, мира становления, временности, видимости лежит мир бытия самого по себе, мир бесконечности и вечности, мир вневременности и истины. Выражаясь религиозным языком – Бог.

Сколь бы различным ни был смысл этих противопоставлений, момент, который всегда вызывает у Ницше неприятие, – это утверждение потустороннего мира в отличие от посюстороннего, истинного мира в отличие от кажущегося, невидимого мира в отличие от этого видимого, мира блаженства в отличие от этого мира страданий. Такое противопоставление для Ницше есть лишь истолкование. Однако для него всякое знание о бытии есть не что иное, как истолкование. Поэтому когда он борется с теорией двух миров, он борется не с истолкованием как таковым, но с совершенно определённым принципом истолкования. Истолкования не равноценны, наоборот, одно по сравнению с другим обладает преимуществом.

Аргументы Ницше против теории двух миров

Истинный мир, в каких бы формах он ни замышлялся, был фактически лишь тем же миром явлений, взятым ещё раз (ВВ, 266). Такое удвоение излишне, если это иное неизвестно и его существование может быть выражено лишь путём повторения категорий и содержаний истинного мира. Ницше не выступает против возможности бесчисленного множества миров вне этого, в котором мы существуем и который мы собой представляем (ВВ, 284сл.). До таких миров нам не было бы никакого дела, утверждение же иного, истинного мира касается нас во всей нашей экзистенции.

То, что означает теория двух миров в этом смысле, проявляется в мотивах, которыми определено её возникновение. Случайности, недостоверности, неожиданности в мире человек боится как зла; вместо того чтобы реально преодолевать его путём расчёта, он там, где это кажется ему невозможным, борется с ним, предлагая нереальное истолкование событий, которое приносит субъективное облегчение: эти события, якобы, вызваны некоей личностью (божеством); с нею человек, упреждая зло, может заключить договор; либо человек помогает себе путём иного толкования своих бед: они лишь кажутся дурными, в своих последних следствиях подразумеваясь, наоборот, как благие, или плохое является заслуженным, выступая в качестве наказания. В любом из этих случаев благодаря таким интерпретациям человек оказывается в зависимости от того, что уменьшает его страх перед злом и ограничивает его деятельность по реальному обузданию такового (16, 370). Далее, человек боится тлена и перемены как таковой; но он успокаивается благодаря истолкованию, согласно которому существует иной мир, некое устойчивое, непреходящее, хотя и неизвестное бытие. Человек боится собственных страстей, властолюбия, сладострастия и т. д. и даёт им исчезнуть в истинном мире, чтобы расценить освобождение от них как подлинное бытие (ВВ, 272). Всякий раз такого рода истолкование есть бегство из этого мира в иной, который фактически есть ничто. «Инстинкт утомления от жизни создал другой мир (ВВ, 287; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

Однажды утверждённый, иной мир сохраняется благодаря новым соблазнам. Неизвестный мир пробуждает в нас ощущение авантюры и заставляет ошибочно предполагать, что действительный для нас теперешний мир известен, так что мы упускаем случай приобрести знание там, где оно для нас возможно. Некий мир, существующий иным образом, заставляет нас думать: быть может, там всё будет хорошо, возможно, мы сами там будем иными; мы поддаёмся соблазну думать, что сам наш теперешний мир может быть иным: необходимость и фатум

упраздняются. Кажется, что мир, представляющийся истинным, предъявляет нашей правдивости моральные требования в том смысле, что мы должны считать этот теперешний мир неправдивым, нечестным, ненастоящим, несущественным (ВВ, 284сл.).

Таким образом, следствием разделения двух миров оказывается клевета на мир и жизнь. Именно тот мир, в котором человеку суждено жить и обустраиваться, дискредитируется в его глазах (ВВ, 278). Истинный мир есть «источник величайших сомнений и всяческого обесценивания того мира, который мы представляем собой: он был до сих пор нашим опаснейшим покушением на жизнь» (ВВ, 277).

Тем не менее там, где идея истинного мира по своему происхождению представляла собой истолкование посредством воли к власти, Ницше эту идею не только отрицает. Это выражается в его самом по себе всегда противоречивом отношении к Платону: Платон как художник, коим он был, предпочёл видимость бытию. Художник видит подлинную ценность вещи в том призрачном остатке, который он из неё получает; для него верно следующее: чем меньше реальности, тем больше ценности. Но Платон кроме того ещё имеет смелость и власть высказывать обращённое суждение, утверждая: чем больше идеи, тем больше бытия. Он предпочёл налично существующему недействительное и назвал его подлинным бытием (ВВ, 270). Этот истинный мир на самом деле достижим для мудреца, он живёт в нём, он есть этот мир. Это перифраза положения: я, Платон, есмь истина (СИ, 572). От этого своего первоисточника, когда вместо наличия страха и бегства из мира, наоборот, ещё усматривается огромная мощь творческой личности, идея истинного мира отрывается лишь позднее: в христианстве истинный мир недостижим нынче, но он обетован для грешника, который кается. Затем он становится и недостижимым, и не могущим быть обетованным впоследствии, но уже, чисто как мыслимый, есть утешение и долг; это старое солнце, но светящее сквозь туман и скепсис, «бледное, северное, кёнигсбергское». Затем, как совершенно неизвестный, не утешающий, не обязывающий, он теряет в позитивизме (агностицизме) всякий смысл. Достигнут момент, когда он может быть упразднён. Но это осуществляемое Ницше упразднение не означает, что теперь остался кажущийся мир, скорее, вместе с истинным миром упразднён и кажущийся, и горизонт освободился для мира Ницше (СИ, 572).

Чистая имманентность как становление, жизнь, природа

Что же остаётся теперь, после упразднения двух миров? Ницше называет это становлением, жизнью, природой и подразумевает под этим совершенно неустойчивое, в сущности немыслимое – то, что, собственно, есть. Он указывает на него как на истинное и действительное, но в силу того, как он о нём рассуждает, оно должно и фактически стать «бытием», и в этих рассуждениях либо позволить исказить себя, либо позволить себе исчезнуть.

1. Бытию философов, которые в мыслимом ими устойчивом сущем оставляли только воображаемое (ВВ, 269), Ницше противопоставляет единственное, действительное бытие – становление. Поэтому ценность имеет не длящееся, которого на самом деле вовсе не существует. Наоборот, Ницше выступает за ценность «кратчайшего и наиболее преходящего», за «соблазнительное сверкание золота на чреве змеи vita» (ВВ, 272). Это вовсе не должно означать, что следует целиком погрузиться в сиюминутную случайность. («Если бы вы больше верили в жизнь, вы бы меньше отдавались мгновению. Но чтобы ждать, в вас нет достаточно содержания» (ТГЗ, 33)). Это означает, что исчезающее, рискующее, жертвующее есть единственно действительная, истинная и ценная форма бытия. Чтобы уловить её, нужно серьёзно отнестись к ней как таковой. Какая-либо потусторонность упраздняет серьёзность. Ибо если придавать значение не жизни, но тому, что по ту сторону неё – ничто, то жизнь вообще теряет значение (А, 666): «non alia sed haec sempiterna»[50 - Не иное, но это – вечно (лат.).] (12, 66). Эта новая вечность бытия, которую Ницше нашёл в становлении, станет под именем «вечного возвращения» темой следующей главы.

2. Таким образом, отвергая всё застывшее, лишь подразумеваемое, абстрактное, отвергая опору на потустороннее иное, на ничто, Ницше выступает в пользу жизни. Жизнь для него, с одной стороны, то слово, которым выражается вот-бытие, поскольку оно мыслится в категориях биологии, с другой стороны – знак, указывающий на само бытие, которое мы только, собственно, и есть. Такая безусловно одобряемая жизнь может оказаться

отнюдь не однозначной. Её смысл, будучи высказываемым, постоянно переходит от объемлющего подлинного бытия к определённости особенного вот-бытия, становящегося предметом биологии. Но и одобрение может выражаться только путём постоянных отрицаний, направленных против тех способов, когда жизнь не является подлинной жизнью. Так, в целом, говорится: «разве жизнь это долг? Вздор!» (11, 222ff.). Ибо ценность имеет не жизнь, взятая уже как просто вот-бытие. Последнее может стать совершенно сомнительным. Ведь когда Ницше видит отвратительную, противную ему жизнь, когда он «не хочет быть саламандрой» и «не любит блуждающих огоньков и всего, что рождается из болота», он задаётся вопросом: «Разве жизнь – болото?» (12, 349). И всё-таки его вражда нацелена на «всех, кто пытается усомниться в ценности жизни» (12, 67). Важно отличать просто жизнь от подлинной жизни. Хотя в смысле апеллирования к возможностям экзистенции Ницше это, пожалуй, удаётся – скажем, когда он проводит различие между восходящей и нисходящей жизнью или выстраивает какую-либо иную форму иерархии, но в смысле объективной определимости этого не происходит. Тем не менее о той надежде на экзистенцию, которая вновь и вновь сквозит в тезисах Ницше, в данном контексте речи не идёт. Речь идёт о том, что при помощи понятия жизни как чистой имманентности не удаётся коснуться специально экзистенции, что понятие жизни, скорее, неизбежно приводит в область биологического знания, что в этом контексте всегда означает – мнимое знание.

Поэтому Ницше вновь и вновь избегает таких однозначных суждений. Именно сохраняющаяся во всех явлениях жизни безграничная двусмысленность есть то, что затем как таковое одобряется: «может статься, это-то и есть сильнейшее очарование жизни: на ней лежит златотканый покров прекрасных возможностей, обещая, сопротивляясь, стыдливо, насмешливо, сострадательно, соблазнительно. Да, жизнь – это женщина!» (Vita femina, ВН, 659). Хотя такая двусмысленность может возбудить недоверие: «Доверие к жизни исчезло … Это любовь к женщине, которая вызывает в нас сомнения» (ВН, 496), но это недоверие расплавляется в доминирующем над ницшевой мыслью безусловном одобрении жизни, которая теперь уже не мыслится, но задорно призывается как дионисийское состояние в танцевальных песнях Заратустры (ТГЗ, 77, 163).

Неотъемлемой частью жизни является смерть: «Остережёмся говорить, что смерть противопоставлена жизни» (ВН, 583). То, чем является для Ницше смерть, характерно для его философии бестрансцендентной жизни, выводами из которой оказываются его высказывания о смерти. Человек соотносится со смертью. Ницше вынужден объяснять это соотношение исключительно в связи с жизнью. Так как эта жизнь выступает для него знаком творческого, обретающего свой смысл в творчестве существования, но всегда понимается и как жизнь биологическая, здоровая, исследуемая естественнонаучными средствами, а порой, вероятно, и вовсе оказывается лишь такой в любом случае чистой жизнью в смысле бестрансцендентности, смерть и царство мёртвого, собственно, ничего собой для Ницше не представляют.

Однако в целом на Западе Ницше обнаруживает такую позицию по отношению к смерти, которая в основе своей противоположна его собственной: страх перед тем, что будет после смерти. Такой страх он понимает с учётом его исторического происхождения из мистерий, египетской и еврейской культуры и христианства; этому страху противостоит основная позиция его философии жизни: смерть «окончательна» … «то, что будет после смерти, нас уже нисколько не касается» (УЗ, пер мой – Ю. М.). Смерть не позволяет бояться ничего, что наступит после неё. Наоборот, знание о чистом ничто смерти есть основание избежать страха перед тем, что ещё предстоит в жизни: «Мы стоим достаточно близко к смерти, чтобы бояться жизни» (12, 306).

Смерть либо является естественным, неизбежным для нас событием, либо может быть вызвана нашей волей – в самоубийстве. Человек должен соотносить себя и с тем и с другим – с неминуемостью одного и с возможностью другого.

Естественная смерть, этот предстоящий когда-либо в будущем наступающий без моего участия конец, не является для Ницше ужасной. То, что Ницше зовёт жизнью, означает отнюдь не желание жить бесконечно и возможность не умирать, но превосходство над такой жизнью ради жизни: «Чем жизнь полнее и толковее, тем скорее человек готов отдать её за какое-либо единственное хорошее ощущение в ней» (СЕТ, 343). Сама смерть, как конец, это только жизнь; в зависимости от того, как я её понимаю, я могу распоряжаться жизнью и смертью: «Надобно из своей смерти делать праздник, хотя бы только из злобы к жизни – к этой женщине, которая хочет покинуть нас – нас!» (12, 351).

Поэтому, движимый уверенностью в полноте творческой жизни, Ницше с презрением выступает против любой формы страха перед смертью. Этот страх, это, во-первых, общечеловеческий страх, который «быть может, более стар, чем удовольствие или боль» (13, 272), – он представляет собой желание жить бесконечно, одно только желание жить, которое для Ницше неправомерно, ибо приводит к жизни, лишённой сил. Во-вторых, это страх как «европейская болезнь» (14, 217) – она проистекает из боязни того, что придёт после смерти; кто становится жертвой этой болезни, того охватывает страх перед преисподней.

Ницше стоит в ряду мыслителей, стремящихся преодолеть всякую форму страха перед смертью, потому что таковой гибелен и является признаком экзистенции, лишённой внутренних оснований. Они хотят побороть как страх, вызванный пустой жаждой жизни, так и чувственный страх, скажем, перед страданием или наказанием, которые предстоит испытать позднее. Освобождение от такого страха есть условие и следствие не только полноты жизни в смысле Ницше, но и экзистенциальной истинности связанного с трансценденцией подъёма, как его проясняет Кьеркегор. Однако для философии жизни Ницше характерно, что у него оказывается возможным следующее отклонение.

Так как страх перед смертью всегда есть признак вялости вот-бытия, Ницше в противовес ему способен принять даже заурядное не-думание о смерти, легкомысленность в отношении неё – как будто её вовсе не будет. Смерть есть единственное определённое событие будущего, однако Ницше удивляется: «Как странно, что эта единственная достоверность и общность не имеет почти никакой власти над людьми», – хотя тем самым он не стремится кого-либо встряхнуть или о чём-либо напомнить: «Мне доставляет счастье», – пишет он, – «видеть, что люди совсем не желают думать о смерти! Я бы охотно добавил что-нибудь к этому, чтобы сделать им мысль о жизни ещё во сто крат достойнее размышления» (ВН, 625–626).

Превосходство над смертью обретает для Ницше свою подлинную действительность только в самоубийстве. Ницше на протяжении всей своей жизни восхвалял его как то, что достойно человека – добровольную (разумную) смерть перед недобровольной (естественной) (СЕТ, 342). «Надобно глупый физиологический факт обратить в моральную необходимость» (16, 315). Естественная смерть – это «смерть при презреннейших условиях, несвободная смерть, смерть невовремя, смерть труса. Следовало бы, из любви к жизни, желать иной смерти, свободной, сознательной, без случая, без неожиданности» (СИ, 611).

Почему у Ницше – как и в античной традиции, прежде всего в философии стоиков – находит выражение эта страсть к величию человека, совершающего самоубийство. Ницше тоже отделяет сущность человека, его сокровеннейшую самость, от его тела и его просто вот-бытия, «зерно» от «жалкой субстанции оболочки». В естественной смерти тело, «отсталый, часто больной и тупоумный тюремщик является распорядителем, назначающим срок, когда должен умереть его знатный узник. Естественная смерть – это самоубийство природы, т. е. уничтожение разумного существа неразумным» (СЕТ, 342). Ницше трансцендирует жизнь до чего-то большего-чем-жизнь, что эту жизнь судит, принимает или отрицает, но так, что это сокровеннейшее в человеке, его больше-чем-жизнь, само всё же мыслится как жизнь, как чистая имманентность, не как связанная с трансценденцией экзистенция. Такая жизнь, так как она ничего вне себя не имеет, не только даёт право, но и выступает с претензией на истинное суждение относительно целого своего вот-бытия и своих возможностей. Такое суждение должно касаться смысла жизни, оценивать, является ли она «творческой».

Однако Ницше сразу начинает понимать такое суждение в более узком смысле и, скажем, о болезни, поскольку та отменяет творчество, думает следующее: «Больной – паразит общества. В известном состоянии неприлично продолжать жить. Прозябание в трусливой зависимости от врачей и искусственных мер, после того как потерян смысл жизни, право на жизнь, должно бы вызывать глубокое презрение общества. Врачам же следовало бы быть посредниками в этом презрении» (СИ, 611).

Этому жалкому существованию долгого умирания в болезни, как и всякому способу пустой, просто длящейся жизни, Ницше противопоставляет «совершенную смерть» – самоубийство: «Своею смертью умирает совершивший свой путь, умирает победоносно, окружённый теми, кто надеются и дают священный обет …

Так умереть – лучше всего; а второе – умереть в борьбе … Но как борющемуся, так и победителю одинаково ненавистны ваша смерть, которая скалит зубы и крадётся, как вор … В вашей смерти должны ещё гореть ваш дух и ваша добродетель, как вечерняя заря горит на земле, – или смерть плохо удалась вам» (ТГЗ, 51–53).

Эта позиция желает преодолеть смерть, делая её свободной. Сама смерть должна превратиться в акт жизни, т. е. в акт чего-то, что больше-чем-жизнь, что охватывает жизнь взглядом и овладевает ею. Следствием было бы то, что в некоем полностью удавшемся вот-бытии всех уже никто не умирал бы естественной смертью, но все умирали бы «свободной смертью», «вовремя»: «Однако такое мудрое упорядочение смерти и распоряжение ею принадлежит той теперь ещё совершенно непонятной и отдающей безнравственностью морали будущего, увидеть зарю которой окажется, надо думать, неописуемым счастьем» (СЕТ, 343).

Решающим для свободной смерти является вопрос, когда она бывает «вовремя». Ницше говорит о двух возможностях: во-первых, люди, чьё существование с самого начала никогда не было «правильной жизнью»: «кто никогда не жил вовремя, как мог бы он умереть вовремя? Ему бы лучше никогда не родиться!» (ТГЗ, 51). «Лишних», это «чрезмерное множество», он хочет суметь научить смерти (ТГЗ, 32). Таким людям он говорит: «Если уничтожаешь себя, то делаешь достойное величайшего уважения дело: этим почти заслуживаешь жить … освобождаешь других от своего вида» (СИ, 612). Но кто это и как узнать того, для кого имели бы смысл эти слова, которые нелепым образом ясны тогда, когда их может понять и усвоить кто-то, для кого они как раз уже не имели бы никакого смысла; ибо ценность его существа оправдывала бы его жизнь; по своему смыслу данное требование могло бы в момент некоего логического недоразумения вытолкнуть из жизни как раз высокого по рангу человека, тогда как никого из действительно низких по рангу, которых только и подразумевает здесь Ницше, оно никогда ничуть не подвигло бы к этому.

Во-вторых, Ницше имеет в виду людей, которые жили правильно. Когда для них бывает «вовремя»? Когда творчество достигло своего конца; когда «вовремя для цели и наследника» (ТГЗ, 52); когда человек сам ещё здесь, чтобы иметь возможность попрощаться; когда болезнь и возраст не только наличествуют, но делают невозможной исполненную смыслом «творческую» жизнь. Но, если эту временную точку предстоит определить на самом деле, сказать об этом можно лишь в самых общих, неопределённых выражениях, применение которых в данном конкретном случае, при условии их аргументированности, имело бы результатом, пожалуй, то, что было бы постоянно «ещё не время» или всегда «уже пора», в зависимости от меня самого или от симпатий и антипатий того, кто оценивает смысл жизни того или иного индивида. Либо вопрос о том, когда «вовремя», превратился бы в возможность внешнего, безжалостного установления. Либо требование свободно выбирать момент смерти должно сопровождаться требованием жить так, чтобы быть способным к такому выбору: «Жить так, чтобы вовремя проявить и свою волю к смерти!» (16, 315). Это требование, которое звучит, пожалуй, наиболее задушевно, но и абсолютно неопределённо, и даже исключает всякую определённость и сообщаемость, а потому, уже будучи высказанным, вновь сходит на нет или преобразуется.

В нём перед человеком ставится задача, для него невозможная. Бестрансцендентность философии жизни даёт в руки человеку совокупность бытийственных возможностей как то, чем он может свободно распоряжаться и что он может сам создавать в процессе творчества. Но человек не всевидящий Бог и никогда не может быть Им. У человека, пожалуй, есть возможности, которые он, обладая неким глубоким знанием и пребывая в исключительном по отношению ко всему миру положении, может осуществить, в тоже время сторонясь и загадочным образом избегая всякой общей интерпретации. Это связано с тайной человеческой высоты и с возможностью величественной независимости, с чем-то, что могло бы быть несообщаемой претензией некоей героической души самой по себе – в её одиночестве и скромной отстранённости от низости восторгающихся или обвиняющих, но в том и в другом случае вершащих суд людей. Но такая возможность, когда её высказывают, ей наставляют, её требуют: «умри вовремя!» – становится противоположностью тайны, которая могла бы в ней присутствовать, если бы её не пытались разоблачить, боязливо наполняя светом – что, впрочем, невозможно – а прикасались бы к ней исторически.

Позиция Ницше по отношению к смерти является необходимым следствием осознанной бестрансцендентности его философии. Эта бестрансцендентность

проявляется двояким образом.

Смерть для мыслящего таким образом Ницше, во-первых, не может сохранить своей глубины. Осознание человеком своей конечности, его возможность устоять перед загадкой и довольствоваться ею, по-видимому, понимаются Ницше превратно – как возможные «только на путях религии»: «так как при этом справедливо подразумевается, будто высший разум (Бога) отдаёт повеление, которому низший должен подчиняться. Вне религиозного способа мышления естественная смерть не заслуживает возвеличения» (СЕТ, 342–343). Позиция Ницше противопоставляет себя «жалкой и ужасающей комедии, которую сделало из смертного часа христианство» (СИ, 611). По крайней мере он полагает, «что акт смерти не так важен, как утверждает принятое благоговение перед ним» (УЗ, 167), и, ограничивая свой взгляд на этот чисто физиологический процесс неким безучастным созерцанием, может сказать: «Промеж людей нет бо́льшей банальности, чем смерть» (СЕТ, 302).

То, что смерть утратила свою глубину, которой она может обладать лишь перед лицом трансценденции, и свелась к некоему событию, которым человек может распоряжаться, связано, во-вторых, с тем фактом, что в философствовании Ницше отсутствуют как таковые мёртвые. Не существует никакого пронизывающего его существо метафизического воспоминания, никакого бессмертия (его место занимает лишённое памяти «вечное возвращение»).[51 - «Остров могил» (ТГЗ, 79) не является опровергающим примером, поскольку там царит совершенно иной смысл – это только аллегория.] Великие люди прошлого стоят у него перед глазами как бы во плоти, в ярком свете дня. Всё связанное с мёртвыми мифическое основание экзистенциального вот-бытия словно утрачено в этой философии жизни, не поднимающейся выше порыва творца. Ибо смерть как таковая абсолютизацией жизни уничтожена, доведена до безразличия.

3. Выступая против всякого способа трансценденции, против Бога и против морали, против «денатурализации морали», против такой «денатурализации», когда добро существует ради добра, прекрасное ради прекрасного, истина ради истины, Ницше требует «восстановления природы» (16, 458), «признания природной морали» (ВВ, пер. мой – Ю. М.): «на место “моральных ценностей” – исключительно натуралистические ценности» (ВВ, 211).

В отличие от Руссо, суждения которого очень похожи, Ницше имеет в виду не собственно «возвращение к природе», а восхождение «вверх, в горнюю, свободную, даже страшную область природы и природного, в такую, которая играет великими задачами, смеет играть … Если говорить аллегорически, Наполеон был примером “возвращения к природе”, как я его понимаю» (СИ, 622). Собственно же «возвращения к природе» не бывает, «ибо ещё никогда не бывало естественного человечества … к природе человек приходит после долгой борьбы – никогда не возвращается к ней назад» (ВВ, 74–75). Эта природа есть не что иное, как «страшный подлинник homo natura»; важно перевести человека обратно на язык природы (ПТСДЗ, 352).

Но что такое природа, у философов, испокон веку о ней рассуждающих, и у Ницше в том числе, понять почти невозможно. Природа означает то предмет естественных наук, те силы, которыми может овладеть человек, то вслед за этим сущность самого человека и бытие как таковое.

Так Ницше начинает понимать, что злоупотребляет этим словом, когда требует восстановления самой природы: «Вы хотите жить “согласно с природой”?» – обращается он к стоикам, тогда вообразите существо, подобное природе – «безмерно равнодушное … плодовитое и бесплодное, и неустойчивое в одно и то же время, представьте себе безразличие в форме власти – как могли бы вы жить согласно с этим безразличием? … Если же предположить, что ваш императив “жить согласно с природой” означает в сущности то же самое, что “жить согласно с жизнью”, то каким же образом вы не могли бы этого сделать? К чему создавать принцип из того, что сами вы являете собою и чем вы должны быть?» (ПТСДЗ, 246). Ницше словно бы высказывается против собственных положений, когда говорит о «естественном»: «“Зло всегда производило большой эффект! А природа зла! Посему будем естественны!” – так в глубине души заключают великие эффектолюбцы человечества» (ВН, 616). Хотя он и выражает своё воодушевление величественным превосходством природы над добром и злом (уже в молодости, глядя на грозу): «я ощущал невообразимый подъём … Что был для меня человек и его беспокойные желания! Что было для меня вечное “ты должен”, “ты не должен”! Насколько иными были молния, буря, град: свободные силы безо всякой этики!» (фон Герсдорфу, 7.4.66.), но позднее, отвергая это

«благотворное действие взгляда на величественное безразличие природы к добру и злу», называет его, наоборот, тем способом, каким получают опыт природы «нигилистические художники» (16, 266).

Если Ницше видит «грандиозный образец»: «человек в природе – это самое слабое, самое умное существо, делающее себя господином, подчиняющее себе более глупые силы» (16, 277), а затем требует: «чтобы и впредь человек стоял перед человеком, как нынче … он стоит перед прочей природой» (ПТСДЗ, 352), то следует спросить, что тогда такое сам человек. Есть ли это, скажем, природа, которая овладевает природой? Но для Ницше, скорее, необходимо «преодоление природы великими людьми» (14, 291), и только отделение самого существа от его природы сделало бы возможным устанавливаемую Ницше меру, «насколько некто может сказать Да природе в самом себе» (16, 315).

Такое «оестествление» указывает на нечто, что тем способом, каким оно высказано, снимается в противоречиях. Становится сомнительным, может ли хотя бы только эта имманентность быть понята средствами чистой имманентности. Но Ницше стремится к этой чистой имманентности.

Саморазрушение ницшевского мышления о мире

Является ли для Ницше становление или жизнь природы, процесс бытия в них истолкованием, либо результатом истолкования? Тот факт, что для миров, созданных истолковывающим человеком и действительных в этом своём качестве, Ницше после снятия противоположности действительного и кажущегося миров всё-таки вновь использует выражение «кажущийся мир» («Вопрос в том, не может ли существовать ещё много других способов создавать такой мир явлений?» – ВВ, 269) – это неизбежное для него противоречие: кажущийся мир для Ницше есть истинный мир. Симптомом же данной непреодолимой трудности является то, что он сам не может выбраться из сети подобных дистинкций своего языка. Ницше сам сделал эту трудность явной.

Если наш интеллект, с одной стороны, настроен на перспективное видение (истолковывающее создание своего мира), чтобы дать существу нашего вида возможность сохранения в вот-бытии, но, с другой стороны, наделён способностью распознавать такое перспективное видение как перспективное, то он должен как верить в реальность, будто она единственная, так и понимать перспективную ограниченность этой веры. «Но вера, рассматриваемая при помощи такого рода понимания, это уже не вера и как вера ликвидирована» (13, 49).

Ясно, что Ницше касается здесь своего собственного метода истолкования мира. Но его отношение к этому методу противоречиво. Он то открывает в нём возможность парения над жизнью и подлинную силу нашего существа, способную подчинить себе такого рода антиномию (см. «Книга вторая. Основные идеи Ницше», «Вторая глава: Истина»), то хочет отвергнуть такое разрушительное знание о способе знания как логически невозможное: «Нам нельзя мыслить наш интеллект таким противоречивым образом, чтобы он был верой и в то же время знанием об этой вере как вере». Хотя к такому противоречивому истолкованию, вынужденному быть истолкованием и знанием об истолковании, наш интеллект принуждает основное различение истинного и кажущегося (у Ницше не связанная с разделением сущности и существования), которое он и сам вынужден применять регулярно, но Ницше здесь (единственный раз, в виде исключения, используя противоречие в качестве последнего критерия истины для своих утверждений) это истолкование опять-таки отвергает. Поэтому когда он заканчивает: «Устраним вещь в себе, а вместе с ней и одно из самых неясных понятий, понятие явления» (13, 49), сам он такое устранение произвести не может, несмотря на то, что те особенные, клевещущие на мир и жизнь экзистенциальные содержания, которые, в бегстве от мира уклоняясь в потустороннее, используют для своего выражения формы теории двух миров, он убедительно отверг. В Ницше ощутим порыв к ясности и широте понимания мира, которое в некий момент, кажется, проясняется, а затем тотчас вновь затемняется.

То, что в мышлении Ницше об истине было говорящим кругом, из которого постоянно заново проистекало движение, то в его мышлении о мире в конце концов становится возрождением обретающей догматические черты метафизики воли к власти как борющегося истолкования, в которое так или иначе верят: противоречия становятся здесь мучительными и имеют характер некоей мёртвой

окончательности, не порождая ничего нового, кроме разве что освобождения от этой метафизики в той мере, в какой она стремится быть больше, чем возможным, частным символом, имеющим целью видеть, насколько всё может чувствовать себя родственным с ним, и где это родство прекращается.

Критика теории двух миров у Ницше была нацелена только на её форму, он критиковал грубое рациональное разделение надвое, при котором действительно имеет место пустая потусторонность или ничто, но в то же время подобный ход мысли приводил его к тому, что от его внимания ускользали все функции категорий «сущность и явление», «истина и видимость», «бытие и вот-бытие», в которых эти категории служат выражением экзистенциальных содержаний, способствующих обретению вещами прозрачности и расшифрованию мира без полагания вне этого мира чего-то иного. Эта сторона его мышления не учитывала всех тех мысленных конструкций бытия мира, которые, как того требует и Ницше, не допускают существования чего-то, что не проявляется теперь, в настоящее время, однако не ограничивают бытие мира лишь некоторыми познаваемыми его сторонами и не сводят его содержание к тем или иным отдельным категориям: «иной мир» для них не отражает призрачных мечтаний; их связь с трансценденцией как таковой (Богом) привносит в мир самость того, кто их мыслит.

Шестая глава: Границы и первоистоки

Введение: Основной вопрос (теодицея)

Что есть вот-бытие? Человек не задаётся таким вопросом, в тоже время вопрошая, чем это вот-бытие ценно. В отношении простого, не вызывающего никаких вопросов проживания в мире человек может задать единственный вопрос: живёт ли он охотно или нет, стоит ли жизнь того, чтобы жить или нет, лучше ли, чтобы вот-бытия не было, или что оно есть. Поскольку такого рода вопросы как бы предъявляют вот-бытию обвинение, оно подлежит либо осуждению, либо, наоборот, оправданию. Такое оправдание, мыслимое при условии существования Бога-Творца, означает оправдание Бога (теодицею); но при любой разновидности картины бытия, даже если она и не включает себя Бога, этот вопрос повторяется ещё раз, субъективно – как вопрос о собственном Да или Нет жизни, объективно – как вопрос о смысле и ценности мира.

Этот старый вопрос теодицеи, в древности получивший глубокое развитие в «Прометее» Эсхила и в Книге Иова, а в новое время рационально разобранный Лейбницем, Ницше поставил в его первоначальном виде. Его философствование получает мощнейший импульс благодаря вопросу о смысле и ценности и осуществляется в форме того Да, которое он говорит бытию, или, скорее, как мышление такого Да, которое для него есть само бытие.

Вопрос о ценности и смысле вот-бытия не сравним со всяким иным вопросом: исключительно благодаря ему человек, похоже, становится подлинно серьёзным. Ницше удивляет то, что по большей части этот вопрос не ставится, особенно то, что даже стремление человека к знанию может идти своим путём без постановки этого вопроса. Молодой Ницше удивляется научному человеку, который ведёт себя, словно вот-бытие «не злосчастная и сомнительная вещь … каждый шаг должен был бы напоминать ему: зачем? куда? откуда? А у него душа пылает от задачи пересчитать тычинки какого-нибудь цветка» (НР, 46). Но когда этот вопрос поставлен, то вид, открывающийся на вот-бытие, если оно рассматривается без какой-либо маскировки, оказывается неутешительным: вот-бытие «есть лишь непрерывный уход в прошлое, т. е. вещь, которая живёт постоянным самоотрицанием, самопожиранием и самопротиворечием» (НР, 92). В подобном взгляде на целое усомнившийся человек ищет утешение и опору. Однако рефлексирующая мысль только усиливает сомнение, когда становится всё более ясно, что человечество не имеет никаких целей, и для подобного взгляда на всю человеческую жизнь ложится печать бесцельности (10, 493ff.). Вместе с постановкой вопроса о последнем смысле и ценности жизнь, пожалуй, обрела серьёзность, для неё только теперь открылась возможность соприкоснуться с экзистенцией, но она и утратила свою не вызывающую вопросов надёжность. Несмотря на это, если ясно смотреть на вот-бытие в целом, условием субстанциального осуществления человека является не возвращение к наивной и ограничивающей надёжности в условиях упомянутой

маскировки, но достижение изначальной экзистенциальной уверенности. В этом плане Ницше может упрощённо и объективно сказать, что «быть может, важнейшая цель человечества – измерить ценность жизни и правильно определить причину, по которой она существует», и ожидать от «высшего интеллекта», чтобы «он мог окончательно установить ценность жизни, либо отсутствие у неё таковой» (11, 13).

Для Ницше, далее, этот вопрос о ценности вот-бытия оказывается несравнимым ни с каким другим как раз в силу того, что ответ на него, собственно, невозможен. Ницше приходит к логическим рассуждениям, показывающим такую невозможность, когда ценностные суждения принимают объективирующую форму. Поэтому в подобной форме ценностные суждения о жизни, мире, вот-бытии в целом он отвергает.

Прежде всего, чтобы быть способным к такого рода суждению, нужно было бы иметь некую точку, с которой должно было бы рассматриваться целое. «Надо было бы занимать позицию вне жизни … чтобы вообще сметь касаться проблем ценности жизни» (СИ, 576). Но мы пребываем внутри жизни и принять такое воображаемое положение неспособны. К тому же целое само по себе не располагает никаким мерилом вне себя самого, оно вовсе не имеет никакой ценности, ни позитивной, ни негативной, «ибо недостаёт чего-то, чем можно было бы измерить его и в отношении чего слово “ценность” имело бы смысл. Общая ценность мира не поддаётся оценке» (ВВ, 350).

Далее, чтобы иметь возможность судить, нужно было бы знать жизнь «так же хорошо, как один, как многие, как все, которые её прожили» (СИ, 576).

Поэтому основная ошибка при осуществлении какой-либо общей оценки состоит фактически в том, что при любом оценивании мера для мира в целом берётся из той или иной особенной его части. «Наивно было бы возводить удовольствие, или духовность, или нравственность, или какую-либо другую частность из сферы сознания в степень верховной ценности и даже, может быть, с их помощью оправдывать “мир”»(ВВ, 348; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

Из этих основных возражений следует, что «все попытки определить ценность жизни ложны» (14, 312), и что «все суждения о ценности жизни развиты нелогично и потому несправедливы» (ЧСЧ, 259).

Но одновременно с пониманием этого Ницше постоянно выносит ценностные суждения, невозможность которых осознаётся, и происходит это в двух направлениях: Ницше страстно хочет жить, а затем вновь задаётся вопросом: да как же я могу любить жизнь? – и даже признаёт: «Я не хочу жизни снова … Что заставляет меня выносить её вид? Перспектива сверхчеловека, который утверждает жизнь. Я пытался утвердить её сам, но … увы!» (12, 359).

То, что понимание невозможности какого-либо ответа на данный вопрос не препятствует тому, что фактически этот ответ даётся, и то, что нечто в человеке, несмотря на логическую невозможность вопроса, побуждает отвечать на него, указывает на некое основание данного вопроса и ответа на него, которое лежит глубже какого бы то ни было понимания. Да и Нет вот-бытию осуществляются не в качестве какого-либо обоснованного или могущего быть обоснованным познания, но как деятельность самой жизни. Поэтому подвергая сомнению сам вопрос о ценности жизни, тот факт, что этот вопрос поставлен, и способ ответа на него, Ницше подходит к основанию собственного философствования. Вместо того чтобы поставить ещё и вопрос о ценности вот-бытия, он задаётся вопросом о ценности вопроса и о ценности Да и Нет жизни, чтобы тем самым подойти к истокам, в которых, в свою очередь, обнаружится первозданное, лишённое всякого сомнения непосредственное Да вот-бытию.

Следуя в русле такого философствования, Ницше сначала попадает в область простого на вид решения, понимая вопрос и отрицательный на него ответ как признаки слабеющей жизни. Когда Заратустра смущённо говорит: «Что-то неведомое окружает меня и задумчиво смотрит. Как! Ты жив ещё, Заратустра? Почему? Зачем? Для чего? Куда? Где? Как? Разве не безумие – жить ещё?», – он сразу добавляет: «Ах, друзья мои, это вечер вопрошает во мне. Простите мне мою печаль!» (ТГЗ, 78). То, что понимается как слабость, связанная с неким настроением, становится симптомом известного вида жизни, когда та выносит ценностные суждения относительно целого исходя из своего постоянного расположения духа: «Осуждение жизни со стороны живущего

остаётся в конце концов лишь симптомом известного вида жизни» (СИ, 576), оно есть «признак побеждённого» (14, 96), больного и декадента. На то возражение, что мудрейшие люди всех времён судили о жизни одинаково и что даже Сократ сказал, умирая: «Жить – это значит долго быть больным», Ницше отвечает: «Что доказывает это? На что указывает это? … эти мудрейшие всех времён … Быть может, все они были уже нетвёрдыми на ногах?» (СИ, 563). Если, таким образом, «подлинная оценка жизни» зависит «от преобладающих и господствующих настроений» (13, 218), то Ницше требует: «Высшее суждение о жизни – только из высшей энергии жизни … Вялые, нищие духом не могут судить о жизни» (10, 420). Он не приемлет даже и вопроса о ценности жизни, ибо таковой обнаруживает «предубеждение, вызываемое страданием». Этому Ницше противопоставляет факты и надежду: «Смелые и творческие люди не принимают никогда радость и страдание за последние ценности … надо стремиться и к тому и к другому … Нечто усталое и больное у метафизиков … сказывается в том, что они выдвигают на первый план проблемы радости и страдания» (ВВ, 274).

Но тем самым было бы достигнуто немного, если бы на этом философствование Ницше заканчивалось. Критерием опыта на границе стал бы некий частный аспект мира, точка зрения, пригодная для открытия биологических фактов. Но философствование Ницше не терпит крушения и не сводится к учению о декадансе, скорее, оно идёт своими путями, глубже постигая первоистоки. Основной вопрос, который в области обосновываемого созерцания невозможен, а в области биологии и медицины и вовсе принижается до функции какого-то симптома и по существу отменяется, по ту сторону разума оказывается поднят вновь и для Ницше становится актуальным в своей подлинной серьёзности.

Критика разума у Ницше (см. аб. 728: #p_728сл.) означала, во-первых, что бытие не есть разумное бытие и, во-вторых, что нашим разумом мы бытия достичь не можем. Но если разум и не есть бытие и бытия не достигает, то как тогда бытие вообще становится доступно? Похоже, что Ницше со своими идеями в конечном счёте везде словно проваливается в пустоту: рассматривали ли мы его понятия истины, его понятие человека, его видение будущего, всё заканчивалось либо противоречиями, либо неясными символами, либо словами, указующими направление, но по-прежнему неконкретными. Его «большая политика», столь богатая точками зрения, в целом никакого конкретного пути собой не представляла, сводясь к некоему неопределённому «творчеству»; его учение о воле к власти было метафизикой, временно абсолютизировавшей некий частный аспект мира вопреки собственному знанию об ошибочности данного метода. Мы слышим его позитивистские и натуралистические суждения, которые уже ничего не говорят там, где важно было бы найти как раз философское решение (при том что сам Ницше всегда высмеивал всякого рода позитивизм). То, что мы до сих пор слышали от утвердительной и требовательной философии, себя не оправдывало, это было не то, чем действительно живёт Ницше. Его философствование делает некий решающий скачок: именно там, где рассуждая о разуме Ницше, кажется, проваливается в пустоту, для него проявляется подлинное. Тем, что для разума кажется недоступным, живут и идеи, которые, взятые чисто в качестве таковых, распадаются. Каким же образом это бытие находит для Ницше своё осуществление – не в догматических учениях или каких-то определённых требованиях: они все вновь ставятся Ницше под сомнение – но в действительности? Такое осуществление обнаруживается помимо всякого разума, в том бытии, с которым Ницше сливается, которое есть он сам и из которого ему становится слышен призыв поступать и вести себя в соответствии с тем, откуда эти идеи начинают свой путь и куда они возвращаются. «Пустота» у Ницше остаётся лишь до тех пор, пока мы не помним об этом бытии или не находим связи с ним.

Философствование Ницше, достигая бытия в конечном счёте именно там, где разум не представляет собой никакого первоистока и не даёт никакого ответа, а становится, скорее, лишь одним из средств сообщения бытия (эта позитивность проходит сквозь все труды Ницше), не ограничивается тем, что доступно познанию в соответствии с неким определённым методом, и теперь это можно изложить следующим образом.

Решающее Да, исходя из знания и на основе понимания невозможное, берёт своё начало в сущности. Осуществление подобного приятия в действительности есть нечто, называемое Ницше «состоянием».[52 - Это слово может быть неверно истолковано, поскольку заставляет думать о психических или даже психопатологических состояниях. Но если сказать: переживание, настроение, чувство, чувство истины, сознание бытия, душевное состояние, расположение духа, самочувствие и т. д., то ясности будет не больше и то, что на первый

взгляд получит определение, на более высоком уровне в силу этой своей определённости будет, скорее, вводить в заблуждение. Именно из-за своей приблизительности слово «состояние», пожалуй, подходит для того, чтобы снабдить языковой меткой это не поддающееся обозначению «объемлющее». Достаточным оправданием является тот факт, что Ницше избрал это слово и употреблял его почти как термин.] Психологически это можно обозначить как настроение, этически – как позицию, но это нечто является объемлющим и тем самым оно больше того, что представляют собой исследуемые психологическими методами состояния и конструируемые по своему этическому смыслу позиции. Это – вот-бытие экзистенции, которое как таковое никогда в достаточной мере не становится предметом; это – открытость бытия, которое само есть собственный опыт и которого нет без этого самопознания в опыте, которое познаёт в опыте не какое-то чуждое иное, а исключительно посредством себя познаёт в опыте всё то, что вообще есть. Это – основа, первоисток и граница всего нашего сознания бытия, а в нём – нашего Да или Нет вот-бытию.

Ницше, который назвал это объемлющее «состоянием», видит в нём «первоисток идеи»; в идее «выражается в знаках нечто от нашего общего состояния» (14, 41).

Поэтому идея не может добиться от сознания бытия ничего существенного, будучи, скорее, порождаемой таковым. Поэтому и «последняя ценность вот-бытия» не может быть «следствием понимания», но сама есть «состояние, предпосылка познания» (14, 14).

Так как состояний много, Ницше может относиться к их возможности положительно или отрицательно, в зависимости от их вида. Он может отвергать их: «мы не верим всем тем экзальтированным и предельным состояниям, когда мнят, будто “хватают истину руками”» (14, 15); он выступает «против какого бы то ни было успокоения созерцательных состояний» (16, 311); против стремления к какой-то нечеловеческой, божественной форме существования, которая фактически представляет собой экстаз или глубокий сон (13, 75). Он может усматривать пользу в состояниях, выявляющих первоисток бытия как таковых: «душевные состояния как высшие из имеющихся на сей день достижений» (14, 322); но никакое состояние не является для него абсолютным: «Мы не можем желать какого-то одного состояния» (14, 267); он может гордиться, «что множество внутренних состояний» у него “огромно”» (15, 56), и осознавать задачу, встающую при работе над тем или иным философским произведением: «различные возвышенные состояния, которые у меня бывают, как основа различных глав и их материала, как регулятор господствующей в каждой главе манеры исполнения, выразительности, пафоса – достичь таким образом отображения моего идеала …» (12, 247).

Следствием является констатация того, что нельзя научить понимать, что такое философ, «это нужно “знать”», и знать в силу собственных «философских состояний» (ПТСДЗ, 337; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Философия есть не что иное, как «выражение исключительно высоких душевных состояний» (14, 322), а любовь к философии – «любовь к состоянию, к чувству духовного и нравственного совершенства – к одобрению и приятию, которые диктуются неким переполняющим ощущением силы придавать ту или иную форму» (13, 75). Ранг состояний и ранг проблем соотносятся друг с другом. «Наконец, существует градация душевных состояний, которым соответствует градация проблем; и высшие проблемы беспощадно отталкивают того, кто осмелится приблизиться к ним, не будучи предназначен для решения их величием и мощью своих духовных сил» (ПТСДЗ, 338).

Состояние делается для себя прозрачным в сообщении. Идея и символ суть выражение изначальных, самоподдерживающихся и только лишь интерпретирующих состояний слияния с бытием.

Сообщение происходит либо посредством мысленных конструкций, которые, хотя и были бы ничтожны, если их рассматривать как разумное знание, но в качестве языка, на котором говорит то, что лежит в их основании, открывают некую уникальную истину тому, кто получает его исходя из собственного бытия. (Теории Ницше для нас разделяются тогда по некоему в конечном счёте не рационализируемому критерию на такие, которые действительно представляют собой язык изначальных состояний бытия или контакта с бытием, и такие, которые укладываются в русло голой объективности как мнимого знания о действительности по типу докантовской догматической метафизики).

Либо сообщение происходит посредством образов, которые без какой-либо

системы понятий или при частичном влиянии таковой мифологически выражают Да бытию. Языком становятся природа и ландшафт, стихии и жизнь. Апофеоз, рассказ, оформленный символ и песня выражают то же, что и идея, но в условиях непосредственного постижения, в то время как вес и связность этой поэтической форме сообщения также придаёт только идея.

«Состояния» как первоисток

Идеи, не сообщающие настоятельно необходимого знания о вещах в мире, либо представляют собой рациональную забаву, либо исходят из некоего основания, которое больше их и даёт им направление и содержание. В этом случае их предметно обособленный смысл адекватно сформулировать нельзя: понимающий должен слышать то, что пробуждается благодаря им, руководствуясь некими собственными основаниями.

Ницше говорит, исходя из своих состояний, и никакая из его идей не может сделаться близкой читателю, неспособному тоже незаметно войти в состояние, исходя из которого мыслил Ницше. Однако сами состояния не могут адекватным для них способом сделаться предметом, так как всякое предметное мышление и все определённые действия проистекают только из них как из несоизмеримого основания. Поэтому Ницше понимает: никакое из этих состояний нельзя сделать целью, и требует: «Первый тезис моей морали: не должно стремиться ни к каким состояниям – ни к собственному счастью, ни к собственному покою, ни к собственной власти над самим собой» (12, 137). Однако эти состояния попадают в поле зрения философствующей мысли: Ницше говорит также о состояниях, характеризуя их не косвенно, но непосредственно; он описывает их и конструирует их идеал. Несмотря на это, смыслом такого описания может быть лишь обращение к их возможностям, т. е. этот смысл не может быть прямым. Поэтому ясно, что ни одно из подразумеваемых Ницше состояний не может быть только лишь настроением или только лишь переживанием. Они являются, скорее, чем-то многосоставным и всепроникающим, неким первоистоком господствующих в жизни импульсов: в них и в их смене экзистенция приходит к осознанию себя самой и бытия. Но если их изображение неизбежно пользуется психологическими средствами, то всегда существует опасность неправомерного превращения этих состояний в чисто психические факты. Такое недоразумение, в случае Ницше становящееся уже тенденцией, должно быть максимально разъяснено, если только не будет усилено при кратком обзоре состояний, понимаемых Ницше в философском смысле; попытка такого обзора предпринимается ниже.

Первая группа: стремление к более широкому, более высокому, более далёкому, к преодолению без какой-либо цели.

Такое движение означает прежде всего состояние отрицания всех связей; освобождение от всего было для Ницше идеалом свободного духа: «в качестве наиболее желательного состояния ему достаточно того свободного, бесстрашного парения над людьми, нравами, законами и расхожими оценками вещей» (11, 9); такое состояние полного расслабления требует: «Не привязываться к личности, хотя бы и к самой любимой, – каждая личность есть тюрьма … Не привязываться к отечеству … Не привязываться к нашим собственным добродетелям и не становиться всецело жертвою какого-нибудь одного из наших качеств …» (ПТСДЗ, 273).

Но это состояние, которое в указанной форме лишь разрушает экзистенцию и отрывает от всякой историчности, которое как покой представляло бы собой ничто, а как движение осуществляется лишь путём непрестанного отрицания, похоже, достигает осуществления в некоей новой форме. Ницше упоминает «таинственный пафос – стремление к увеличению дистанции в самой душе, достижение всё более возвышенных, более редких, более отдалённых, более напряжённых и широких состояний» (ПТСДЗ, 379). Само движение как таковое обретает позитивность безграничного преодоления: «И если у тебя не будет больше ни одной лестницы, ты должен будешь научиться взбираться на свою собственную голову … Чтобы видеть многое, надо научиться не смотреть на себя … всё выше и выше, пока даже твои звёзды не окажутся под тобой! Да! Смотреть вниз на самого себя и даже на свои звёзды … лишь это осталось для меня моей последней вершиной!» (ТГЗ, 109).

Такое изначальное, экзистенциальное движение есть «нечто лёгкое, божественное и близко родственное танцу, резвости!» (ПТСДЗ, 338). В

танцевальной песне к мистралю (ВН, 718сл.) это движение соединяется с ветром. Но пусть никто не думает, говорит Ницше, «что однажды неожиданно окажется в подобном смелом состоянии души, символ которого, пожалуй» – эта «танцевальная песня: такая смелая, необузданно весёлая отвага присуща мне менее всего» (14, 406).

Ощущая себя заодно с бытием, это движение говорит устами Заратустры: «Моё стремление к мудрости … моя великая, шумящая крыльями тоска … часто уносило оно меня вдаль, в высоту … туда, в далёкое будущее … Туда, где всякое становление мнилось мне божественной пляской и шалостью, а мир – выпущенным на свободу, невзнузданным, убегающим обратно к самому себе, – как вечное бегство многих богов от себя самих и новое искание себя, как блаженное противоречие себе …» (ТГЗ, 141–142).

Какой бы формы ни было это движение, кажется, что в качестве одного только движения оно разрушает человека. Оно не проявляет ещё никакого определённого содержания. Оно бесконечно в своей негативности и обладает позитивной сущностью только как негативность. Состояния, которым Ницше придаёт более определённое содержание связанного с человеком вот-бытия, описываются им только как позиции благородства, героизма, дионисийской души.

Вторая группа: основные позиции. Сочинения Ницше богаты характеристиками человеческой деятельности. При этом он повсеместно борется с традиционной, якобы общепринятой этикой, считающейся чем-то само собой разумеющимся, с «добродетелью», с духом тяжести, с лживостью и душевной убогостью. Но борется Ницше не против «морали», просто за жизнь, но за более высокую мораль. Он говорит, исходя из основных позиций возможной экзистенции, и развивает свой собственный этос прежде всего в трёх направлениях.

а) Благородство. Благородство основано на неколебимой, «безмолвной» самости. Ибо благородное бытие просто «есть»: знатные суть «правдивые, коим не нужно притворяться» (11, 256). Так как они существуют, исходя из некоего самого по себе надёжного основания, им не нужно и сомневаться в себе: «инстинктивные поступки и суждения суть проявление хорошего тона; самотерзание и разложение себя в самоанализе неблагородны» (14, 111).

При публичном общении благородный человек не демонстрирует себя, но представительствует. Ему свойственен «пафос дистанции» (ПТСДЗ, 379). Поэтому благородно «искать положений, в которых требуются устоявшиеся жесты» (16, 332); благородны «удовольствие от форм», «недоверие ко всякого рода несдержанности» (16, 331), «неторопливые жесты, да и неторопливый взгляд» (16, 330). Благородный в мире имеет «все основания выдвигать себя на первый план» (16, 332).

Из самости вытекают дальнейшие признаки благородного бытия. Оно способно быть стойким. Поэтому благородно «переносить бедность и нужду, да и болезнь … избегать мелких почестей … уметь молчать.[53 - Молчать не в силу, скажем, внутренней пустоты, неловкости или хитрости; о таковых, наоборот, говорится: «Тем, кто молчит, почти всегда недостаёт сердечной тонкости и учтивости, молчание есть возражение, привычка проглатывать неизбежно портит характер» (15, 18).] Переносить длительную вражду, не быть способным к лёгкому примирению» (16, 330ff.).

Благородное бытие способно иметь смелость подставлять себя злой воле других. Поэтому благороден «недостаток недоверия», который хотя и может в дальнейшем подвергнуть опасности и погубить собственное вот-бытие, т. е. содержит именно то, «над чем так часто глумятся и выше чего сознают себя корыстолюбивые и добившиеся успеха люди» (ЧСЧ, 454), но внешняя сторона бытия и успех не являются для него ориентирами. Для него справедливо, скорее, следующее: «Благороднее считать себя неправым, чем оказаться правым, особенно если ты прав. Только для этого надо быть достаточно богатым» (ТГЗ, 49). Благородный никого не будет стыдить (ТГЗ, 49; ВН, 623).

Благородно, далее, не уклоняться с беспокойством и расчётливостью от притязаний со стороны других, ибо мощь собственной натуры способна это выдержать. Благородная душа «будет охотно чувствовать себя обязанной к благодарности и не будет боязливо избегать случаев, при которых ей приходится обязываться» (ЧСЧ, 409).

Благородно говорить Да, любить, поддерживать общение с тем, к кому я могу

относиться с приязнью и любовью. Благородный не умеет «жить не почитая» (15, 93). Он не может сказать Нет там, где сначала ответит утвердительно; если не остаётся совсем ничего, что он может любить, он должен поступить так: «где нельзя уже любить, там нужно – пройти мимо!» (ТГЗ, 128).

Бытие благородной души как бытие надёжно, ибо она не такова, «что способна к высшим взлётам, но такова, что немного возвышается и немного падает, однако всегда обитает в более свободной и просветлённой атмосфере и вышине» (СМИ, 269). О ней сказано: «Не сила, а продолжительность высших ощущений создаёт высших людей» (ПТСДЗ, 292). Благородному нет нужды ощущать страх перед собой, ждать от себя чего-то постыдного (ВН, 634).

У благородной души есть «какая-то глубокая уверенность» в самой себе, «нечто такое, чего нельзя искать, нельзя найти и, быть может, также нельзя потерять». Благородная душа «чтит сама себя» (ПТСДЗ, 399). Но: «Благородно стыдиться своих лучших вещей, ибо мы одни обладаем ими» (12, 225).

Благородный несёт в себе избыток, субстанцию в самом себе, и потому обладает «способностью к досугу» и «убеждением, что ручной труд в любом смысле, хотя и не позорит, но лишает благородства», он не считает чем-то высшим «прилежание в буржуазном смысле», как бы высоко он его ни умел проявлять и чтить (16, 331).

То, что благородство у Ницше всегда есть также социологический и психобиологический факт, а кроме того кажется характеристикой чистой действительности, не должно вводить в заблуждение относительно изначальной интенции, обращаемой к экзистенции: это выражение некоей бесспорной позиции, некоего приемлемого и приемлющего себя состояния.

б) Героическое существование. Так как вот-бытие человека для Ницше не окончательно, но должно быть преодолено, а сам человек может лишь приготовлять и быть переходом, он должен погибнуть. Он может знать об этой необходимости и принимать её по своей воле. Поэтому «героическое величие» Ницше называет «единственным состоянием приготовляющих». В них до́лжно «терпеть стремление к абсолютному закату как средству» (14, 267). «Героизм есть добрая воля к собственному закату» (12, 295).

Но основу героизма составляет не воля к закату как таковая, но одна цель, к которой сводится всё дело: «Героизм – это образ мыслей человека, стремящегося к такой цели, перед которой себя он уже вовсе не принимает в расчёт» (12, 295). «Видеть одну вещь, считать её единственным мотивом поступков и судьёю над всеми прочими поступками – это создаёт героя», но, добавляет Ницше – «и фанатика» (СЕТ, 386). Героичен не жертвенный порыв, который стремится к ничто и дело которого – слова, но жертвенная отвага, которая стремится к бытию и дело которой субстанциально: «В героизме речь идёт о самопожертвовании …, притом ежедневном и ежечасном, а кроме того ещё о чём-то гораздо большем: вся душа должна быть полна одним делом, а жизнь и счастье в сравнении с ним должны казаться безразличными» (черновик письма к Ре, Briefe an Schwester, S. 505).

Герой в сравнении со своим делом не только вовсе не принимает себя во внимание, но и дело, поскольку оно одно, должно в соответствии с судьбой вот-бытия уничтожить его: «мой созданный мною самим идеал хочет от меня и той и этой добродетели, т. е. заката вследствие добродетели; это героизм» (13, 124); поэтому «делает героем» следующее: «Одновременно идти навстречу своему величайшему страданию и своей величайшей надежде» (ВН, 623).

Этих определений героического недостаточно: их можно перепутать и они остаются подлинными, только если опираются на совершенно независимую самость: «Героическое состоит в том, что человек совершает великое (или величественно не совершает чего-то), не думая о соревновании с другими в глазах других. Герой, куда бы он ни шёл, всегда несёт с собой пустыню и священную неприступную границу» (СЕТ, 395). В то время как «большинство идеалистов сейчас же принимается за пропаганду своего идеала, как будто они лишились бы права на этот идеал, если бы он не получил всеобщего признания», для героя справедливо следующее: «действительный героизм заключается не в том, чтобы бороться под знаменем самопожертвования, преданности, героизма, а в том, чтобы вовсе не бороться … “Таков я, так я хочу, чтоб было, а вас пусть чёрт возьмёт”» (ВВ, 139–140).

Героический человек не тот, кто становится патетичным («стать патетичным

означает отступить на одну ступень назад») (11, 326). Его отличает то, что он «стыдится пафоса» (11, 327).

Основным определением героизма остаётся опасность, основным импульсом героического существования – необходимость (zu müssen), а потому и желание (zu wollen) жить опасно; «тайна пожинать величайшие плоды … от существования зовётся: опасно жить!» (ВН, 628). Заратустра любит канатного плясуна, потому что тот «из опасности сделал себе ремесло» (ТГЗ, 13). Постоянная опасность, которую берёт на себя героизм, есть то, что впервые делает свободным: «Ибо что такое свобода? То, что имеешь волю к собственной ответственности. Что сохраняешь дистанцию, которая нас разделяет. Что становишься равнодушным к тяготам, суровости, лишениям, даже к жизни … Высший тип свободных людей следовало бы искать там, где постоянно побеждается высшее сопротивление … великая опасность делала из них нечто заслуживающее уважения» (СИ, 614–615). Необходимость опасности непосредственно относится и к тому, что на вид отстоит далее всего от риска – к науке: «Мне напевали что-то о тихом счастье познания – я такового не нашёл, да я и презираю его теперь. Я уже не хочу познания, лишённого опасности» (11, 385). Ницше имел дело не с безразличным произвольно взятым знанием, а с опасным знанием, знанием, которое угрожает. Только если для изначальной воли к знанию знание представляет собой не профессиональное занятие, а обнаружение сущего, возникает необходимость проявления мужества: sapere aude![54 - Дерзай знать! (лат.).] Только с подлинного знания для Ницше начинается высшая опасность жизни, не известная тем, кто небогат мыслью: «Вы вовсе не знаете, что́ вы переживаете: вы бежите, словно пьяные, по жизни и валитесь временами с лестницы. Однако, благодаря вашему опьянению, вы не ломаете при этом себе конечностей … Для нас жизнь есть бо́льшая опасность: мы из стекла – горе, если мы столкнёмся! И всё кончено, если мы упадём!» (ВН, 604). Наука имеет для него ценность только как такая усиливающая опасность основа жизни: «Я хочу подвести к тому, что требуется героический настрой, чтобы посвятить себя науке» (11, 170). «Сколько истины выносит, на сколько истины отваживается дух? – это всё более становилось для меня измерителем собственной ценности … Заблуждение есть трусость … до сих пор принципиально запрещали всегда только истину» (15, 3).

Собственное героическое самосознание Ницше возникает в той пустыне, которая сложилась вокруг него. Он вынужден терпеть одиночество, которое для него тем тяжелее, что задача, поставленная им перед собой – в понимании катастрофы быть роком, призванным обеспечить эпохе движение, направленное против нигилизма, – как таковая настоятельно требует коммуникации. Хотя «героический носитель» этой задачи ждёт, что ему встретится кто-то, несущий на себе «хотя бы тысячную долю страданий и страсти», что кто-то разгадает его, но в конце концов он научается: «ничего больше не ждать, а кроме того … быть общительным, быть скромным, терпеть отныне каждого, терпеть по-всякому – короче, терпеть ещё немного больше …» (16, 347).

Но это геройство само по себе не есть для Ницше нечто наивысшее: «Что касается “героя”, то я не думаю о нём так же хорошо, как Вы. Тем не менее он является наиболее приемлемой формой человеческого существования, особенно если нет иного выбора» (Г. фон Штейну, 12.82.).

в) Дионисийская душа распознаётся Ницше в человеке, который, будучи максимально раскован, сближается со всем и способен вобрать его в себя, не завоёвывая, но преобразуя себя, становясь всем, что ему реально попадается, притягивает всё, что имеет сущность, и отдаётся ему, не теряя себя. У Ницше такая душа изображается прежде всего в двух местах: как «гений сердца» (см. выше, «Введение», «Зависимость понимания от природы понимающего», «Что Ницше хочет передать в своём сообщении») и в «Заратустре», где о ней сказано: «душа, имеющая самую длинную лестницу и могущая опуститься очень низко … душа самая обширная, которая далеко может бегать, блуждать и метаться в себе самой; самая необходимая, которая ради удовольствия бросается в случайность, – душа сущая, которая погружается в становление; имущая, которая хочет войти в волю и в желание, – убегающая от себя самой и широкими кругами себя догоняющая; душа самая мудрая, которую тихонько приглашает к себе безумие, – наиболее себя любящая, в которой все вещи находят своё течение и своё противодействие, свой прилив и отлив …» (ТГЗ, 151). Существенным для такой души является «лёгкость метаморфоз, неспособность не реагировать»; дионисийский человек «обладает наивысшей степенью понимающего и отгадывающего инстинкта, равно как и наивысшей степенью искусства передачи» (СИ, 599).

То, с чем соприкасается Ницше в этой дионисийской душе (особенно в её качестве гения сердца), это безграничная преданность, которую зрячая любовь испытывает к наиболее глубокому в человеке, к его экзистенциальным возможностям, всегда открывающимся при любых потрясениях подобной любви. Это Да человеку, которое не заимствует своё существование в какой-то бессодержательной гуманности, какова бы та ни была, но открывает в скрытом первоистоке то, что достойно приятия, выманивая его наружу, заставляя расти.

Приведённые основные этические позиции – благородство, героизм, дионисийская душа – выступают для Ницше проявлениями натуры, которая благодаря им сохраняет постоянство, обретает готовность и раскрывается. Совершенным же состоянием было бы состояние подлинной слитности с бытием.

Третья группа: способы слияния с бытием. Что-либо сообщить о таких состояниях можно лишь косвенно, посредством образов и символов. Многообразие способов, какими Ницше пытается это сделать, позволяет усомниться, всегда ли при этом подразумевается одно и то же. Скорее, кажется, что по мере раскрытия первоистока бытия происходит и преобразование опыта Ницше. В нижеследующем мы различаем три ступени: контемплятивное видение, мистическое единение с бытием, дионисийское опьянение.

1. В опыте контемплятивного видения правдивый человек узнаёт, что есть он сам и что есть бытие, как «великая разгадка бытия» (НР, 221): «нечто невыразимое, по сравнению с чем счастье и истина суть лишь идольские подделки, приближается к нему, земля теряет свою тяжесть, земные события и силы становятся сонными грёзами … Созерцателю чудится, что он только что просыпается …» (НР, 216; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Человек поднимается «в чистую атмосферу Альп и снегов, туда, где нет уже туманов и завес и где основные качества вещей выражаются в резких и застывших формах, но с совершенной понятностью!», где взгляд простирается «на великую, писанную образами книгу бытия, на окаменевшее учение о становлении». Человек преобразуется: «при одной мысли об этом душа становится одинокой и бесконечной … её состояние, этот новый и загадочный трепет без возбуждения», она расстилается над вот-бытием «как раскалённый красный свет, заливающий весь мир» (НР, 221; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Дело обстоит так, будто человек хочет воспротивиться этому страшному опыту, в котором он впервые становится правдивым человеком. Кажется, что все наши мероприятия направлены лишь на то, чтобы убежать от наших подлинных задач. «Каждое мгновение жизни хочет нам что-то сказать, но мы не хотим слушать эти таинственные голоса … мы ненавидим тишину и оглушаем себя». Повсеместно распространена спешка, потому что каждый бежит от самого себя и, страшась воспоминаний и внутренних переживаний, резкими жестами и громким шумом прогоняет их от себя. Когда затем для нас наступает миг пробуждения, мы оказываемся слишком слабы, чтобы терпеть его долго. Но так как в такие мимолётные мгновения мы даже очнуться своими собственными силами не можем, мы ищем тех, кто способен поднять нас до подлинной человечности. Это «подлинные люди, которые уже не звери – философы, художники и святые» (НР, 220).

То, что Ницше имеет в виду под этим описываемым указанным образом философским состоянием, содержит зародыш его позднейшей слитности с бытием. Но если далее он раскроет её на основании собственного опыта, то здесь он ещё приписывает свою мысль крупным философам; поэтому он говорит выразительно, многословно, в отдельных местах касаясь глубоких вещей, но дело обстоит так, будто истина, в точности как романтическая фантазия, ускользает. Поскольку состояния характеризуются как чисто контемплятивные, как знание о бытии, они суть то, что Ницше в дальнейшем как раз не считает проявлением открытости бытия: «тот, для кого объективность, созерцательность – это уже высшие состояния, тот знает не достаточно» (13, 16).

2. Преобразившись, Ницше во времена «Заратустры» испытал новые состояния мистического единения с бытием, описал их и позволил им выразиться в песне. В «Заратустре» это фрагменты «В полдень» (ТГЗ, 198сл.): «Тише, тише, не стал ли мир совершенен? … Что случилось со мной: слушай! Не улетело ли время? Не падаю ли я? Не упал ли я – слушай! – в колодец вечности?»; затем: «Возвращение» (ТГЗ, 131), «Семь печатей» (ТГЗ, 166), «Песнь опьянения» (ТГЗ, 229).

Совершенство мира обретает действительность. Испытано такое Да, в которое вмещается всё, что есть. Это любовь к бытию в его вечности:

О, внемли, друг!
Что полночь тихо скажет вдруг?
«Глубокий сон сморил меня, –
Из сна теперь очнулась я:
Мир – так глубок,
Как день помыслить бы не смог.
Мир – это скорбь до всех глубин, –
Но радость глубже бьёт ключом:
Скорбь шепчет: сгинь!
А радость рвётся в отчий дом, –
В свой кровный, вековечный дом!»

(ТГЗ, 235)

В дионисийском состоянии высшие люди достигают вершины своей жизни: «дух тогда точно так же обживает чувства и осваивается в них, как чувства осваиваются в духе и обживаются в нём … у таких совершенных и хорошо удавшихся людей наконец просветляются все из возможных чувственных проявлений упоения символами высшей духовности; они ощущают в себе своего рода обожествление тела и далее всего отстоят от философии аскетов». Такое упоение в его воистину совершенном виде Ницше видел у греков: «От тех высот радости, на которых человек всецело ощущает себя самого некоей обожествлённой формой и самооправданием природы, до радости здорового крестьянина и здорового получеловека-полуживотного – всю эту длинную невообразимую лестницу цветов и оттенков счастья греки называли … Дионис» (16, 388ff.). В качестве таких состояний, «в которых мы придаём вещам просветлённость и полноту … пока они не начнут отражать нашу собственную полноту и удовольствие от жизни», Ницше называет следующие: «половое влечение, опьянение, приём пищи, весна, победа над врагом, ирония, отважное деяние, жестокость, религиозный экстаз. Главным образом три элемента: половое влечение, опьянение, жестокость – все принадлежат к древнейшим праздничным увеселениям человека» (16, 228ff.).

В своём представлении о дионисийском состоянии Ницше стремится свести воедино наиболее чувственное и наиболее духовное. Кажется, что в какой-то миг он прикасается к чему-то высшему, однако уже в следующий – сводит его к элементарному опьянению. Но даже в категорическом приятии элементарного имеет место упорное, словно от отчаяния, трансцендирование. Похоже, что от него вновь и вновь ускользает именно то, что было результатом наиболее подлинного постижения бытия. Ницше до такой степени даёт волю своему мышлению, что для него исчезают все различия – так, как это бывает у мистиков, однако в совершенно иной сфере.

Чувственное просветляется уже не как чисто природное событие. У Ницше оно впервые становится шифром бытия, раскрывающимся в упоении символами. Однако формулировки Ницше, порой отражающие положение дел исключительно в сфере чувственного, оказываются ограниченными тем, что первоначало, благодаря которому чувственное в процессе упоения символами и обретения высшей духовности, существует не постоянно. Дело оборачивается таким образом, будто радость жизни как таковая, даже независимо от того воодушевления, которое даёт соотнесённая с трансценденцией историчность, уже могла бы иметь характер высшего символа.

Данной совокупностью «состояний» – движения преодоления, затем благородного бытия, героического существования, дионисийской души, наконец, мистического слияния с бытием – очерчивается круг того, в чём Ницше обретает изначальное и объемлющее абсолютное сознание экзистенции, в котором берут начало всякое истинное мышление, сообщение, действие, поведение, способ бытия мира, Да вот-бытию; но само это абсолютное сознание поэтому не может, как если бы оно было только лишь вот-бытием в мире, в свою очередь быть обусловлено чем-то, что существует только для него и есть только часть целого. Здесь, перед первоистоком экзистенциального бытия, вопрошание и знание прекращаются. Если мы окинем общим взглядом все эти состояния у Ницше, то для их совокупности окажется характерным следующее.

В них заключён некий призыв, уклониться от которого едва ли кто-то может: безграничная широта, благородство, героизм, всеприятие распахнутой души, просветлённость существования – каждая из этих возможностей затрагивает то,

что может быть обнаружено в нас самих.

Однако все изображения сильны только по своей форме. Призыв обусловлен тем основным импульсом, который тем чище, чем менее содержательным он становится в изображении.

Круг оказывается по-своему замкнут, что для Ницше характерно. Детальному описанию этого абсолютного сознания недостаёт любви. Её место занимает «дионисийская душа», которую мы можем интерпретировать как любовь. Там, где Ницше упоминает о любви – говорит ли он об изнурительных поисках истины (см. аб. 781: #p_781), об amor fati (см. аб. 1298: #p_1298сл.), о неисторическом Да вот-бытию, высказывает ли положения вроде: «всякая великая любовь хочет большего, чем любовь», – он никогда не говорит о ней как о самостоятельном начале. Далее, у него отсутствует ирония и юмор; юмор натуре Ницше вообще практически не свойственен: он был способен на чёрный юмор, собственно души юмора лишённый; иронией он пользуется как острым оружием, но не применяет её при раскрытии первоистока, где она выполняет защитную и усиливающую функцию. Нет места для страха и совести: они отсутствуют вынужденно, ибо Ницше отвергает их ценность и истинность. Достигая замечательной ясности, Ницше касается абсолютного сознания рассчитывающей только на себя, героически независимой экзистенции – так в нём говорит неотъемлемая истина человеческого бытия. Но сознание это оборачивается парадоксальной лишённой Бога самостью, некоей глубиной безбожия, независимость которой, вопреки её собственному смыслу, эти ограниченные словесным выражением формулы, похоже, вводят в рамки отдельных причинно-следственных связей в мире.

«Да» в продумывании бытия

Изображение состояний на самом деле и не может увенчаться успехом, потому что всякое изображение вынуждено пользоваться средствами, которыми затрагивается нечто особенное в мире, а не объемлющее этих состояний. Вместо того чтобы передавать себя непосредственно, они вынуждены делать это главным образом косвенно – при помощи идеи и символа. То и другое имеет иной, раскрываемый философскими средствами характер, если направлено не на какие-либо предметы в мире, а на основу бытия.

Абстрактное мышление в том виде, в каком оно осуществляется у Ницше, для начала требует прояснения, а при условии такового есть форма сообщения подлинного. Такое направленное на само бытие, на первый взгляд теряющее всякую почву в мире мышление есть философствование, относительно которого Ницше признаёт: «Абстрактное мышление для многих есть тягостный труд, для меня – в хорошие дни – праздник и упоение» (14, 24). Это абстрактное мышление отнюдь не пустая абстракция, но пронизано иным, которое есть само бытие: «Чья мысль хотя бы один раз перешла мост к мистике, тот не уходит уже оттуда без клейма на всех своих мыслях» (12, 259); к ницшеву продумыванию бытия точно так же относится положение о происхождении такой мистики: «От совокупления скепсиса и страсти рождается мистика» (12, 259). Поэтому свой собственный философский путь Ницше описывает лаконичной формулой: «новое чувство власти: мистическое состояние и наиболее светлая, наиболее отважная разумность как путь к нему» (14, 322).

Это мышление стремится к тому, чтобы в знании о бытии развить собственную сущность мыслящего: «Ищут образ мира в такой философии, которая дала бы нам наибольшее чувство свободы, то есть при которой наиболее могущественный из наших инстинктов мог бы свободно проявиться. Так же будет обстоять дело и у меня» (ВВ, 178; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Метафизические идеи Ницше представляют собой сообщение содержания понимающих себя благодаря им состояний его благородного бытия; для других они призваны стать пробуждающими силами, вызывающими эти «состояния», а тем самым их самих как экзистенцию к бытию. Это относится, в сущности, ко всем главным идеям Ницше, но в исключительном смысле к тем, которые впечатляли и наполняли его как никакие другие: он мыслит бытие как «становление» и как «вечное возвращение» и ведёт себя по отношению к нему, будучи исполнен «amor fati».

Становление

Становление есть ницшево абстрактное, не обосновываемое, для него всегда само собой разумеющееся первичное воззрение на бытие: какого-либо только лишь стабильного, покоящегося бытия для Ницше не существует. «Нельзя допускать вообще никакого сущего» (ВВ, 350; перевод данного фрагмента исправлен – пер.), потому что оно есть иллюзия и потому что оно, как нечто якобы прочное и лучшее, обесценивает непрестанное становление, которое и есть единственное действительное бытие. Установления нет цели, к которой в конце оно позволило бы прийти. Оно не видимость. В целом его невозможно обесценить. Оно есть то, что есть, и ничего кроме этого.

Единственным философом становления для Ницше с давних пор и до конца был Гераклит. О нём он никогда не говорит отрицательно. Уже его первое изложение философии Гераклита (10, 30ff.) одновременно отражает его собственное мышление о становлении, а тем самым также мышление об осуществлении становления через противоположности в состязании, мышление о необходимости, справедливости и невинности становления.

Воззрение Ницше на становление можно философски понять как трансцендирующее всякую определённость мышление, которое сводит всякий способ вещного бытия и пространство ко времени, время же воспринимает как само становление и как бы терпит на нём крушение. Дело обстоит так, будто на времени его трансцендирование прекращается: действительность вре́менности становится абсолютной.

Философствуя о «становлении», Ницше, тем не менее, на становлении не останавливается, но вновь обращается к бытию, а именно: во-первых, рассматривает бытие как постигаемую при помощи тех или иных понятий жизненную необходимость в вот-бытии, во-вторых, философствуя, трансцендирует к самому бытию, в третьих, занимает определённую экзистенциальную позицию.

1. Немыслимость становления и жизненная необходимость бытия. Учение о суверенном становлении не является для Ницше отправной точкой знания о бытии. В этом учении он не знает, что есть бытие, ему лишь приходится трансцендировать всякую мыслимую форму бытия, переплавляя её в бесформенную основу. Мыслящий рассудок достичь становления не способен. Там, где он мыслит, он вынужден и некое бытие определять как стабильное. «Наш интеллект не настроен на понимание становления, он стремится доказывать всеобщую застылость» (12, 23). Но если я, таким образом, могу мыслить лишь то, что в том или ином смысле оказывается сущим, то справедливо следующее: «Познание и становление исключают друг друга» (ВВ, 239). Для мышления характер становящегося мира оказывается «не поддающимся формулировке», «ложным» и «себе противоречащим» (ВВ, 239).

Если познание никогда не есть познание становления, но есть лишь познание сущего (допущение сущего необходимо, чтобы иметь возможность мыслить и заключать – ВВ, 239), то всякое сущее по Ницше – фикция. Некий род становления, жизнь, создаёт себе иллюзию сущего. Предшествовать этому должна воля к созданию возможности познания. Всякая жизнь, чтобы иметь возможность жить, должна иметь как бы некий горизонт, в котором ей является уже не становление, но определённое, себе равное бытие, в этой форме выступающее условием жизни. Ибо без фикции сущего жизни нет. Становление же, взятое как мыслимое бытие, не может быть горизонтом для чего-либо живого: если бы такого рода живому, вместо того чтобы, как полагается, верить в сущее, пришлось бы верить в становление, оно должно было бы погибнуть. Поэтому Ницше может назвать философию становления учением, которое он считает «истинным, но смертельным» (НР, 163). Ибо «последняя истина о ходе вещей не допускает усвоения, наши органы настроены на заблуждение» (12, 48).

2. Трансцендирующее восстановление бытия в философии становления. Становление, хотя и немыслимо, всё-таки есть само бытие; бытие же для нас есть истолкование, которое жизнь (воля к власти) так или иначе произвела для себя в качестве своего условия. Объемлющее учение о становлении не способно к мысленному развитию, ибо всякая мысленная определённость означает истолкование и потому вновь охватывало бы то или иное стабильное бытие. Идея, мыслящая бытие, есть для Ницше лишь орудие становящейся, создающей себе свой необходимый горизонт жизни, которая, как становление, опять-таки не имеет никакой возможности быть мыслимой.

Как же быть, если философ, несмотря на это, желает понять становление как

бытие в его истинности? Если жизнь не может обладать видением становления и не может отказаться от познания бытия, не умерев от этого, то относится ли это и к философствованию, которое есть жизнь?

На это, во-первых, можно ответить, что для Ницше в его первоначальном воззрении на становление бытие на самом деле восстанавливается, а именно как круговорот вечного возвращения: «Что всё возвращается, это есть крайняя степень приближения мира становления к миру бытия» (ВВ, 295). И эта идея, в понимании Ницше, происходит из его живого философствования: «Сообщать становлению характер бытия – это есть высшее проявление воли к власти» (ВВ, 295; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

Во-вторых же, такое бытие, которое для философски трансцендирующей идеи проистекает из становления, следует радикально отличать от бытия, которое возникает посредством воли к власти из закрепления своей мыслимости как знание о вещах в мире. Это – бытие как таковое, исчезающее, если его рассматривать как мыслимый предмет, это – вечность как основа и граница всякой предметности и всякого вот-бытия.

Ницше в своём философствовании осознавал то подлинное для него бытие, которое не является только становлением, поскольку само не становится, и не является каким-то частным бытием в мире; он подразумевает именно его, когда в связи с темой вечного возвращения говорит: «Круговорот это не что-то ставшее, это первичный закон. Всякое становление происходит внутри этого круговорота» (12, 61). Поскольку «воля к власти» есть метафизический знак бытия, эта «не-ставшесть» относится и к ней: «То, что является причиной факта развития вообще, не может быть найдено при помощи тех методов, к которым мы прибегаем при исследовании самого развития; мы не должны стремиться понять развитие как нечто становящееся, и ещё менее как нечто ставшее … “Воля к власти” не может быть ставшей» (ВВ, 339; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

3. Экзистенциальный смысл преодоления бесконечного становления. Для Ницше возвращение в философствовании от суверенного становления к бытию есть не просто мысленный процесс, в нём происходит изменение экзистенциальной позиции.

В условиях, когда состояние современной эпохи с её всеобщим разложением всех значимостей, с её релятивированием всего бытия и всех ценностей становится «отображением всеобщего бытия», и жизни теперь грозит Нет, родившееся из отвращения к бессмысленности и бесплодности этого голого становления, Ницше рассматривает свою идею как какую-то панацею: «Против парализующего ощущения всеобщего разрушения и неоконченности я выдвинул идею вечного возвращения» (ВВ, 178).

Когда от видения бесцельности становления возникает безразличие к собственному вот-бытию, поскольку бытие рассеивается в безграничном, тогда разрушения, вызываемые становлением, влекут за собой позитивный подход к настоящему – вот основная идея amor fati.

Вечное возвращение

Идея вечного возвращения у Ницше философски сколь существенна, столь и сомнительна, поскольку для него она была наиболее впечатляющей, тогда как после него никто другой, пожалуй, не был взволнован ею всерьёз; для Ницше она составляет решающий момент его философствования, в то время как те, кто осваивал наследие Ницше, пытались большей частью обойтись без неё.

В простом изложении данное учение гласит: бытие представляет собой не бесконечно новое становление, но в чрезвычайно большие промежутки времени – в «великий год становления» (ТГЗ, 160) – всё повторяется. Всё, что есть, уже было бесконечное число раз и ещё бесконечное число раз повторится. «Всё повторилось: Сириус, и этот паук, и твои мысли на данный час, и эта твоя мысль, что всё повторяется» (12, 62), «и этот лунный свет между деревьями, также и это вот мгновение и я сам» (ВН, 660). В символической форме говорится: «река всё снова и снова течёт назад в себя, и всё снова и снова входите вы в ту же реку, будучи теми же» (12, 369); или: «вечные песочные часы бытия переворачиваются всё снова и снова» (ВН, 660). Звери Заратустры воспроизводят ему это учение в следующих словах: «Всё идёт, всё возвращается; вечно вращается колесо бытия. Всё умирает, всё вновь

расцветает, вечно бежит год бытия … В каждый миг начинается бытие; вокруг каждого “здесь” катится “там”. Центр всюду. Кривая – путь вечности» (ТГЗ, 158).

Тем не менее, если мы предположим, что в таком несложном представлении это учение обладает философским содержанием, мы ошибёмся. Гладкость изложения разрушает смысл учения. Поэтому Заратустра называет зверей, пересказавших учение, «шарманками» и упрекает их: «вы уже сделали из этого уличную песенку?» (ТГЗ, 158).

Для правильного понимания необходимо все идеи, высказанные Ницше по поводу вечного возвращения, собрать вместе. Тогда можно усмотреть некое физикалистски обоснованное учение о космосе, которое как таковое, однако, не может быть принято во внимание, ибо дело заключается как раз в трансцендировании этого учения по направлению к бытию, сущностно отличному от какого бы то ни было чисто физикалистского или механистического бытия в мире. Идея развивается дальше не столько благодаря своему предметному содержанию, как если бы речь шла о некоем объекте исследования, сколько благодаря тому, что она призвана делать «наибольший упор» на сознании бытия человеком: кто её правильно поймёт и выдержит, тот сбережёт в ней свои силы, идея повлечёт за собой некий отбор и станет средством возвышения человеческой природы в будущем.

Если подвергнуть эту идею критическому анализу, то её физикалистская составляющая будет представлять собой род неизбежно неудачного научного построения, её метафизическая составляющая – форму догматической метафизики наподобие докантовской, и в своём экзистенциальном значении она окажется выражением безбожия. Рассмотрение же, критически представляющее истину этой идеи, в то же время будет обнаруживать в этом мышлении содержание трансцендирующих жестов, ставших у Ницше адекватной формой сознания бытия, не связанного исключительно с этой идеей.

В идее возвращения, таким образом, не следует упускать из виду подобные колебания, когда она то выступает как поддающееся дефиниции учение с определённым содержанием, а затем вновь становится неопределённым символом веры, то ведёт себя как предмет физикалистского знания, то выполняет не связанные со знанием смысловые функции экзистенции.

Учение. Мысленные шаги Ницше, в ходе которых осуществляется эта единая идея, можно представить последовательно.

1. Обоснование учения. Ницше строит свои аргументы, исходя из трёх предпосылок. Во-первых, из факта непрестанного становления и изменения вещей: действительно, в данный конкретный момент оно не достигает никакого конечного состояния, продолжаясь далее. Во-вторых, из утверждения о бесконечности и одновременно в-себе-бытии времени: «для сущности характерно изменение, а значит и временность» (16, 398). «Пространство, как и материя, есть субъективная форма, время – нет» (12, 54). В третьих, из утверждения о конечности пространства (12, 54) и конечности энергии. Обе последние предпосылки не очевидны и недоказуемы. Ницше здесь и там пытается защищать их при помощи метода немыслимости противоположности: «некая неограниченная энергия для нас совершенно немыслима» (12, 57). «Мир как энергию неправомерно мыслить неограниченным, ибо его объективно нельзя мыслить таковым – мы запрещаем себе понятие бесконечной энергии как с понятием “энергии” несовместимое» (16, 397). Тем самым он фактически касается проблем, развивавшихся в кантовском учении об антиномиях, при том что сами эти проблемы ему не становятся ясны; поэтому он оставляет без внимания усмотренное Кантом обстоятельство, что относительно целого ни с помощью только закона противоречия, ни каким-либо иным образом никаких значимых определённых высказываний сделать невозможно, хотя в иной связи он этим усмотрением пользуется. Из предпосылок, которые, таким образом, остаются необоснованными, Ницше теперь делает выводы.

Во-первых: «Бесконечно новое становление невозможно, ибо оно есть противоречие, так как предполагало бы бесконечно возрастающую энергию; но из чего она должна была бы расти!» (12, 52). Если энергия не растёт, то существуют лишь две возможности: либо конечное состояние некоего неподвижного устойчивого равновесия, либо вечное возвращение. Если исключить возможность равновесия, то справедливо следующее: «Закон сохранения энергии требует вечного возвращения» (16, 398).

Во-вторых: Так как энергия конечна, «количество положений, изменений, комбинаций и проявлений этой энергии хотя и чрезвычайно велико и практически не поддаётся измерению, но также всякий раз определённо и не бесконечно»; а так как время бесконечно, «все возможные проявления должны уже присутствовать. Следовательно, моментальное проявление должно представлять собой повторение, и, таким образом, содержать в себе то, что его породило … Всё было бесчисленное количество раз» (12, 51; 53; 57).

В-третьих, так как все возможности уже присутствовали, то должны быть сами по себе невозможны те состояния, присутствие которых исключало бы теперешнее фактически трансисторическое состояние; но это значит, что невозможно конечное состояние, равновесие, неподвижность и застылость бытия; ибо стоило бы равновесию, конечному состоянию прийти хоть на миг, и оно уже не ушло бы. Из-за бесконечности времени состояние покоя, будь оно возможно, наступило бы (12, 55–56; 16, 396). Тот же факт, что «равновесие никогда не достигается, доказывает, что оно невозможно» (16, 398). Если же допустить, что некогда существовало состояние, абсолютно равное тому, что есть в данный момент, то такое допущение, в отличие от допущения равновесия, которое когда-нибудь наступит, нынешним моментальным состоянием не опровергается (12, 55).

Ницше считал возможным физикалистское и математическое обоснование данного учения. В 1882 году благодаря новым курсам в университете он намеревался создать для него научные основы. До этого дело не дошло, ибо такой путь для философского смысла этой идеи и не был основным. В относящихся к этой теме фрагментах рукописного наследия Ницше строит свои аргументы на основании некоей логики (закона противоречия и «мыслимости»), в которую он в иных случаях не верит; приспосабливаясь к современному ему научному духу он стремится представить то, что для него выступает фундаментом подлинного знания о бытии, отчасти как результат принудительной науки.[55 - В такой физикалистски-механистической форме данная идея характерна не для одного только Ницше. Аналогичные обоснования немногим ранее можно обнаружить у Бланки и Ле Бона (Bernoulli, Overbeck und Nietzsche 1, 381ff.). Исторически, будучи сформулирована вообще как идея круговорота событий, она возникала вновь и вновь на протяжении тысячелетий (см.: Andler 4, 225–259, см. также: 6, 60–76). О данной проблеме см.: Abel Rey, Le Retour éternel et la Physique 1927 (цит. по: Andler); Paul Mongré, Sant Ilario, Leipzig 1897, S. 349ff. О математическом опровержении «доказательства» вечного возвращения см.: Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, Leipzig 1907, S. 250 Anm.]

2. Трансцендирование данной идеи как упразднение физикалистского учения. Кажется, что это учение механистично; кажется, что его моделью является мыслимый круговорот отдельных событий в мире, а затем оно перенесено на мир в целом. Уже эта модель, никогда не обнаруживающая в отдельных процессах в мире полностью тождественного повторения того же самого, самому Ницше служит возражением против такого механистического круговорота: «Не является ли уже существование какого бы то ни было различия и неполной кругообразности в окружающем нас мире достаточным контраргументом против равномерной круговой формы всего существующего?» (12, 58ff.). Но если круговорот, таким образом, и не ведёт механически к возвращению того же самого, то, во всяком случае, общее положение всех сил возвращается; но если от этого абстрагироваться, то совершенно недоказуемо, было ли или будет когда-либо нечто то же самое. «Кажется, что такое общее положение образует качества заново, вплоть до мельчайших подробностей, так что два различных общих положения не могут иметь ничего одинакового» (12, 51). Однако решающим является то, что Ницше вообще радикально отличает круговорот как возвращение в целом вот-бытия в мире от всех возможных механических круговоротов в нем. Говоря о возвращении, он имеет в виду мировое развитие, в котором «наиболее общая форма бытия» была бы ещё не механическим миром: возникновение механического мира внутри целого было поначалу незаконной игрой, достигшей в конце концов некоей устойчивости, так что наши механические законы оказываются не вечными, но ставшими, ставшими как исключение и случайность. «Кажется, что мы нуждаемся в некоем произволе, в действительном отсутствии закономерности, в первичной глупости, которая не годится даже для механики». Закономерность, которую мы видим, не является каким-то первичным законом, она есть лишь произвол, ставший правилом (12, 59). Вечное же возвращение (цикл), должно относиться к «наиболее общей форме бытия», а не к отдельным событиям в нём, наподобие механических.

Выражаясь вообще, вечное возвращение, так как оно касается бытия в целом, нельзя мысленно приспосабливать к какой-либо особенной форме вот-бытия. Поэтому Ницше выделяет его: «Остережёмся мыслить закон этого круга как ставший, по ложной аналогии круговых движений внутри цикла. Не было сначала хаоса … а в конце – устойчивого кругообразного движения всех сил; скорее, всё оказывается вечным, не-ставшим: если хаос сил был, то и хаос был вечен и возвращался в каждом цикле» (12, 61). Таким образом, круг возвращения не подобен действительным или мыслимым круговоротам в мире; он неопределим, тогда как последние оказываются только определёнными. И первичный закон этого круговорота не подобен законам природы: его невозможно представить в качестве модели, невозможно определить, тогда как законы природы представляют собой действующие правила событий в мире. Необходимость возвращения также имеет иной характер, чем необходимость того или иного закона: «Поверим в абсолютную необходимость вселенной, но остережёмся утверждать о каком-либо законе, будь это даже примитивно-механический закон нашего опыта, что он господствует во вселенной и представляет собой некое вечное качество» (12, 60). Закон цели также не может проявляться в необходимости возвращения: «Хаос вселенной, исключающий какую бы то ни было целевую деятельность, не противоречит идее круговорота: последний представляет собой как раз нерациональную необходимость» (12, 61). Поэтому Ницше верит, что мир «имеет “необходимое” … течение, но не потому, что в нём царят законы, а потому, что абсолютно нет законов и каждая власть в каждое мгновение выводит своё последнее заключение» (ПТСДЗ, 258).

Что есть наиболее общее, то есть совершенно непостижимое, что есть это вечное возвращение в целом, невозможно определить ни исходя из какого-либо бытия, органического ли, или механического, ни исходя из какой бы то ни было закономерности, ни прибегая к геометрической форме круга. Но всё это для Ницше может оказаться выражением преходящих символов, смотря по тому, что именно в этой связи должно быть сказано. Так, скажем, механика неорганической материи есть символ, если речь идёт о выражении радикальной возможности тождественного повторения, лишённого всякой историчности: неорганическая материя «ничему не научилась, она всегда без прошлого! Если было бы иначе, то повторения никогда не могло бы быть, ибо всегда возникало бы нечто из … нового прошлого» (12, 60). Однако если, наоборот, целое рассматривается как напоминающая и преобразующая история, то говорится следующее: «Ты не знаешь этого? В каждом действии, совершаемом тобою, повторяется вкратце история всего свершившегося» (12, 370).

Отвергнув смешение цикла возвращения, его первичного закона и его необходимости с теми или иными круговоротами в мире, Ницше осуществляет трансцендирование при помощи категорий (необходимость, закон) за пределы этих категорий, во тьму бытия, однако таким образом, что тотчас вновь склоняет к представлению о некоем действительном мире как о «наиболее общей форме бытия», ставя тем самым на место достижимой в рамках формального трансцендирования философской трансценденции гипотезу мира. В этом случае Ницше, за отсутствием достаточного логического осознания методов своего фактического философствования, способен забыть, чего он, собственно, хочет, и, будучи зависимым от науки своего времени, стремиться к математически-физикалистскому обоснованию в смысле доказательства своего учения. Тем не менее движущей философской силой данной идеи остаётся трансцендирование.

3. Момент идеи. Выяснение происхождения данной идеи у Ницше не является каким-то праздным интеллектуальным занятием, это происхождение представляет собой опыт бытия в некий момент, то, что, создав идею, посредством неё придало этому моменту решающий метафизический смысл.

Ницше с подчёркнутым вниманием запечатлел момент возникновения концепции: «Мысль о вечном возвращении … относится к августу 1881 года … Я шёл в этот день вдоль озера Сильваплана через леса; у могучего, пирамидально нагромождённого блока камней, недалеко от Сурлея, я остановился. Там пришла мне эта мысль» (ЭХ, 743–744). И ещё раз: «Бессмертен момент, когда я зачал возвращение. Ради этого момента я терплю возвращение» (12, 371). Данный момент – это явно не момент какой-либо привычной догадки.

Если мы зададимся вопросом о своеобразном опыте, придающем этому моменту такой вес, то психологического исследования не получится. Ибо неважно, было ли у Ницше в числе его аномальных состояний и известное состояние déjà vu[56 - Уже виденное (фр.).]: переживание настоящего, как будто всё до мельчайших подробностей однажды уже точно так же переживалось.

На это могли бы указать определённые наглядные образы данной идеи: «И этот медлительный паук, ползущий при лунном свете, и этот самый лунный свет, и я, и ты, что шепчемся в воротах, шепчемся о вечных вещах, – разве все мы уже не существовали? … И вдруг вблизи услышал я вой собаки. Не слышал ли я уже когда-то этот вой собаки? … Да! Когда я был ребёнком, в самом раннем детстве: тогда я слышал собаку, которая так выла» (ТГЗ, 113). Формально был бы справедлив вывод, который из подобной достоверности возвращения какого-то произвольно взятого момента делается применительно ко всему вот-бытию: «Если бы повторилось хоть одно мгновение мира, сказала молния, то должны были бы повториться все» (12, 370).

Решающим является исключительно то значение указанного момента, которое он имеет благодаря своему философскому содержанию. Если этот момент есть одновременно момент открытости бытия, то есть вечность, то возвращение – это лишь символ этой вечности. Ницше было знакомо трансцендирующее прекращение течение времени как открытость бытия в данный момент: «в час совершенного полудня» он позволяет Заратустре сказать: «Тише! Тише! Не стал ли мир совершенен? … Не упал ли я – слушай! – в колодец вечности?» (ТГЗ, 199–200). Этот полдень есть «полдень и вечность» (12, 413; 16, 414).

Полдень представляется Ницше одновременно символом всемирно-исторического момента, который означает для него зачатие идеи: «В каждом цикле человеческого существования вообще всегда бывает некий час, когда сначала у одного, затем у многих, затем у всех возникает могущественнейшая идея, идея вечного возвращения всех вещей» (12, 63). Об этом моменте говорится: «Уж вновь стоит полуденное солнце познания: и, свернувшись кольцами, лежит в его свете змея вечности; это ваше время, вы, полуденные братья» (12, 426).

Таким образом, в «момент» идеи для Ницше экзистенциальная историчность, которая так или иначе есть вечность во времени, переплетается с историчностью бытия в целом, которая в вечном круговороте вновь и вновь, постигая себя, поднимается на определённую высоту в момент этой философской идеи; Ницше сам по себе, как мыслитель, выступает здесь не только исторической экзистенцией некоего индивида, не только тем, кто решительно трудится в пользу истории народа и человечества, но как бы общей осью общего бытия, круговой процесс которого в нём уже вновь пришёл к точке, которая есть «великий полдень, когда человек стоит посреди своего пути между животным и сверхчеловеком» (ТГЗ, 56). Поэтому значение этой идеи для Ницше несопоставимо ни с чем; никакая другая идея по важности не идёт с этой ни в какое сравнение. Ницше говорит незнакомцу: «Позволь рассказать тебе об идее, которая взошла предо мною подобно светилу и которая да воссияет тебе и каждому, ибо представляет собой своего рода свет» (12, 62). Влияние этой идеи, как он полагает, должно быть огромным. Чтобы символически объявить о нём, композиция «Заратустры» уже неявно ориентирована на эту идею: для того, кто её мыслит, данная идея опасна, как никакая другая; поэтому Заратустра должен сначала сам отважиться на неё – должен иметь мужество мыслить то, что он знает, причём в положении, критическом для всего своего преобразующегося при этом существа, – чтобы затем созреть и подготовиться к её возвещению, которое в то же время принесёт с собою его закат (ТГЗ, 156сл.). Ницше сообщил эту идею Лу Саломе и Овербеку тихим шёпотом, со всеми признаками ужаса, как тайну (Lou Andreas-Salomé, Fr.N.S. 222. – Bernoulli, Nietzsche und Overbeck II, 216ff.).

Как он мыслит себе влияние этой идеи в деталях, можно проследить в двух аспектах: во-первых, как Ницше понимает экзистенциальное значение этой идеи для отдельного человека, и затем, как он понимает её историческое значение для развития человечества в целом.

4. Экзистенциальное влияние идеи. Что произойдёт, если эта идея окажется истинной и будет понята как истинная или если (что для человека означает то же самое) в неё, по крайней мере, поверят как в истинную.

Этот первый результат для Ницше ошеломительно пугающ: «Ах, человек вечно возвращается! Маленький человек вечно возвращается! … Слишком мал самый большой! – Это было отвращение моё к человеку! А вечное возвращение даже самого маленького человека! – Это было неприязнью моей ко всякому существованию!» (ТГЗ, 159–160). Идея давит: «существование, как оно есть, – без смысла, без цели, но возвращающееся неизбежно, без заключительного “ничто” … Это самая крайняя форма нигилизма: “ничто” (“бессмысленное”) – вечно» (ВВ, 38).

Тем не менее эта крайность способна обернуться своей противоположностью: полное, отчаянное отрицание – столь же полным приятием вот-бытия.

Идея, вместо того чтобы подавлять, перевоссоздаёт того, кто в неё верит: «Овладей тобою эта мысль, она бы преобразила тебя, каков ты есть … вопрос, сопровождающий всё и вся: “хочешь ли ты этого ещё раз, и ещё бесчисленное количество раз?” – величайшей тяжестью лёг бы на твои поступки!» (ВН, 660; в данном фрагменте восполнен имеющийся в цитируемом русском издании пропуск – пер.). Задачей теперь становится «жить так, чтобы ты мог хотеть жить снова». Это подобно новому этическому императиву, требующему ко всему, что я чувствую, желаю, делаю, есмь, применять следующий критерий: осуществляю ли я это так, чтобы мне хотелось осуществлять это вновь и вновь, бесконечное число раз; иначе говоря, могу ли я хотеть, чтобы это вот-бытие было таким вновь и вновь. Это только лишь форма, возможности наполнения которой содержательно безграничны. Ибо возможность желать вечного, пожалуй, каждому человеку может открываться отнюдь не общепринятым, а свойственным только ему способом: «Кому наивысшее ощущение даёт устремление, тот стремись; кому наивысшее ощущение даёт спокойствие, тот пребывай в покое; кому наивысшее ощущение даёт упорядочение, послушание, повиновение, тот повинуйся. Только пусть он отдаёт себе отчёт в том, что даёт ему наивысшее ощущение, и не боится никаких средств! Речь идёт о вечности!» (12, 64). Этот императив не требует никаких определённых поступков, способов поведения или образа жизни; возможны самые крайние противоположности, взаимно считающие друг друга лишёнными ценности. Лишь одного требует этот императив: «Наложим отпечаток вечности на нашу жизнь!» (12, 66).

Приятие, возникнув как результат обращения отчаянного отрицания в свою противоположность, неизбежно, стоит ему наступить лишь на миг, становится, по Ницше, неким Да всему, даже нежелательным и исполненным боли вещам. Ибо так как в вот-бытии всё связано со всем, то я, лишь на миг испытав то, ради чего я сказал жизни Да, вместе с нею принял и её условия, а тем самым и всю жизнь: «Утверждали ли вы когда-либо радость? О друзья мои, тогда утверждали вы также и всякую скорбь. Всё сцеплено … хотели ли вы когда-либо дважды пережить мгновение … Так хотели вы, чтобы всё вернулось!» (ТГЗ, 234); «одобрить один факт значит принять все» (13, 74). «Всякая радость хочет вечности всех вещей» (ТГЗ, 234).

В той мере, в какой Да вот-бытию зависит от того, прожит ли один единственный момент так, чтобы человек захотел переживать его вечно, вновь и вновь, этот человек для Ницше «спасён», даже если он пережил один только этот момент. Поэтому Заратустра счастлив, когда и встретившийся ему самый отчаявшийся, «самый безобразный» человек ради одного момента может сказать жизни: «Ну что ж! Ещё раз!» (ТГЗ, 230).

Однако фактически живое существо отнюдь не всегда может высказывать своё Да всему, как оно есть. Человек в мире нуждается в «защитных инстинктах презрения, отвращения, безразличия» и, быть может, ввергается ими в одиночество; но здесь, непосредственно застигнутый «в одиночестве», Ницше говорит: «там, где я всё ощущаю необходимо связанным, каждое существо для меня божественно» (13, 73ff.).

Это приятие всего бытия означает, что в пределах становления, «в каждое мгновение его» что-нибудь достигается – «и всякий раз одно и то же». Но что это такое, этого высказать нельзя, нельзя сказать, что это нечто всеобщее, что это трансценденция, что это истина, что это нечто определимое. Оно неисчерпаемо в бесконечной определимости и представляет собой чистую имманентность. Ощутимым его можно сделать, лишь пользуясь намёками. Это сущность самого утверждающего, так или иначе проявляющаяся в этом Да: «Спиноза достиг такой утверждающей точки зрения в той мере, в какой каждое мгновение имеет свою логическую необходимость», своим фундаментальным логическим инстинктом он достиг триумфа. Но это только один из возможных способов такого Да: всякая коренная особенность происходящего, если она ощущается индивидом как его коренная особенность, становится источником такого Да (ВВ, 39; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

Но если «становление должно быть оправданным в каждый данный момент (или неподдающимся оценке, что сводится к тому же)», то из этого следует: «настоящее ни под какими видами не должно быть оправдываемо ради будущего или прошедшее ради настоящего» (ВВ, 349).

Высшее приятие жизни, к которому приводит идея вечного возвращения, если только она не оказывается губительной, имеет для Ницше характер освобождения и спасения.

В повиновении императиву жить так, чтобы я мог хотеть жить снова, одновременно с любовью к жизни, во-первых, достигается подлинное мужество, которое «убивает даже смерть», говоря: «Так это была — жизнь? … Ну что ж! Ещё раз!» (ТГЗ, 230).

С точки зрения же внутренней позиции идея вечного возвращения путём приятия ведёт, во-вторых, к терпимости; эта идея придаёт «внутренней жизни серьёзность, не сообщая ей злости и фанатизма по отношению к мыслящим иначе» (12, 63); что бы ни выдумывал каждый отдельный человек ради насаждения любви к собственной жизни, «другой с этим согласится и должен будет выработать в себе новую немалую толерантность по отношению к этому» (12, 67). И в том случае, когда мы должны быть едины, враждуя с теми, кто пытается усомниться в ценности жизни, даже «сама наша вражда» должна «стать средством доставления нам радости!» (12, 67). Когда благодаря идее возвращения отдельный человек начинает говорить Да самому себе, всё вот-бытие возвращается ему, словно он видит его заново.

Спасительное приятие, в-третьих, становится знанием о бессмертии. Ницше уже в порыве к бессмертию как таковом усматривает Да жизни: если в твоём счастье сияет вечерняя заря прощания, «обрати внимание на это свидетельство: оно означает, что ты любишь жизнь и себя самого, притом жизнь, какой она была у тебя до сих пор, — и что ты стремишься к увековечению её. — Но знай также, что бренность вновь и вновь поёт свою недолгую песню и что слушая первую строфу мы почти умираем с тоски при мысли, что это, быть может, пройдёт навсегда» (12, 66). Идея же вечного возвращения подтверждает: «Между последним мигом сознания и первой видимостью новой жизни “нет времени”, — это проходит быстро, как удар молнии, пусть живые создания и мерят это миллионами лет и даже не могут измерить» (ТГЗ, пер мой — Ю. М.). Всё существующее участвует в этом бессмертии. Основная позиция Ницше противоположна учению о преходящем характере всех вещей с его требованием не ставить их поэтому слишком высоко: «Мне, наоборот, кажется, что всё слишком ценно, и не может быть таким мимолётным: я ищу вечности для каждой вещи; … Моё утешение в том, что всё, что было, вечно: море будет плескаться снова» (16, 398).

Да вечного возвращения празднует, в-четвёртых, решительный триумф в спасении всего прошедшего. Прежде было иначе: воля была бессильна против того, что сделано, была лишь озлобленным зрителем всего прошедшего: «Что время не бежит назад, — в этом гнев её; “было” — так называется камень, который не может катить она». Всё, что было, есть обломок и случайность. Человек, бросая отчаянный взгляд назад, воление, поскольку он не может волить по отношению к прошлому, а потому и самое жизнь воспринимал как наказание. Теперь же, обретя идею вечного возвращения, человек может знать: «Всякое “было” есть обломок, загадка, ужасная случайность, пока созидающая воля не добавит: “Но так хотела я!”» (ТГЗ, 101–102, 142). Ибо созидающая воля в своей историчности не только берёт на себя всё, что было, из чего она приходит, помимо этого она в то же время стремится к прошедшему как к возвращающемуся будущему: в круговороте вещей прошедшее, которое создаёт меня, я, в свою очередь, создаю как будущее, в котором оно возвратится. Могилы разверзаются. Что было, то не только было.

Однако остаётся неосознаваемая Ницше антиномия, которая неизбежно возникает во всяком трансцендирующем мышлении, у Ницше она заключается в том, что в волении сказывается свобода, ещё создающая то, что будет, и что само воление всё-таки есть круговорот, лишь повторяющий то, что было. Поэтому на самом деле в случае подлинности этого философствования эти тезисы должны взаимно уничтожиться: утверждениям о том, что общая ситуация повторяется, но единичное не остаётся тождественным, противостоят другие, «что и мы сами, в каждый великий год, похожи сами на себя, в большом и малом» (ТГЗ, 160). И если тезис: «Но связь причинности, в которую вплетён я, опять возвратится, — она опять создаст меня! Я сам принадлежу к причинам вечного возвращения» (ТГЗ, 161), — кажется, предоставляет мне какие-то возможности, то другой немедленно опять отменяет это: «Я снова возвращусь … не к новой жизни, не к лучшей жизни, не к жизни, похожей на прежнюю: — я буду вечно возвращаться к той же самой жизни …» (ТГЗ, 161). Кажется, что становление, уже неизбежно определённое в круге вечного возвращения, и свобода жить при новом императиве так, чтобы я хотел эту жизнь вновь проживать вечно,

исключают друг друга. Но такое воление того, что должно быть, есть характерный для Ницше способ выражения утвердительного творческого сознания свободы, в форме антиномического высказывания свойственного всякому учению о трансцендирующей свободе (у Августина и Лютера, и даже у Канта).

5. Историческое влияние. Ницше ждёт огромнейших перемен. Начиная с того момента, когда эта идея возникла, «всякий цвет неизбежно меняется, и имеет место другая история» (12, 65). «Настало время великого полдня, ужасающего просветления» (ВВ, 83). Что произойдёт?

Если в молодости Ницше считал чем-то само собой разумеющимся, что люди, оглядываясь на собственную жизнь, единодушны в том, что не хотели бы прожить её ещё один раз (НР, 96), позднее он усматривает разделение: под тяжестью идеи те, кто её не вынесет, вымрут; те же, кто под её действием придёт к безоговорочному Да жизни, поднимутся вверх. Это культивирующая идея (16, 393ff.; 12, 369). «Экстатический нигилизм» как желание конца, абсолютное в силу невыносимости идеи возвращения, становится молотом, разбивающим вырождающиеся расы (16, 393). «Останется лишь тот, кто считает своё вот-бытие способным к вечному возвращению» (12, 65). Но если «те, кто не верит в это, должны по своей природе в конце концов отмереть» (12, 65), то это может произойти «наиболее лёгким» образом: учение мягко по отношению к ним, «у него нет ни преисподней, ни угроз. Кто не верит, имеет в своём сознании мимолётную жизнь» (12, 68). В любом случае, сама идея вечного возвращения того же самого на своё место в круговороте есть решающий импульс, побуждающий человека двигаться вверх, за свои пределы.

Тем не менее это влияние отнюдь не однозначно. Казалось, правда, что превыше всего для нас уметь выдержать своё бессмертие (12, 369), но ведь возможно и следующее: «не погибнут ли от этого лучшие натуры, а худшие не умножатся ли?» (12, 370). «Учению о возвращении улыбнётся сначала равнодушная, лишённая больших внутренних потребностей чернь. На него прежде всего даст согласие самый низкий жизненный инстинкт» (12, 371). Такое искажённое влияние Ницше считает временным: «Великая истина привлекает на свою сторону высших людей лишь в последнюю очередь» (12, 371).

Чтобы придать своему учению историческое влияние, Ницше требует: «Остережёмся учить такому учению как некоей внезапно возникшей религии! Оно должно втягивать постепенно … Наиболее могущественной идее требуются многие тысячелетия – долго, долго должна она быть маленькой и бессильной!» (12, 68). Он не хочет «тридцати лет славы с барабанами и флейтами и тридцати лет работы могильщиков» (12, 69). «Я хочу как раз дать отпор легковерным и экзальтированным. Я хочу защитить свою идею заранее. Она должна быть религией самых свободных, самых весёлых и самых возвышенных душ – милой луговой долиной меж позолоченного солнцем льда и ясного неба» (12, 69).

Но даже эту наиболее существенную для него идею Ницше смог посчитать спорной и остался в неопределённости, что демонстрирует следующий тезис: «Быть может, она неверна – пусть другие борются с нею!» (12, 398).

Подведение итогов и вопрос: Бог или круговорот? Вечное возвращение – это, во-первых, физикалистско-космологическая гипотеза. Будучи её автором, Ницше не устоял перед соблазном мнимого согласия с оперирующей непреложными доказательствами наукой, однако с тем результатом, что философский смысл данной идеи был при этом утрачен, а до науки дело всё-таки не дошло.

Вечное возвращение – это, во-вторых, содержание веры в его фактическую действительность, но как таковое оно кажется пустым: ибо без какого-либо напоминания о прежних способах существования возвращение было бы абсолютно безразличным; существую ли я один раз или абсолютно тем же образом бесчисленное количество раз – это всё равно, что я существовал бы только один раз, если один раз не имеет к другому никакого отношения, будь то воспоминание, предвидение или изменение.

Возникает вопрос, почему, несмотря на это, Ницше мог придавать этой идее столь огромное значение. Ответ на него даёт он сам: только с этой идеей «смерть Бога» становится окончательной, но в то же время ничто оказывается преодолено.

Понимание Ницше того, что сам этот мир есть всё бытие, что действительность только здесь, а всякий «иной мир» не только представляет собой ничто, но и ведёт к обесцениванию этого мира, настоятельно требует некоей замены

божеству. Однако такая замена должна быть не суррогатом в условиях злополучной утраты, она должна быть больше утраченного. Таково для Ницше вечное возвращение, которое поэтому должно победить и в непосредственной борьбе с идеей Бога: Ницше задаётся вопросом, что происходит в мысли, если верить в некоего Бога.

Либо в этом случае имеет силу следующее: «“Бог” бесполезен, если он ничего не желает» (ВВ, 350); его умысел, однако, был бы необходим лишь в том случае, если мир не был бы уже сам как таковой бытием. Ведь так как в становлении всех вещей «случайное достижение того же результата более вероятно, чем когда то же самое не достигается абсолютно никогда», то положение дел, когда ничто то же самое не повторяется, могло бы «быть объяснено только неким … умыслом» (12, 56); поэтому «идея, что мир умышленно избегает цели и даже может искусственно предотвращать впадение в круговорот», очевидно, «приходит в голову всем тем, кто хотел бы предписать миру способность к вечной новизне» (16, 396). Такой умысел, однако, был бы божеством, единственно способным воспрепятствовать круговому процессу. Поэтому: «Кто не верит в круговой процесс вселенной, тот должен верить в произвольного Бога» (12, 57). Так как эта вера фактически прекратила своё существование и к тому же для истинной философии не имеет никакой силы, то круговой процесс мирового бытия – не только единственное, что остаётся, но есть истина, превосходящая божественность.

Либо: Бог, в которого верят, не желает ничего; в этом случае вера в него как в «общее сознание становления» подводила бы «всё совершающееся под точку зрения существа, которое чувствует вместе с человеком, знает вместе с ним, и тем не менее ничего не желает», но «страдающий и всесозерцающий Бог, “общий сенсорий” и “вселенский дух” был бы величайшим доводом против бытия» (ВВ, 350; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

Таким образом, вечное возвращение – для Ницше единственная возможность, если нет Бога – оказывается для него идеей, которая, как он полагает, только и может помочь избежать любой дискредитации мира: эта идея повышает интенсивность существования мира и ранг человека в нём, доводит ничем не мотивируемое, безусловное Да до его пика, божество же и всякое бытие, противостоящее этому миру как нечто иное, делает излишним. Поэтому о вечном возвращении Ницше может сказать: «Эта идея содержит больше, чем все религии, которые пренебрегают этой жизнью как чем-то мимолётным» (12, 66). Она «религия религий» (12, 415).

Если даже эта идея, выраженная в своей объективности и бестрансцендентности, для нас и пуста, то, тем не менее, она касается нас, будучи развита в целом, как она предстаёт у Ницше.

Во-первых, вечное возвращение есть средство выражения основного экзистенциального опыта: она призвана до предела напрячь мою жизнь и деятельность, чтобы я достиг высшей возможности; ибо что есть один раз, то есть вечно; само моё вечное бытие – это то, что я делаю теперь; что я такое вечно, решается в данное время.

Возвращение, во-вторых, означает выражение снятости (Aufgehobensein) всех вещей в самом бытии: нигде нет начала, нигде нет конца – мир постоянно завершён, постоянно весь, всегда середина, всегда начало и конец. Все вещи спасены. Время и его искупление становятся едины. Вечность существует в любой миг, в который любовь каждому охватываемому ею бытию придаёт совершенство и нетленность.

Таким образом, кажется, что в этой идее встречаются высшее напряжение активности и глубочайшая захваченность бытием. В ней Ницше одновременно испытывает подталкивающую ввысь свободу экзистенции и любящее единение с бытием. Он видит в ней изначальное Да, источник и цель всякой теодицеи, выявляет и подтверждает, осуществляет и оправдывает её. Границы вот-бытия в этой идее затрагиваются Ницше неким изначальным для неё и потому привлекательным и для нас способом.

Но несмотря на это, данная идея как таковая в своей голой рациональности и со своим непосредственным содержанием отнюдь не способна нас поразить. Она представляет собой непригодное для нас средство выражения первичного опыта человеческого бытия. Значимость того или иного настоящего, определяемая благодаря деятельности чего-либо в этом настоящем как вечная, растёт как раз благодаря идее, противоположной вечному возвращению, благодаря знанию,

что никогда не повторится то, что было, и что раз и навсегда произошло то, что произошло; это совершающееся теперь вот-бытие способно понять себя как экзистенцию только относительно трансценденции. Благодаря необратимости времени и однократности пребывания в нём экзистенция в этом своём отношении к трансценденции существует как раз как никогда не повторяющаяся, сохраняющая возможность вечного осуществления или окончательной утраты. Но если в связи с Ницше мы говорим о бестрансцендентности его идеи, то это истинно лишь применительно к тому, как мы её способны помыслить, но не к тому, как её мыслил Ницше. Ницше как бы погружается благодаря ей в некую недоступную для нас атмосферу; дело обстоит так, будто для нас он тонет в ничто. Тем не менее тот факт, что в этом ничто мы не теряем с ним всех философских связей, вызван явным философским значением данной идеи, которая благодаря такому своему содержанию включается в большой ряд образцов этической и мифологической мысли. Поэтому изложение, в котором это значение не было бы учтено и идея была бы взята в её чистой объективности, упустило бы именно тот смысл, который вкладывал в эту идею Ницше.

Уже в одном слове это значение постоянно присутствует: Ницше говорит не о «бесконечном возвращении», а о «вечном возвращении». Но что такое «вечное»?

Кьеркегор различает три способа, какими мыслятся мгновение и вечность. Если мгновение не подлинно, то вечное обнаруживается задним числом, как прошлое (как для человека, который идёт без направления и цели, его путь становится очевидным лишь позади него, как уже пройденный). Если мгновение существенно, но только как решение, то вечное есть будущее. Если же мгновение само есть вечное, то это вечное есть «вместе с тем будущее, которое возвращается как прошлое». Эта последняя форма, по Кьеркегору, характерна для христианства: «Понятие, вокруг которого в христианстве вращается всё … это полнота времени; оно представляет собой мгновение как вечное, и всё-таки это вечное есть вместе с тем будущее и прошлое» (Kierkegaards Werke übers. v. Schrempf, Bd. 5, S. 87). Если считать Кьеркегора авторитетом и принять его формулу, столь близкую Ницше, то не окажется ли, что Ницше со своей совершенно не христианской идеей сохранил в «вечном» возвращении изменённый до неузнаваемости остаток христианской субстанции? Ницше желал самого радикального разрыва, но фактически не осуществил его; он стремился к философии безбожия с неисторической трансценденцией, но невольно достиг чего-то иного, причём на основе содержания того, что он отвергал.

Или, быть может, он воскресил какую-то из греческих идей? Ведь Ницше понимал свою философию как повторное овладение греческими, досократическими истоками. Однако Ницше, в свои молодые годы знавший и отвергший идею пифагорейцев (НР, 101сл.), свою собственную идею никогда не воспринимал в её связи с историческими предшественниками, но считал её радикально новым опытом.

Так как для самого Ницше эта идея не имела корней ни в христианском, ни в греческом мире, т. е. не имела истории, она оказалась насильственно извлечена из мрака исторической затерянности, как бы из ничего, и носила всеобъемлющий характер только в исторически ничтожном масштабе; для Ницше она представляла собой средство как бы привлечь человека после тотального разрыва со всей традиционной субстанцией веры, чтобы не только продолжить человеческое бытие, но и иметь возможность поднять его на определённую высоту. Мысль о возвращении была рождена Ницше одновременно с катастрофической формой мышления, которая господствует в его универсально-историческом осознании эпохи: мы находимся на самом радикальном переломе, который когда-либо изведало человечество, там, где должно обнаружиться новое начало, после того как совокупность христианских содержаний и всё, что было значимо до сих пор, оказалось призрачным, лишённым сущности. Но при всей величественности этой универсально-исторической формы мысли она как таковая ещё совершенно пуста; её нетрудно использовать для негативных речей; мысля возможность, я не могу заранее сказать, что будет, и даже судить, что действительно есть. В этой им не только мыслимой, но и переживаемой в страшном потрясении абсолютной пустоте Ничто Ницше ориентировал свою идею на ободрение человека. Но вместо того, чтобы констатировать её фактическую беспочвенность, благодаря чему она лишилась бы какой бы то ни было пригодности, он закрепляет за ней значения, которые наполняют её, не будучи необходимо связаны с одной только этой идеей или и с ней также. В знак чего он говорит о «вечном» возвращении, придавая, в силу содержания слова, фиксирующего несомненную достоверность чувства, этому «вечному» оттенок того, что явным образом не

мыслится.

Amor fati

Да бытию как нечто единое с Да моему волящему бытию Ницше называет amor fati. Не растворившись в приятии всеобщего бытия и не сузившись до индивидуального вот-бытия, которое желает лишь само себя и от самого себя боязливо зависит, я как из того, так и из другого вернулся к теперешней историчности моей экзистенции в этом действительном мире и как раз благодаря этой историчности я пребываю в самом бытии.

Будучи восемнадцатилетним школьником, Ницше мыслил в этом направлении, обдумывая отношение свободы воли к совокупности событий и понятие фатума. При этом ему казалось, что свободная воля есть «не что иное, как высшая потенция фатума; если в свободе воли для индивида заключён “принцип отделения от целого”, то фатум вновь помещает человека «в органическую связь с общим развитием … независимая от фатума, абсолютная свобода воли сделала бы человека Богом», чисто «фаталистический принцип – автоматом» (Jugendschriften, München 1923 S. 66, 69).

В более зрелые годы, мысля глубже и выходя за рамки подобных схематических антитез, Ницше видел в качестве основы истины экзистенции соотнесённость с собственной историчностью: если ввиду безграничного становления нас охватывает чувство необъяснимости того, «что мы живём именно сегодня и всё же имеем бесконечное время для возникновения», и если мы видим, что мы не обладаем ничем, кроме «отрезка сегодняшнего дня», и должны в нём показать «почему и для чего мы возникли именно теперь», то мы тем решительно воодушевляемся «жить по собственной мерке и собственному закону», мы хотим «стать подлинными кормчими этого бытия и не допустить, чтобы наше существование было равносильно бессмысленной случайности» (НР, 183). Но мир преследует цель сбить нас с толку, чтобы мы не увидели нашей задачи. Он отвлекает нас от нас: «ведь все людские порядки устроены так, чтобы постоянно рассеивать мысли и не ощущать жизни» (НР, 214). Но однажды осознав свою экзистенцию в данный момент, своё «странное существование в этом Теперь», жизнь не может свести своё значение к тому, чтобы быть какой-то всеобщей биологической формой. Что бы ни показывали душе как сущности: «Всё это не ты сам», – говорит она себе. «Никто не может построить тебе мост, по которому именно ты можешь перейти через жизненный поток, – никто, кроме тебя самого. Правда, есть бесчисленные тропинки и мосты, есть полубоги, которые хотят перенести тебя через поток; но только ценой тебя самого … В мире есть единственный путь, по которому никто не может идти, кроме тебя; куда ведёт он? Не спрашивай – иди по нему!» (НР, 183). Человек, однажды решив: «я хочу принадлежать самому себе», начинает понимать, «как страшно это решение … отныне он должен спуститься в глубины бытия» (НР, 215).

То, что поздний Ницше с помощью идеи о вечности возвращения выразил как бытие в становлении, теперь ещё рассматривается как требование осуществить этот спуск: «В становлении всё пусто, обманчиво, плоско … загадку, которую человек должен разрешить, он может разрешить лишь в бытии, в бытии таком, а не ином, – лишь в непреходящем. Теперь он начинает испытывать, как глубоко он сросся с становлением с одной стороны, и с бытием – с другой» (НР, 215). Но это бытие может быть достигнуто только в любящем постижении всего теперешнего вот-бытия, в amor fati, который находит путь из потока чистого становления к историчности актуально осуществляемой экзистенции, в становлении он охватывает бытие.

В amor fati встречается то, что на вид несоединимо: напряжённое деятельное осуществление того, чего ещё нет, и любящая терпимость к тому, что происходит. Однако понятийное выражение этого единства может осуществиться только в виде парадокса. Разделение, следующее велению рассудка, даёт лишь кажущуюся ясность, тогда как подлинный смысл упускается. Так, следующее положение ещё не достигает глубины amor fati: «Пока не настигла нас судьба, надобно вести её … но если она нас настигла, надобно стараться полюбить её» (12, 323), ибо здесь ещё разделяется во времени то, что едино; но при этом экзистенциально правильно видится то, что я не вправе и не в состоянии непосредственно управлять судьбой, как если бы я мог её знать и делать целью. Да и обоснование amor fati путём простого включения собственной участи в то, что происходит в целом, не является последней формулировкой: «Что каждое действие человека имеет неограниченно большое влияние на всё

грядущее» (13, 74), что «фатальность его существа не может быть высвобождена из фатальности всего того, что было и что будет» (СИ, 584), означает, пожалуй, что «фатум является идеей, возвышающей того, кто понимает, что он ему причастен» (14, 99) (и верно указывает на то, что дело ещё и во мне). Тем не менее amor fati больше, чем то, что затрагивается в этих противопоставлениях: он есть приятие самой необходимости, которая представляет собой единство становления и бытия в судьбе индивида с миром этого индивида, единство его воления и его терпимости; в ней этос собственной деятельности самости соединяется с опытом осуществляющегося бытия. Весь вопрос в том, что понимает Ницше под этой необходимостью.

Эта необходимость не есть категория необходимости, под которой подразумевается каузальная необходимость природного закона или механизма. Категорию каузальной необходимости Ницше имеет в виду, выступая против «обожествления необходимого» (10, 401) и высказываясь против мнимой общей необходимости человеческой истории: «Смирению перед необходимостью я не учу – ибо её нужно было бы сначала знать как необходимую …» (10, 403). В связи с абсолютизацией данной категории Ницше говорит даже об «устранении понятия необходимости» (16, 396).

Только та необходимость, которая уже не есть категория и потому не является ни законом природы, ни законом цели, ни поддающейся расчёту неизбежности, ни каким-либо умыслом, означает для Ницше фатум. Фатум охватывает собой случай и закон, хаос и цель. Это та необходимость, которая подразумевалась в вечном возвращении: если всё необходимо происходит так, как происходит, то кажется, что я, пожалуй, сам есть звено этой необходимости, даже часть судьбы (ведь и идея вечного возвращения как таковая в ходе такого возвращения становится могущественнейшей и влиятельнейшей силой). Поэтому amor fati – не пассивное подчинение какой-то якобы познанной необходимости, но, наоборот, получаемое в сознании необходимости фатума «удовольствие от всякого рода неуверенности, экспериментальности» (16, 395) как выражение свободной активности.

Amor fati, о котором постоянно твердит Ницше и который подразумевается лишь так, как описано выше, возможен только по отношению к обнаруживаемой указанным образом необходимости фатума, которая не укладывается в рамки ни одной из определённых категорий: «Не просто терпеть необходимое, уж тем более не утаивать его – всякий идеализм есть лживость в отношении необходимого – но любить его …» (15, 48). «Да! Я хочу любить только то, что необходимо! Да! Пусть amor fati будет моей последней любовью!» (12, 141). «Я хочу всё больше учиться смотреть на необходимое в вещах, как на прекрасное … Amor fati: пусть это будет отныне моей любовью!» (ВН, 624). То, к чему Ницше сначала только стремится, вскоре будет высказано им как его сущность: «Необходимое меня не оскорбляет; amor fati есть моя глубочайшая натура» (СИ; пер. мой – Ю. М.).

Достигнутая сущностная позиция, которая предстаёт как Да вечному возвращению: «Высшее состояние, которого может достичь философ: относиться к бытию дионисийски – моей формулой для этого является amor fati» (16, 383).

Таким образом, когда Ницше видит в своём учении «завершение фатализма», то фатализм этот отнюдь не представляет собой какой-то вынужденности, как она мыслится в категории необходимости в форме ли закона природы или долженствования или того или иного познаваемого порядка. Фатум не только избегает всякой определённой мыслимости, но, будучи выраженным, сам становится противоречивым: «высший фатализм, но тождественный случайности и творческому началу (не повторение в вещах, но только созидание)» (14, 301). Тождественность противоположного есть трансцендирующее выражение не постижимой в категориях сущности бытия. Поэтому ницшев фатализм, точно так же как христианская несвобода воли перед Богом, это не выражение пассивности, а, скорее, импульс подлинной и высокой активности, подразумевающей в качестве своего момента всякую познаваемую в мире необходимость, поскольку они стоят перед иной необходимостью. Поэтому к таковой Ницше обращается на самом деле как к божеству:

> – О ночь, о молчанье, о шум, убивающий тишину!
> Вижу знак –
> из наидальней дали,
> медленно рассыпая искры, нисходит ко мне звезда…
> …

Высокое созвездье бытия!
Скрижаль вековых письмён!
Ты ли это?
…
Щит необходимости!
Высокое созвездье бытия!
не достигнутое ни единым желаньем,
не запятнанное ни единым отказом,
вечное согласие Бытия,
вечное согласие Бытия – это я,
Ибо я люблю тебя, Вечность!

(Дионисийские дифирамбы. Слава и вечность.
пер. В. Топорова / цит. по: Ф. Ницше. Стихотворения. Философская проза, СПб., 1993, с. 80–81).

Мифология Ницше

Человека не может тронуть содержание, которое он по своему характеру в корне не приемлет. Поэтому Ницше, в отличие от Гегеля, Шеллинга, Бахофена, никогда не видел в мифах глубины, точно так же как, в отличие от Кьеркегора, никогда не достигал своей мыслью глубин христианской теологии. Поэтому никаких мифов Ницше в собственном смысле слова не воплотил, не возродил, не перенял (за кажущимся исключением мифа о Дионисе), но этот недостаток в ином смысле оборачивается его силой.

Ницше отвергает усвоение мифов, поскольку те могут стать лишь неким обличьем, но не сущностью. Нельзя, зная об утрате мифа, стремиться к созданию нового мифа только потому, что человек в нём, возможно, нуждается. Ибо неподлинный миф намеренно ставит целью именно то, что не может быть целью в случае его подлинности. Он олицетворяет актёрское существование, с которым Ницше в свою эпоху беспощадно боролся. Богов или Бога создать нельзя (ТГЗ, 60); их можно узнать в некоем опыте; их бытие можно распознать в шифрах и символах. Ницше, оставаясь честным, не видел в унаследованных мифах и символах, к которым другие относились так, словно в них верили, того языка, который действительно взывал бы к его экзистенции. Вместо создания суррогатного мифа, он искал сущность, философствуя. Поэтому не мифы и не теология, а волновавшая его историческая действительность была первой причиной этой философии: он искал собственную мысль в обновлении основной формы толкования бытия у досократиков, главным образом у Гераклита.

В этой связи не должно вводить в заблуждение то обстоятельство, что Ницше, особенно в «Заратустре», использует множество символов. Ведь они представляют собой не те символы, в которые сообразно их важности можно верить, но язык, который не столь обязателен и по своим целям и воздействию не может быть иным. О мифах Ницше как филолог-классик часто говорит в молодые годы, позднее и само это слово у него почти не встречается.

При том что о намерении создания мифа или какой-либо ему замены у Ницше речь никогда не идёт, тем ощутимее становится у него энергия присутствия ландшафта и стихий, природы и жизни, всего нечеловеческого мира – некая новая, как бы мифологическая действительность.

Мифология природы

Ландшафт создаёт фон ницшевой мысли; кто однажды видел его, оказывается им покорён. Способ, каким этот фон в самых различных выражениях говорит о себе читателю, незаметно передавая ему своё содержание, становится общепонятным языком, за которым словно бы стоит натура самого Ницше – его благородство, его чистота, его судьба. Здесь открывается наиболее лёгкий доступ к ницшевым чарам и к тому молчанию, которое образует предпосылку всякого понимания. В мире Ницше природа и стихии не только сравнимы с наглядными картинами или слышимой музыкой, они являются чем-то наподобие неописуемого типа действительности, говорящего непосредственно от её лица.

В том, как ландшафт и природа говорят о себе Ницше, существует разрыв между ранней, наглядно-изобразительной, созерцательной манерой, присутствующей, например, во фрагменте «Et in Arcadia ego» (СЕТ, 385), и поздней,

производящей впечатление отождествления его с ландшафтом. Сначала это только воодушевлённость природой, противостоящей ему как нечто иное; позднее дело обстоит так, словно природа и судьба человека, чувственная воплощённость и бытие становятся едины. Только в последнее десятилетие мир делается прозрачным, природа становится подобной мифу. Ницше, страдая от эмпирической действительности, в то же время способен теперь видеть в ней подлинную действительность, причём видеть как в её виде́ниях, так и в воплощениях. Природное для него не только усиленное выражение всего зримого, в нём он начинает слышать язык бытия.

Этот язык можно услышать прежде всего в поэтических произведениях и в «Заратустре». Приблизиться к нему помогают биографические факты: Ницше жил, совершая ежедневные прогулки. Его чувствительность к климату и погоде позволяла ему ощущать все нюансы места, времени суток и времени года, до мельчайших оттенков настроения и энергии его существа, происходило ли это мучительно или с чувством некоего оживления. Он прикладывает «немало усилий и рвения», чтобы постичь ландшафт в его глубине: «Красота природы, как и всякая другая, очень ревнива и хочет, чтобы служили ей одной» (Гасту, 23.6 81). Именно природа во всех разочарованиях, во всяком одиночестве остаётся для него надёжным, близким миром. Она постоянно актуально присутствует в его письмах и записях. Она даёт ему неотягощённый никакой романтикой, теологией и мифологией и потому чистый язык: «И для чего создана вся природа, если не для того, чтобы я имел знаки, с помощью которых мог бы говорить с душами» (12, 257). В Ницше всё дышит счастьем глубокой удовлетворённости вот-бытием природы; всё обстоит так, будто она дала ему опору и утешение. Вся его телесность участвует в том, как благодаря природе он переживает слияние с бытием.

Счастье в единении с природой для Ницше может занять место утраченного общения с людьми; однако воля к коммуникации как будто включена в это единство с ландшафтом. Сначала, правда, немота природы «прекрасна, величественна»: «в великом молчании» (УЗ, 186). Но уже по-другому дело обстоит, когда Заратустра обращается к чистому небу перед восходом солнца: «Мы друзья с тобою изначала … Мы не говорим друг с другом, ибо знаем слишком многое: мы безмолвствуем, мы улыбками сообщаем друг другу наше знание» (ТГЗ, 117). Наконец, мука одиночества заставляет его, обращаясь к природе, вопрошать и не ждать ответа, ощущать её близость и не видеть её: «О небо надо мной … ты глядишь на меня? Ты слушаешь странную душу мою? … когда обратно втянешь ты в себя мою душу?» (ТГЗ, 200); вопрос звучит бесконечно одиноко и всё-таки, будучи вопросом, как будто ждёт ещё, в то время как душа его во тьме венецианской ночи пела песню, заканчивавшуюся словами: «слушал ли кто-нибудь её?» (8, 360).

Ницше видит источник своей любви к великой природе: она проистекает из того, «что нашим мыслям недостаёт великих людей» (ВН, 604). Для него природа не должна быть чем-то последним; в нём живёт нечто иное, чем непосредственная мифология естественной юношеской жизненной энергии. Он хочет большего, чем вся великая природа: «Мы хотим, чтобы природа была проникнута человеческим … Мы хотим взять из неё, что нам нужно, чтобы мечтать о том, что выше человека. Нечто более величественное, чем бури, горы и моря, должно ещё возникнуть» (12, 361).

Если спросить в каком смысле, к какой природе, к каким стихийным событиям, к каким ландшафтам обращается Ницше, то, хотя систематизировать такого рода обращения невозможно, однако обзор случайно выбранных примеров по крайней мере приблизительно показывает то, что можно встретить в текстах и что можно понять лишь при их связном чтении.

Время суток вплоть до нюансов, почти по часам. Полдень, к примеру, становится тем моментом, когда наступает искупление времени, когда переживается вечность, когда достигается совершенство (ТГЗ, 198сл.; СЕТ, 388сл.). Полночь, родственная полудню, есть время «песни опьянения»; становятся явными глубина бытия, вечность (ТГЗ, 229сл.).

Стихии: любимое, чистое небо, ненавистные облака, зимнее небо, небо перед восходом солнца, – солнце утром, вечером, – ветер, ветер оттепели, буря, – затишье, – огонь и пламя.

Из типов ландшафтов: горы, снег, ледник, океан, море, пустыня; юг как всегда иной, наиболее отдалённый, никогда вполне не присутствующий; «африканское» (Гасту, 31.10.86).

Бесчисленные отдельные картины природы: пинии, вознёсшиеся на берегу прямо вверх; смоковница; волны прибоя; луга; одинокое порхание бабочки высоко над скалистым берегом моря; конь, буйвол, серна, бык; парус над водой; чёлн на море и золотое весло в вечернем солнце.

Природа едина с жизненными силами собственного тела, с пешими прогулками, восхождениями на горы, танцами и полётами в грёзах (…; ТГЗ, 117, 137, 138, 142); опыт общения с ней Ницше получает в лежании на солнце подобно ящерице (…; Овербеку 8.1.81). Основные идеи приходят к нему на природе; он привык «мыслить под открытым небом, на ногах, прыгая, карабкаясь повсюду, танцуя, охотнее всего в одиноких горах или у самого моря, там, где даже тропинки становятся задумчивыми» (ВН, 691).

У Ницше есть как бы его собственные ландшафты и свои города. Прежде всего это Верхний Энгадин: «мой ландшафт, столь далёкий от жизни, столь метафизический» (Фуксу, 14.4.88). «В некоторых местностях мы со сладостным ужасом вновь открываем самих себя … здесь, где Италия и Финляндия слились в одно целое … это мне хорошо и близко знакомо, кровно родственно, и даже более» (СЕТ, 396). «Воздух тоже полон ароматов, как я люблю» (Овербеку, 11.7.79). Сильс-Мария, «эта вечная героическая идиллия» (Гасту, 8.7.81), это «причудливое смешение мягкости, величия и таинственности!» (Гасту, 25.7.84), есть то место, где его философия и он сам были, собственно, у себя дома (ВН, 718). Там он жил: «горы, заменяющие общество, но не мёртвые, а с глазами (т. е. с озёрами)» (КГМ, 482).

Бесподобное настроение Ницше на Ривьере, 400 метров над уровнем моря, сквозит в описании, отправленном Гасту (10.10.86): «Представьте себе остров греческого архипелага, здесь и там покрытый лесом и горами, который однажды, волей случая, пристал к твёрдой земле и уже не может от неё оторваться. Есть в этом нечто греческое, вне всякого сомнения; с другой стороны, нечто пиратское, внезапное, скрытое, опасное; наконец, на уединённом повороте, участок тропического леса из пиний, где оставляешь пределы Европы – нечто бразильское, как сказал мне мой сотрапезник, много раз путешествовавший вокруг света. Я никогда не валялся так много, в забвении и островном одиночестве истинного Робинзона; много раз также я позволял взметнуться предо мной большому огню. Видеть, как это беспокойное пламя и его бело-серый дым поднимаются в безоблачное небо – со всех сторон вереск и то блаженство октябрьских дней, которое знает толк в сотне оттенков жёлтого …».

Из городов ему были дороги прежде всего три: Венеция, Генуя, Турин. В них он видел почти что ландшафты: их атмосферу, уникальность их положения, их genius loci. Сильную неприязнь вызывал у него Рим.

Дионис

Всеприсутствующей мифологической действительности у Ницше придаёт силу её простота и самопонятность. Эта действительность проявляется незаметно, без каких бы то ни было искусственных символов, но ею на самом деле наполнены все его произведения. Подчёркнутая же символика, как например Дионис, становится на её фоне почти навязчивой и одновременно сомнительной. Тем не менее для Ницше существенно то, что он, вопреки своим обычным инстинктам, избирает в лице Диониса некий традиционный мифологический образ, чтобы с его помощью собрать воедино и выразить бытие в целом. Тому, что он не может и не хочет охватить в метафизически осуществляемой системе мысли, он, по всей видимости, придаёт символическую форму.

Бытие для него было жизнью, волей к власти, вечным возвращением. Это были почти независимые друг от друга комплексы идей с соответственно самостоятельными истоками. Все они обладают неким единством благодаря тому, что соотнесены с историческим моментом, в который нигилистическое движение после «смерти Бога» должно усилиями Ницше столкнуться с движением, направленным против нигилизма. Все философские идеи Ницше, посвящённые бытию, подразумеваются как мировоззрение той грядущей расы господ, которая благодаря силе и рангу своей жизни справится с нигилизмом.

Такое же единство свойственно, далее, видению мира в целом, в котором Ницше соединяет всё, что он мыслил о бытии, свою метафизику, свою мистику, становление, жизнь, природу: «Что для меня мир? … Чудовищная сила, без

начала, без конца … которая не расходуется, а лишь преобразуется … окружённый “ничто” как границей … не нечто бесконечно протяжённое … море сил, бушующих и хлещущих в самих себе … вечно бегущий опять, с чудовищными годами возвращения, с отливом и приливом своих форм, переходя из самых простых в самые разнообразные, из самого застывшего, холодного в … самое буйное, себе противоречащее, а затем вновь возвращаясь из полноты к простому, из игры противоречий обратно к радости гармонии, утверждая самого себя уже в этом тождестве своих путей и лет, благословляя самого себя … как становление, не ведающее насыщения … усталости – этот мой дионисийский мир вечного созидания самого себя, вечного разрушения самого себя … это моё “по ту сторону добра и зла”, без цели, если цель не заключена в счастье круга, без воли, если цикл не имеет доброй воли к самому себе, – вы хотите знать имя этого мира? … Этот мир – воля к власти, и ничего кроме этого! И даже вы сами есть эта воля к власти, и ничего кроме этого!» (16, 401).

То, что такое единство видения мира, в котором вечное возвращение, воля к власти и дионисийская жизнь взяты вместе, само, как единство, уже не может быть для Ницше идеей, но лишь символом, что здесь не мыслится целое, выводимое из некоего принципа, но в захватывающей риторике благодаря обилию мотивов создаётся как бы только настроение целого, – следует из той основной позиции Ницше, для которой, собственно, целого нет и не должно быть.

Правда, Ницше, пожалуй, мыслил целое, которое словно бы спасает и оправдывает: «ставший свободным дух пребывает с радостным и доверчивым фатализмом среди вселенной, веруя, что лишь единичное является негодным, что в целом всё искупается и утверждается, – он не отрицает более» (СИ, 623). Так Ницше, этот глашатай героизма и враг всех религий спасения, оказывается, тем не менее, способен прийти к этой древней философской идее, идее «спасения», к вере в единое целое, в котором всё снимается и упорядочивается. Пусть он видел в «идеале вселенского гармонического развития» противоположность героическому идеалу, и, считая эту противоположность «достойной стремления», тем не менее презрительно называл гармонический идеал идеалом только «для добрых людей», однако всё-таки он сам приходит к некоей собственной идее примирения, или, скорее, к некоему настроению целостности.

Однако всеобщей и последовательной у Ницше оказывается противоположная основная позиция, в соответствии с которой он признаёт и утверждает следующее: «Нет никакой вселенной» (ВВ, 128). Для него важно, «избавиться от этой вселенной, от единства». Почему? «Его нельзя было бы не принять за высшую инстанцию и не окрестить “Богом”. Необходимо раздробить вселенную … То, что мы дали неизвестному и целому, взять обратно в пользу ближайшего, нашего» (ВВ, 128; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Только потому, что Ницше невольно создаёт для себя замену Бога, такая целостность в едином видении мира может, и только временно, обрести для него силу, но и в этом случае только как миф мон-атеизма.

Дионис есть та форма, в которой для Ницше, несмотря на его основной, планомерно осуществляемый философский настрой, объективируется этот миф. В нём Ницше хотел суммировать всё своё философствование, сплавив воедино всё только лишь мыслимое. Он словно бы пытался для самого труднодоступного сделать истинным тезис: «Чем абстрактнее истина, которую ты хочешь преподать, тем сильнее ты должен обольстить ею ещё и чувства» (ПТСДЗ, 298). Сколько бы ни присутствовало черт античного мифа, у Ницше это не имеет целью понимание данного мифа и не способствует этому; речь идёт о сознательном выборе символа, кажущегося ему приемлемым для собственного философствования. Поэтому у Ницше Дионис есть нечто совершенно иное, чем в древнем мифе, нечто в основе своей становящееся, а не форма.

Дионис есть прежде всего символ опьянения, в котором «вот-бытие празднует своё собственное просветление»: «Когда греческое тело и греческая душа “расцвели” … возник этот таинственный символ … Здесь задан критерий, согласно которому всё, что с тех пор взрасло, стало считаться слишком ограниченным, слишком бедным, слишком узким: стоит только произнести слово «Дионис», сопоставляя его с лучшими новыми именами и вещами, скажем, с Гёте, Бетховеном, Шекспиром или Рафаэлем, и мы сразу чувствуем, как вершится суд над нашими лучшими вещами и мгновениями. Дионис это судья!» (16, 388ff.).

Дионис, далее, подразумевается как противоположность Христу, как

трагическая жизнь, противопоставленная жизни под крестом: «Дионис против Распятого». Эта противоположность не есть «разница в отношении мученичества, – оно одно и тоже, только имеет разный смысл … это проблема смысла страдания: является ли оно по смыслу христианским, либо трагическим. В первом случае должен существовать путь к некоему священному бытию; во втором случае бытие считается уже достаточно священным, чтобы оправдать чудовищное страдание. Трагический человек приемлет даже самое жестокое страдание: он достаточно силён, целостен, божествен для этого; христианский человек отрицает и самую счастливую долю на земле … Бог на кресте есть проклятие жизни, указание к спасению от неё; растерзанный на части Дионис есть обещание жизни: она будет вечно возрождаться и возвращаться из разрушения» (16, 391ff.).

Перед исчезающей формой этого бога ницшево неопределённое созерцание, как ранее его мышление, приводит к «теодицее, т. е. абсолютному утверждению мира – но на тех основаниях, по которым прежде ему было сказано Нет» (16, 372).

Однако Дионис для Ницше никогда не является богом, которому можно было бы адресовать молитву или служить культ. Он, в конечном счёте есть «бог, который философствует» (14, 391). Он имеет все те качества нового философа, пришествие которого наблюдает Ницше, или в качестве которого он сам себя ощущает – будучи «искушающим» («бог-искуситель») и «великим и двуликим». Ницше сознаёт странную новизну такого символа: «Уже то обстоятельство, что Дионис – философ и что, стало быть, и боги философствуют, кажется мне новостью, и новостью довольно коварной» (ПТСДЗ, 403). Самоотождествление Ницше с Дионисом, ещё скрытое в положении: «я, последний ученик и посвящённый бога Диониса», – будет фактически осуществлено им в состоянии начавшегося безумия.

То, что в символе Диониса выражено помимо сказанного, есть повторение того, что уже и так, даже более чётко и красноречиво, присутствует в философствовании Ницше, например: «в имени Диониса становление оказывается активно выраженным и субъективно прочувствованным, как неистовое наслаждение созидателя, которому в тоже время знакома ярость разрушителя» (14, 364). Кажется, что то вызывающее, но вовсе не окончательное, что заключено в натуралистических отклонениях мысленных формулировок, в многочисленных вариациях повторяется при выражении мифологической формы. В то время как ницшева изначальная мифология природы, будучи незаметно усвоена, сделала основания и язык современного философствования богаче, его символ Диониса никем не был по-настоящему заимствован, равно как «сверхчеловек», «вечное возвращение» и, собственно, все положительно определённые и потому ограниченные метафизические полагания бытия, которые им осуществлялись.

Книга третья. Образ мысли Ницше в контексте его экзистенции в целом

Рассмотрение жизни Ницше показало, что она обнаруживала истину, словно бы постоянно принося жертву; изложение основных идей выявило неограниченную широту его мышления, упразднение в объективном самопротиворечии всех, даже на вид окончательных позиций и непозволительную причудливость некоторых, для Ницше становящихся почти догматическими, учений. Теперь возникает задача охватить истину Ницше в целостности его экзистенции. Но тем самым ставится задача по своей природе, пожалуй, неразрешимая или решаемая в каждом поколении заново.

Если стремиться увидеть в Ницше форму, ясную и прозрачную по своему значению, то неизбежно разочаровываешься. Изложение его идей, если выполнять таковое в рамках упраздняющей и доводящей до исчезновения всё что можно диалектики, характерной для его собственной, исходящей от него самого критики, делает его, быть может, ещё более бесконечным, чем он был. Интерпретация, привязанная к слову, к определённости догматических содержаний делает его более узким, чем он был. Ни тот ни другой способ ещё не позволяет проявиться тому, чем он, собственно, пытался стать в некоем порыве, который, быть может, никогда не был вполне реализован.

Ибо загадка состоит в том, что кажется, будто при критическом подходе к Ницше, осуществляемом им самим, исчезает всё, но после того как

разочарование проходит, чары этого мышления всё же восстанавливаются. В том-то и загадка, что истина Ницше, не содержащаяся ни в каком учении и ни в каком явно выраженном идеале, всё-таки может иметь притягательность, ещё более чистую и несомненную после того как всякая увлечённость первым впечатлением и всякое смущение перед отдельными тезисами проходит.

Ницше — это не только источник новых по своему содержанию идей, не только творец нового языка, но, благодаря единству и нераздельности своей жизни и мысли — событие. С философско-исторической определённостью сказать, что значит Ницше помимо всех своих основных идей и не будучи исключительно отражением кризиса своей эпохи, мог бы только тот, кто верит во всеобъемлющую, охватывающую своим взглядом всё человечество философию истории. Нам достаточно понять, что факт его вот-бытия означает некое историческое основание, которое для нас, его наследников, оказалось необходимым, ознаменовало надежду на нашу честность, стало предпосылкой нашей действительности и потому нашего присутствия в философствовании. Его первоисток, по существу, невыводим ни из чего другого, как и всё великое, вступающее в бытие как бы скачком.

Первый путь к ответу на вопрос об образе мысли Ницше в целом как проявлении его философствующей натуры мы опять-таки пройдём под его собственным руководством.

Первая глава: Как Ницше понимает своё мышление и самого себя

Если познание покидает ту почву, какую для неё образует всякий определённый предмет, чтобы в качестве философствования обратиться с вопросом к самому бытию, то первоисток, осуществление, сообщение мысли и её самосознание должны быть иными, чем при повседневном или научном обращении с вещами, которые, как может показаться, присутствуют в словах и понятиях, не вызывая сомнений.

Самосознание мысли, будучи осознанием метода, является моментом всякого научного знания, но как самопонимание становится также существенным моментом философствования. Самоконтролем научного познания, проверяющим те или иные утверждения путём соотнесения их с предметами,философствование удовлетвориться не может. Скорее, оно проходит самопроверку, соотнося себя с мерой возможной экзистенции мыслящего, разумея себя исходя из неё. Оно осуществляется как мышление в некоей постоянно отсылающей к самой себе борьбе всего человека.

Что именно представляет собой это самопонимание, невозможно понять с точки зрения служебного по отношению к нему методического знания, — это остаётся тайной философствования. Можно только видеть, как оно выражает себя, а затем, как оно ведёт себя в контексте всей мысли данного философа. Если спрашивать непосредственно об этом самопонимании, легче сказать, чем оно не является, чем что оно такое.

Ибо если эта смутная самость философствующего человека хочет знать, что она такое, она легко впадает в недоразумение: во-первых, в психологическое наблюдение своего вот-бытия и, во-вторых, в бесконечную саморефлексию.

Тот факт, что Ницше признаёт, что имеет «мало доброй воли к самонаблюдению», означает, что он психолог не в смысле только наблюдающего, эмпирического исследователя (который экспериментальным, казуистическим, статистическим путём устанавливает факты и пытается их каузально объяснить), но в смысле проясняющего экзистенцию философа. Психология в смысле самонаблюдения отличается от психологии, проясняющей экзистенцию, психологии, имеющей форму самопонимания: самонаблюдение соотносится с эмпирическим вот-бытием, пусть даже своим собственным, самопонимание — с возможной экзистенцией. Правда, моё вот-бытие с определённых сторон (однако сколь угодно, до бесконечности, подробно) может быть познано путём наблюдения; попытки наблюдать его имеют смысл: во-первых, в той мере, в какой возможна техническая помощь со стороны вот-бытия (так Ницше наблюдает свои психические состояния, изменяющиеся в зависимости от диеты и климата), во-вторых, поскольку обнаруживаются явления, в которых проявляется или к которым обращена возможная экзистенция (так, значительная часть ницшевой психологии, даже когда она имеет дело с фактами, представляет собой

прояснение, апеллирующее к экзистенции). Однако наблюдение становится бессмысленным, если в подобных поисках кружить вокруг собственного вот-бытия как эмпирической фактичности, как будто в ней на пути психологически подразумеваемого самонаблюдения можно найти самого себя как экзистенцию.

Если я пытаюсь понять самого себя не путём наблюдения своего вот-бытия, а, наоборот, путём саморефлексии, то в зеркале возможного я вижу себя в движении, благодаря которому всё, что бы я о себе ни мыслил, может проявиться вновь, иначе, и даже противоположным образом. Чем более честным я остаюсь, тем безграничнее, поскольку я только рефлексирую, становится возможное. Я проясняю себя в нём, но в условиях распада всякой действительной самости, которая в любой из тех форм, в которых я хотел бы её знать, скорее, тотчас вновь исчезает:

> «во ничтожестве и во множестве
> неизменно лгущих зеркал …
> Самопознанье!
> Самозакланье!»

(Дионисийские дифирамбы. Среди стервятников.
Пер. В. Топорова / цит. по: Ф. Ницше. Стихотворения. Философская проза, СПб., 1993, с. 71).

Только в непостижимом скачке из возможности в действительность, в слиянии с первоистоком, в некоей уверенности, которая не является знанием о чём-то или обо мне, не представляет собой какого-то окончательно определённого содержания, только во всём этом возникает самопонимание, оказывающееся теперь уже не разрушающим, а наполняющим философствованием. Тот факт, что это наполняющее философствование может быть честным, только если прежде оно решилось на неограниченное разрушительное прояснение возможного, делает эту саморефлексию осмысленной. Но остановиться на этой первой стадии означало бы лишиться самости, а тем самым возможности философствования.

Поэтому Ницше выступает против самонаблюдения и против саморефлексии (хотя практикует и то и другое), чтобы ограничить их и найти подлинный путь самопонимания, для которого они не будут ни источником, ни целью. О чистом самонаблюдении он почти всегда отзывался отрицательно. Таковое не идёт далеко: «Человек … обыкновенно может распознать только свои внешние укрепления. Сама крепость ему недоступна и даже невидима …» (ЧСЧ, 454). Человеку заказан доступ к самому себе в форме знания о себе: «Каждый наиболее чужд самому себе» (ВН, 653). «Каждый день я удивляюсь: я не знаю самого себя» (11, 381). Саморефлексия как знание самого себя к тому же опасна. Если она, с упомянутым множеством зеркал, аналитически осмысляет возможности сомневающегося прояснения экзистенции, искажая таковое до мнимого психологического знания о себе, то в конце стоит: «самопознанье – самозакланье». Для подлинного философского познания (в котором Ницше нередко зовёт себя «психологом») придерживаться самонаблюдения и саморефлексии гибельно: «Мы, психологи будущего … мы – орудия познания, и нам следует обладать всей наивностью и точностью инструмента, – следовательно, мы не должны … “познавать” себя» (ВВ, 185; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Поэтому Ницше свидетельствует: «я думал о себе всегда лишь дурно … Должно быть, во мне есть какое-то отвращение, препятствующее мне думать о себе что-нибудь определённое» (ПТСДЗ, 397), а также: «Мне кажется, что врата познания закроются, лишь только примешь близко к сердцу своё личное дело» (ВВ, 184).

В отличие от негативно воспринимаемых путей психологического самонаблюдения и бесконечной саморефлексии самопонимание есть обретение ясности в некоем внутреннем действии – в философствовании. Таковое касается не только моего индивидуального вот-бытия (субъективности) и не только вещей, общих для каждого (объективности), но и в том и в другом – экзистенции. Экзистенция – это самость, каковую я собой представляю исключительно в силу того, что я существую в мире, имею дело с вещами и живу в данном целом. Самопонимание соотносится с отдельным человеком как возможной экзистенцией, для которой он есть в силу того, что он сам существует тем способом, каким ему обнаруживает себя бытие. Поэтому самопонимание наталкивается в самости на всеобщее, либо на исключительное, имеющее всеобщую значимость. Мысль Ницше по большей части имеет форму самопонимания, осуществляющего себя в особенных содержаниях, но в этом своём качестве осмысляется им ещё раз – в целом; уже в ранние годы он пишет: «я ищу то, в чём моя нищета является всеобщей, и бегу от всякого личного становления» (Роде, 5.74); позднее это

станет для него неизменно актуальным: «Каждый миг мною владеет та мысль, что моя история не является только личной, что я делаю нечто для многих, живя таким образом, придавая себе такую форму и внося себя в анналы именно так» (11, 384).

Поэтому самопонимание Ницше связано с его мыслью не как некое дополнительное понимание, но как понимание порождающее. Оно не случайно (и потому мы не просто интересуемся, как же автор думал о себе), но существенно и поддерживает контекст целого. Не будучи включены в то русло, в котором Ницше понимает себя, его идеи оказываются не лишены искажающей однозначности, присущей сиюминутному высказыванию. В этом смысле изучение всех автобиографических и самокритических замечаний Ницше, замечаний, интерпретирующих его собственные сочинения, существенно открывает доступ к его философствованию.[57 - Таковые можно найти в юношеских записях – в Biogr. Bd. I, 15ff., 225–245, кроме того: 107–126, 189ff., 210 и т. д. Личные критические замечания: 11, 116–125, 378–392; 12, 211–225; 14, 303–306. Новые предисловия 1886 года: 1, 1–14; ЧСЧ, 232–238; Предисловие / Ф. Ницше, Избранные произведения в 3-х тт., т. 2: Странник и его тень, М., 1994, с. 145сл.; УЗ, 3–8; ВН, 492–497. Из материалов к предисловиям: 14, 347–420. Ecce homo: ЭХ, 693–769. Vita an Brandes: Briefe 3, 299ff. Кроме того ещё разрозненные, не сведённые воедино замечания. – Автобиографические заметки изданы вместе в Bd. 21 Musarionausgabe (но здесь отсутствуют некоторые заметки из Biogr. Bd. I, материалы к предисловиям из Bd. 14 и Vita an Brandes).]

В ходе нашего изложения жизни и основных идей Ницше его самопонимание было фоном, который то здесь то там уже возникал.[58 - Понимание им своего духовного развития: аб. 141: #p_141сл., своего одиночества: аб. 288: #p_288сл.; своего исторического значения: аб. 841: #p_841сл., 1259: #p_1259сл.; своего имморализма: аб. 534: #p_534.] Однако осознанное самопонимание, осуществляемое Ницше в некоей последней рефлексии над тем, что он, мысля, делает и что он при этом собой представляет, должно найти чёткое выражение в специальном контексте. Как особо сообщал Ницше в своих сочинениях и заметках, касающихся понимания им своего разума в целом, он занял свободную позицию по отношению к себе и своим работам, что по определению создало некую дистанцию между ним и частными содержаниями его мысли. Самопонимание в то же время есть включающее в себя все частные содержания и отсылающее ко всему собственному философствованию Ницше прояснение в целом, которое, однако, не достигает своей цели. Потому что либо он понимает себя как что-то всеобщее, т. е. как представителя человечества, и тогда не доводит своё самопонимание до систематической цельности некоего знания, ибо всё всеобщее для него тоже становится сомнительным, либо он понимает себя как исключение и необходимым образом не может сделать эту исключительность общепонятной.

Осознанное самопонимание Ницше касается, во-первых, оснований познания в его жизни, во-вторых, логической формы его мышления, в-третьих, возможности сообщения этого мышления, в-четвёртых, смысла всего его вот-бытия.

Жизнь и познание

Истина самосознания Ницше характеризуется тем, что отправной точкой философского познания здесь является не размышление о каком-либо чистом предмете и не исследование какой-либо вещи, но единство мышления с жизнью, так что источником мышления становится человек в целом: «Я всегда писал свои сочинения всем своим телом и всей своей жизнью» (11, 382). «Я говорю только о пережитых вещах, и не представляю собой одни лишь головные процессы» (14, 361).

Для Ницше познающее мышление есть субъективное проявление некоей жизни, которая вступает в вот-бытие, в мир, и которая сама есть всё это. «Мы суть неотъемлемая часть характера мира, … у нас нет доступа к нему, кроме как через нас самих» (13, 228). Я причастен вот-бытию, причастен миру собственной субъективностью, истолковывающим вот-бытием собственной жизни – всеми способами, какими я существую. Но человек отнюдь не в равной степени близок всему, что он есть, как он существует, что он делает и мыслит, самости и бытию. Поэтому путь к действительности, мышление «всем телом и всей жизнью», есть одновременно путь ко всему человеческому бытию, которое одно, собственно, и определяет характер мира: это человеческое бытие

«задаёт реальность, как она есть … не чуждо реальности, не далеко от неё … есть она сама» (15, 122). Познание было бы совершенным, если бы познающий индивид и сам был всем, что есть, и вновь познавал бы всё как собственное бытие; поскольку он говорил бы Да себе, он говорил бы Да бытию, и поскольку он говорил бы Да бытию, он говорил бы Да себе – то и другое для него было бы одно и тоже: «Всякая коренная особенность, лежащая в основе всего совершающегося … должна была бы побудить индивида, ощутившего её как свою собственную особенность, торжественно благословить каждый миг всеобщего существования» (ВВ, 33; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). И наоборот: человек познаёт себя благодаря тому, что он познаёт вещи, и: «Только в конце познания всех вещей человек позна́ет самого себя. Ибо вещи – это лишь границы человека» (УЗ, 36).

Единство и разделение жизни и познания

По некоторым высказываниям может показаться, что Ницше отделяется от жизни и хочет достичь познания в наблюдении. В этом случае он сначала был бы тем, кто переживает, а потом оказывался бы тем, кто рассматривает это переживание с некоей точки зрения, которая сама не есть жизнь. В этом смысле он уже в 1867 г. (Biogr. 1, 337) называет хорошей способностью «даже в страдании и боли … иметь тот взгляд Горгоны, который в один миг всё обращает в камень». Познающий приходит к себе, к своему пониманию как покой в полдень после ветреного утра жизни: «Он ничего не хочет … сердце его перестало биться – живо только зрение: это смерть с открытыми глазами. Человек, находясь в таком состоянии, многое видит из того, чего он раньше никогда не видел». Но так как он живое существо, он должен вновь оставить это состояние познания: «вот ветер начинает шуметь меж деревьев; полдень миновал; жизнь снова влечёт его к себе, жизнь с ослеплёнными глазами» (СЕТ, 388).

Такое разделение жизни, которая не познаёт, и познания, которое не живёт, означало бы, что одно мешает другому, что нужно жить слепой жизнью, чтобы добыть материал для познания. В интересах познания переживание должно осуществляться без помех. Тот же, кто постоянно за собой наблюдает, как раз поэтому теряет возможность переживания, а тем самым–опыт бытия, а также основу собственно познания. Поэтому не следует стремиться видеть не вовремя: «Пока человек что-либо переживает, он должен вполне отдаваться моменту, и притом с закрытыми глазами, чтобы не быть вместе с тем и наблюдателем» (СЕТ, 386). «Если человек имеет привычку и навык обдумывать свои поступки, то совершать их … он должен с закрытым умственным взором. В разговоре с человеком дюжинным надо тоже уметь мыслить с закрытым умственным взором – только тогда способ мышления собеседника становится доступен пониманию. Это закрытие глаз есть ощутимый, осуществляемый усилием воли акт» (СЕТ, 363). Таким образом, Ницше стремится переживать, не предаваясь единению с переживанием, но, скорее, только чтобы познать то, что есть.

Подобные рассуждения заставляют думать, что для Ницше его жизнь и переживание есть некоторое событие, которое нужно принять и лишь оградить собственными усилиями от помех, чтобы затем обратить происходящее в камень в последующем познании. Но эта точка зрения в самопонимании Ницше лишь временна, скорее, принимается точка зрения активности собственного познания. Таковую Ницше понимает как «опыты». Уже познание непроизвольно принимаемого переживания, на вид лишь созерцательное, представляет собой активное различение: выступая против фальсификаторов своих собственных переживаний, Ницше требует от себя: «мы … хотим смотреть в глаза нашим переживаниям столь же строго, как на научный опыт» (ВН, 646). Но в последовательности опытов самопонимание жизни, вообще говоря, изменяется: «Мы сами хотим быть собственными экспериментами и подопытными животными!» (ВН, 646). Мысль о том, «что жизни суждено быть экспериментом познающего», становится для Ницше «великой освободительницей». Тем самым познание оказывается «миром опасностей и побед» (ВН, 647); и даже: «чтобы сделаться мудрым, надо хотеть переживать известные события и таким образом прямо бросаться им в пасть. правда, это очень опасно: многие “мудрецы” при этом погибали» (СЕТ, 388). Ницше откровенно признавал, что понимает свои опыты как неограниченное преобразование своих переживаний при умышленном руководстве таковым: «Видеть вещи, как они есть! Средство: уметь смотреть на них сотней глаз, множеством личностей!» (12, 13). В то время как совсем ничего не переживающие безликие люди в своей нейтральности не имеют глаз для восприятия действительных феноменов, в то время как сильные натуры в

своей тираничности видят лишь себя, всё мерят по себе, во всё привносят себя, оставаясь потому в заблуждении, Ницше хочет идти третьим путём: быть личностью, принимая бесчисленное множество форм. «Должны образоваться новые существа»; чтобы быть на высоте, кто-то должен «проходить сквозь многих индивидов» и пользоваться всеми «как функциями». «Быть одним человеком недостаточно» (12, 14). «Нужно уметь время от времени терять себя и потом снова находить …» (СЕТ, 388). «Кто хочет быть участником всего хорошего, должен уметь подчас становиться маленьким» (СЕТ, 300). Он спрашивает мнимых знатоков людей: «Пережили ли вы в себе историю, волнения, землетрясения, глубокие печали, мгновенное и светлое, как молния, счастье? Были ли вы глупыми с большими и малыми глупцами? Пережили ли вы, действительно, безумие и горе добрых людей? Горе и счастье злых?» (УЗ, 234). Всё становится опытом, ничто не остаётся почвой, на которой познание могло бы остановиться.

Если мы, таким образом, видим, что Ницше понимает свою жизнь и свои переживания как опыты, то неизбежно возникает вопрос, остаётся ли жизнь экзистенциально серьёзной, не рассеивается ли всё для неё как для средства познания и не становится ли в конце концов само познание беспочвенным. Кто с одобрением следует Ницше в устранении всякой однозначности устойчивого бытия, поскольку таковая есть форма философского знания о существовании позади вещей чего-то «в-себе», тот, пожалуй, ужаснётся, если теперь и сама жизнь в любой её форме окажется низведённой до уровня опыта и тем самым будет лишена серьёзности некоего решения.

На это можно ответить, что если для Ницше самоотдача возможностям есть условие широты познания, то истины он достигает благодаря серьёзности возможного: то, что Ницше переживает в действительности и в возможности, для него фактически неразрывно связано и остаётся истинным в той мере, в какой устами возможности говорит страстная и мучительная серьёзность действительного. Говоря об отличии своего мышления от мышления других, он имеет в виду как раз свои мысленные опыты возможного: «Эти вещи известны вам как идеи, однако ваши идеи – не ваши переживания, но отзвук переживаний других: словно сотрясение вашей комнаты, когда мимо едет экипаж. Я же сижу в этом экипаже и нередко сам им являюсь» (11, 382). Поэтому для своего познания Ницше оказывается человеком, который испытывает переживание со всей серьёзностью опыта возможного, в котором он намерен соединиться с ходом самого бытия, и кто вместе с тем философски познаёт это переживание. Нередко он уже не тот человек который переживает момент, им познаваемый, тогда верно следующее: «Причины своих мнений я давно пережил». Иной раз переживание и познание составляют для Ницше один и тот же акт. Но переживание у него уже не самодостоверная субстанция, познание – никогда стабильно не существующее знание. Поэтому он не уверен в нём постоянно. Он сознательно подвергал себя риску возможного, риску разрушительного опыта чистой попытки, взаимопроникновения подлинного и неподлинного, терпел этот риск до предела, который для большинства неизвестен или гибелен. С причитающимся ему одному правом он может о себе сказать: «необдуманность в употреблении опасных средств, извращённость и разносторонность характера как преимущество, разгаданное и обращённое философом себе на пользу. Моё крайнее равнодушие к самому себе … я утилизую свой характер …» (ВВ, 184). Такую опасную независимость, быть может, уничтожающую собственную экзистенцию в её историческом исполнении, мы, тем не менее, должны понимать только как исключение, как экзистенцию возможного, жертвующую собой как действительностью. Опыты Ницше суть его единство с миром, как он это понимает; его возможность сама есть действительность, его экспериментирование – способ, каким осуществляет выбор его историческая экзистенция. В самопонимании своей мыслящей жизни как опытов Ницше характерным для него образом достигает единства жизни и познания.

Мышление согласно реальной диалектике

Жизнь и познание, для самопонимания Ницше соединяющиеся в нём в некие опыты, пребывают в постоянном движении. Это движение осуществляется сначала непроизвольно, затем осознанно и намеренно. Поскольку оно в одно и то же время есть и мышление и жизнь, Ницше при этом в любой момент сохраняет цельность. Эта позиция всякий раз характеризуется исключительной жизненной силой и имеет оттенок абсолютности. Дело обстоит так, будто именно в этот момент Ницше мыслит единственную и подлинную истину. Но тотчас, с той же энергией, следует переход к прямо противоположному, движение постановки под сомнение. Подход, при котором Ницше не мыслит диалектически согласно

традиционным методам, осуществляя некий быстрый обзор (когда он только упорядочивал в форме круга пустые оболочки понятий, делая это с неким бессодержательным размахом), но вынужден одну за другой принимать эти позиции всем своим существом, вживую, мы называем реальной диалектикой. В ней противоположности и противоречия осуществляются на самом деле, подвергаясь не такому синтезу, о котором известно с самого начала, но, скорее, синтезу, остающемуся экзистенциально открытым. «Этот мыслитель не нуждается ни в ком, кто бы его опроверг: для этого ему довольно самого себя» (СЕТ, 366).

Самопонимание Ницше охватывает эту реальную диалектику следующим образом. Во-первых, движение оказывается не произвольным, лишённым направленности событием, но соотносится с самим собой: Ницше называет его «преодолением». Благодаря связи с возможной экзистенцией, приводящей в движение жизнь, это мышление, во-вторых, является субстанциальным и должно быть отличаемо от мышления, в интеллектуальном отношении произвольного. В-третьих, по своему смыслу оно является конструктивным, но пребывает в неотделимой от него постоянной опасности погружения в Нет. Его путь, хотя и не лишён направленности, ведёт, в-четвёртых, в бесконечное, теряет почву, не приобретая новой; субстанциальностью такое мышление обладает лишь в форме бытия-в-пути.

1. Поскольку возможность и действительность в ницшевской экзистенции исключительности оказываются неотделимы друг от друга, самопонимание Ницше касается «преодоления», как оно осуществляется одновременно в его жизни и в его познании, которое есть его жизнь. Ницше понимает свои «опыты», исходя из задачи своего познания, рвущегося к истокам в целом. Познание это требует ознакомления со всеми возможностями, чтобы преодолеть каждую из них. Но так как возможность, которую только лишь мыслят, не становится настоящей жизнью и потому остаётся вне рамок подлинного опыта, Ницше, о чём бы он ни говорил, должен и сам быть тем, о чём он говорит. Однако то иное, что как действительность этих возможностей становится исключительностью и в чём эти возможности сохраняются, Ницше делает просто моментом движения своего проясняющего жизнь мышления. Так как в соответствии с возможностью он является всем, он не является ничем окончательно, ни на чём не может остановиться. Реальная диалектика толкает вперёд его опытное познание при помощи безжалостного самопреодоления. Хотя он и зовёт такое самопреодоление своим «наиболее сильным качеством», он знает также, что оно проистекает из характерной для его жизни и мышления опасности: «мне она нужна более всего, – я всегда на краю пропасти» (12, 221).

Данное явление преодоления означает для Ницше, что в его рамках постоянно осуществляется постановка под вопрос, агрессия, экспериментальное отрицание и что отрицаемое, однако, прежде должно было быть чем-то действительным, пережитым, собственным бытием. Поэтому к содержаниям, обретающим для него действительность в качестве возможностей, он стремится во всей их широте. Он высказывается против тех, кто пытается «приобрести для всех жизненных положений и событий одну душевную позицию, один род воззрений», против того однообразия, которое называют «преимущественно философским настроением»; он полагает, что для обогащения познания высшей ценностью должно обладать умение слушать тихий голос различных жизненных положений: «эти положения приносят с собой свои собственные воззрения. Так принимаешь познавательное участие во внешней и внутренней жизни многих людей, не превращая себя в застывшего, постоянного, единственного индивида» (ЧСЧ, 478–479; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). В то время как тот, кто «не прошёл через различные убеждения», остаётся «непонятлив, недоступен поучению», волю и путь Ницше составляет следующее: «Обойти весь круг современной души, посидеть в каждом её уголке – вот моё тщеславие, моя мука, моё счастье» (16, 378). Таким образом, всё, с чем он борется, оказывается для его самопонимания и самим Ницше, или, по крайней мере, было им. Это касается предметов его почитания и доверия; прежде всего это касается того, что представляется ему подлинным роком и угрожающим закатом человека – нигилизма и декаданса. Он признаёт, что он есть «первый совершенный нигилист Европы, но уже переживший в себе до конца этот самый нигилизм» (ВВ, 4), или: «декадент и вместе с тем начало … я – и то и другое» (15, 9). «Глазами больного на более здоровые понятия и ценности, и наоборот, из полноты и самодостоверности богатой жизни смотреть вниз, на тайную работу инстинкта декаданса – это было моим самым долгим упражнением, моим подлинным опытом» (15, 11).

Но теперь смысл «преодоления» заключается в том, что Ницше не отдаётся

окончательно ничему негативному и ничему позитивному в возможном опыте, а дерзает занять все позиции, чтобы вновь овладеть всеми путём диалектического отрицания: «Смешайте меня со всеми слезами, со всей человеческой нищетой, снова и снова я буду наверху, как масло на воде» (12, 253), и: «Что бы ни создавала я и как бы ни любила я созданное – скоро должна я стать противницей ему и моей любви: так хочет моя воля» (ТГЗ, 83).

В обращении Ницше с собой привычка «сопротивляться всем своим естественным склонностям и проверять», нет ли в них «также чего-то от противоположной склонности» (14, 349) становится прямо-таки осознанной техникой. «Почему я прерываю эту страсть? … Другие вполне остроумны в страсти, я – в подавленной и побеждённой страсти» (11, 387). Поэтому он ищет истину, «сопротивляясь и противореча всему, что приятно моему ближайшему чувству» (14, 350). Ибо: «Я погиб бы от каждого из моих аффектов в отдельности. Я всегда один выставляю против другого» (12, 224).

2. Только потому, что в жизни Ницше, где бы он ни был и что бы ни делал, реальная диалектика тотчас принимает форму мышления, и наоборот, его мышление становится реальностью его существа, он вправе сказать об этом субстанциальном мышлении: «Если мышление есть твоя судьба, воздавай этой судьбе божественные почести и жертвуй ей лучшее, любимейшее» (11, 20). Он имеет в виду не любое мышление, но ту сделавшую его философом необходимость, в соответствии с которой мышление составляет непрестанное субстанциальное движение его существа. Если он сам во всём должен быть тем, что он хочет преодолеть, то на самом деле то, что только интеллектуально мыслится и потому есть ничто, непреодолимо. Поэтому он отделяет себя от «Дон Жуана познания», формально похожего на него своим постоянным движением, что не мешает тому, чтобы Ницше и сам любил на миг в него превратиться и реализовать его опыт: у того «нет любви к вещам, которые он познаёт, но он имеет ум, страсть и увлечение погоней за познанием и его интригами … туда, где ему уже не к чему будет стремиться, разве только к абсолютной “горечи” познания» (УЗ, 160).

3. Ведомое самостью диалектическое познание никогда не может только отрицать. Нет – это путь к новому Да. Поэтому Ницше, например, требует: «преодолеть всё христианское сверххристианским, а не только отмахнуться от него» (16, 390). К насилующему самого себя в голом отрицании он обращается: «Ты одолел самого себя: но почему же ты ведёшь себя только как побеждённый? Я хочу видеть победителя …» (12, 283). Победителем был бы тот, кто достиг такого Да, из которого просто как следствие вытекает некое Нет. Для него самопреодоление не имеет «никакого иного смысла, кроме как быть средством совершенствования господствующей силы» (14, 273). Но то, как из Нет вытекает Да, описывается Ницше лишь как тайна созидающего: «Когда я занялся исследованием начал, я потерял всякое уважение … Но само уважающее во мне – оно тайно пускало побеги. Тогда выросло у меня дерево, в тени которого я и сижу: дерево будущего» (12, 252). Картину реальной диалектики экзистенции даёт первая речь Заратустры. «Три превращения духа», видит он, осуществляются начиная с несения самого тяжёлого, через освобождение от этих оков посредством священного Нет, чтобы заиметь себе право на новые ценности, – и к созиданию из святого Да (ТГЗ, 18–19).

Диалектическое отрицание и как мыслимый, и как реально осуществляемый шаг имеет, таким образом, смысл только в движении созидания. Но таковое существует в исторической связанности шагов друг с другом, в сохранении того, что было: «Непрестанно становись тем, кто ты есть – строителем самого себя! … Так сохранишь ты память о своих лучших мгновениях и найдёшь собственную взаимосвязь, золотую цепь твоего Я» (12, 177). Но хотя в постоянном самопреодолении сомнительным становится исключительно всё, а в конечном счёте даже и сам этот путь свободного познания («Несчастный! Ты познал теперь и жизнь одинокого, свободного человека: и вновь … ты закрыл себе путь к этому – именно благодаря своему знанию»), ещё остаётся философская задача: «всё, что я отрицаю, я хочу привести в порядок и пропеть всю песню» (12, 224), а тем самым возникает контекст, могущий образовать целостность диалектического познания возможностей бытия. Однако такое мысленное объективирование для Ницше лишь вре́менная перспектива. Ею он никогда не довольствуется. Реальная диалектика остаётся его первоистоком и его судьбой.

4. Однако преодоление и самопреодоление, это прохождение сквозь все возможности, на вид лишено всякой цели. Куда ведёт путь такой реально испытываемой диалектики, порождаемой постоянным жертвованием своим

собственным? Если последнее преодоление, как, скажем, у высшего человека в четвёртой книге Заратустры, есть чистое движение, стимулируемое неимоверными требованиями правдивости, без какого-либо внятного идеала и без создания и осуществления самого человека, а потому и без примирения или какого-либо иного решения, чем отрицание, то кажется, будто фактически речь всё же идёт только о непрестанном самораспинании, не имеющем конца. Однако Ницше, если и не выдвигает зримого идеала, то всё-таки усматривает позитивный смысл преодоления в самом пути: он заклинает бесконечность.

Правда, молодой Ницше мыслил иначе, признавая условиями наполненности жизни замкнутые горизонты: «это всеобщий закон: каждое живое существо может стать здоровым, сильным и плодотворным только внутри известного горизонта; для могучих натур горизонт замкнут» (НР, 94; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Но позже, оглядываясь на свои сочинения, Ницше понимал себя противоположным образом, он замечал по поводу самого себя: «добрая воля к открытым горизонтам, известная разумная осторожность в отношении убеждений» (14, 354). Фактически на протяжении всего времени в его осознанной воле и действительном мышлении повторяется порыв к бесконечному; всё чётче он осознаёт для себя неизбежность и ужасную опасность бесконечного, к которому он дерзает обратиться не только в возможности, но, будучи исключением, всецело и навсегда.

Он чувствует себя «птицей, летящей к дальним берегам» (12, 323). Новая тоска по родине снедает его, «тоска по родине без родины» (12, 255). «Вместе с силой духовного зрения … растёт даль … его мир становится глубже, его взору открываются всё новые звёзды, всё новые загадки и образы» (ПТСДЗ, 284).

Но Ницше испытывает ужас перед опасностью «на горизонте бесконечного»: «Мы покинули сушу и пустились в плавание! Мы снесли за собою мосты – больше, мы снесли и саму землю! Ну кораблик! Берегись! … Горе тебе, если тебя охватит тоска по суше и дому, словно бы там было больше свободы, – а “суши”-то и нет больше!» (ВН, 592); «твои глаза – страшно глядят они на меня, бесконечность!» (5, 539).

Остаётся только сам путь как таковой. Ницше часто описывает его. В «Утешительной речи отчаявшегося прогресса» говорится: «кроме того, мы не можем вернуться к старому, мы уже сожгли наши корабли; остаётся только быть храбрым …» (ЧСЧ, 371сл.), в «Страннике»: «Кто хоть до некоторой степени пришёл к свободе разума, тот не может чувствовать себя на земле иначе, чем странником» (ЧСЧ, 488). Об этом пути, кроме того, речь идёт во фрагменте «Вперёд!» (ЧСЧ, 393), в главе «Мы, воздухоплаватели ума» (УЗ, 247), в «Мы, аргонавты идеала» (Ясперс имеет в виду фрагмент «Великое здоровье», ВН, 707 – пер.).

Исключительно уникальным делает Ницше тот факт, что путь реальной диалектики в горизонте бесконечного становится с позиций общезнаемости всё у́же и у́же, с каждым шагом всё непредсказуемее, а потому во всяком преодолении должен определяться некоей неизвестной самостью, которая одна может наполнить его, замещая собой ничто. Ему не только нельзя научиться, не только нельзя знать его, в своей возможности он становится проблематичным даже для самого Ницше: «Я могу стоять даже на самой узкой ступеньке жизни: но кем бы я был, если бы показал вам это искусство? Неужели вы хотите смотреть на канатного плясуна?» (12, 283).

Осознание логической формы мысли

Самопонимание любой философии выражается прежде всего в том, как оно осознаёт себя с логической точки зрения. Философствование в одно и то же время знает, что оно делает и как оно это делает; оно обладает знанием, которое является ясным в отношении своего метода.

Неотъемлемую часть феномена мышления Ницше, которое развивается не только как деятельность чистого рассудка, осуществляющая логические выводы в отношении того или иного предмета, но получает форму высказывания того, что мыслится по принципу реальной диалектики, составляет сомнительность каждого отдельного высказывания и всеобщая противоречивость. В реальной диалектике мышления, осуществляемого и ощущаемого вживую, возникает то, что выражается в объективной диалектике, т. е. в движении мыслимого, разрешающимся в

противоречиях или становящимся в них более интенсивным; эта объективная диалектика делается возможной благодаря многозначности и подвижности всего мыслимого.

Хотя диалектика проходит сквозь каждую из ницшевых идей и Ницше в своей беззаветной правдивости ей вполне доверялся, сам он такой диалектики всё же методически не выстраивал. В этом ему препятствовала уже сила его быстро сменяющих друг друга озарений – это самоизнурение постоянно напряжённой, лишь в мистические мгновения успокаивающейся мыслительной жизни. Препятствовала ему также недостаточность сознательно усвоенных методов философского мышления. Фактически Ницше задействовал логику лишь от случая к случаю, не систематически. Тем не менее этот основной вопрос возможности всякого философствования, вопрос о логических формах, ему известен; так, он говорит о противоположности и противоречии, о целом, о системе.

Противоположность и противоречие

Молодой Ницше опробует метафизическую идею: «Если противоречие есть истинное бытие … если видимости принадлежит становление, то понять мир в его глубине значит понять противоречие» (9, 198). С этой загадкой он был знаком и гораздо раньше: «Когда мне было двенадцать лет, я выдумал себе …: Бог – дьявол. Я заключил, что Бог, чтобы иметь возможность мыслить себя самого, должен был бы мыслить свою противоположность …» (14, 347).

Возникает вопрос: заключаются ли противоречие и противоположность в самом бытии или они суть только форма проявления чего-то и сами по себе не устойчивы? Разрешаются ли противоречия в становлении и исчезает ли противоречивость в последней действительности становления? Или становление – это, скорее, видимость, и последнюю действительность в бытии составляют противоречия? Исходя из такого рода начал, Ницше далее не мыслил последовательно. Но он вновь и вновь касался этой вечной основной проблемы философствования, в которой встречаются друг с другом логика и метафизика.

Если, например, для Ницше «философские проблемы принимают теперь опять … ту же форму, какую они имели две тысячи лет назад: как может что-либо возникнуть из своей противоположности, например разумное из неразумного …» (ЧСЧ, 239), то вскоре получается: «А усомниться следовало бы … во-первых, существуют ли вообще противоположности и, во-вторых, не представляют ли собой народные расценки ценностей … пожалуй, только расценки переднего плана» (ПТСДЗ, 242). Поэтому Ницше защищается в мышлении и суждении «от всех громоздких, многоугольных противоположностей» (14, 354): «лишь на базаре нападают с вопросом: да или нет?» (ТГЗ, 38).

Похоже, что когда Ницше делает такие замечания, ему на какой-то миг открывается суть дела. По большей части он работает с особенными наглядными представлениями, которые демонстрируют ему, что истина не постигается в грубых антитезах и альтернативах: так как противоположности друг с другом связаны, истина и истинное бытие могут родиться только в противоречии. Возможно, что ценность «хороших … вещей заключается как раз в том, что они состоят в фатальном родстве с этими дурными, мнимо противоположными вещами, связаны, сплочены, может быть, даже тождественны с ними по существу» (ПТСДЗ, 242), и что «высший человек … есть человек, который сильнее всего представляет собой контрарный характер вот-бытия … Обыкновенные люди … скоро гибнут, если … напряжение противоположностей усиливается …» (16, 296). Таким образом, Ницше может сказать: «Самым мудрым человеком был бы самый богатый противоречиями … для которого возможны были бы от времени до времени великие минуты грандиозного созвучия» (ВВ, 91).

Из этого объемлющего понимания бытия как чего-то сущего в противоречии и противоположностях, которые, однако, не существуют стабильным образом, Ницше выводит для себя как форму философствования диалектику, и как форму свободной, изначальной жизни – реальную диалектику. Нет – это в то же время Да. Заратустра «противоречит себе в каждом слове, этот самый утверждающий из всех умов; в нём все противоположности связаны в некое новое единство. Высшие и низшие силы … вытекают из одного источника абсолютно наверняка» (15, 95); поэтому Ницше называет в человеке заурядным то его качество, «что он не воспринимает как неизбежность оборотную сторону вещей: что он борется со злом, как будто без него можно обойтись; что он не стремится принимать одно вместе с другим …» (16, 295). Он прославляет немецкий род (в лице Лейбница, Гёте, Бисмарка): «Смело живя среди противоположностей, полные той

гибкой силы, что остерегается убеждений и доктрин, пользуясь одними против других и сохраняя за собой свободу» (16, 297).

Свобода от всех установлений, которые возникают при исключении противоположностей, как сила, дающая возможность выносить противоположности и противоречия, приводит в общении не только к умению выносить противоречие со стороны другого, но и к тому, что свободный человек даже желает противоречий и вызывает их (ВН, 636). Такая свобода требует процесса реальной диалектики: «Надо, чтобы ты сжёг себя в своём собственном пламени … ты идёшь путём созидающего: Бога хочешь ты себе создать из своих семи дьяволов!» (ТГЗ, 46).

Ясно, что из опыта противоречивости Ницше всё же не выводит осознанного метода и всеобщего неизменного понимания своего мышления. Для него софистика и диалектика чётко не разделяются, смысл сведения противоположностей воедино не отделяется от смысла выбора между ними; он не развивает многомерную логику противоположностей и противоречия; он обретает зоркость как бы временами, далее не разъясняя увиденное. Однако то, что он время от времени логически видит, он фактически осуществляет. Его логическое самопонимание затрагивает, но не вполне освещает то, что по своей форме образует ядро его философствования.

Целое

Ницшево осознание внутренней связности всего его бытия и мышления, развивающееся во времени, изначально не носит логического характера:«Мы растём как деревья … – не на одном месте, а повсюду, не в одном направлении, но вверх и вовне, как и внутрь и вниз … мы уже не вольны делать что-либо частное, быть чем-либо частным …» (ВН, 698).

Отсюда, во-первых, для Ницше (в аспекте его познания) возникает логическое требование цельности: «нам негоже ни заблуждаться в розницу, ни в розницу настигать истину» (КГМ, 409). Однако всё, что мыслится, мыслится как частное. Поэтому смысл истины всякого мыслимого не может иметь абсолютной силы. Ницше отвергает «первородный грех философов», искажающих те или иные положения тем, что принимают их безусловно. Так, «воля» Шопенгауэра «вследствие чрезмерного философского стремления к обобщению» оборачивается бедой, если утверждается, «что все вещи в природе имеют волю» (СМИ, 153). Невозможно «нарисовать картину жизни вообще», ибо выходят «всегда только картины … одной какой-нибудь жизни» (СМИ, 156). Однако целое не становится предметом. Оно остаётся для Ницше задачей, но при логическом размышлении расплывается и до простого «Всё»: «Этот говорит: “весь мир – идея, воля, война, любовь, ненависть”. Братья мои, я говорю вам: всё это в отдельности – ложь; всё в совокупности – истина» (12, 240).

Во-вторых, для Ницше (в аспекте оценки) оказывается, что целое неоценимо (см. аб. 1150: #p_1150сл.). Возникающий благодаря идее целого горизонт требует в оценке событий «достичь известной высоты рассмотрения, где становится понятно, каким образом всё и в действительности идёт так, как оно должно идти: каким образом всякий род несовершенства должен также оказываться в высшей степени желательным» (16, 362). Даже недоразумения, свойственные общепринятым взглядам на мир, должны были бы быть допустимы в такой концепции совершенства (16, 365), отрицаемые стороны вот-бытия должны были бы быть понимаемы не только как неизбежные, но и как желательные (16, 383).

Мысль Ницше, коснувшись основной логической ситуации (всё, что мыслится, мыслится как частное, все оценки являются частными, тогда как познание и оценивание существуют лишь на пути к целому), в подобных формулировках одним прыжком одолевает этот путь с помощью наглядно демонстрируемого требования примирения всего действительного в рамках целого. При этом для неё исчезает скачок между придумываемым целым, в котором противоречия взаимно упраздняются, и конечностью экзистенции, вынужденной производить выбор между противоречиями. Причиной такого временного фиаско, ею самой не осознаваемого, является древняя идея примирения внутри целого. Но сам человек в конкретном выборе не способен быть тем, что он в движении своей мысли может увидеть как целое. Примирение, если оно существует, существует только в трансценденции, а не в мыслимом целом и не в изолированных действиях. Между тотальностью познания, которое включает в себя все противоречия, и частностью экзистенции, осуществляющей выбор в тех или иных

действиях, сохраняется окончательное противоречие во времени. В пользу бытия противоречий во мне, как если бы я сам мог быть целым, я не могу сделать выбор, не растворившись при этом в Ничто.

Однако фактическое философствование Ницше и здесь несравнимо сильнее его логического сознания. Он, конечно, может непринуждённо позволять себе делать то, с чем сам борется у других философов, у которых осуществляется мысленный ход к примирению целого. Однако помимо таких моментов он столь же решительно занимает позицию конечности. Когда он говорит: «Я – это одно, мои сочинения – это другое» (15, 49), то кажется, что он субстанциально ощущает скачок между экзистенцией и познаваемостью целого. Но прежде всего он решительно осознавал, «что нет никакого “целого”», «что общего процесса (поскольку мы мыслим его как систему) совсем нет» (ВВ, 351; переводы данных фрагментов исправлены – пер.) и даже не стремился к цельности своей мысли в некоей системе, напротив, отвергая таковую в пользу незамкнутости и открытой бесконечности. Требование экзистенции прорывается вопреки всякому успокоению в рамках познанного.

Система

Философия существует в форме систем. Ницше рассматривает её как некое образование, необходимо выступающее во множестве форм. Системы досократиков «имеют в себе некую точку, которая совершенно неопровержима, некое личное настроение … Тут всякий раз уже присутствовала и, таким образом, была возможна манера, в какой рассматривались человеческие вещи» (10, 5). «Различные философские системы следует рассматривать как метод воспитания духа: они наилучшим образом развивали определённую силу духа своим односторонним требованием видеть вещи именно так, а не иначе» (13, 82). Системы не произвольны, но всякий раз произрастают на особенной почве: «Борьба систем … является борьбой вполне определённых инстинктов (форм витальности, упадка, сословий, рас и т. д.) (ВВ, 181; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

Но Ницше не идёт по пути создания такого рода систем. Он осознаёт себя далее всего от философов, «которые живут в сколоченном наскоро и поддерживаемом твёрдой верой доме познания». У него есть «сила и проворство обитать в незавершённой системе со свободными, разомкнутыми перспективами», и он не нуждается в догматическом мире.

Первопричиной систем, по его мнению, является «тот коренной предрассудок, что порядок, обозримость, систематичность должны быть присущи истинному бытию вещей, напротив, беспорядок … проявляется только в ложном или несовершенно познанном мире …» (13, 57). К такому предрассудку склоняют определённые характерные человеческие особенности. Таковы «схематические умы, которым комплекс идей представляется более истинным, если его можно занести в заранее составленную таблицу категорий» (13, 57), или те, кто страдает от неуверенности и потому рвётся к некоей застывшей вере (13, 72). Ницше приходится отвергать систему в силу собственной правдивости: «Воля к системе есть недостаток честности» (СИ, 560). В создании систем имеет место «актёрство систематиков: желая наполнить систему … они должны стараться выводить на сцену свои более слабые качества в стиле более сильных, – они хотят играть роль совершенных, целостных и сильных натур» (УЗ, 156). Отсюда следует: «Это … род надувательства, когда ныне мыслитель представляет некое целое познания, некую систему …» (13, 72), и: «Я не достаточно туп для какой-либо системы, даже для собственной системы» (14, 354).

Тот факт, что, несмотря на это, Ницше стремится к системе, имеет, надо полагать, иной смысл. Либо он является логико-техническим: «Будет достаточно, если мы договоримся о совокупности методологических предпосылок …» (13, 72) – такой смысл не был осуществлён Ницше; либо система, вопреки нечестным систематикам, была бы системой существа, которое мыслит целое, но схемами пользуется неохотно и дружит с неопределённостью (13, 72). Это существо – Ницше; он, чьё ощущение целого столь отчётливо, не может существовать без какого-либо отношения к системе в той или иной форме. Можно посмотреть, каковой ему представляется такого рода система.

Прежде всего господствующей для мысли Ницше является форма афоризма.

Для Ницше характерен афористический стиль работы[59 - См. об этом: August Horneffer, Nietzsche als Moralist und Schriftsteller, Jena 1906 S. 58ff. –

Ernst Horneffer, Nietzsches letztes Schaffen, Jena 1907. – Biogr. II, 670–674. – Werke 9, XV.] похоже, на протяжении всей его жизни он, в сущности, не менялся: идеи посещали Ницше во время прогулок; в последнее десятилетие он по много часов в первой и во второй половине дня проводил на свежем воздухе, делая краткие заметки в записной книжке, и, возвратившись домой, заполнял свои тетради теперь уже тщательно стилистически обработанными записями. Так появилось огромное множество фрагментов, представляющих собой идеи, получившие оформление сразу в момент возникновения. Из этого материала возникали как связные трактаты, так и книги афоризмов и планы больших систематических произведений последних лет. Почти столько же, сколько было опубликовано, осталось ненапечатанным и позднее вышло в свет в этой своей первоначальной форме рукописного наследия. Так как всё опубликованное представляет собой либо афоризмы, либо эссе, которые, если сравнивать с идеей целого, по значению также не более чем афоризмы, то фактически вся литературная форма мысли Ницше осталась афористичной.

Ницше осознанно избрал форму афоризма. Правда, принуждённый к тому болезнью, он вынужден долгие годы даже для публикаций довольствоваться оттачиванием афоризмов: он сожалеет, что из-за этого у читателя «так часто может возникать почва для недоразумения; краткость, проклятый телеграфный стиль, к которому меня вынуждают голова и глаза, является тому причиной» (Гасту, 5.11.71). Но он делает из этого для себя задачу: так как современные люди открывают свою душу только во время путешествий, когда они свободны от требований профессии, те, кто трудится над изменением общих взглядов, должны обратиться к путешествующим. Из этих соображений возникает «определённая форма сообщения: сущности путешествия противятся многовитийствующие системы мысли … Должны существовать книги, которые не читаются от корки до корки, а открываются при удобном случае» (11, 5). Эта точка зрения никогда более им не повторялась, но позднее он находит иное оправдание: «Нечто сказанное кратко может быть результатом и плодом многих длительных размышлений» (СМИ, 156). Вопреки видимости оно может быть звеном некоего целого: «Неужели вы думаете, что не должно существовать единого целого, потому что вам достаются (и должны доставаться) части?» (СМИ, 190). Афористическая форма для сообщения чего-то существенного даже необходима: «оттого ли только остаётся вещь действительно непонятной и неузнанной, что её касаются … лишь на лету? … По крайней мере, есть истины … которыми и нельзя овладеть иначе, как внезапно …» (ВН, 706). Поэтому «наиболее глубокие и неисчерпаемые книги, пожалуй, всегда будут иметь нечто от афористичного и внезапного характера паскалевых “Мыслей”» (14, 450). Этой форме Ницше предан до последнего: «Афоризм, сентенция, в которых я первый из немцев являюсь мастером, суть формы “вечности”; моё честолюбие заключается в том, чтобы сказать в десяти предложениях то, что всякий другой говорит в целой книге, – чего всякий другой не скажет в целой книге …» (СИ, 624).

Однако, в тот момент, когда он это пишет, его воля давно нацелена на форму совокупного, объемлющего произведения не афористического характера. Тем не менее его многочисленные планы являются не проектами системы, но проектами изложения, с течением времени они не получают развития в методическом выстраивании детально проработанной систематической конструкции, этапы которого, например, в этих проектах предусмотрены; скорее, сами эти планы имеют множественный и афористический характер. Какая-либо конструктивная целостная система у Ницше фактически даже противоречила бы всякому смыслу: он может создавать для себя те или иные возможные системы, но они неизбежно остаются для него орудиями; его мысль в целом они вместить не в состоянии.

В отличие и от системы как формы изложения, и от системы мировоззрения в духе ранних метафизиков (и то и другое Ницше, когда он ещё не был болен и располагал временем, мог осуществить, но и в этом случае лишь как функцию своей мысли в целом, не как форму самой этой мысли), связность его идей в целом «больше, чем когда-либо означала философия» (Овербеку, 20.8.84). Целое у Ницше есть всеохватывающее движение, в котором большая политика, систематическая конструкция бытия, мистическое постижение бытия суть моменты, которые один без другого не имели бы смысла. Поэтому ницшева мысль есть лишь нечто вроде аналога прежних систем. Органическая тотальность его мысли, как таковая неосознаваемая, не является темой или предметом, и однако же есть то, что вырастает в контексте всех его идей. Когда мы пытаемся эксплицировать такую систему (как в некоторых частях нашего изложения), мы терпим неудачу вследствие бесконечности задачи. Пожалуй, при наилучшем исходе эксплицировать можно было бы даже больше, это

эксплицированное могло бы представлять собой нечто новое по сравнению с осознаваемой отныне целостью, но всякий раз его оказывается меньше, ибо оно неизбежно что-то теряет от забывчивости, пропусков, упущений. То, что сам Ницше эксплицировал из своей мыслящей жизни в так или иначе завершённых, замкнутых сочинениях, когда строил «преддверия» своей философии, наносил полемические удары, осуществлял основные афористические ходы, уже никогда не представляло собой целого.

Такое целое заключено в движении сквозь все способы овладения истиной. В рефлексии, в созерцании, в опыте и в мистическом взлёте – всюду Ницше переходит от возможности к возможности. Подобно Кьеркегору, он читал «подлинник условий человеческой экзистенции». У него находит своё место каждый способ истины, в той мере, в какой он экзистенциален, даже в своих неподлинных, сбивчивых формах. Но это движение есть движение десятилетий. Истина Ницше присутствует не на какой-либо стадии, не в конце и не в начале, и не на каком-либо пике, но во всём этом движении, в котором каждый её способ на своём соответствующем месте имеет свой незаменимый смысл.

Эта проявляющаяся посредством движения связующая энергия целого не выражается как таковая через произведение-систему, как у Гегеля. Сила видения в частностях, конструирование особенных контекстов, мысленные опыты тотальных возможностей – всё это вновь одинаково сплавляется в совокупном движении.

Поэтому ницшевой системы невозможно достичь путём какого-либо монтажа. Система сохраняется во всё новых зародышевых состояниях. Но её наиболее глубокое понимание, охватывающее собой всё, присутствует не постоянно: то, что говорит Ницше, нельзя читать на одном уровне – существуют степени приближения и удаления от субстанции его движения. Недостаток сознательно осуществляемых методов побуждает к ограниченному освещению, к несправедливости, даже к пошлости; этот недостаток способствует так или иначе абсолютизирующей, исключающей, догматической манере говорить. Меткость психологических разоблачений порой становится убийственной. Но инстинктивной уверенности и методичного в своей основе сознания для Ницше достаточно, чтобы уже путём самопонимания выявить этот недостаток. Такому самоисправлению соответствует способ, каким ницшевы положения взаимно ограничивают, упраздняют, интерпретируют друг друга. Нельзя отрицать, что своё дело в целом, наглядную тотальность своей миссии Ницше вполне осознавал только в благоприятные минуты и что субстанция его философствования в совокупности написанного присутствует не равномерно. То, что частное изолируется и резко выделяется, составляет силу его содержания, то, что оно не сохраняется, составляет силу систематически действующей имманентной диалектики Ницше, которую он отчётливо демонстрировал в наиболее ясные моменты своего сознания.

Возможность сообщения

В жизни Ницше одиночество было основной осознаваемой им чертой (аб. 294: #p_294сл.). При рассмотрении истины в трансцендирующем прорыве существенную границу составляли невозможность сообщения и молчание (аб. 762: #p_762). В понимании своего философствования Ницше ни над одним вопросом не задумывался так часто, как над вопросом о том, что возможно сообщить, как это возможно, какова причина невозможности сообщения и что из этого следует.

Необходимость сообщения

Что истинность и сообщаемость друг с другом связаны, Ницше выразил в одном несложном тезисе: «Один всегда неправ: но с двоих начинается истина» (ВН, 621). Он испытал это на собственном опыте как раз тогда, когда не только не находил отклика, но и ему казалось, что ни один человек не понимает, чего он хочет. Заменой отсутствующего понимания стал для него Петер Гаст; когда Ницше понял, «как много хороших вещей» являются для них «общими», он написал об этом своём глубоком счастье: «Едва ли Вы знаете, как освежает меня мысль об этой общности – ибо один, пребывающий наедине со своими идеями, слывёт чудаком, и достаточно часто он сам считает себя таковым: с двоих же начинается “мудрость”, уверенность, храбрость, духовное здоровье» (Гасту, 10.4.81).

Но это удовлетворение оказалось временным. Скорее, всякое сообщение представлялось Ницше всё более сомнительным; это стало больным местом его самопонимания: «Наше сомнение в том, что сердце можно выразить в сообщении, становится всё глубже…» (16, 330). Большое значение имеют другие: «Нельзя сообщить себя наобум … нужно найти того, кому будет адресовано сообщение» (сестре, 20.5.85.). Большое значение имеет и он сам, однако: «Я самый уединившийся из всех уединившихся» (12, 257). Что такого рода положения у Ницше постоянно повторяются, означает не его отказ от попыток сообщения, но его страстное стремление сообщить истину без искажений. Даже перед лицом невозможности сообщения своей наиболее глубокой идеи Заратустра может обратиться к праздно беседующим зверям, приветствуя и видимость сообщаемости: «Меня освежает ваша болтовня … Как приятно, что есть слова и звуки: не есть ли слова и звуки радуга и призрачные мосты, перекинутые через всё, что разъединено навеки? … Только между самым сходным призрак бывает всего обманчивее: ибо через наименьшую пропасть труднее всего перекинуть мост … Говорить – это прекрасное безумие …» (ТГЗ, 158).

Причина невозможности сообщения

Ницше доходит до сознания причины, по которой существенное, сама истина, оказывается несообщаемым: сообщить можно лишь то, что можно высказать, высказать можно лишь то, в чём может присутствовать мысль, но всё мыслимое есть истолкование. Поэтому Ницше знает, что «для сообщения мы должны иметь нечто прочное, упрощённое, поддающееся уточнению», т. е. оно должно быть «подготовлено» (ВВ, 268; перевод данного фрагмента исправлен – пер.). Высказанное как таковое уже больше не есть истинное. Всё сообщённое остаётся истинным лишь преодолевая так или иначе возникающую определённость. Однако сам Ницше развивал в своей философии вполне определённые символы и догмы. Поскольку таковые не означают зашоренности или ограниченности взгляда Ницше, поскольку они больше, чем яркие моментальные формулировки, чем то исключительное, что есть в соответствующих утверждениях, поскольку они больше, чем учение с немногими прочерченными линиями, помимо которых всё прочее оставляется без внимания, и больше, чем только насильно направляемые потоки яркого света, извлекающие нечто из тьмы, чтобы тем решительнее затемнить что-то другое, они, как и всё сказанное Ницше, должны быть приведены в движение как не окончательные, могущие быть вновь упразднёнными истины. Поэтому сам Ницше побуждает читателя не обходить вниманием то, что́ он ставил под вопрос во всё более устоявшихся концепциях своих последних десятилетий и что, хотя и нечасто, касалось и сверхчеловека, и вечного возвращения, и воли к власти. Его собственное учение означает для него лишь попытку нового истолкования. Но так как путь такого истолкования и преодоления посредством нового истолкования не имеет границ, то «мир ещё раз стал для нас “бесконечным”, поскольку мы не в силах отмести возможность того, что он заключает в себе бесконечные интерпретации. Ещё раз охватывает нас великий ужас…» (ВН, 701). Это подлинная ницшева бесконечность, в которой сообщение истины, самому ли себе, или другому, оказывается невозможным, поскольку даже в существенном она тоже стремится быть однозначной.

Так как Ницше чувствует, что в первоистоке этой идеи присутствует истина, наполняющая бесконечность, то должна возникать постоянная неудовлетворённость тем, что мыслится и что оценивается по первоистоку, из которого оно происходит: «Ах, что сталось с вами, моими пером и кистью написанными мыслями! … некоторые из вас, к моему отчаянию, готовы стать истинами … мы, увековечивающие всё, что поддаётся описанию, – что́ в состоянии мы срисовать? Ах, всегда лишь то, что начинает блекнуть и выдыхаться» (ПТСДЗ, 404).

Но для того, кто не осознаёт ситуацию подлинной невозможности сообщения, следствием оказывается то, что убеждённость, в коей он неизменно пребывает, поскольку она выражена, делает его, при фактическом отсутствии коммуникации и при только лишь видимости сообщения, наоборот, до основания неискренним; такой человек утратил возможность своего образования, он «жёсток, непонятлив, недоступен поучению, лишён кротости, вечно подозрителен, безрассуден и хватается за все средства, чтобы настоять на своём мнении, потому что он совсем не может понять, что должны существовать и другие мнения» (ЧСЧ, 485). Он не способен ни к какому сообщению и потому теряет подлинную коммуникацию, ибо ведёт себя так, будто истина найдена и может быть сообщена однозначно.

Но видимая невозможность выразить в сообщении первоисток не отменяет возможности сообщения всего того, что из него проистекает. Усилия Ницше и его самопонимание одинаково направлены на истинную возможность сообщения, непосредственно подразумеваемым содержанием которого теперь уже не может быть незыблемая окончательность истины.

Косвенное сообщение

Кажется, что когда некто не просто сообщает то, что ему представляется истиной, но достигает другого человека благодаря тому, что тот сам вынужден её отыскивать, различным образом ориентируя своё внимание, это некий формальный, технический приём. Если непосредственно сказанное оказывается ложным, стремясь обрести стабильность как нечто абсолютно значимое, то остаётся вопрос, сообщает ли оно что-либо косвенно, так, чтобы посредством такого сообщения истина всё-таки встретилась с истиной. Ницше отмечает этот обходной путь, вспоминая в «Утренней заре» нередкое «exhortatio indirecta»[60 - Косвенное побуждение (лат).]: «Прямой же призыв, прямое побуждение содержат нечто чрезмерно умное» (Гасту, 8.81). Каждая непосредственно утверждаемая истина есть пророчество, каковое Ницше для себя отвергает. Он спрашивает: «Если я говорю один, до кого это дойдёт? Так меня презирают и не слышат» (12, 218). Для него подозрительна уже крайность выражений, когда он говорит о своих ранних сочинениях: «Крайность выдаёт … насилие, коим пытаются закрепить обман» (11, 383). Его пугает «общая отличительная черта» этих напористых и требовательных сочинений: «Они говорят языком фанатизма. Почти везде, где речь в них заходит о том или ином инакомыслящем, обращает на себя внимание … то жестокое поношение … безобразные отметины, из-за которых мне было бы невмоготу прочесть эти сочинения до конца … будь их автор мне хоть немного менее знаком» (11, 407).

Когда Ницше в ходе критического размышления открывает для себя проблему косвенной формы сообщения, он в отношении своей работы «Человеческое, слишком человеческое» формулирует идею: говорить не самому, но дать слово персонажу, который и будет выражением косвенности – должен быть выведен некий образ «свободного ума», до́лжно найти смелость «дать слово уму, и даже посвятить ему книгу» (11, 7). Идею говорить, скрываясь под псевдонимами, Ницше, пожалуй, имел, но не осуществил, встретить её можно нечасто: в посмертных произведениях и в письмах. Когда после «Заратустры» он заканчивает «По ту сторону добра и зла», возникла «трудность найти то место, откуда я мог бы говорить … и здесь мне прекрасно пришёл на выручку заготовленный ранее тип “свободного ума”» (Гасту, 20.7.86). Да и Заратустра – это не Ницше: «Не верь же, что мой сын Заратустра высказывает мои мнения. Он – одна из моих заготовок и один из промежуточных актов» (сестре, 4.85). Вместо персонажа, которому Ницше даёт слово, он, в конце концов, желает взять слово сам: «Вывод: хочу говорить я, а не Заратустра» (1885 Biogr. II, 546). Исходя из существа дела, Ницше приходит к тому же, что с помощью своих псевдонимов и прояснения «косвенного сообщения» осознанно осуществил Кьеркегор. Ницше коснулся этого лишь случайно. На самом деле он в большинстве случаев чувствует себя тождественным «свободному уму» и Заратустре, пусть даже затем стремится их в себе преодолеть.

Необходимость и истина маски

Если то, что истинно, не непосредственно, то неотъемлемой частью вот-бытия является маска; не та маска, которая хочет лишь обмануть, но маска, которая защищает, чтобы быть прозрачной лишь для подлинного взгляда, прикасающегося к истине. Косвенность – это уже не техника сообщения, но истина самого бытия в вот-бытии и сказывании. В маску облечена как низкая ложь, так и сама истина; в произведении маской является возможность путаницы, возникающая благодаря двусмысленности и разноплановости.

Ницше, в соответствии с некоей своей сущностной позицией, учил «временами молчать, а также чтобы было нужно учиться говорить для того, чтобы молчать правильно: чтобы человеку наряду с задними требовались и передние планы, для других ли, или для самого себя; ибо передние планы необходимы, чтобы отдыхать от самого себя и чтобы дать возможность другим жить с тобой вместе» (14, 348). С тех пор он знает: «Всё глубокое любит маску… Бывают события такого нежного свойства, что их полезно засыпа́ть грубостью и

делать неузнаваемыми … Всякий глубокий ум нуждается в маске, – более того, вокруг всякого глубокого ума постепенно вырастает маска, благодаря всегда фальшивому, а именно: плоскому толкованию каждого его слова, каждого шага, каждого подаваемого им признака жизни» (ПТСДЗ, 272). Одной из таких масок является весёлость: «В нас есть нечто, что легко ломается … похоже, что мы веселы, потому что чудовищно грустны? Мы смеёмся меж собой над меланхоликами вкуса … ибо мы недостаточно счастливы, чтобы мочь допустить их нежную грусть … У нас есть знание, которого мы боимся, с которым мы не хотим быть наедине … Если мы храбро остаёмся на стороне насмешливого легкомыслия … мы хотим молиться маске как нашей последней богине и утешительнице» (13, 385).

Хотя Ницше стремится к маске, в противоположность ей он сразу выделяет актёрство, в котором подлинное тонет: «В актёре мы узнаём дионисийского человека … но сыгранного дионисийского человека» (9, 87). «В устах даже самого внутренне убеждённого актёра глубокая мысль, символ, да в сущности и каждое слово звучит для нас ослабленно, сниженно … то, что прежде трогало нас как глубочайшее откровение мира, теперь для нас – отвратительное лицедейство» (9, 241).

Актёрство как игра дурака (шута, скомороха) само могло бы стать разновидностью маски, сохранив, однако, двусмысленность дурачества и дурацкой игры, которые на собственный взгляд того, кто играет сущее, неразделимы: «Нам следует время от времени отдыхать от самих себя … смеясь над собою или плача над собою: мы должны открыть того героя и вместе того дурня, который притаился в нашей страсти к познанию … ничто не доставляет нам такого удовольствия, как дурацкий колпак: …всем нам потребно озорное … танцующее, насмешливое … искусство, дабы не лишиться той свободы над вещами … Как бы смогли мы для этого обойтись без искусства, без того, чтобы не валять дурака?» (ВН, 581). О неразрывности бытия и видимости, подлинности и глупости Ницше говорит не только применительно к художнику, в котором «шут и Бог соседствуют» (16, 244), но и бросая взгляд в глубину бытия: «Я определяю ценность человека по тому, насколько обязательно он умеет понимать Бога в Его неотделимости от сатира» (15, 35).

Нигде Ницше не кажется более противоречивым, чем в вопросе о дураке как маске. Шут, буффон, скоморох, циник вновь и вновь встречаются в его текстах то как противоположные ему самому, то как ему тождественные, сохраняя немалую двусмысленность:

Скоморох выступает зловещим двойником Заратустры, который ему вполне близок, но по контрасту является тем, кто упускает подлинную истину (Предисловие). Там, где Заратустра хочет, собственно, «преодолеть» человека, скоморох думает дерзко и для себя удобно: человека можно «перепрыгнуть» (ТГЗ, 143). Заратустра, сам бездействуя в отношении массы, видит, что его место заняли «праздничные скоморохи» (ТГЗ, 37). И к «высшим людям» Заратустра неприязненно обращается: «О, все вы хитрые проныры и скоморохи!» (ТГЗ, 228).

О Сократе, этом постоянном объекте борений Ницше, сказано: «Всюду, где авторитет относится ещё к числу хороших обычаев, где не “обосновывают”, а повелевают, диалектик является чем-то вроде шута: над ним смеются, к нему не относятся серьёзно. – Сократ был шутом, возбудившим серьёзное отношение к себе» (СИ, 565). Но и к этому Сократу Ницше, похоже, опять-таки испытывает чувство близости, когда пишет: «Думается, я чувствую, что Сократ был глубок (его ирония была прежде всего необходимостью подать себя поверхностно, чтобы вообще иметь возможность вступить в контакт с людьми)» (13,327). Но затем звучит решительное неприятие: «Всё у Сократа преувеличенно, эксцентрично, карикатурно. Сократ – buffo[61 - Чудак (итал.).] с инстинктами Вольтера в теле» (ВВ, 192; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

Цинизм признаётся, но явно не в близком существу самого Ницше смысле: «Цинизм есть единственная форма, в которой подлые души соприкасаются с тем, что называется честностью» (ПТСДЗ, 262); и рассматривается затем на другом уровне, всё же ему более близком: «Есть свободные дерзкие умы, которые хотят скрыть … что в груди у них разбитое, гордое, неисцелимое сердце (цинизм Гамлета – случай Галиани), и порой даже само дурачество служит маской злосчастному, слишком уверенному знанию» (ПТСДЗ, 394).

Шекспир в «Юлии Цезаре» дважды вывел поэта, «и оба раза окатил его таким …

окончательным презрением», что «даже Брут теряет терпение, когда входит поэт … словно некое существо, кажущееся битком набитым возможностями величия, в том числе и нравственного величия, и всё же редко доводящее его в философии жизненных поступков до хотя бы обыкновенной честности. “Терплю я шутовство в другое время … – Любезный, прочь!” – восклицает Брут. Переведите эти слова обратно в душу поэта, сочинившего их» (ВН, 572). «Я не знаю более душераздирающего чтения, чем Шекспир: чем должен страдать человек, чтобы иметь подобную нужду быть шутом! – Понимают ли Гамлета? Нет сомнений, достоверность есть то, что сводит с ума … Но чтобы так чувствовать, для этого нужно быть глубоким, пропастью, философом … Мы боимся истины …» (15, 36).

Если собрать всё это вместе, то важность приобретают поздние самоистолкования Ницше: о своих книгах: «они то здесь то там достигают высшего из того, что может быть достигнуто на Земле – цинизма …»; (15, 54), о себе: «я не хочу быть святым, тем более – шутом … Быть может, я шут … И несмотря на это … во мне говорит истина» (15, 116); и Авенариусу он пишет о себе: «моим доказательствам свойственна сила быть, – уметь быть, – шутом, сатиром или, если Вам угодно, “фельетонистом” в той мере, в какой я был им я был в “Казусе Вагнере”. Что самый глубокий ум должен быть также самым фривольным – это почти что формула моей философии». Овербек сообщает о безумном Ницше, которого он встретил в Турине (Bernoulli II, 234): «В целом преобладают проявления призвания, которое он сам себе приписал: быть скоморохом новой вечности».

Что это такое, нельзя сказать однозначно. Эту маску, маску шута, Ницше в той же степени усвоил, в какой и отвергал как свою противоположность. С одной стороны, за ней не скрывается ничего, она ничто собой не представляет, являя актёрство того неподлинного, что ставит себя на сцену перед собой и другими, – как таковая маска сущностно чужда Ницше и составляет предмет неприязненного опасения, потому что он позволил ей так глубоко себя обмануть. Но с другой стороны, она даёт защиту от отчаяния, когда человек не хочет знать того, что он знает: «растерянный среди сотни воспоминаний … удавленный собственными верёвками» (8, 422). Она, наконец, представляет собой ту возможность вот-бытия, которая на первый взгляд выражает нечто наиболее глубокое, однако ничего подобного за собой не имеет, и которая в перспективе бытия того, чего нет, попеременно, с большей или меньшей степенью истинности, парадоксальным образом охватывает бытие тем, что позволяет ему моментально обернуться видимостью. «Уважение к маске» в любом случае относится для Ницше к области «утончённой гуманности» (ПТСДЗ, 394).

Необходимость существования маски накладывает свой отпечаток на смысл творчества: творчество ни в какой идее саму истину выразить не может. Неподлинность всего определённого имеет следствием двусмысленность подлинного, невозможность сообщения – являющееся в масках одиночество. Творчество мыслителя, который сделал этот пограничный опыт частью своего существа, словно отмечено стигмами: «В писаниях отшельника нам всегда чудятся какие-то отзвуки пустыни … даже в самых сильных его словах … слышится новый, более опасный вид молчания … Кто … наедине со своей душой … кто, сидя в своей пещере – а она может быть и лабиринтом, но также и золотым рудником, – сделался пещерным медведем или искателем сокровищ … у того и самые понятия получают в конце концов какую-то особенную сумеречную окраску, какой-то запах глубины и вместе с тем плесени, нечто невыразимое … Отшельник не верит тому, чтобы философ … когда-либо выражал в книгах свои подлинные и окончательные мнения … он даже склонен сомневаться, может ли вообще философ иметь “окончательные и подлинные” мнения и не находится ли … у него за каждой пещерой ещё более глубокая пещера … пропасть за каждым обоснованием … Всякая философия есть философия авансцены … Всякая философия скрывает в свою очередь некую философию» (ПТСДЗ, 400).

Необъятная действительность жизни проявляется в произведениях, как понимал свои произведения Ницше, самым неоднозначным образом. Когда «наивысшую форму духовности» современной Европы Ницше видит в «гениальной буффонаде» (14, 28), то кажется, что таковая означает лишь разложение духовной субстанции: утрату чувства «единого стилевого цвета», «пёстрый шутовской кафтан», виртуозность во «всех родах стиля» (10, 264). Но Ницше кажется, что именно это говорит о его собственном стиле: «Принимая во внимание то, что множество внутренних состояний у меня исключительно велико, у меня имеется много возможностей стиля – самое многоликое искусство стиля вообще, каким только располагал человек. Хорош всякий стиль, который действительно

передаёт то или иное внутреннее состояние … Хороший стиль сам по себе – полная глупость, чистой воды идеализм …» (15, 56). Можно отличить виртуоза того или иного стиля от творческого мыслителя, мыслящего во всех возможных стилях, неподлинную манипуляцию масками от изначального богатства бытия в маске. Но у Ницше это различие, порой выражаемое самым решительным образом, в другие моменты, похоже, стирается.

Символ и песнь

Сообщение не ограничивается мыслимым и истолковываемым. Символ и песнь, будучи прежде всего сообщением из собственной тьмы самому себе, становятся для самопонимания Ницше в его творчестве наиболее подлинным и последним сообщением. Стихотворения Ницше являются неотъемлемой частью его философствования, не в качестве оболочки некоей идеи, которая может быть высказана и иначе, но как заключительное осуществление его философствующего движения. Тем не менее они возникают не из идей в их завершении, а непосредственно в начале – из наполненного молчания.

Подлинная затронутость бытием ощущает ужас молчания: «Теперь всё молчит! Расстилается море … оно не может говорить. Небо … оно не может говорить. Маленькие скалы и гряды утёсов … все они не могут говорить. Это страшное, вдруг объявшее нас безмолвие прекрасно и жутко … Я сострадаю тебе, природа, в том, что ты должна молчать … Ах, … сердце: оно пугается … оно тоже не может говорить … Мне не хочется не только говорить, даже думать: должен ли я слушать, как за каждым словом смеётся ошибка, фантазия, бред? … О море! о вечер! Плохие вы учители! Вы учите человека переставать быть человеком! … Должен ли он стать, как вы теперь … огромным, покоящимся на самом себе? Возвышающимся над самим собою?» (4, 291).

Открытость бытия – освобождение от молчания – наступает для Ницше в символе, когда «превознесение жизни увеличивает у человека силу сообщения» (16, 238), как это случилось с Заратустрой, когда он вернулся в свою пещеру: «Сюда приходят все вещи, ластясь к твоей речи и льстя тебе: ибо они хотят скакать верхом на твоей спине. Верхом на всех символах скачешь ты здесь ко всем истинам … Здесь раскрываются мне слова и ларчики слов всякого бытия: здесь всякое бытие хочет стать словом, всякое становление хочет здесь научиться у меня говорить» (ТГЗ, 132). Правда, есть неодобрительные высказывания: истина – это «подвижная масса метафор», истины – «иллюзии … затёртых метафор» (10,196), кроме того: «кто мыслит острее, тот не любит поэтических образов», и: «образами и символами убеждают, но ничего не доказывают; поэтому в науке существует такой страх перед образами и символами» (СЕТ, 327). Но где в символах речь идёт о самом бытии, там присутствует нечто большее, чем наука: «Безумец тот, кто требует знания от них» (ТГЗ, 54), и здесь справедливо то, что Ницше говорит о себе: «Наиболее примечательна непроизвольность образа, символа; уже не имеешь понятия, что такое образ, что такое символ. На ум приходит всё, будучи самым напрашивающимся, самым верным, самым простым выражением …» (15, 91). Эта творческая высота неповторима: «Будьте внимательны, братья мои, к каждому часу, когда ваш дух хочет говорить в символах» (ТГЗ, 54). Хотя Заратустра и мог сказать: «я стыжусь, что ещё должен быть поэтом» (что «говорю я в символах») (ТГЗ, 142); но под этим он подразумевает противоположность между современным видением и будущей действительностью.

Чем-то ещё бо́льшим, чем символ, является песня. Там, где всё прекращается, остаётся следующее: «Надо, чтобы снова я пел, – это утешение и это выздоровление нашёл я себе» (ТГЗ, 160). В конце «Весёлой науки» Ницше пишет: «сами духи моей книги обрушиваются на меня»: «Нам уже невтерпёж … Кто споёт нам песню, дополуденную песню …?» (ВН, 708). В новом, позднем предисловии к «Рождению трагедии» он признаёт относительно себя: «Ей бы следовало петь, этой “новой душе”, – а не говорить!» (РТ, 51). Ницше способен признаться: «так я читаю мыслителей и подпеваю их мелодиям; я знаю: за всеми холодными словами движется страстная душа; я слышу, как она поёт, ибо моя собственная душа поёт, когда движется» (11, 386).

Полемика

Ницше выбирает путь полемики, чтобы представив другого в виде предмета нападок тем вернее достичь его. Напав, можно заставить человека слушать, и только тот, кто подвергся нападению, начинает осознавать собственную

истину. Самопонимание Ницше объясняет смысл такой полемики. Это главным образом не реальная борьба на уничтожение ничтожного (не борьба с иллюзиями и искажениями, с бессодержательностью и поспешностью), – хотя и такая борьба играет роль, – но борьба с лучшими. «Я атакую лишь те вещи, которые исполнены победы … я атакую лишь те вещи, в моём отношении к которым я не вижу союзников, в которых я один … я никогда не атакую личности, – я использую личность только как сильное увеличительное стекло, при помощи которого можно обнаружить общее бедственное положение» (15, 21). Ницше хочет уважать того, кого он делает противником: величие Р. Вагнера для Ницше характеризуется как раз тем, что он боролся с ним в течение всей своей жизни. Ницше нападает только на то, что имеет ранг, он требует равного по силе противника, он не сражается с тем, что низко. Нечто может быть из ряда вон выходящим, и всё-таки не истинным – Ницше не хочет, чтобы оно исчезало, ибо оно есть проявление величия некоего реального вот-бытия. В нём истинное должно возникать в сообщаемой форме, и при этом в борьбе. Без этого истинное не было бы осознано и не обрело бы действительность. Сообщение как борьба само есть форма такой истины, которая по своей природе никогда не может быть просто изложена, высказана и установлена.

Если тот, с кем главным образом ведётся борьба, для Ницше подлежит не уничтожению, а наоборот, утверждению, то полем боя в сущности является сам Ницше, если его противники суть формы его самого, то сообщаемая истина не покоится в некоей стабильности в стороне от них, но представляет собой импульс, присутствующий в любой форме сообщения, одной из которых является борьба.

Что есть Ницше для себя

Кем Ницше осознаёт себя в целом, он не может сказать однозначно. Если собрать вместе его высказывания, то обнаруживается в равной степени как его твёрдая уверенность в себе, так и сомнение, которому он постоянно себя подвергает.

Уверенность в отношении себя выражается в осознании им своей миссии. Эта миссия не представляет собой охватываемого мыслью предмета, но оказывается самой его сущностью, которое в некий исторический момент начинает представительствовать за всех, при том что Ницше не может быть назван пророком или основателем какого-либо движения.

Ницше издавна обладал сознанием этой ещё не определённой миссии, которое начиная с 1880 г. усилилось и привело к неколебимому и единственному в своём роде служению, к тому времени уже вполне оформившемуся. Ещё в 1872 году он пишет Роде: «Я становлюсь чрезвычайно серьёзным всегда, когда что-либо об этом (о “Рождение трагедии”) слышу, потому что в этих голосах я угадываю будущее – то, что мне предстоит. Эта жизнь станет ещё намного тяжелее» (22.1.72). Путь становится определённее, когда в 1877 г. он узнаёт, что вскоре должен будет оставить профессуру. «Я знаю, чувствую, что мне уготовано более высокое предназначение, чем то, которое предполагается моей столь почтенной должностью в Базеле» (фрау М. Баумгартнер, 30.8.77). Позднее он понял, что с ним тогда произошло: «Я не понимал себя, но импульс был подобен приказу. Кажется, что мы во власти своего далёкого, однажды определившегося предназначения» (14, 387). «Выбор людей и вещей, отталкивание наиболее приятного, подчас наиболее уважаемого, – нас это пугает, как будто из нас извергается случай, произвол, то здесь то там подобный вулкану: но это высший разум нашей будущей задачи» (13, 33).

Начиная с 1880 года неизменно присутствует то, что заставляет себе служить всё ницшево вот-бытие, это «то скрытое и властное, для которого мы долго не можем подыскать названия, пока не выяснится, наконец, что это наша миссия» (СМИ,148). Начиная с этого времени Ницше вместе с тем знакомо опасение не справиться с этой «чрезвычайной миссией». «От состояний, определяемых не мною, но “сутью вещей”, зависит то, удастся ли мне осуществить мою великую миссию» (сестре, 29.11.81). «Этот путь так опасен! Я, как путник в ночи, не смею обратиться к самому себе» (11, 385).

Но то, чем является эта миссия, для Ницше соединено с задачей человека в данный всемирно-исторический момент. Если в молодые годы он пишет: «Моя задача: понять внутреннюю связность и необходимость каждой истинной культуры; защитные и целительные средства культуры, отношение последней к

гению нации …» (10, 116), то в средний период говорится неопределённо: «Цель свободного ума – будущее человечества» (11, 397), а в конце: «Моя миссия – подготовить момент высшего самоосмысления человечества, великий полдень, когда оно смотрит назад и за свои пределы, когда вопрос: почему? для чего? оно впервые ставит как целое» (15, 82).

Что есть сам Ницше при выполнении данной миссии, это для него тоже до самого конца составляло вопрос. Правда, исторически он уверен, что по меньшей мере является «колоссальным событием в эпоху кризиса ценностных суждений» (14, 361); он достигает степени всемирно-исторического существа, стоящего на переломном рубеже – первоистока большой политики будущего, он сам есть этот всемирно-исторический рубеж, ибо он – первый, кто его осознаёт; «и если я не дойду до того, чтобы целые тысячелетия клялись моим именем, то я ничего не достиг в собственных глазах» (Овербеку, 21.5.84); он – переоценщик ценностей и, тем самым, законодатель будущего, ибо он создаёт движение, направленное против нигилизма переломной эпохи. Метафизически Ницше осознаёт себя стоящим на переломе не только человеческой истории, но и событий в мире вообще: он мыслитель вечного возвращения и тем самым поворотная точка совокупного бытия мира (см. аб. 1259: #p_1259сл.), в нём вот-бытие приходит к самому себе в знании о себе. Но хотя Ницше и осознаёт, что он факт чрезвычайный, он уверен, что он таков не только в торжестве, но и в муках своего человеческого бытия. Что он за человек, будучи таким кризисом, это выражается нечасто, но весомо, посредством ряда символов:

Правда, когда он говорит: «И сам я, мои глупые друзья! – что же я такое, если не то, о чём можно спорить, т. е. вкус!» (12, 256) – это звучит, будто он хочет иронически принизить принцип своего переоценивания.

Но отвержение собственного феномена и вместе с тем сознание эпохального значения собственных мук выражены в следующих символах: «мне кажется, что я сам как целое случаюсь так же часто, как каракули, которые неизвестная сила оставляет на бумаге, опробуя новое перо» (Гасту, 8.81), и «как я, начиная с 1876 г. в некотором смысле, и телом и душой, был полем боя, был чем-то бо́льшим, чем человек!» (Гасту, 25.7.82).

Собственное безудержное движение, поглощавшее всё его вот-бытие, он сравнивал с пламенем, светом, пожаром, молнией:

«Пожар и сгорание суть моя жизнь …» (11, 352). «Пожаром и опасностью буду я для сухих душ …» (12, 253). «Я хочу исчезнуть в грозовой тьме: и в свой последний миг хочу я быть одновременно человеком и молнией» (12, 256). И, прежде всего, благородное выражение его существа:

Мне ль не знать, откуда сам я!
Ненасытный, словно пламя,
Сам собой охвачен весь.
Свет есть всё, что я хватаю,
Уголь всё, что отпускаю:
Пламя – пламя я и есмь!

(ВН, 511)

Вторая глава: как мы понимаем Ницше

Когда мы думаем, что понимаем Ницше, он оказывается то одним, то другим. Но и этот другой Ницше, похоже, всякий раз ускользает. Основная черта его сущности – возможность запутаться в её явлениях. Знаменательным и верным оказывается требование Ницше: «Прежде всего – не путайте меня ни с чем» (15, 1). «Меня обычно путают: я это признаю, в то же время мне сослужили бы большую службу, если бы кто-то другой защитил и оградил меня от этой путаницы» (14, 360).

Возможность путаницы присутствует не только во всём, что говорит Ницше и к чему он склонен, но и во всём его феномене. Точно так же Сократ и софисты ошибочно воспринимались толпой как нечто тождественное, как выразители такой истины, которую не только каждый может постичь своим умом, но которая подвержена путанице с тем, что ей противостоит.

Но у Ницше возможность путаницы не такова, что после устранения

недоразумения и ему самому всё представляется чем-то вполне ясным. В этом-то как раз и загадка и затруднение, что неограниченная возможность путаницы явлений вытекает, похоже, из самой его натуры. Без этого аспекта неразрешимой двойственности и многозначности Ницше не был бы самим собой.

Прежде всего мы опробуем типичные способы критики Ницше, до тех пор пока не увидим, что ни один из них не может привести к подлинному пониманию Ницше, но такое возможное понимание будет подготовлено осознанием того, почему эта критика всякий раз оказывается несостоятельной.

Пути критики Ницше

Уже всякое изложение косвенно и невольно, в силу своей структуры, склонно к некоему, пусть и неопределённому, оценочному суждению. Осознанная же критика же, стремясь к суждению как таковому, идёт следующими путями:

Логическая критика

Критика осуществляется, во-первых, в логическом аспекте. То, что говорит Ницше, само себе противоречит.

При этом только поверхностное затруднение состоит в том, что под одними и теми же словами Ницше, в зависимости от контекста, подразумевает совершенно различное, даже противоположное (например, под словами видимость, маска, истина, бытие, нация, воля, да и почти под всеми основными словами, которые у него всегда лишь временно выступают в качестве терминов), и что Ницше редко отдаёт себе в этом отчёт и поэтому почти никогда не исправляет себя. Несмотря на это, его инстинкт истины позволяет ему в таких контекстах всегда занимать верные и адекватные его мышлению в целом позиции. Противоречия, заключающиеся просто в употреблении слов, это не истинные противоречия – они могут быть устранены.

Подлинный вопрос состоит в том, что означает эта сохраняющаяся у Ницше повсеместно противоречивость. Не записывает ли он на скорую руку то, что ему подсказывает настроение? Не являются ли его мысли отражением хаотичного многообразия душевных состояний? Или в самопротиворечиях царит некая необходимость, настроения взаимосвязаны и приходят к единству под действием какого-то проявляющегося лишь в рамках целого закона?

Эти вопросы могут быть легко устранены, если подходить к Ницше с условием: правильно его понять можно, только устранив все противоречия: противоречащее должно быть исключено как ошибочное. При таком условии либо от Ницше из-за его универсальной противоречивости в конце концов ничего не останется, потому что он всегда мыслил в противоречиях, пусть часто и не соотнося их сознательно друг с другом. Либо придётся произвольно выхватывать то, что у самого Ницше было лишь изолированным аспектом мысли, и затем неправомерно использовать его в связи с некоей одной фиксированной позицией, исключая то, что сюда не подходит, поскольку противоречит.

Но наша задача (усвоенная нами в ходе изложения основных ницшевских идей) состоит в том, чтобы опираясь на эти противоречия понять, что Ницше не мог подразумевать что-то одно, исключая при этом что-то другое; затем в этих противоречиях собрать вместе то, что их друг с другом связывает, хотя Ницше об этом и не говорит (или другими словами: представив положения, которые, как кажется, взаимно уничтожают друг друга и самоупраздняются, прийти к идеям, которые в своей противоречивости ещё сохраняют некоторое содержание); наконец, выявить подлинные противоречия, которые вопреки переходящей все границы, всепримиряющей диалектике продолжают существовать.

Сам Ницше не даёт удовлетворительных ответов на эти вопросы. Нигде, кроме как в указанном контексте, не чувствуется, что он пользуется строгой в методологическом отношении логикой лишь от случая к случаю. Он никогда не осознаёт, что ему не хватает философской выучки в работе с великими мыслителями. Понятно, что если он сам всё более определённо становится у первоистоков философствования, это ему уже не важно. Его ранг основоположника целого направления позволяет ему легко не обращать внимания на недостаток ремесленных навыков. Но несдержанность, переходящая в самопротиворечивость, и связанная с этим подвластность форме

недиалектического рассудочного мышления, которой он в то же время легко пренебрегает, приводят к роковой для понимания Ницше недостаточности общей формы.

Потому он вновь и вновь впадает в ложную для него самого конкретизацию, догматичность, абсолютизацию, натурализацию, которые затем, в ином контексте, он вновь без какой-либо видимой причины отменяет. Читатель, который не привносит контекст от себя (т. е. видит, что делает Ницше на самом деле), непременно, если он честен, будет сбит с толку постоянно возникающими неопределённостями, противоречиями, произвольностями. Наше вновь и вновь подтверждающееся глубокое убеждение состоит в том, что мысль Ницше составляет достояние философии не благодаря какому-либо осознанному методу, но фактически только благодаря неслыханному инстинкту правдивости. Не имей мы такого убеждения, философствование Ницше для нас утратило бы почти всякую ценность и неизбежно опустилось бы до уровня остроумной афористики. В том же случае, если удаётся прояснить позитивный смысл необходимой противоречивости, всё же нельзя отрицать, что остаётся значительное число противоречий, которые уже нельзя понимать как необходимые.

Логический анализ мог бы как определить область знания, где возможны однозначные высказывания как выражение подразумеваемой истины безо всяких противоречий, так и прояснить область философствования, где высказывание, чтобы быть носителем истины, должно быть неоднозначным или посредством противоречий обнаруживать некое движение.

Примером осознаваемого самим Ницше и выводимого им противоречия является двойственная оценка того, что на первый взгляд представляет собой одно и то же: пессимизм и скепсис оцениваются как позитивно так и негативно, смотря по тому, следует ли их понимать как проявление силы или слабости; двусмысленным бывает сострадание (ПТСД3, 401), декаданс (15, 454), двусмысленными оказываются потребность в бытии (воля к увековечению) и потребность в становлении (воля к разрушению) (ВН, 697).

Существенная трудность заключается в том, что противоречия должны быть не только выражены в виде устойчивых антитез, так сказать, на одном уровне, где они могут лишь переходить друг в друга, но также выстроены от уровня к уровню, в виде множества антитетик. В ходе этого второго движения происходит разделение на то, что осталось в нём как момент предыдущего уровня и соединяется со своей противоположностью (например, рабы и господа разделяются как сущностно различные, но принимаются на более высоком уровне завершающегося совокупного бытия человечества как связанные друг с другом и позитивно обоснованные), и на то, что, не будучи отброшено в движении, всё-таки отпадает (например, неподлинное, слабое, твердно определённое, не имеющие власти и необходимости сохраниться и осуществиться), поскольку не соединяется тем же образом со своей противоположностью; эта противоположность в случае не логической, а экзистенциальной альтернативы, вела бы, скорее, к однозначному выбору между бытием и небытием, а не к примирению мыслимого.

Тот, кто ввиду задачи такого логико-диалектического понимания упорствует и пытается найти устойчивые формулы в альтернативе определённых позиций, тот не способен понять Ницше. Такой читатель не познаёт имманентной диалектики вещей, которой Ницше подчиняется, не всегда зная об этом (однако давая ей проявиться, поскольку она заключена в самом предмете), он не приходит к самостановлению путём опытного усвоения осознаваемых Ницше движений. Он будет вынужден догматизировать то, что Ницше постоянно навязывает своей аподиктической манерой выражения, ему придётся принимать за устойчивые формулы то, что является лишь неким шагом, он неизбежно будет злоупотреблять этими формулами как жаргоном, как средством демагогического воздействия или как журналистской мишурой.

Из-за отсутствия у Ницше метода вновь и вновь повторяется то, что можно увидеть уже в самом начале его чтения: мы наталкиваемся на стену кажущихся односторонностей и недиалектичностей, на вопиющее «так есть» и «так должно быть». Только на пути философского изучения Ницше – которое в то же время всегда есть внутреннее действие, несущее в себе смысл мыслящего самообразования, – открывается вся глубина. Но чтобы её сохранить, требуется постоянное преодоление рационально-односторонней формы понимания мысли Ницше, наличие которой он сам признаёт и, несмотря на это, позволяет ей укреплять свои позиции.

Недостаток методического философствования, выходящий у Ницше на первый план, делает форму его мысли на первый взгляд легко доступной для понимания. Эта доступность в равной степени образует как условие широкой популярности таковой, так и причину её возможного непонимания. Подлинную же философию Ницше понимают так же редко, как и всякую иную философия.

Содержательная критика

Критика, во-вторых, направлена на конкретное содержание: можно указать на ошибки в фактических утверждениях. Ницше, правда, обнаруживает безусловное приятие подлинной науки, скажем, когда из «веры в высшую полезность знания и знающих» требует «побольше уважения к знающим» (СМИ, 249), или когда требует, что для того чтобы стать тем, кто мы есть, созидателями самих себя, «должны мы стать лучшими выучениками и открывателями всего законного и необходимого в мире» (ВН, 655). Но он осознавал недостаточность своих знаний и исследовательских методов, которая, будучи известным препятствием, по всей видимости удручала его: «Я так плохо образован! – а в действительности должен знать так много!» (Овербеку, 9.81). «Исполненный потребности чему-то научиться и вполне осознавая, где находится то, чему именно я хочу научиться, я вынужден позволять моей жизни тянуться так, как этого требуют мои жалкие органы – голова и глаза!» (Гасту, 30.3.81). Он не раз хотел вновь учиться в университете. Но был вынужден довольствоваться чтением естественно-научных и культурно-исторических книг.

Недостаток, предопределённый выпавшей ему на долю ранней болезнью, имел для философии как таковой небольшое значение. К тому же, когда Ницше говорит о содержаниях, в которых важен научно-методологический смысл, и когда он порождает идеи, зависящие от методологической формы сообщения, он своим визионерским взором нередко был способен по немногочисленным данным усмотреть нечто исключительное (даже в естественнонаучных вопросах). Впрочем, если учесть всю широту тематики, по которой он высказывается, знаний у Ницше действительно было немного.

При изучении Ницше эту ограниченность его знаний следует иметь в виду. Занимаясь в молодости древними языками и античными текстами, он тщательно ознакомился с филологией как с научным методом и осознал богатство картин человеческой действительности, но, к его сожалению, ему не хватало обстоятельного знания естественных наук, медицины, экономики, техники, короче говоря, знания реальности как предмета такого исследования, которое осуществляется с точки зрения причинно-следственных связей. Ему недоставало также знания юриспруденции, теологии, критически исследуемой всемирной истории.

Насколько, с другой стороны, Ницше также не признавал за собой этого подчёркиваемого им самим недостатка, показывают его рефлексии поздних лет: «хуже обстоит с моим незнанием, из которого я не делаю тайны даже для самого себя. Есть часы, когда я его стыжусь; разумеется, и часы, когда я стыжусь этого стыда. Быть может, мы, философы, все без исключения относимся нынче к знанию скверно … нашей самопервейшей задачей было и остаётся: самим не путать себя. Мы являемся чем-то иным, чем учёные; хотя и нельзя обойтись без того, чтобы мы, между прочим, были и учёными» (ВН, 706–707).

Само собой разумеется, что везде, где Ницше говорит о предметах, которые можно изучать в мире – биологических, социологических, физических и т. д., читатель не должен просто принимать сказанное. По инициативе, исходящей от самого Ницше, он должен, где это только возможно, стремиться к форме методического знания. Ницше неизбежно выступает против самого себя, когда поспешными суждениями соблазняет читателя делать то, что себе позволяет лишь в качестве опыта. Только биологическое знание способно распутать ницшевы натуралистические представления, только с позиций точного и методически выверенного социологического понимания могут быть проверены его социологические суждения.

Экзистенциальная критика

Критика, в-третьих, направлена на могущую быть истолкованной экзистенцию, проявляется ли она в произведениях, письмах или фактах жизни Ницше. Правда, экзистенция недоступна в качестве предмета познания, и всякое

экзистенциальное истолкование – а в качестве такового и критика – выражает не знание о другом, но коммуникативное отношение толкователя, которое точно так же проистекает из его собственных возможностей и границ, как и из сущности истолковываемого.

В тоже время возникающая таким образом критика была бы существенной, хотя и без претензий на общезначимость, если бы вполне серьёзно была возможна её совершенная однозначность. Зловещая непостижимость Ницше состоит в том, что применительно к нему это не удаётся. Критически относясь к его экзистенции, движешься сквозь несерьёзные однозначности, половинчатые истины и неправдоподобные возможности, и если при этом не впадаешь в ослепление, теряя из виду подлинного Ницше и в конце концов совсем уж утверждая в нём некое ужасное воплощение ничто, то начинаешь видеть его как исключение, постоянно ставящее под сомнение всё, и нас самих.

Нам предстоит рассмотреть некоторые способы экзистенциальной критики и показать их несостоятельность, но сделать это мы должны так, чтобы сохранялось ощущение, что феномен Ницше является феноменом такого рода, что подобные по ошибке вкрадывающиеся или наполовину точные толкования становятся возможны сами собой. Они не полностью произвольны и не случайны. Ницше можно понять только в высшем смысле, сам Ницше может жить и мыслить лишь на высоте своей осознанной миссии. Там, где наличие такой миссии внушает ему сомнения или оно завуалировано, там даже психологически выражаемая экзистенциальная критика в его адрес становится навязчивой видимостью. Ницше живёт в предельных состояниях, которые не позволяют ему пренебрегать моментом, поэтому всегда присутствует ничем не ограничиваемая возможность сомневаться в нем. Но в конечном счёте все способы экзистенциальной критики оказываются неверными. Если бы это было не так и постановка под вопрос вела бы к отрицанию ницшевой экзистенции, то для того, кто поверил бы подобному отрицанию, сущность Ницше показалась бы ничтожной, и не стоило бы далее в философском отношении ею заниматься.

Для начала мы возьмём один пример частной критики экзистенции Ницше, чтобы показать, как эта критика всё же не становится истинной, хотя и имела вид таковой. Затем мы опишем построения, которые ориентируются на экзистенцию Ницше в целом, чтобы показать, что Ницше как такового они всё же не достигают.

Ницше упрекают в индивидуализме и чуждости народу. Его произведения преисполнены прославления великого одиночки и презрения к слишком многим, к массе. Но мы заблуждаемся, если ставим себя в зависимость от слов.

Хотя высказывания наподобие следующих, кажется, выражают неограниченную абсолютность индивида: «“Самоотверженность” ни во что не ставится» (ВН, 665), «нужно иметь твёрдую опору в себе самом» (ВВ, 111), «“Я” священно» (12, 395), «созидающее, хотящее и оценивающее Я» есть «мера и ценность вещей» (ТГЗ, 22), «стремись к Я» (СМИ, 262), но им противостоят противоречащие им: его «тяжёлое, серьёзное, несокрушимое Я» говорит себе: «что толку во мне!» (11, 386); о человеке сказано: «мы – почки на одном дереве… Сам индивид есть ошибка… Перестаньте ощущать себя таким фантастическим эго!» (12, 128).

На самом деле Ницше индивидуалистом не является, и целым не увлечён. Эта альтернатива и возникающая из неё постановка вопроса ему не свойственна и в приведённых тезисах не содержится. Его индивидуализм – это преданность вещам, самого себя он ценит лишь постольку, поскольку в нём говорит необходимость бытия. Замкнутое на себя индивидуальное вот-бытие всегда для него чуждо и презренно, но существенное для него может проявиться только в вот-бытии, на основе подлинной самости.

Этому соответствует тот факт, что в его бесчисленных пренебрежительных высказываниях о массах невозможно найти лишённую экзистенции чуждость народу. То, что он часто говорит «народ», имея в виду массы, не должно вводить в заблуждение – это лишь словоупотребление. Собственно народ в своей субстанции ему не только не чужд, но постоянно присутствует в его страстном стремлении избежать какой-либо путаницы. Он мучается, что мы «не обладаем национальным единством культуры» (10, 186). «И как может великий продуктивный ум долго выдержать среди народа … когда единство народного чувства утрачено» (НР, 121). Для него «ненациональный характер новой культуры Ренессанса – ужасный факт» (10, 410).

Таким образом, индивидуализм Ницше и его чуждость народу одни бесчисленные вырванные из контекста положения могут подтвердить, другие – опровергнуть. Важно видеть, что Ницше и в том и в другом случае не занимает позиции, в которой его упрекают, и что он воистину хочет жить именно в том, что обычно называется целое или народ. Ницше борется с проявлением того, что, выраженное в словах, так часто понималось превратно, но не с причиной; он отвергает не подлинную действительность и не постоянную возможность, но ту побочную причину, которая вносит искажения и обусловливает собой неистинную действительность, недействительность. Поэтому в формулировках Ницше присутствуют характерные оговорки:

Его «чуждость народу» есть воля к подлинному народу, как он его видит: «И всякий народ … представляет собой ценность ровно лишь постольку, поскольку он способен наложить на свои переживания клеймо вечности» (РТ, 150). «Народ характеризуется не только великими людьми, но и тем, как их признают и почитают» (10, 14). Народ для него – в меньшинстве призванных в силу своей творческой сущности к законодательствованию господ, в иерархии взаимно обуславливаемых и утверждаемых возможностей, возникающих из неравенства между людьми. В молодые годы веруя, затем отрекшись, Ницше в конце концов стал усиленно искать свой народ в далёком будущем. Он знал: с народом связаны не только те, кто его ведёт, кто идёт немного впереди, держась недалеко от него, в качестве направляющего, кто пребывает в его актуальной действительности, – но и те, кто спешит вперёд, испытывает возможности, кто показывает ему то, что в настоящий момент ещё не имеет всеобщего влияния. Народ, который действительно является народом (то есть не масса, исчерпывающаяся мгновением) и потому живёт, имея долгую память и широкие возможности в будущем, порождает этих свободных от иллюзий людей, этих авантюристов духа, этих героев одиночных вопросов и открытий, этих экспериментаторов, теоретиков и практиков истинного человечества, этих испытателей и непреклонных разоблачителей. Народ делает их возможными, терпит их, боится, когда замечает, но не следует им в настоящем. Возможно, это те, кому он, если они умерли давно, следует как истинно живым, даже и в этом случае толкуя их если не превратно, то всё-таки с изменениями. С таким народом, с субстанцией своего народа, был связан Ницше. Только исходя из такой самоидентификации беспощадную, на первый взгляд производящую впечатление голой враждебности критику современных ему явлений в Германии можно понять как подлинную самокритику.

Упрёк в чуждости народу и индивидуализме – лишь один из тех, которые, будучи распространены на всю экзистенцию, утверждают бессубстанциальность ницшевой мысли, а тем самым и самого Ницше. Есть смысл прибегнуть к наиболее острой возможной критике, чтобы упрёк заострился до предела и подтолкнул нас к решению исходя из собственного экзистенциального опыта изучения Ницше.

Мысль Ницше не боится ничего. «Всякому человеку мы оказываем стократное уважение, но когда пишут, я не понимаю, почему не доходят до последнего предела своей честности» (11, 174). Эта честность, однако, принимает такую форму, что Ницше дозволяет ей пробовать и высказывать абсолютно любые мысли. Для Ницше больше не существует никаких границ, не существует ничего запрещённого и невозможного. Такое отсутствие меры ведёт к упрощению вещей в несложных антитезах, оборачивается недостатком почтения к великим (Кант – китаец из Кёнингсберга, Шиллер – трубач морали из Зекингена, и т. д.), так что образ духовных субстанций и людей искажается. Усиление выразительности, резких оценок, требований эксцентричности и повышение уровня самосознания неизбежно либо вводит в обман, либо вызывает отторжение.

Правда, Ницше уже давно знает о «двух вполне высоких вещах: мере и середине». (СМИ, 229); он часто высказывал своё неприятие фанатизма. Но для Ницше оказалось возможным отвергнуть меру, пусть и в священном трепете перед нежеланной судьбой: «Мера чужда нам, сознаёмся в этом; нас щекочет именно бесконечное, безмерное …» (ПТСДЗ, 345). Его «современное бытие» выглядит для него как «сплошной hybris … hybris – наша установка по отношению к Богу, я хочу сказать, к какому-то мнимому пауку, притаившемуся за великой паутинно-рыболовной сетью причинности … hybris – наша установка по отношению к нам самим, ибо мы производим над собою такие эксперименты, каких не позволили бы себе ни над одним животным … что толку нам ещё в “спасении” души! Затем мы сами лечим себя: болезнь поучительна …» (КГМ, 485). И, наконец, звучит триумфально: «Мы, имморалисты, сегодня единственная сила, не нуждающаяся в союзниках … Мы пришли бы к власти и к победе ещё не владея истиной … Волшебная сила, сражающаяся за нас, – это

магический эффект крайностей, соблазн, осуществляющий всё экстремальное: мы, имморалисты – мы экстремальны» (16, 194).

Возникает вопрос: помимо того что такого рода приятие безмерности было неким опытом, имело ли оно экзистенциальное основание своей возможности ещё и в мышлении Ницше в целом. Это приятие следует толковать как проявление исключительности. Кто обретает бытие и стремится сообщить о себе исходя из некоего нового первоначала, находясь посреди старого мира, до последнего уголка являющегося чем-то само собой разумеющимся и уже разоблачённого в своей видимости, тот говорит слишком громко и демонстрирует безмерную агрессивность, ибо постоянно находится под угрозой задохнуться от неуслышанности и непонятости, выступающей в качестве симптома его неосновательности и смертельной уязвимости во тьме этого мира. В сущности чуждый фанатизму по настрою и цели, он, тем не менее, вновь и вновь проявляет его. Ницше не мог достичь возможной для нереволюционного ума объективной разумности и надёжной рассудительности. Он растрачивал и компрометировал себя, и его глубокий ум оборачивался для него, как и для Прометея, hybris'ом. Безмерность есть проявление миссии, которая в его вот-бытии была невыполнимой.

Однако в толковании, не учитывающем неизбежной отчуждённости исключительного, основание, создающее возможность безмерности, может выглядеть и совсем по-другому: тогда кажется, будто вот-бытие Ницше не исполнено ограничивающей и полагающей границы любви. Подобно тому как его духовная атмосфера может производить впечатление холода, будучи холодной даже в пламени страсти («Я – свет; ах, если бы быть мне ночью! … Но я живу в собственном свете, я вновь поглощаю пламя, что исходит из меня» ТГЗ, 75), как атмосфера его витальности кажется лишённой эротического влияния, так верное, надёжное присутствие любви в её исторической конкретности, кажется, никогда не может стать почвой его экзистенции.

Но если кажется, что никакого неколебимого основания живой исторической действительности уже нет, то для Ницше становится сомнительным всё, что имеет человеческую ценность, и каждый человек вплоть до глубин его души. Безмерность тогда фактически становится гибелью всякого определённого бытия. Кажется, будто страх проходит, когда чудовищные высказывания и суждения Ницше уничтожают ранее желанную им меру. Хотя Ницше постоянен в своей универсальной причастности диалектике, которую он переживает на собственном опыте, а не только мыслит, но эта серьёзность, эта вовлечённость всем своим существом по всей вероятности такова, что он, истощая самого себя, экзистенциально угасает.

Серьёзность Ницше обретает, соприкасаясь с действительностью, которую затем, однако, он мысленно фактически всё более оставляет, лишь помещая её мысленно в невольную беспросветность почти воображаемого вот-бытия. Кажется, он имеет опыт только для того, чтобы познавать; похоже, что у него бывают видения действительности как будущего, но сам он со своей исторической действительностью нигде не отождествляется. В этом смысле может показаться символическим «принцип», о каком он ещё студентом сообщал по поводу двух семестров, когда он принадлежал к корпорации студентов: «тем самым я выхожу за рамки своего принципа не увлекаться вещами и людьми дольше, чем это нужно, чтобы ознакомиться с ними» (Мусхаке, 8.65). Сбивает с толку то, что Ницше, хотя и никогда не предаётся эстетическому созерцанию и наслаждению, а скорее, страдает вплоть до отчаяния, всё-таки не способен найти почвы для своего якоря, а потому никогда не может соединиться ни с одним человеком, с идеей какого-либо призвания, с родиной. Он один со своими произведениями.

Когда мы следим за этими рассуждениями и видим стоящее за ними обширное знание Ницше именно о том, что он при их помощи оспаривал бы, будь они зафиксированы, – наполненную историческую экзистенцию, – то в конце концов возникает парадоксальный вопрос, не обуславливается ли экзистенциальными недостатками его натуры некая новая, чуждая нам экзистенция заботы о человеческом бытии в целом, не предоставляет ли для Ницше такая его отстранённость место и средство для понимания, которое для нас, других, может оказаться незаменимо ценным. Это понимание потому касается экзистенциальных возможностей столь определённо и ясно, что экзистенция эта не суждена тому, кто её проясняет: он осознаёт её из какой-то иной глубины – глубины экзистенциального исключения. Если это так, то величие Ницше заключается в том, что он чувствует Ничто, и благодаря этому говорит об ином, о бытии, более страстно и чётко, и даже может знать его лучше тех,

кому оно, пожалуй, никогда не будет доподлинно известно и кто останется глух к нему. Отстранённость Ницше от действительности и его страсть к истине оказываются в его феномене взаимосвязаны. В частности то, какое значение имеет коммуникация с ближними, друзьями, соратниками, со своим народом, открывается для Ницше именно благодаря тому, что в действительности он всего этого лишён.

Эти рассуждения необходимы, чтобы актуально иметь такую возможность, и кроме того, чтобы уяснить себе, верить ли им или нет. Внезапная пустота, которая может охватить при изучении Ницше, если ошибочно хотеть от него большего, чем он в состоянии дать: позитивной наполненности вместо импульсов, требований и сомнений, – позволяет таким конструкциям казаться, пожалуй, даже убедительными. Но сами по себе они непрочны: путём демонстрации отсутствия у Ницше экзистенции они утверждают фантастическую экзистенцию пустой возможности. При каждом упрёке против Ницше приходится признавать, что сам Ницше занимает противоположную позицию. Никто не видел и не требовал меры и благоразумия яснее, чем не знающий меры Ницше, никто не понимал коммуникацию и невозможность таковой глубже, никто не был более непреклонен в выборе своей задачи. Никто не мог определённее поставить под сомнение жизнь познания, чем он, желавший пожертвовать в пользу познания жизнью. В его безмерности, как и во всём сомнительном, заключены не воля и твёрдая позиция, а судьба. Идя по границе, где наполненность бытия отсутствует, он уже в лице скомороха находит свой истинный образ. Зловеще и неопределённо звучат его слова, направленные против сомнений в его любви: «Всякая великая любовь хочет не любви: она хочет большего» (ТГЗ, 212), и как какое-то извращение, которое всё ставит под сомнение: «Что знает о любви тот, кто не должен был презирать именно то, что любил он!» (ТГЗ, 46). Всё, что бы он ни говорил, нужно понимать не только в этом контексте, но и в контексте целого.

Однако целое для нас тут не представлено. Хотя стремление окончательно понять Ницше и полностью охватить его взглядом есть глупая и безрассудная спесь, но он всё-таки и не та фигура, которая в качестве себя самой не вызывает вопросов. Всякая конструкция неизбежно разбивается о его действительность, потому что таковая тем более остаётся загадкой, чем более богатой полагают её увидеть и чем с большего числа сторон познать. Тогда как всякое пробное подражание сомнениям Ницше было бы тотчас уничтожено чем-то иным и исправлено познаваемой стороной своей смысловой структуры, у самого Ницше всё было сплавлено в нечто более широкое. Он остаётся исторической уникальностью, которая при всех своих поразительных, уродливых, ускользающих сторонах восстанавливает себя, одаривая каждого, кто всерьёз соприкасается с его мышлением.

Есть философы, в положениях которых, чем далее продвигается понимание, тем более всё приходит во взаимосвязь, и в конце концов мы обретаем почву, благодаря которой всё оказывается готовым: целое находится, собственно говоря, в конце. Есть другие, которые возбуждают и манят, но бросают соблазнившегося читателя в пустоту, где ничего нет. И есть истинные философы, у которых нет ни почвы, ни пустоты, но есть глубина, которая отверзается, так что не видно конца: они затягивают всё глубже, но не бросают. У Ницше, кажется, можно встретить всё: соскальзывание внезапно теряющих вес понятий к банальности может у него иметь вид конца и обманчивой почвы; пустой горизонт бесконечности, Ничто может заставить утонуть в беспочвенности; уровня спекулятивного философского творчества он достигает лишь на первых порах. У него некий собственный ранг и некое новое философствование.

Никакая из рассмотренных критик не касается субстанции Ницше. Они учат, какие усилия и какая деликатность требуются, чтобы действительно приблизится к этому философу. Опровержения идей, выявления неадекватности содержаний, конструирования сомнений в экзистенции никогда не достаточно: нечто неопровержимое здесь восстанавливается и благодаря критике тем сильнее проясняется, пусть даже косвенно. Помимо всякой критики существует постоянная, осуществляемая всегда заново задача истолкования Ницше. Чтобы увидеть напоследок некий итог такового и ощутить в нём силу воздействия этого философствования, мы представим, во-первых, господствующую основную позицию Ницше – волю к чистой посюсторонности: это то, что на школьном языке называется «точкой зрения имманентности», что Ницше в качестве своего знания о переломном рубеже времён сформулировал в виде тезиса: «Бог мёртв», и что вменяется ему в вину как безбожие, – во-вторых, новый способ такого философствования, – и, в-третьих, возможность его освоения нами.

Воля к чистой посюсторонности

Кажется, что предполагающие переоценку основные идеи Ницше имеют один источник: падение всех действовавших до сих пор ценностей есть результатом того, что Бог мёртв. Вследствие этого всё, что некогда было содержанием веры, стало видимостью. Разоблачение этой видимости выявляет грядущую катастрофу. Вера в Бога сначала была отправной точкой исторического пути, на котором ранг человека постоянно принижался, а теперь, после её утраты, косвенно стала причиной нынешней катастрофы.

Но мысль Ницше направлена на подлинное бытие человека, которое, освободившись от заблуждений веры в Бога, должно выйти из катастрофы ещё более могучим. Смерть Бога для Ницше – не только ужасный факт, Ницше имеет волю к безбожию. Так как он ищет возможной высоты человеческого бытия, которое одно может быть поистине действительным, то в его мысли разворачивается воля к чистой посюсторонности.

Здесь у Ницше речь идёт не об одной из основных идей среди прочих, но о некоем господствующем импульсе, которому служат все его основные идеи, как бы об идее, основной для основных идей. Она обращала на себя внимание в каждой главе и теперь подлежит рассмотрению и истолкованию в контексте целого.

Позиция безбожия

Вера в существование Бога проявляется, по Ницше, как клевета на мир (см. аб. 1112: #p_1112), на действительную, полнокровную жизнь и, кроме того, как бегство ради избавления от действительного мира с его великими задачами. Однако в мире до́лжно делать и осуществлять то, что в нём возможно. Такое возможное имеет свой первоисток и границы исключительно в созидающей воле. Заратустра требует, чтобы всё, что продумывается, удерживалось в этих рамках: «Бог есть предположение, но я хочу, чтобы ваше предположение простиралось не дальше, чем ваша созидающая воля … я хочу, чтобы ваше предположение было ограничено рамками мыслимого … Вы не должны быть единородны с непостижимым и неразумным» (ТГЗ, 60). Поэтому Бог был «величайшей опасностью» и должен был умереть (ТГЗ, 206). Будучи «человеческим творением и человеческим безумием» (ТГЗ, 22), лишь вымышленный, он стал сильнейшим возражением против существования (СИ, 584). Но Бог – это не только иллюзия, которая отвлекает от того, что в действительности может быть осуществлено, его существование для созидающего было бы невыносимо: «если бы существовали боги, как удержался бы я, чтобы не быть богом! Следовательно, нет богов» (ТГЗ, 61).

Если господствующее направление в мысли Ницше – прийти без Бога к предельному увеличению мощи человека в самой действительности, то, у Ницше невольно и неосознанно, тем решительнее заявляет о себе тот факт, что конечное вот-бытие человека не может осуществляться без трансценденции. Отрицание трансценденции неизбежно тотчас возрождает её: для мышления – в поддельных замещающих образованиях, для подлинной самости – в ещё не осознаваемом потрясении со стороны истинной трансценденции вопреки всякой поддельной. Высота натуры Ницше и его честность в эпоху кажущегося универсального безбожия выявляют у него такое безбожие в некоей беспокойной форме, которая и до крайности извращает идею, и оказывается самым подлинным образом затронута трансценденцией. И то и другое следует рассмотреть подробнее.

Замена трансценденции и её несостоятельность

Всегда человек является человеком благодаря тому, что живёт, будучи связан с трансценденцией. Трансценденция есть форма явления в вот-бытии, исключительно благодаря которой человеку открывается содержание бытия и его самого. Уйти от этой необходимости он не может: если он отрицает, место отрицаемого всего-лишь занимает что-то другое. Ницше хочет жить без Бога, ибо в силу своей честности, как он полагает, видит, что без самообмана жизнь с Богом уже невозможна. Но подобно тому как взамен отсутствующей действительной коммуникации у него происходило общение с Заратустрой, этим

созданным им для самого себя другом, место Бога, если Бога он отрицает, у него должно занять что-то иное. Следует спросить, как это происходит.

В своём метафизическом учении Ницше говорит, что такое, собственно, само бытие, которое есть не что иное, как чистая посюсторонность: бытие есть вечное возвращение всех вещей, понимание этого возвращения и те следствия, которые оно имело для самосознания, действий и опыта, заняли место веры в Бога. Бытие есть воля к власти, всё, что происходит, есть не что иное, как способ осуществления воли к власти, которая в бесконечных формах проявления есть единственная движущая сила становления. Бытие есть жизнь, оно получает имя в мифическом символе Диониса. Смысл бытия – сверхчеловек: «Красота сверхчеловека приблизилась ко мне, как тень … Что мне теперь – до богов!» (ТГЗ, 62).

Всякий раз бытие – это не трансценденция Бога, но имманентность, каковую я могу обнаружить, изучить и создать. Вечное возвращение Ницше хочет доказать с естественнонаучной точки зрения, волю к власти и жизнь – наблюдать эмпирически, сверхчеловека – создать. Но всякий раз им метафизически подразумевается уже не определённое отдельное бытие в мире. Поэтому содержание этих идей, поскольку оно не должно смешиваться ни с каким определённым предметом в мире, фактически становится трансценденцией, но выраженной языком абсолютизированной имманентности. Бытие это, как его подразумевает Ницше, можно мыслить или созерцать только в фактически отдельных предметах мира. Поэтому всякий раз тотчас происходит превращение трансцендирующей тотальной имманентности в осознаваемую имманентность некоей конкретности, распространяющейся фактически на то или иное отдельное вот-бытие в мире. Это может случиться, потому что прежде метафизическое утверждение о сущности бытия возникло как раз путём абсолютизации этого отдельного бытия в мире и поэтому постоянно вновь и вновь впадает в неё. Мышление, действительный смысл которого в силу этого колеблется от трансцендирования к познанию в мире и наоборот, есть следствие постоянной путаницы в методе этого мышления:

а) Бытие как бесконечное становление в кругу возвращения, как жизнь и воля к власти достигается серией скачков: от ближайшего и действительного познаваемых в опыте событий к далёкому и возможному событий вообще и к становлению природного мирового бытия в целом. Эти скачки, всякий раз оставаясь в мире, происходят вместо скачка к трансценденции. Они сами уже суть трансцендирование, ибо в них вещи в мире познаются уже не принудительно и не эмпирически. Но они суть трансцендирование к некоему тотальному объекту имманентного вот-бытия, существующему помимо всех особенных вещей, а не трансцендирование от самости экзистенции к трансценденции. Вместо поиска вне каких-либо понятий, посредством осуществляющей исторический выбор самости в связи с трансценденцией её вечного присутствия, вместо этого в некоем якобы понятийно схватываемом целом, вовлекаемое в бесконечное становление, обретает вес отдельное – единственно благодаря тому, что оно вечно возвращается, означает некий уровень власти, является подлинной жизнью. Так как это извращающее себя трансцендирование у Ницше фактически остаётся в то же время осуществлением подлинного трансцендирования, его смысл у Ницше нередко передан верно, хотя идея его как таковая сводится к чистой предметности.

б) В этом трансцендировании оставляется без внимания разделение между предметно исследуемой истиной, которой свойственно предоставлять эффективные средства такой деятельности в мире, которая осуществляется по тому или иному плану, и проясняющей истиной, которая пробуждает импульсы, не указывая планирующему рассудку определённых путей, или читает шифры, не постигая то или иное бытие в понятиях. Но проясняющее мышление не есть знание, обеспечивающее возможность употребления, с другой стороны, могущее быть употреблённым знание, будучи всегда неизбежно ограниченным, не имеет сил полностью самостоятельно обосновать самосознание. Если по ошибке одно занимает место другого, то в этом смешении заключена возможность оказаться зачарованным задачами, которых вовсе не существует и которые вообще могут быть приняты только в силу самообмана.

Например, трансценденцию может заменить некое фантастическое человеческое существо. Сверхчеловек оказывается идеалом культивирования путём планирования в мире, ведь его преимущество перед богами состоит в том, что он должен относиться к сфере того, что создаётся людьми: «Могли бы вы создать Бога? – Так не говорите же мне о всяких богах! Но вы несомненно могли бы создать сверхчеловека» (ТГЗ, 60). Если бы боги существовали,

ничего нельзя было бы создать; теперь же: «всегда к человеку влечёт меня сызнова пламенная воля моя к созиданию; так устремляется молот на камень» (ТГЗ, 62). Но как? С помощью ли идеи, мыслить каковую я побуждаю других, или с помощью культивирования по аналогии с культивированием животных, а именно – путём отбора определённых высоко оцениваемых, полезных и чётко распознаваемых качеств, – в любом случае человек может действительно учесть лишь какую-то конечную цель, он никогда не знает, что получится из его действий; либо он он ставит себя превыше людей как второй Бог-творец, но только в иллюзии.

Когда в какой-то миг начинает казаться, что в сверхчеловеке обнаруживается ещё и нечто похожее на содержание задачи, то содержание остающегося в мире импульса, заменяющее собой трансценденцию божества, выходит за рамки всякой определённости и теряется в пустоте: «Тысяча целей существовала до сих пор … недостаёт единой цели. Ещё у человечества нет цели» (ТГЗ, 43). Пусть, однако, цель человечества заключается в божестве – ни один человек не может знать такой цели и осмысленно воспринимать её в качестве задачи. В конечном итоге мышление, пытающееся найти замену для трансценденции, приводит к погружению в воображаемое, которое кажется наиболее интенсивной действительностью мира из всех возможных, но не представляет собой ничего и трансценденцией не является.

Постановка невозможных задач позволяет человеку забыть свою конечность, а, тем самым, свои границы, приписывая ему способность совершить то, что мог бы исполнить вездесущий Бог, а не человек. Когда Ницше, например, имеет дерзость учить: «умри вовремя» (см. аб. 1129: #p_1129сл.), он говорит так, будто человек, пусть даже способный рискнуть жизнью и пожертвовать ею ради дела или ради других людей, охватив взглядом своё вот-бытие и оценив его в целом, может знать, когда он должен умереть и сам вызвать свою смерть.

в) Смешение предметно исследуемой и проясняющей истины или смешение всегда частного и относительного познания вещей в мире и трансцендирования имеет следствием двусмысленность, которая возникает, когда высказывающее себя трансцендирование пользуется для своего выражения понятиями естественных наук, психологии и социологии. Ницше вновь и вновь повторяет эту ошибку, когда в своём призыве подняться на определённый уровень и в своём письме, проясняющем шифры применяет в качестве средства биологию, психологию и социологию. Так, скажем, страстный подъём, вызванный примером высших людей, нейтрализуется у Ницше безрадостным признанием homo natura, требование преодолеть всё психологическое – психологическим нивелированием. Извращающее смешение констатирующей психологии и призывного прояснения экзистенции основывается на воле к чистой имманентности, которая хотела бы отвергнуть всякое трансцендирование и не оставить затем ни экзистенции, ни трансценденции, и однако неизбежно сама постоянно осуществляет такое трансцендирование.

Понятия, остающиеся имманентными, это понятия вещей в мире – только в этом случае они оказываются определёнными и эффективными. Либо они подразумевают бытие в целом, тогда они становятся неопределёнными и неэффективными, и, кроме того, дают обманывающемуся ими человеку повод к действиям, либо достигающим чего-то совершенно иного, чем подразумевалось, либо просто разрушительным. Замещающие отрицаемую трансценденцию понятия становятся в смысле всякого знания о мире пустыми, в то же время не давая слова трансценденции. Но всякое содержание человеческого мышления приходит либо из знания об определённом действительном вот-бытии, которое может быть обнаружено, либо из трансценденции, обращающейся к необнаруживаемой, как и она сама, экзистенции самости. Поэтому пустые позиции возникают у Ницше именно за счёт того, что он хочет остаться в мире и, однако, не ограничивается тем, что в нём можно знать.

Едва ли можно отрицать, что читателя Ницше в ключевых местах может охватить нечто напоминающее чувство безысходности, что его разочаровывает то конечное, что присутствует в невыразительных символах, что кажется, будто пустое становление, пустое движение, пустое творчество, пустое будущее представляет собой здесь последнее, немое слово.

Но такая видимость не есть окончательная истина о Ницше. Если упрекать Ницше в атеизме, указывая на его «Антихриста», то его атеизм – это всё-таки не однозначно банальное отрицание Бога, и даже не безразличие к далёкому божеству, которого нет, потому что его не ищут. Уже способ, каким Ницше констатирует в свою эпоху, что Бог мёртв, есть выражение его потрясения.

Подобно тому как его имморализм желает упразднения лживой и несерьёзной общепринятой морали и замены её истинным этосом, так его «безбожие» в противовес нивелирующей, отнимающей всякую страстность лжи мнимой веры в Бога желает подлинной связанности с бытием. И даже когда его безбожие сообщает ему неудержимый порыв к превознесению человеческого бытия, а его требуемая им самим честность усиливается до радикального Нет абсолютно всякой вере в Бога, даже тогда ещё Ницше сохраняет удивительную близость к христианству: «ведь это лучшая сторона идеальной жизни, какую я действительно знал: с малых лет я следовал ей в её различных аспектах, и я полагаю, в моём сердце никогда не было ничего низкого в её отношении» (Гасту, 21.7.81).

Всё это указывает на то, что Ницше, который, отвергая веру в Бога и замещая её чистой посюсторонностью, не хочет трансцендирования, на самом деле постоянно к нему стремится.

Трансцендирование, осуществляемое Ницше

Наиболее достоверным признаком его трансцендирования является то, что в отличии от всех позитивистских, натуралистических, материалистических учений, которым всегда свойственны неподвижная самоуверенность, ограниченность собственным предметом, представляющимся им подлинным бытием, Ницше в своей негативности абсолютно универсален. Позитивизм, от формул которого у Ницше, пожалуй, что-то есть, встречает его презрение. Отправная точка движения мысли Ницше – не обычное безбожие, довольствующееся эмпирическими объектами в мире как предметами исследований и гипотез, а также теми или иными суевериями, стремящееся знать, что такое бытие, но бесконечная неудовлетворённость всякой формой бытия, какую только можно обнаружить. Пожалуй, всё, что отрицает Ницше, уже когда-либо отрицалось, но по отдельности (тогда как остальное по-прежнему наивно утверждалось) или так, что сам отрицающий не подвергался экзистенциальной опасности, так как за ним стояла скрытая надёжность само собой разумеющегося вот-бытия. У Ницше же импульс отрицания, возникающий из неудовлетворённости, исполнен такой страсти и жертвенности, что, кажется, исходит из того же самого первоистока, что питал великих религиозных деятелей и пророков.

Трансцендирование Ницше проявляется как его нигилизм, который он, по его признанию, осуществил до конца. Этот свой нигилизм как творческий нигилизм силы он отличает от нетворческого и только разрушающего нигилизма слабости: «каждое плодотворное и могущественное движение человечества вызывало одновременно и нигилистическое движение» (ВВ, 70; цитируемый фрагмент изменён – пер.).

Отвергаемый им нигилизм Ницше видит в больших исторических явлениях и в современном декадансе. Он называет брахманизм, буддизм, христианство нигилистическими религиями, «потому что все они прославляли понятие, противоположное жизни, Ничто, как цель, как высшее благо, как “Бога”» (14, 371). Этот пассивный нигилизм слабости, в котором все ценности ведут войну друг с другом, есть разложение; «всё утешающее, исцеляющее, успокаивающее, заглушающее выступает на передний план под разнообразными масками: религиозной или моральной, или политической, или эстетической» (ВВ, 19). Слабостью является и «нигилизм петербургского образца» (т. е. «вера в неверие, вплоть до мученичества за неё»), он «свидетельствует прежде всего о потребности в вере, в поддержке, в хребте, в опоре» (ВН, 668). Нигилизм есть явление отмирания; гибнущее в нигилистах усиливается до того, что они начинают губить сами себя, они имеют «инстинктивное побуждение к поступкам, вызывающим смертельную вражду со стороны имеющих власть»; в них сказывается остаток преобразованной воли к власти, когда они принуждают «властвующих быть их палачами. Это и есть европейская форма буддизма, осуществление “нет” после того, как всякое существование потеряло свой “смысл”» (ВВ, 40).

Нигилизм же Ницше, один на один противостоящий этим возможностям, на самом деле оказывается формой трансцендирования себя самого, столь тяжёлой для понимания в силу своей двусмысленности. В трансцендирующем нигилизме для Ницше должно обнаруживаться бытие. Но для наблюдателя дело обстоит так, будто оно отсутствует: Ницше преодолел нигилизм, но в форме, характерной для временно́го существования, не предполагающей чего-либо окончательного, так что нигилизм и постоянно проявляется вновь, и должен преодолеваться. Его всё более догматизирующиеся построения (несостоятельная замена трансценденции) могут показаться чем-то наподобие воли к вере у

неверующего. Ницшев скачок к вере есть скачок не к традиции (как у Достоевского или Кьеркегора), но к вере, выдуманной им самим, и к созданным им самим символам (сверхчеловек, вечное возвращение, Дионис и т. д.), у которых отсутствует исторически принудительная атмосфера. Таким образом, Ницше, если ограничиться рассмотрением его догматических доктрин, может показаться мыслителем, который фактически не способен жить соответственно своим выводам: с их помощью он, кажется, выходит из признаваемого им за собой нигилизма неким насильственным путём, а не преодолевает его, как он полагает. Кажется, у него ничего больше нет и видимость устойчивости бытия он обретает в имманентной миру, но воображаемой пустоте. Навязывая себе веру, прежде подвергаемую сомнению, он, кажется, поступает неестественно. Однако такое впечатление возникает, только если вместо цельного Ницше брать изолированно позитивные моменты его учения. Его нигилистическое трансцендирование не достигает покоя в бытии. Поэтому безбожие Ницше – это растущее беспокойство быть может уже не осознающих себя поисков Бога.

В высказываниях Ницше о его безбожии присутствует невыразимая мука: тот факт, что необходимо отказаться от Бога, имеет следствием: «Ты никогда не будешь больше молиться, … никогда не успокоишься уже в бесконечном доверии – ты запретишь себе останавливаться перед последней мудростью, последней благостью, последней силою и распрягать свои мысли … человек отречения, от всего ли ты хочешь отречься? Кто же даст тебе силу для этого? Никто ещё не имел этой силы!» (ВН, 628–629). Эти ницшевы требование, понимание и действительность такого рода, что ему приходиться желать того, чтобы в их отношении он ошибался: «наконец, для всех тех, для кого Бог каким-либо образом сводился к представлениям, существующим о Нём в обществе, ещё вовсе не существует того, что известно мне как “одиночество”. Моя жизнь теперь сводится к желанию, чтобы со всеми вещами дело обстояло иначе, чем я их понимаю, и чтобы кто-нибудь разуверил меня в моих “истинах”» (Овербеку 2.7.85). Свою пропасть он видит ясно и с изумительной честностью: «Глубокому человеку нужны друзья: если так, у него ещё нет своего Бога. У меня же нет ни Бога, ни друзей!» (сестре, 8.7.86). Но Ницше, быть может напуганный, не отшатывается от неё. Таким образом, можно понять, в чём он видит подлинное человеческое мужество: «Есть ли в вас мужество? … Не мужество перед свидетелями, а мужество отшельника и орла, на которое уже не смотрит даже Бог?» (ТГЗ, 207).

Поэтому в конце не стоит удивляться, находя непосредственно им выказываемые признаки его соприкосновения с трансценденцией. Уже в мысли ему случается вновь допускать существование Бога, которое он в то самое время должен отрицать, так происходит, когда он думает: «собственно, опровергнут только моральный Бог» (13, 75). Он решительно оставляет свободное место, пусть даже никогда не говорит о Боге, а только о богах, божественном: «как много новых богов ещё возможно! Мне самому, в коем порой не ко времени оживает религиозный, т. е. богосозидающий инстинкт, – как по-иному, как различно открывалось мне всякий раз божественное … Как много странного уже прошло мимо меня в те вневременные моменты, что случаются в жизни … Я не стал бы сомневаться, что есть множество видов богов» (16, 380). Но столь же решительно затем опять происходит движение, которое всё возлагает на человека: «Мне представляется важным избавиться от вселенной, от единства, от чего-то безусловного: его нельзя было бы не принять за высшую инстанцию и не окрестить “Богом” … То, что мы дали неизвестному и целому, взять обратно в пользу ближайшего, нашего» (ВВ, 128; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

Если этого ближайшего постоянно оказывается недостаточно, Ницше может в конце концов прибегнуть к трансцендированию сквозь всякую наличную стабильность в пользу сущности, но делает это в форме вопроса (и тем самым вновь от всего отрекается): «быть может, целое состоит из одних только неудовлетворённых частей, которые подразумевают всё, что можно желать? Быть может, ход вещей – это как раз “прочь отсюда! прочь от действительности!”, сама вечная неудовлетворённость? Быть может, само то, что можно желать, есть движущая сила? Deus?» (ВВ, 127–128; перевод данного фрагмента исправлен – пер.).

Только в одном месте мы обнаружили у Ницше что-то наподобие покоя в трансценденции. Он сам непроизвольно создал себе новый миф ландшафта как миф чистой имманентности (см. аб. 1328: #p_1328сл.). Благородство Ницше находило в природе убежище, которое являло этому безбожнику тождество его натуры бытию вещей в языке их шифров. Это мифическое одушевление природы, производимое совершенно одиноким человеком; это ландшафт сам по себе без

какого бы то ни было иного человеческого бытия, кроме бытия самого внемлющего, ландшафт, обретающий здесь мифологические черты. Если этот миф есть выражение отсутствия человеческой коммуникации, то возникает вопрос, связанный с границами ницшева существа: имеют ли безбожие и отсутствие коммуникации друг к другу отношение. В способе выражения его философских и поэтических произведений фактически присутствует некий смысловой контекст. Но было бы ошибочно заключать от какой-то одной, хотя и господствующей, черты его мышления к целости самого Ницше, говоря: он никого самозабвенно не любил, потому Бог для него мёртв; его радикальное безбожие экзистенциально связано с радикальным отсутствием коммуникации. Его страстное стремление к коммуникации, скорее, никогда не позволяло, чтобы неопределённое божество у него полностью исчезало: его безбожие есть проникающее в самую глубину его экзистенции беспокойство. Экзистенция и мышление Ницше простираются дальше, чем с ними можно было бы соприкоснуться подобным образом. То, что в какой-то момент безбожие и отсутствие коммуникации могут быть неверно поняты как составляющие некое единство, есть признак смысловых возможностей, которые, будучи абсолютизированы, и обуславливают собой такое неверное понимание – возможностей, связанных с мыслью о замене божества.

Философствование ввиду безбожия

Безбожие, выказываемое Ницше, по своему содержанию не может оцениваться просто с точки зрения истинности или неистинности. Ибо не существует доказательства бытия Бога, как не существует и доказательства обратного, подтверждающего правоту безбожия; не существует также доказательства, подтверждающего или опровергающего то, что человек есть лишь способ животного бытия, человеку остаётся чувствовать себя животным, если он на это способен: аргументами в этих вопросах ничего не решается, но очень многое объясняется. Истина здесь – по ту сторону границы того, что могут знать все, – существует благодаря своей действительности. Ей не может быть отказано в экзистенциальной серьёзности ни у Ницше, ни вообще там, где она осуществляется как действительность. Безбожие есть некая власть в мире. То, что видел и говорил Ницше, было такой действительностью, и с тех пор ещё больше стало таковой, чему она сама содействовала безмерно. Это безбожие есть не угасание в ничтожности, но демоническая страсть. Ницше наиболее величественным образом выразил такого рода безбожия во всей его непостижимой многозначности.

Если не существует общезначимого и, стало быть, принудительного в силу своей понятности для всех разумных существ решения относительно истинности веры в Бога или безбожия, то имеет место требование правдивости: видеть, что безбожие действительно существует и понимать фактические результаты его власти. Для философствования, сохраняющего свою честность, необходимо жить, считаясь с этой действительностью. Если истина в трансценденции самости составляет основу философствования, то такая истина существует только тогда, когда она выдерживает сомнение со стороны иного – безбожия – и призна́ет в нём не только действительность и силу, но и дух самопожертвования, расточительность жизни, чарующую власть этого иного.

Экзистенциальной необходимостью для каждого является лишь решить, хочет ли он для себя жить без Бога или так или иначе соотнося себя с Ним, решить, не высказывая таким образом какое-то знание о себе, а заняв внутреннюю позицию, приняв те или иные оценки вещей, отважившись на риск и опыт бытия.

Философствование знает, что оно – не всё. Оно осознаёт себя себе не без участия чего-то другого, каковое есть религия откровения, философствование никогда не достигает уровня такой религии, с её точки зрения остаётся сомнительным и исходя из своих собственных возможностей не порождает и не понимает её. Безбожие, охваченное Ницше во всей его полноте, есть опять-таки нечто другое, с точки зрения чего философствование не в меньшей степени ставится под сомнение; в своей исключительности оно родственно религии откровения, которую оно, со своей стороны, всё же хочет уничтожить. Философствование, основание которого – самость, не борется ни с религией откровения, ни с безбожием, поскольку и то и другое суть действительность; в них оно хочет прояснить само себя, задать себе вопрос и позволить себя поставить под сомнение. Оно отличается от безбожия тем, что признаёт религию откровения – пусть и не для себя, – то есть не стремится её уничтожить; от религии откровения – тем, что не ведёт войну на уничтожение против безбожия. Философствование может существовать лишь в фактическом

бессилии, в котором оно обращается к разумности людей в их самости, оно обладает пробуждающей и созидающей человека действительностью исключительно как действительность души, действительность, скромная традиция которой тянется сквозь тысячелетия, получающая внешнее выражение власть религии откровения или безбожия его снисходительно терпит, поощряет, отвергает или загоняет в подпольное существование. Философствование бессильно: оно может лишь при помощи тех или иных аргументов показать следствия высказываемых религиозно-догматичных или атеистических положений, экзистенциально выявить пропасти и возможности. Оно по своей сути существует в ситуации безоговорочной открытости и готовности, но осуществляется ввиду религии откровения и безбожия, тогда как эти последние в решающие моменты, когда пытаются начать коммуникацию с ними, замыкаются в себе. Страх такого фактического срыва коммуникации людьми – которые, будучи людьми, всё-таки обладают возможностью коммуникации, а не представляют собой чисто природные силы – принадлежит к наиболее мощным стимулам философствования, которое хотело бы пробудить и привести в действие все силы внутреннего мира самого человека. Философствование как таковое ни ведёт к Богу, ни уводит от Бога, но берёт начало в соотнесённости самости с трансценденцией. Оно есть человеческая действительность, которая в поисках стремится извлечь из глубин разума и экзистенции то, чем она фактически живёт, притом делая это в сокровенно-открытой беседе, льющейся сквозь тысячелетия.

Следствия содержания своей идеи безбожия сам Ницше выводит со всей непреклонностью: христианство и всякая форма веры в Бога оказываются разоблачены. Всякая человеческая деятельность протекает как истолкование мира, которое, как бы оно ни менялось, всегда есть лишь новая иллюзия. Каждая иллюзия есть явление, распоряжается которым та или иная воля к власти. Даже это собственное ницшево истолкование мира как воли к власти является истолкованием, производимым волей к власти. Поэтому теперь имеет силу следующее: ничто не истинно, всё позволено. Воля к власти стремится воздействовать. Самое непреодолимое воздействие производит не какая-либо истина, а магический эффект крайностей. Никаких границ фактической власти, никаких ограничений со стороны безусловных требований не существует. Борьба ради борьбы. Но всё неоднозначно, и нигилизм есть та постоянно присутствующая действительность, которая в данной метафизике власти должна быть преодолена.

То, что рассматривается таким образом, кажется, составляет природу произвола и беззакония. Но это и действительность силы собственного творческого закона, нечто победоносное, власть без трансценденции, закон, который есть закон этой власти. Произвольно-инстинктивное составляет основу массы, творческое – превосходящей силы господ. Первая демонстрирует послушание, к которому она рвётся, вторая приказывает, ибо может и имеет на это власть. Первой нужны иллюзии, ибо она слишком слаба, чтобы принять свою действительность, вторая защищает и даже создаёт иллюзии для рабов. Сама лишённая иллюзий, она создаёт для себя не мнимую иллюзию трансценденции, имеющей суверенное превосходство, но те истолкования, которые представляют собой имманентные миру иллюзии данной воли к власти.

То, что Ницше с такой силой внушения высказывал в разнообразных вариациях, есть впечатляющее выражение некоей жизненной действительности, которая ничего не боится. Сила этого философствования в том, что оно ничего не боится и идёт до последних выводов. Так как Ницше шёл этим путём, то в отождествлении с таковым он кажется великим историческим воплощением безбожия; но так как он сам в то же время оказывается чем-то бо́льшим, а именно: сам в этом отсутствии страха перед чем бы то ни было осуществляет трансцендирование, не связывая себя фактически с данной формой безбожия, он – философ, который философствует ввиду этого безбожия, а не только воплощает его собой. Поэтому, с одной стороны, он идёт этим путём, пытаясь понять, что такое человек, воспринимающий себя лишь как способ животного бытия, с другой стороны, он выходит за рамки позитивизма, натурализма, биологизма и прагматизма, отвергая их. Ницше осуществляет философствование на границе, которое, если понимать его в указанном смысле, тотчас превращается в нефилософию (попадает под власть биологических, натуралистических и утилитарных содержаний в мире). Такое превращение и затем возвращение к философствованию постоянно происходит в его мышлении: это опыт действительности безбожия, в то же время ненужного самому себе.

Нельзя сказать, что без Бога философствование прекращается, но, очевидно, оно прекращается без трансценденции. Поэтому восприятие Ницше сквозь призму не сомневающегося и доходящего до банальности безбожия и падкой до языковых

средств борьбы софистики неизбежно корректируется однозначным допущением упоминавшейся нигилистической имманентности и как нефилософия характеризуется также тем, что отсутствие страха перед чем бы то ни было, в противоположность тому, как это было у Ницше, хотя и должно быть ограничено в выражении, но на практике никаких ограничений не имеет.

Если в связи с тем, что чистое содержание сохраняет только нефилософия, переход ней от философствования понимается превратно, то Ницше могут поставить себе на службу все те силу, с которыми он как раз борется: он может служить на пользу рессентименту, который, очерняя мир и человека, находит себе удовольствие в слабости; насилию, которое идею воли к власти как иерархии путает с оправданием любой жестокости; враждебности духу, которая прославляет жизнь как чисто витальное событие; лживости, которая ницшево понимание видимости как истины использует для допущения всякой лжи; легковесному бессущностному ничтожеству, которое осуществляет отрицание всего, чтобы утвердить как естественное одно только своё вот-бытие.

Так как Ницше, мысленно рискуя всем, движется по границе философствования с нефилософией, он нашёл исключительную форму выражения экзистенциального безбожия, и показал иную истину, встающую перед философствованием. Тем самым в своих идеях он затронул одновременно множество точек зрения, не будучи в состоянии развить их дальше. Иначе говоря, древо ницшевой мысли усыпано вянущими цветами, которые не дают плодов.

Но в безбожии Ницше заключено величие непобедимого постоянства:

Ницше не воспринимает истину как нечто стабильное, будь то Бог или небытие Бога. Истина говорит в нём, когда он себя трансцендирует, будучи высказанной, она не подразумевается как нечто устойчивое. Это делает его непобедимым.

Ницше проницательно усматривает наличие безбожия как, пожалуй, господствующую силу на земле. Неоспоримое существование этой силы, по его мнению, лишь возрастающей, позволяет Ницше во второй раз казаться непобедимым.

Но если и в радикальном пограничном опыте отказа от трансценденции он демонстрировал бы заблуждение, величественное благодаря серьёзности опыта и силе выражения, это было бы необходимое, неизменно плодотворное заблуждение, ибо оно косвенно с принудительной силой указывало бы на истину. Ибо человек постигает истину не в чистом блеске, но также осознавая свои ошибки и защищаясь от них – подобно тому как свет для нас существует лишь благодаря тьме. Ницше становится непобедимым в третий раз.

Однако как бы ни господствовало безбожие в мысли Ницше, это ещё не весь Ницше. Одновременно он порождает и хочет порождать то, что не совмещается с такой возможностью вот-бытия. Его новое философствование глубже, чем эта, пусть и господствующая, но в конечном итоге только лишь частная форма его содержательных высказываний.

Новое философствование

Безбожие Ницше есть крайнее выражение его тотального разрыва с традиционной исторической субстанцией в той мере, в какой та говорит на подразумевающем общезначимость языке: все человеческие идеалы для него рухнули, он хочет отвергнуть мораль, отречься от разума и гуманности; в истине он видит универсальную ложь, до сих пор существовавшая философия есть постоянное заблуждение, христианство – победа неудачников, слабых, бессильных, нет ничего святого и значимого, что не попало бы под его суд. Так, по крайней мере, кажется. По сравнению со всеми прежними разрывами, которые осуществлялись другими и были лишь частичными, поскольку сохраняла значение некая само собой разумеющаяся, не подвергаемая сомнению почва, меру разрыва Ницше превзойти уже невозможно. Он продумал этот разрыв во всех его последствиях: на этом пути едва ли можно сделать шаг вперёд. Что с тех пор делалось в направлении негативного разложения и говорилось в предсказаниях заката, это лишь повторение Ницше, который видел, что Европа неудержимо движется к катастрофе. Его пророчество, великолепное и убийственно грозное, будучи в его случае изначальным и истинным, после него в устах других означало по большей части ложное великолепие. Ибо Ницше сущностно

отличается от этих позднейших подлинностью своего потрясения и, кроме того, тем, что всю свою жизнь мыслителя он посвятил пути в будущее, не являющееся закатом человека. Всё то частное, что было сказано Ницше, не столь существенно, как чрезвычайная серьёзность его жизни в разрыве со всем. В этом пока ещё героическом разрыве стимулом является не воля к разрыву, но воля к утверждению.

Возникает вопрос, как Ницше понимает и выражает такое утверждение в форме той или иной позитивности.

Сверхчеловек, воля к власти, жизнь, вечное возвращение суть высказанная в них позитивность, как если бы с небес мы опустились на землю. Тем не менее эти позиции в их осуществлении у Ницше многозначны: разочаровывая в своей непосредственной предметности, они волнуют благодаря своей глубине, которая, однако, будучи выраженной, тотчас вновь пропадает. Дело обстоит так, будто Ницше проясняет экзистециальное в движении к своей метафизике, в своей непосредственной содержательности нас уже не касающейся, пусть и делает это подобно моментальной вспышке, а не как постоянный и выявляющий бытие в спокойной ясности свет. Поэтому мы в своём изложении пытались не только обобщить содержание представленных у Ницше тем, не только непосредственно показать предметы (отнюдь не исчерпывающиеся вышеупомянутым утверждением) – если надо, и в их пустоте, но, прежде всего, извлечь максимум того содержания, которое в них было скрыто – нередко это удавалось благодаря положениям, у Ницше разрозненным и случайным, которые говорят во много раз больше, чем сами зафиксированные позиции.

Позитивное Ницше понимает не в обретающей плоскую определённость имманентности, а, скорее, в бесконечном горизонте, в неопределённой безграничности. Однако в то время как всякая обязательность отвергается, все ограниченные горизонты преступаются, идея позитивного фактически сходит на нет.

Когда Ницше ищет позитивное в образах и формах, то достигает чаще всего лишь бесполезных символов, пусть великолепных с точки зрения языка и пророчески проницательных, но лишённых принудительной силы метафизических шифров.

Когда после разрыва, после отрыва от всякой почвы, выброшенный в поток, увлекающий в море, Ницше хватается за идею вечного возвращения и другие становящиеся догматическими содержания, это происходит так, словно он спасается на льдине, которой предстоит растаять. Когда он рвётся в бесконечное, это выглядит так, словно он хочет лететь в безвоздушном пространстве. Когда он берёт символы, кажется, словно в руках у него безжизненные маски. Никакой из этих путей не приводит его к тому, что он хочет.

Но ни один из этих путей у Ницше не оказывается абсолютно напрасным, ибо на них, как кажется, его стимулом и целью неизменно остаётся историчность экзистенции. Эти пути олицетворяют его волю к субстанции, которая есть даже не мышление, но господин всякого мышления. В том, проявляется ли это ясно или нет, заключается признак частной идеи, а не самого этого первоистока, который может выражать себя всегда только двусмысленно. Кажется, будто философствование Ницше касается экзистенции в её историчности как бы бессознательно, не охватывая её решительно, и будто он сам стремится вернуться к собственной историчности как из конечной мысленной определённости, так и из бесконечной неопределённости; но, пожалуй, часто кажется также, будто Ницше с точки зрения историчности уже не мыслит.

Воля к истинной, исторической экзистенции побуждала Ницше подвергать разложению всё, чтобы прийти к новому первоначалу. Когда он занимался разоблачениями, круша неправду – фасады и ничем не обоснованные ложные устои, он был бурей, очищающей атмосферу. Его разгром «морали» в той форме, в какой она сплошь и рядом имела место, был великолепен и востребован ситуацией, этот разгром снова расчистил путь экзистенциальной философии. Ведь пока та или иная жизнь протекала, опираясь на что-то неотрефлексированное, само собой разумеющееся, во что, однако, никто истинно и безусловно не верил, философствование оставалось безобидным занятием наряду с другими с выбором «тем» по случайному поводу. Только если такая жизнь выдыхалась, философствование могло продолжаться вновь, двигаясь от целого к бытию экзистенции.

В отличии, скажем, от позиций, существовавших во времена французской революции, у Ницше, хотя разрыв и радикальнее, но воля к преобразованию традиции всё же не утрачена. Дело не только в том, что Ницше принял для себя греческую культуру до Сократа за недосягаемую высоту и образец для человечества (как некую замену христианского Нового Завета), он вообще никогда не думал о том, чтобы забыть историческое наследие и стремиться начать сначала, из ничего нового варварства. Сквозь все его произведения проходит общение с прошлым в его величии, даже им отвергаемым.

Это новое философствование, столь решительно выступая, столь эффективно действуя, столь неумолимо внося беспокойство и уже не допуская никакой стабильности, у Ницше всё же не получает завершённой и окончательной формы. Это неслыханная борьба всех способов чувствования, опыта, воления, которые выражаются в мышлении, уже не достигая единой цели.

Абсолютная негативность

Ницше в своей фактической диалектике в целом позволяет противоречиям лишь углубляться. В этом философствовании всё неизбежно переворачивается, сама честность ставится под вопрос, желаемое безбожие не упраздняет богосозидающего инстинкта, воля против всякого пророчествования поддерживает пророчествование абсурда, Дионис противостоит Распятому, и оба способны воплотиться в самом Ницше.

Если никакого содержания, кроме того, что есть в подразумеваемом Ницше учении о целом, не существует, то и решающий момент его философствования не может иметь какого-либо определённого содержания, даже такого, которое господствует и активно проявляется в его произведениях. Надо понять, что значит, когда всё сказанное также вновь ставится под вопрос, и – вольно или невольно – всё мыслимое, кажется, вновь упраздняется в противоречиях.

Ницше стремится к широте своей мысли и тем самым к субстанции бытия, к субстанции подлинной, несокрытой. Путём к достижению этого для него становится преодоление всякой формы бытия, всякой ценности, всякой отвердевшей сущности в мире: «В моих сочинениях говорится только о моих преодолениях» (Предисловие, Ф. Ницше, Избранные произведения в 3-х тт., т. 2: Странник и его тень, М., 1994, с. 145). Возникает исключительная претензия не связывать себя ни с чем устойчивым, чтобы по-настоящему быть.

Преодоление происходит при помощи «подозрения» и «измены». Подозрение – это позиция, при которой уже не существует ничего бесспорного, притом так, что после разрешения сомнений ничего не восстанавливается, но то, что было подвергнуто сомнению, должно преобразоваться, чтобы быть причастным бытию. Ницше полагает, что никто никогда не «глядел на мир с таким глубоким подозрением», и называет свои сочинения «школой подозрения» (ЧСЧ, 232); он полагает, что «сколько недоверчивости, столько философии» (ВН, 667). Измена – это не вероломство, не бесчестная неверность, но отказ от ставших пустыми исторических субстанций, совершаемый в силу необходимости, каковая себя ещё не сознаёт; измена представляет собой возможность в опасности, грозящей самой экзистенции, достичь первоистока чего-то радикально иного. Уже в молодые годы Ницше пишет: мы идём, «гонимые духом, от мнения к мнению, через перемену партий, как благородные изменники всему, чему только можно изменить» (ЧСЧ, 488).

Но то, что, таким образом, начинается с разоблачения многих вещей, становится у Ницше выявлением иллюзорности всего вот-бытия, а эта иллюзорность – единственной действительностью. Некая бесконечная диалектика ни на каком месте не даёт успокоиться, не позволяет придерживаться никакой стабильности. В той мере, в какой путь разоблачения оказывается пройден, остаётся ещё различие между истинным и ложным. Но в той мере, в какой преодоление уже есть не разоблачение в пользу истины, а просто универсальная отмена всякого имеющего место в действительности явления, различие между вещами, которые могут стать жертвой измены, и вещами, которые сохраняются, исчезает. Скорее, измене подвержено всё. Всегда то, что мыслит Ницше, оказывается превращено в голую возможность, каковой оно в один миг оборачивается, но то, что он, собственно, сам при этом хочет, родственно старой трансценденции тем, что он переступает через каждую конкретную форму в мире, через каждое положение, через каждую цель, и противостоит старой трансценденции тем, что в конце, кажется, ничего не остаётся.

Как бы ни мыслились ницшевы идеи, остановки не происходит: как бы нам ни хотелось постичь ту или иную истину как окончательную, как Истину, Ницше вынуждает идти дальше. Вновь и вновь кажется, что в конце находится Ничто. Абсолютная негативность – в подозрении ли и недоверии, в преодолении ли, или в противоречиях и сохранении противоречивости – это как бы страсть к Ничто, но именно в ней заключена не останавливающаяся ни перед чем воля к подлинному бытию, не могущая найти себе форму. Эта воля хочет извлечь истину из глубины, где она уже не может быть представлена постижимой непротиворечивым образом, хочет выразить в языке и сделать действительностью даже то, что в определённости идеи завуалировано, хочет возврата к историчности собственной экзистенции в её основе.

Указанием на это является пронизывающая произведения Ницше воля к утверждению. Хотя своего пика она достигает в идее вечного возвращения и amor fati, но в мышлении Ницше она присутствует везде, даже в малом – как неизменно сопутствующий знак того, что для Ницше Ничто не существует. В этом смысле Заратустра говорит: «сколь многое удалось уже! Как богата эта земля маленькими, хорошими, совершенными вещами, вещами, вполне удавшимися!» (ТГЗ, 212). Вместо того чтобы путём отрицания вести к окончательному Ничто, мышление Ницше путём бесчисленных малых утверждений ведёт к окончательному Да.

Опыты

К абсолютной негативности принадлежит философствование, которое как позитивная деятельность стремится только к «опытам» (см. аб. 1380: #p_1380сл.). Такая философия «опасного “может быть”» (ПТСДЗ, 242) перед последним горизонтом бесконечного Всё оказывается чем-то предварительным. Поэтому нет ничего, на что нельзя было бы осмелиться: «Такая экспериментальная философия, каковой я живу, сама, в качестве некоего опыта, предвосхищает возможность принципиального нигилизма: при том что тем самым не говорится, что она останавливается на каком-либо отрицании …» (16, 383).

Такое философствование, которое протекает в виде опытов, придумывая и испытывая возможности, сохраняет господство над всем мыслимым, вместо того чтобы мыслимое овладело им. Не погружаясь в скептицизм, оно в суверенном, мужественном скепсисе стремится подготовить действительность исторической экзистенции – действие, которое уже не сводится к чистому мышлению истины, но в свою очередь само становится истиной, оставаясь перед всякой мыслимой истиной лишь опытом и возможностью.

Поэтому ницшева идея мышления в виде опытов отличается от не связанной никаким законом необязательности произвола. Правда, своё опытное философствование Ницше не формулирует в виде какого-либо учения, не использует его затем против каких-нибудь иных учений, встречающихся ему в мире, и не выставляет его как догму против догмы, как определённое мировоззрение против другого мировоззрения. Посредством него не происходит решительного вступления в мир какой-то зримой и облекаемой в слова веры, имеющей целью бороться за место и расширять своё пространство или, быть может, опробовать в борьбе плодотворность являющегося предметом веры заблуждения. Как Ницше вёл себя в своей жизни почти во всех ситуациях – мысленно пробовал возможности, в конце концов исчерпывая каждую, но продолжая терпеть, отказываться, обособляться, так и в философствовании он фактически был, как он двусмысленно выразился, «испытывающим духом» (Versucher-Geist; в другом значении – «духом-искусителем» – пер.). Однако эти опыты не являются необязательными, но покоятся на некоем глубоком основании: это борьба на совершенно другом уровне, чем борьба вот-бытия против вот-бытия в мире (каковая осуществляется и в форме истин, утверждаемых и развиваемых догматически). Он ведёт именно борьбу субстанции против ничтожества. Борьба эта во всём мире происходит на уровне, где не возникает реальных линий фронта, это более глубокая, более решительная борьба в душе каждого индивида и в душе наций, внутренняя, невидимая и неслышимая борьба, экзистенциальному смыслу которой Ницше даёт оружие – в виде опытного вопрошания, в виде возможностей непонимания и подтверждения. Его сообщение происходит в виде требования никогда ни на чём не останавливаться, никогда не останавливаться даже на самом ницшевом философствовании как на уже сообщённом истинном мировоззрении.

Ницше как жертва

Философствование Ницше, которое не даёт результата, но осуществляется подобно исторически более ранним, полным энтузиазма поискам Бога, осознаёт, что оно обречено на одиночество и заброшенность; ибо, если сравнивать с обычной, общепринятой жизнью, это философствование неестественно: «Философия, которая не сулит счастья и добродетели, которая, быть может, даёт понять, что в своём служении ты, вероятно, погибнешь, а именно, станешь одинок в своём времени … будешь вынужден пройти сквозь множество разновидностей недоверия и ненависти … такая философия не добивается легко чьего-либо расположения: необходимо родиться для неё – и ни одного такого я ещё не нашёл …» (14, 412).

Неограниченная негативность и опыты могли бы осуществляться как необязательная деятельность чистого рассудка в обращении со всеми вещами как с чем-то иным по отношению к собственному вот-бытию. Но увидеть, что, собственно, такое негативность и опыты и что в них проявляется не случайно, но действительно, можно только если человек самим своим существом как бы прыгает в эту пропасть и в качестве некоего представителя делает то, что, будучи сделано всеми, разрушило бы всё. Но это означает стать жертвой.

Ницше является жертвой, во-первых, в данный исторический момент, на осознаваемом им рубеже времён. Его личность уже не могла стать частью действительности этого времени, будучи исключён, он был вынужден рассматривать всё воздействие этого мира как бы со стороны. Но так как фактически ему приходилось жить и мыслить в своё время, его мышление является в маске, которая вместе с тем ему не соответствовала. Так, он склонен к путанице, потому что оставался во власти жестов и способов мышления своей эпохи (сам будучи тем, с чем он боролся, например позитивистом или вагнерианцем) и потому что в усиливающемся одиночестве вместе с обществом утратил и меру. Это было философствование человека, который в эпоху величайшего кризиса западного человечества рискнул в одиночестве испытать то, что мы воспринимаем лишь отчасти, полагая будто так жить может только неудачливый человек.

Ницше является жертвой, во-вторых, просто как человек, в качестве коего он принимает на себя вечную негативность всего конечного посредством её неумолимого осуществления в том числе и на самом себе. Если для тех, кто не становится жертвой, их возможная самость обретает актуальные границы благодаря этой конечности, которая также конкретно обусловливает самость тем, что в ней эти люди на опыте познают шифры вот-бытия в своей исторической особенности, то Ницше достигает своей историчности в соединении не с конечностью, а, скорее, с негативностью. Это подобно расширению обычно чем-либо связанного и только благодаря связанности действительного человеческого бытия за свои пределы в некоем процессе самосожжения, не оставляющем в остатке ничего.

Как бы мифическим символом этой жертвы становится бессмысленно жестокое в качестве эмпирического факта безумие, которое ещё раз создаёт для Ницше возможность путаницы, ибо благодаря безумию он лишился всех сдерживающих факторов и потерпел катастрофу. В силу того, что изначальность у Ницше достигает подлинной радикальности лишь там, где в то же время привносят свои искажения болезнь и одиночество, так что даже без тех биологических процессов, которые завершаются безумием, его философствование в своих крайних возможностях оказывается невоспроизводимым, безумие также оказывается причастно к жертве, которую представляет собой вся эта жизнь и мышление.

Жертва проявляется также и в творчестве: оно не может обрести устойчивой формы, каковой обладали великие системы и даже ещё критическая философия Канта. То, что совершает в своей мысли Ницше, в решающие моменты, несмотря на своё бесконечно рефлексирующее сознание, он совершает неосознанно. Идея как таковая необуздана: поскольку он отваживается на всё, он не избегает и заблуждений, и даже легкомыслия. Мысль Ницше, несмотря на безграничное преодоление, несмотря на скепсис и критические решения, является в кантовском смысле некритичной, она вновь и вновь соскальзывает в догматизм, который себе не подчиняет, лишь так или иначе вновь преодолевая его в движении. Потому Ницше вынужден так много утверждать, чтобы дать утверждаемому сразу превратиться в свою противоположность. Дело обстоит так, будто один фанатизм идеи постоянно превращается в другой фанатизм

идеи, причём и то и другое переводится в сферу опытов, и там упраздняется.

Так как Ницше, признавая ошибки в качестве таковых, сам их совершает, то никто не может на него опереться как на критическое философствование. Следствием является неустранимая запутанность мысли Ницше, имеющая свою основу в глубинах его творчества, которое есть выражение жертвы, а не исторически выполняемого самоосуществления в мире.

То, как Ницше становится жертвой, свидетельствует о его наивысшем притязании, причём такого рода, что за ним никто не может следовать его путём. Как философская экзистенция, он подобен огню, каковым он сам себя считал. Экзистенциальная подлинность Ницше проявляется в том, что пламя в нём поглощает всё, не оставляя несжигаемого остатка вот-бытия и своеволия, в то время как его экзистенция исчезает в лишённой коммуникации сокрытости.

Но если Ницше является такой жертвой, то это ещё не даёт представления о нем. Он не подпадает ни под какой из когда-либо известных типов человеческого существования. Слово «жертва» выражает лишь непонятийный смысл, присутствующий в этом исключении, которое таково, что затрагивает нас самих, пульсирует в нашем существе и не оставляет равнодушными как какая-то абстракция.

Вопрос, кто такой Ницше и что он делает, остаётся открытым

Если кто-то в конце хочет в одной фразе услышать, что же такое, собственно, Ницше, чтобы, просто повторяя тезисы, передать это дальше, вместо того, чтобы самому обрести опыт общения с его мыслью, тому можно сказать следующее:

Стремление вынести и услышать окончательно высказанное решение там, где речь идёт о самом бытии, есть начало всякой неистины. Только в мире – в познании определённых предметов, в работе ради определённых нужд, в действиях согласно определённым целям – высказывание решения возможно и одновременно есть необходимое условие осмысленной деятельности. Но сама такая деятельность должна быть охвачена сознанием бытия экзистенции, которая одна заключает в себе подлежащий высказыванию смысл. Это сознание проясняется при активной коммуникации с теми самобытными мыслителями – которые не представляют собой ничего окончательного и завершённого, – а, тем самым, за счёт движения самого мышления, которое ни в одном своём тезисе не успокаивается и не стабилизируется. Таким образом, то, что мыслится, есть средство, с помощью которого можно в основном удостовериться в тех или иных вещах, в процессе чего впервые возникает определённость имеющихся целеполаганий, действий, знаний.

В лице Ницше имеет место некое новое философствование, которое не становится проработанным идейным целым: вопрос, кем он был и чего хотел, остаётся открытым. Он подобен вечному начинанию, ибо таковое заключено в воспринятой им задаче, где существенным являются вовсе не созданные произведения, но сам становящийся человек. Но одновременно в Ницше присутствует то, что нельзя передать, некая лишь в нём самом существующая философия, которая говорит, не указывая пути, которая есть, не являя собой образца.

Освоение Ницше

Несмотря то что произведения и письма Ницше достались нам в полном объёме, его философствование остаётся как бы сокрытым. Это философствование, которое для нас, других, не могущих и не смеющих ему следовать, всё же делает ощутимым первоисток, исходя из которого возможная теперь человеческая жизнь должна быть до основания изменена. Поэтому следует развивать своеобразие возможных вариантов освоения Ницше.

Такового не происходит там, где Ницше воспринимается как творческий ум, которому свойственно изобилие удивительных воззрений, совершенные в эстетическом отношении языковые формы, раскованное вдохновение. Такое восприятие было обычным для тех, для кого решающими в конце концов оказывались мера и форма: восхищённые в молодости, ощутив затем раздражение и скуку от непрестанных противоречий, чрезмерности, заблуждений, а в более

позднее время к тому же от избыточных, многословных конструкций, от граничащего, кажется, со слепотой догматизма, от доходящих порой до смешного промахов, они пережили типичное разочарование, упустив из виду суть: они сохранили в конечном счёте некоторые незначительные достижения, представив Ницше как критика, писателя-создателя нового языка, выдающегося афориста, эссеиста и поэта. Но если на этом пути освоение Ницше сводилось бы к наслаждению его эстетикой и восхищению его языком как остроумной сенсацией, то и всё содержание исчезло бы.

Только если смысл будет состоять в том, чтобы задействовать в себе самом тот импульс, который может возникнуть благодаря Ницше, сам Ницше будет воспринимается всерьёз – не эстетически, но философски. Но промах допускается также, если, в эстетическом ли, в идейном, в систематическом или каком-то ином смысле, отчасти с ним считаются, отчасти отвергают. Вопреки этой ориентированной на произведения Ницше установке, важно как раз войти в соприкосновение с первоистоком. Но первоисток этот – в среде целого, не в частных идеях, не в эстетической красоте и не в критической истине.

Так как сам Ницше не есть явление, на котором наш взгляд мог бы остановиться, но представляет собой самоизнурение, не создающее мира и не оставляющее за собой ничего стабильного – чистый импульс без формы, в каковую можно было бы проникнуть, он для нас существует как задача, предполагающая освоение с изменением нас самих. Если мы её воспринимаем, то с её помощью мы должны неизбежно проявить свою сущность, раскрывая ли себя, или самих себя создавая. Тогда опьянение резкостью и радикальностью проходит и короткая вспышка воодушевления уже не смешивается с тихо и неуклонно действующим импульсом. Ницше становится воспитателем. Но таковым он становится в той мере, в какой оказывается возможно справиться с заблуждением, к которому он склоняет.

Заблуждение, в которое вводит Ницше

Сократовские вопросы и его манера опробывать различные возможности приводили афинян в ярость: кто думал, что владеет истиной в форме привычных фраз или новых выражений, оказывался в замешательстве. Оставалось либо ругать этого назойливого человека с тем, чтобы в конце концов предать его смерти, либо достичь причастности глубокому порыву человеческого бытия, усмиряющему ту головокружительную путаницу, которую Сократ поначалу даже увеличивал.

Ницше задевает читателя похожим образом, если тот прочитывает его так, что обращается к нему как к целому и даёт ему как целому. Тогда наступает упомянутая путаница – но и возникает возможность истинной серьёзности, которая заставляет по-настоящему относиться только к требованиям, скрытым в Ницше, и не догматизировать отдельные его высказывания. Тяжесть возможной экзистенции, ложащаяся на чистое вот-бытие, и бремя фактической мыслительной работы, которая, будучи движима экзистенциальными возможностями, должна быть произведена, мотивируют только истинное отношение к Ницше.

Упустить таковое можно не только путём комфортного неприятия Ницше, но даже вникая в него, однако допуская путаницу, что приводит к непониманию мысли Ницше, недоверию к ней, и Ницше становится не тем, кто пробуждает экзистенцию, а, скорее, исходной точкой безграничной софистики. Ибо мысли Ницше объективно могут в точно такой же степени стать средством софистики, противоречиво использующей сказанное по своему произволу и в целях собственной выгоды, без учёта содержания их движения (что всякий раз проявляется в требовании исключительной значимости того, что только что утверждалось, и в скорой забывчивости), как и средством пробуждающейся охватывающей самое себя экзистенции в её историчности. Внешняя близость Ницше к софистам и внутренняя огромная отдалённость его от них является причиной его никогда не прекращающейся изменчивости. Это мы наблюдаем в нескольких отношениях.

Философия Ницше создаёт «настроения» и приводит не к той или иной позиции, а к настроениям. Они ясны и свободны от искажений лишь в той мере, в какой оправданы движением мысли Ницше в целом, сохраняют в себе это движение и, в свою очередь, порождают его. Но они не исключают возможности своего отделения и превращения в только лишь настроения, которые тогда можно

использовать в качестве сколь угодно многозначного облачения для всякого рода произвола, инстинктивности, бессодержательности. Они оказываются пригодны для того, с чем Ницше боролся, – для актёрства, эффектов, торжества безмыслия.

Ницше как имморалист отвергает определённую мораль, ибо хочет бо́льшего, чем мораль, отвергает обязательность, ибо ищет того, что объемлет собой всякую обязательность (но каждый раз его положения можно использовать для чего-то меньшего: кажется, что необязательность, не признающая никакого закона, берёт его в свидетели и с его помощью способна оправдать собственный этический хаос). Ницше утверждает ложь, волю к власти, безбожие, естественность (каждый раз его формулы пригодны для того, чтобы дать спокойно существовать фактической лжи в мире, грубой властной воле и насилию, движению безбожия, примитивному приятию опьянения и всего только лишь инстинктивного). Но Ницше хочет обратного: лжи, которая была бы собственно истиной, то есть чем-то бо́льшим, чем общераспространённая мнимая истина; бытия, которое было бы лишено ценности без власти, или власти, которая имела бы ранг благодаря ценности своего содержания; безбожия, которое делало бы возможным высшего человека и которое должно было бы быть более правдивым, трезвым, творческим, моральным, чем вера в Бога; природы, которая в силу полноты своей экзистенции и строгости своей дисциплины точно так же подчиняла бы себе всё естественное, как и была бы далека от неестественных стремлений, желаний, лживости.

Ницше опробует все возможности. Его ориентированные на экзистенцию опыты могут быть сразу искажены и представлены как лишённая экзистенции необязательность пользования многообразием вот-бытия, переживаний, мыслимого. Изучение Ницше может привести к небрежному всепризнанию и к тому душевному комфорту, когда продумываешь что-либо в оживлённом возбуждении, но затем приходишь в индифферентное состояние и сам ничего не делаешь и ничего собой не представляешь; вместо того чтобы научить ощущать в противоречиях некий стимул, некий своеобразный язык и задачу, оно может породить безразличие к противоречиям. Когда нигилисты овладевают оборотами речи и меткими утверждениями Ницше и занимают его крайние позиции по своему произволу, то при всём огромном различии сути такие внешние формулировки могут создать иллюзию родства, доходящего до неразличимости. Глубина возможностей, присутствующих в негативности Ницше может стать прикрытием собственного ничтожества в случае восторга перед Ничто в нигилизме, а для маскировки невыносимости такового порождается способствующий возникновению иллюзий оглушительный шум, который, как может показаться, создают вокруг себя тексты Ницше.

В том, какими способами протекает общение с Ницше, можно наблюдать это печальное непонимание. Может показаться, что Ницше сам прямо-таки сбивает читателя, морочит его, лишает его самого себя, внушает упоение и фанатизм, только дразнит его или повергает в растерянность, делится с ним остроумием, чтобы скомпрометировать, если тот вздумает сказать то же, что и Ницше: «Не всякое слово годится ко всякому рылу» (ТГЗ, 208). Обо всех этих мистификациях и недоразумениях, с ужасом их предвидя, Ницше знает, но в иные моменты желает их: «Для этих людей сегодняшнего дня не хочу я быть светом, ни называться им. Их – хочу я ослепить: молния мудрости моей! выжги им глаза!» (ТГЗ, 209).

Экзистенциально важно при общении с Ницше вступить с ним в коммуникацию (и тем самым повысить в действительности собственные коммуникативные возможности), и не впасть в софистику; стать причастным подлинности и правдивости его движения, и не оказаться жертвой возможного софистического движения, служащего конечным целям, этой моей воли к власти, этому моему вот-бытию; достичь понимания средств и необходимых моментов движения философской мысли Ницше, и не дать себя обмануть всякий раз новым способам внушения; достичь вот-бытия на службе трансценденции, и не допустить трансцендирования всех возможностей в Ничто – актёрски-экспериментального, но фактически служащего только лишь моему бытию-таким-каков-я-есть; сберечь свободу подлинного движения, и не подчиниться в противовес этому движению некоему насильственному принуждению со стороны голого рассудка в рамках той или иной, воспринимаемой в качестве абсолютной и вскоре вновь меняющейся на собственную противоположность доктрины.

Философский воспитатель

Все великие философы – наши воспитатели. В общении с ними возникает наше самосознание в форме наших импульсов, оценок и целей, наших изменений и состояний, нашего самопреодоления. Философы нам неинтересны, если мы ждём от них тех или иных знаний как знаний о вещах в мире, мы злоупотребляем их помощью, если послушно принимаем их мнения и суждения как нечто поучительно-авторитетное, чтобы применить их в повседневной жизни, как если бы они представляли собой правильные, не противоречащие рассудку утверждения или заключали в себе само собой разумеющееся, не противоречащее вере содержание. Свою единственную, незаменимую ценность философы имеют благодаря тому, что ведут к первоистоку, в котором мы, философствуя, обретаем достоверность себя. Ибо самостановление – насколько в мышлении, а, тем самым, во внутренних действиях, оно осуществляется как влияние на самого себя и как самосозидание – происходит не в стремительном скачке путём непосредственного понимания, а в следовании тем, кто прошёл этот человеческий путь и выразил его в мысли.

Последним философом, который мог подтолкнуть нас к такому самостановлению почти во всём спектре бытийственных возможностей, в первоистоках и границах человеческого бытия, является Ницше. Ближайший к нам, он наиболее нам понятен, пусть даже он как никто другой, в полном соответствии с нравами и возможностям нашего мира, оказывался порой неверно понят. Тот факт, что дешёвое упоение он демонстрировал не в меньшей степени, чем серьёзность длившихся всю жизнь поисков и открытий, есть знак, отличающий его от всех прежних философов; внешне это проявляется в том, что основные сочинения Ницше по числу опубликованных экземпляров во много раз превосходят произведения каждого из прежних философов.

Исторический момент, являющийся переломным для западного мира, определяет и тот способ, каким Ницше может быть воспитателем. Воспитателем он становится не за счёт учений и императивов, не благодаря тому или иному неизменному критерию, но являя собой образец человека, которому мы должны, подражая, следовать, притом ощущая на себе его вопросы и, тем самым, проверяя себя по нему. Происходит это исключительно благодаря движению. Опыт благодаря ему мы обретаем в следованию ему. Выявляются возможности человеческого вот-бытия, осуществляется мыслительное совершенствование собственных человеческих качеств, опробуются возможные оценки, стимулируется рост ценностной восприимчивости. Нас подводят к границам, а, тем самым, к первоистоку независимого осознания бытия. Но происходит это не путём ясного наставления в целом, а путём предъявляемого нам требования: посредством собственных идей воспитывать себя самих. Ничто не дано нам в готовом виде, достичь чего-то мы можем только сами.

Это самовоспитание происходит в изучении Ницше, для которого необходимы серьёзная вовлечённость и одновременно терпеливые усилия синтетического мышления.

Серьёзность подкрепляется способом восприятия, который должен быть не игрой рассудка, но «мыслящим ощущением», не просто созерцанием, но опытом с привлечением собственной возможной страсти. Самовоспитанием я должен извлечь из себя то, что, собственно, во мне есть. Ницше хочет пробудить в нас то, что только лишь формальной дисциплиной не достигается, но возникает в непрестанной борьбе с самим собой – некую упорядоченную страсть во вслушивании в основу бытия. Именно то, что согласно однозначным предписаниям недостижимо, может впервые по настоящему возникнуть при повышенной философской чувствительности. Оно должно вполне сформироваться в общении с Ницше – как бы в чистилище истины при условии постоянного собственного участия.

Если всё сказанное обращается в свою противоположность, всё истинно и одновременно ложно, всё претерпевает становление, двигаясь к чистой возможности, то кроме усилий и энергии мысли не может помочь ничто. Лишь благодаря строгому самовоспитанию удаётся уловить фактическую связь в рассеянном течении завораживающего, бесконечно разностороннего ницшева ума, не выхватывая при этом что-либо произвольно. Именно недостаток систематической разработки стимулирует процесс обучения мыслящего читателя, когда тот сам устанавливает связи между различными частями прочитанного. Если страсть, возбуждаемая присутствием чего-либо и его последующим исчезновением, склоняет к тому, чтобы забыться, то самовоспитание, подкрепляемое распропагандированным Ницше упоением мыслью, будет искать решение в рамках целого и при помощи исторической экзистенции. Ницше своим опытом аритмичного мышления, за который поначалу агитируют отдельные его

высказывания, может всем контекстом своего мышления именно в этой аритмичности нам всё решительнее препятствовать; он воспитывает косвенно, приучая к вдумчивому мышлению в широкой перспективе, которой он требует и которую осуществляет.

В первую очередь благодаря самовоспитанию осознаётся и подвергается воздействию мышление противоречий. Если Гегеля грозила опасность завуалировать умиротворяющим равновесием диалектики резкие разрывы и скачки вот-бытия и экзистенциального выбора «или-или», то для Ницше опасно оказаться в простом безразличии к противоречиям и в злоупотреблении их возможностями.

Беззащитен перед мыслью тот, кто полагает, что может овладеть истиной без внутреннего напряжения и игнорируя противоположности. Беззащитен и тот, кто мнит, будто овладевает ею и приводит её к завершённости в диалектическом кружении. Лжив тот, кто использует противоречия и противоположности для обмана других в своих собственных целях. Только навык в схватывании противоречий в рамках направляемого непрерывностью субстанции мышления может привести к истине, не сделав беззащитным. Приходится на опыте узнавать, какое основание везде в самих вещах имеет диалектика такого движения, поэтому оказываются возможными как движение вверх, так и софистика.

Таким образом, практиковать вместе с Ницше мыслящее самовоспитание удаётся лишь привнося собственное синтезирующее мышление. Поэтому неудивительно, что раньше Ницше с его отдельными публикациями понимали редко, большей же частью его либо не слышали, либо непонимание оказывалось неизбежным: так как эти идеи обретают свой истинный смысл не в частностях, но в целом, они могли начать производить верное впечатление только с того момента, когда стало общеизвестно и рукописное наследие. За счёт того что освоение происходит в самовоспитании мышления, мы оказываемся вовлечены в движение: в Ницше нет покоя, не удерживается никакая последняя истина, никакое правдоподобие. Этот путь может внешне окончиться безрезультатно и всё же, как путь, иметь значение и эффект. Ницше возбуждает и поддерживает беспокойство, которое есть начало движения, стимулируемого правдивостью и волей к подлинному бытию. Поэтому особенностью результата воспитания у Ницше является опыт, когда в «позитивном» слабеешь, а в «негативном» усиливаешься.

В силу этого движения Ницше становится таким воспитателем, который воспитывает благодаря бесконечному расширению возможностей: он производит ориентирование в безграничном, учит мыслить противоположное и возможность противоречивых оценок, учит сохраняющейся противоречивости, но и диалектической связности, однако без итогов для формирующего познания. Кто не рисковал, не подвергал себя опасности изучения Ницше и тем самым упражнениям в опытах, тот, пожалуй, не может в данный исторический момент свободно пребывать в широком горизонте возможностей. При поверхностном знании Ницше тот легко впадает либо в доктринальную узость, либо в софистику, либо даже и в то и в другое одновременно.

В узость впадает тот, кто становится жертвой изолированных формул, радикализма, определённых позиций – примитивно уклоняясь от головокружительного движения, он избежал влияния Ницше как воспитателя; тот, кто придерживается старого догматизма, всегда более прав, чем тот, кто догматизирует идеи Ницше.

В софистику впадает тот, кто освобождение, даваемое Ницше, понимает в смысле необязательности, он хотел бы быть похожим на Ницше, не имея на то ни сил, ни права, ни призвания. То, что делает Ницше, мог без софистики экзистенциально осуществить в эту эпоху в качестве истины только кто-то один, представляя собой всех.

Узость и софистика взаимосвязаны, поскольку софист обычно по своему усмотрению выбирает и меняет те или иные узкие, ограниченные доктрины. При изучении Ницше мы воспитываем в себе полностью обуздывать в себе склонность понимать высказывания буквально; мы воспитываем в себе способность преодолевать грубость аргументации, когда оперируют произвольно выхваченными положениями, навешивают ярлыки и подводят духовное величие под ту или иную категорию. Такое воспитание происходит благодаря тому, что как узость, так и софистику мы видим в их возможности, на опыте испытываем эту возможность до основания и благодаря этому познаём и в себе превозмогаем.

Воспитание посредством Ницше помещает в головокружительно широкое пространство, чтобы там впервые полностью пробудить силу экзистенциального основания. Это воспитание подобно упражнениям в двусмысленности; нечто двусмысленное понимается позитивно как средство подлинной, производящей выбор самости, которая хотя и избегает двусмысленности благодаря экзистенции, но, будучи высказана, подлежит бесконечной рефлексии; оно понимается негативно как средство возможной софистики, которая произвольно использует возможности, аффективно соглашаясь с чем-либо или что-то отвергая и инстинктивно преследуя те или иные цели смотря по ситуации и непосредственно действующим импульсам вот-бытия. Такое воспитание, в нашу эпоху неизбежное и опасное, означает: без Ницше никто, собственно, не может что-либо знать о вот-бытии и быть правдивым в философствовании, но также никто не может останавливаться на Ницше и искать в нём завершения.

Для экзистенции отдельного человека это означает позицию, которой требовал Ницше: «Лишь кто меняется, тот родствен мне душой» (ПТСДЗ, 406). Понять Ницше значит не воспринять его, а, скорее, создать себя, но это подразумевает никогда не создавать себя окончательно. Умение изменяться означает готовность к постоянно возможному кризису распада и возрождения собственного существа. Изменяясь, быть «родственным» другому означает, прежде всего, пребывание в коммуникации со всякой возможной самостью, даже и тогда, когда она весьма далека, как в случае рассматриваемого «исключения». Это воспитание отвергает всякое изменение, которое предполагает лишь переход в иное, лишь постоянную новизну; ибо оно хочет способствовать преобразованию, исходящему из подлинного первоистока экзистенции и направленному к подлинной цели осуществления родства в самости.

Но с точки зрения изучения философское воспитание посредством Ницше как мыслителя, принадлежащего сегодняшней эпохе и воплощающего в себе её изменения, имеет особенность. Его следует рассматривать не как одного из великих философов прошлого, словно он достиг завершения того, что можно мыслить в рамках всего бытия в мире, и обрёл достоверное знание непреложных законов человеческого бытия. Скорее, Ницше можно понять правильно, только если систематическая и понятийная школа пройдена где-либо в другом месте, если упорство и точность мышления, равно как и диалектический ум, уже имеются. Но и наоборот, сегодня, пожалуй, только благодаря Ницше могут быть поняты отдельные великие философы прошлого, которые без него слишком легко олицетворяют закостенелое воспроизведение поучительных вещей. Важно осваивать Ницше, обеспечивая прирост философствования, не теряя старого, уже завоёванного, а, скорее, заново открывая его, непосредственно отталкиваясь от Ницше.

Ницше как воспитатель затронул меня, ибо, указуя в будущее, общение с ним даёт некий незаменимый импульс, который, не подпадая под окончательное определение и всё же в первоистоке своём несомненный, имеет совершенно непреходящее значение для того, кто однажды оказался ему причастен.

Отношение к исключению

Если Ницше не производит впечатления наполняющего пространство актуально присутствующего существа, но кажется, несёт в себе магию чистоты как безжизненной духовности, если его огонь подобен в своём действии холодному, не согревающему, но пожирающему пламени, если его благородный взгляд, похоже, остаётся пуст, как при «смерти с открытыми глазами», если он, обжив все уголки современной души и всё же не найдя себе дома, уводит к лишённой почвы свободе – то всё это лишь парадоксальные выражения для того исключения, которого мы избегаем, не прерывая важной для нас коммуникации с ним, то есть приближаемся к нему, не соединяясь с ним, и даже не желая этого.

Возникает вопрос: как человек с точки зрения возможности всеобщего и с точки зрения коммуникации относится к Ницше, к этому исключению, в котором жертвование собственной жизнью привело к упразднению и того и другого? Что означает для человека, не являющегося исключением, мышление человека, который уходит из мира в одиночество – как это делает Ницше, чья собственная действительность, кажется, и есть, в конце концов, лишь само это мышление?

Иначе звучит следующий вопрос: является ли аналитическая сила ницшева мышления, его «опыты», в очередной раз приводящие того, кто их повторил бы, к ни к чему не обязывающему Ничто, его подлинной сущностью, или, как раз наоборот, в лице Ницше, поскольку он воспринял всеобщее разложение нашего мира, достигнут единственный оставшийся возможным подход и порыв к неразложимой истине, к бытию человека?

Философствовать с Ницше возможно. Осуществлять его человек, не являющейся исключением, может только на основании своей исторически экзистенциальной обязательности. Для него не может идти речи о том, чтобы следовать за Ницше, отбрасывать всякую собственную обязательность и основываться на Ничто. Скорее, есть смысл захватить свободное пространство возможного, которое объемлет всякую обязательность, чтобы в экзистенции пробудить глубину подлинной свободы.

Ницше, для которого всё остаётся открыто, который не может дать, но способен только подготовить, как раз за счёт этого ставит перед каждым индивидом задачу: достичь в экзистенциальной историчности, войдя в отношение с трансценденцией, собственной почвы. Мысль Ницше, неизменно потрясённая трансценденцией, которую он отрицает, приготовляет трансценденцию, которую он не выявляет и историчность экзистенции, на которую он не указывает непосредственно.

Но никакая готовность не была бы истинной, если бы Ницше просто оставил её как есть и не отнёсся бы к ней серьёзно. Собственное тайное притязание Ницше состоит в том, что опасный опыт возможного, благодаря обеспечиваемому им строгому единению, создаёт среду, в которой я на своём месте становлюсь тем, кто я есть. Отвергая учеников, не считая свой путь путём для всех, он выражает цель своего философствования: «Каждая философия должна уметь то, чего я требую, концентрировать человека – но сейчас ни одна из них этого не умеет» (10, 297).

Быть может, Ницше именно того, кто не приемлет предлагаемой им почвы (вечное возвращение, метафизика воли к власти, сверхчеловек), способен вернуть обратно на его собственную почву, где он живёт исходя из собственных оснований. Лишь в той мере, в какой мы идём навстречу Ницше исходя из собственной субстанции, он может сказать нам что-либо без недоразумений. Что такое, собственно, Ницше, может определяться в конце концов лишь тем, как к нему относятся другие.

Но такой способ освоения никем не будет осуществлён. Ибо мы вновь и вновь он будем чувствовать отторжение там, где мы не сможет воспринять то, что мы читаем, в целом, или исказим прочитанное, поняв его слишком однозначно и изолированно. В таком отношении к этому великому исключению, которое всегда неизбежно оставалось бы двусмысленным, сам Ницше может как бы исчезнуть; но его удерживает некая изначальная любовь к нему, которая может утратить в своём предмете всё за исключением какого-то неопределимого, тончайшего благородства ницшева существа, сохраняющегося, пусть даже всё сказанное, кажется, мгновенно превращается в ничто.

Философствование с Ницше означает постоянное утверждение себя в противовес ему. В пламени его мысли собственное вот-бытие, проверенное безграничной честностью и опасностью ницшева сомнения, очищается и сливается с собственной самостью. Самость эта может открыться в опыте лишь как то, что должно протекать не в вот-бытии, не в объективности или субъективности, но исключительно в трансценденции, к которой Ницше не ведёт непосредственно и от которой он, скорее, желал освободить. Но серьёзность тотальной самоотдачи, как она была осуществлена Ницше – несмотря на его отвержение трансценденции – является как бы невольным символом и образцом глубины поглощённости трансценденцией. Ницше начинает вызывать страх, какой возникает перед чем-то непонятным, чем-то, что очевидно только из первоистока, но не для нас.

Хронология

Таблица времени возникновения произведений и записей наследия

Библиография

Сочинения

Для рабочих целей наиболее удобным является осуществлённое сестрой Gesamtausgabe в форме Kleinoktavausgabe (по разбивке на страницы и строки идентичного Großoktavausgabe) в 16-ти томах – цитаты в нашем тексте приводятся по нему. (Из новых дешёвых изданий наиболее предпочтительным из-за своей полноты является Krönerschen Taschenausgabe, тем более что его тома продаются по отдельности. Правда, наследие здесь приводится лишь выборочно.)

Помимо этого следует использовать: Philologica 1866–1877 – только в Großoktavausgabe, Bd. 17–19 Leipzig 1910–1913 (издатели Holzer, Crusius и Nestle). Юношеские сочинения 1858–1868 – в томе I Musarionausgabe, отдельным томом вышли в Мюнхене в 1923 г. (ныне, увеличенные вдвое – в новом историко-критическом издании Архива Ницше). Стихотворения и изречения – в любом полном издании и особо: Leipzig 1898, C. G. Naumann (бо́льшая часть, но не все – в Gesamtausgabe; места в различных томах указаны в 8, 449).

Музыкальные композиции Ницше: Гимн к жизни. Для хора и оркестра 1887. Гимн к дружбе. Хор и фортепиано в четыре руки 1874. Манфред. Медитация для фортепиано в четыре руки 1872. Семнадцать песен для фортепиано, а также ряд фортепианных сочинений.

Разбросанные заметки: Заметки на полях «Кармен» Бизе Фридриха Ницше, издатель Hugo Daffner, Regensburg, o. J. Ницшевы маргиналии к Гио, приложение к немецкому переводу «Нравственности без долга», Leipzig 1909.

Архивом Ницше подготовлено «historisch-kritische Gesamtausgabe» сочинений и писем. Вышли три тома (юношеские сочинения), München 1933ff. Это издание должно включить в себя всё наследие и все сохранившиеся письма в хронологическом порядке. Если удастся осуществить его в соответствии с планом, оно составит необходимую базу для изучения Ницше.

Для понимания существующих на данный момент изданий наследия (и того, каким образом создавались ницшевы рукописи) помимо послесловий и предисловий к ним следует прежде всего принять к сведению следующие работы: August Horneffer, Nietzsche als Moralist und Schriftsteller, Jena 1906; Ernst Horneffer, Nietzsches letztes Schaffen, Jena 1907.

Незаменим для работы с Ницше Nietzsche-Register vom Richard Oehler, Leipzig 1926. Данные о номерах томов и страниц, содержащиеся в нём, относятся к цитированному выше Gesamtausgabe, идентичному в форматах Großoktav и Kleinoktav. Этот заслуживающий исключительных похвал регистр не охватывает собой юношеских сочинений, Philologica и писем. Ни один регистр не даёт всей полноты сведений. Тот, кто работает самостоятельно, должен его для себя расширить. Имеющийся регистр привязан к ключевым словам: что относится к ним лишь по смыслу, а не дословно, то не фиксируется. Нередко местоположение отдельных частей обширного материала того или иного ключевого слова не поддаётся никакому обозрению. Особенно много таких мест из наследия, которое значительно раскрывается благодаря этому. Том I сочинений в отношении слов и содержаний позднейшей философии Ницше учтён не настолько хорошо. Порой регистр содержит ключевые слова, на предмет которых, похоже, просмотрена лишь часть сочинений. Однако эти недостатки не играют большой роли в сравнении с фактом существования такого рода путеводной нити, позволяющей сэкономить в процессе поиска немало времени. Позднее этот регистр включён в состав Musarionausgabe, расширенный здесь до двух томов и дополненный материалами переработки юношеских сочинений и Philologica. Musarionausgabe не лишено ценности лишь благодаря этому расширенному регистру. Размер томов данного «монументального издания» делает его неудобным для работы.

Письма

Friedrich Nietzsche Gesammelte Briefe. Leipzig, Inselverlag: Bd. I: письма

Пиндеру, Кругу, Дёйссену, фон Герсдорффу, Фуксу и др. 3. Aufl., 1902. – Bd. II: переписка Ницше с Э. Роде. 2. Aufl., 1903. – Bd. III: переписка с Ричлем, Буркхардтом, Тэном, Келлером, Г. фон Штейном, Брандесом, Г. фон Бюловом, фон Зенгером, М. фон Мейзенбург. 2. Aufl., 1905. – Bd. IV: письма Ницше Петеру Гасту. 2. Aufl., 1908. – Bd. V (в двух томах): письма Ницше матери и сестре. 2. Aufl., 1909. – Кроме этого: Nietzsches Briefwechsel mit Franz Overbeck, Leipzig, Inselverlag 1916 (некоторые из пропущенных здесь мест опубликованы в Schriften, изданных Podach'ом).

Затем разбросанные письма: Письма Лу в кн.: Lou Andreas-Salomé, Friedrich Nietzsche, Wien 1894. Письма Стриндбергу в кн.: Karl Strecker, Nietzsche und Strindberg, München 1921. Письма Хиллебранду в изд.: O. Crusius, Friedrich Nietzsche und Karl Hillebrand. Unveröffentliche Briefe. Süddeutsche Monatshefte, Bd. 27, Aug. 1930. Последнее письмо Буркхардту (6.1.1889) опубликовано факсимильным способом в кн.: Podach, Nietzsches Zusammenbruch, Heidelberg 1930. Письма А. Хойслеру в изд.: Zwei ungedruckte Schriftstücke Nietzsches (Briefe an Andreas Heusler Dez. 1888), Schweizer Monatsh. f. Politik und Kultur, Bd. 2, Zürich April 1922. Письма издателям в изд.: Friedrich Nietzsche, Briefe aus dem Jahre 1880 (здесь, в частности, письма издателям К. Г. Науманну и Мета фон Салис-Маршлинс), Die neue Rundschau XVIII, 1367ff., Berlin 1907. Последнее письмо Г. фон Бюлову в кн.: Andler, Bd. IV, 530 Anm.

Пожелания будущим изданиям

После того как начиная с 90-х гг. усилиями сестры Ницше, издавшей наследие, произведения её брата, собственно, впервые стали доступны, после того как сегодня благодаря самым недорогим изданиям этих произведений, благодаря публикации подборок из писем и наследия основные жизненные потребности оказались удовлетворены, большой задачей будущего остаётся осуществление научно выверенных изданий и тем самым закладка уже теперь возможных и потому необходимых основ для изучения Ницше.

При таком изучении важно достичь причастности движению его идей, каковое одновременно есть внутреннее движение его существа, не увлекаться тем или иным изолированным тезисом, той или иной отдельной работой, но следить за каждым выражением, заглядывать вместе с ним в каждый уголок, открывать в совместном с ним опыте каждое преодоление. Поэтому возможность глубокого понимания Ницше необычайно зависит от того, как будет представлено в печати то, что от него исходит. Полнота непосредственно им созданного и правильное сопоставление им сказанного раскрывают то, что утомительные речи о нём никогда не прояснят. Требования, предъявляемые будущим изданиям, таковы:

I. В качестве основы для всякого изучения материал должен быть полностью собран в как таковые три группы; опубликованные между тем новые издания Ницше будут, надо надеяться, отвечать первому и второму из высказанных пожеланий.

1. Произведения, изданные самим Ницше, теперь легкодоступны все без исключения, никаких трудностей здесь не существует. Но поскольку наследие, представляющее не меньшую важность, публиковалось лишь предварительно, в порядке, предлагавшемся большей частью издателями (некоторое исключение составляет порядок фрагментов «Воли к власти»), то здесь остаётся трудность, разрешить которую чистым образом явно невозможно. Как здесь поступать, должно решаться всякий раз на основе рукописей, быть может, с соответствующими изменениями. Но ясно, что желательно следующее: всё, что каким-либо образом можно понять, печатать точно, без добавлений, по возможности в хронологической последовательности, или, если датировка невозможна, в той случайной последовательности, в какой записи располагаются в тетрадях. Границы указанных возможностей следует всякий раз определять лишь на основе самого материала. Очерёдность, в какой Ницше записывал свои идеи, существенна, и в той мере, в какой её можно себе представить, не должна нарушаться. Если прежде филологи считали такие требования бессмысленными, то это основывалось на слишком низкой оценке мысли Ницше (например, у Роде).

В любом случае, тематический порядок, который господствует в опубликованном на сегодняшний день наследии и призван сделать из него по возможности читаемые тексты, большей частью должен быть упразднён. Мне кажется, что даже отделение «Воли к власти» от наследия, воспроизведённого в 13-м и 14-м

томах, и порядок расположения внутри этих томов не воздействует проясняющим образом.

Порядки, запланированные самим Ницше и зафиксированные в соответствующих записях, должны быть опубликованы, но воплощать какой-либо из них не следует, поскольку мотивы предпочтения одного из них другим принадлежали бы в этом случае издателю, а не Ницше.

Факсимильная публикация наследия из-за затруднённости чтения фактически бессмысленна. Но печатание доподлинно читаемого в порядке, каковой в должном месте отсутствует, преследующее исключительную цель выявить хронологическую последовательность (сколь бы часто ни приходилось прерывать таковую из-за недостаточности знаний и возможностей идентификации), есть то единственное, что даёт истинную, непосредственную картину мышления Ницше, незаменимую в качестве некоей отправной точки. Оно не должно ограничиваться несколькими томами.

Отделение сочинений от наследия, проведённое сестрой Ницше в первом Gesamtausgabe, представляется разумным. Новые издания сочинений будут не столь значимы (разве только если действительно до сих пор имеются переправленные или вычеркнутые слова и выражения, как, например, согласно Хофмиллеру в «Антихристе» слово «идиот»); однако новое издание наследия позволяет ожидать существенно лучшей основы для изучения Ницше.

2. В хронологической последовательности следовало бы напечатать все письма и черновики писем. Кроме того, в примечаниях следовало бы без каких-либо толкований и оценок собрать все необходимые для понимания писем доступные материалы.

Только благодаря такому объемлющему изданию представилась бы возможность погрузиться в ход внутренней жизни Ницше, а при его изучении – в любой момент конкретно удостовериться в том или ином факте, нынешняя же разбросанность переписки разрывает то, что по времени друг с другом связано, и заставляет постоянно что-либо упускать.

3. Следовало бы собрать все сообщения современников и их суждения о Ницше, явившиеся следствием общения с ним. Сейчас в разбросанном виде имеется множество случайных высказываний, которые были бы не лишены интереса, если их собрать вместе. Критерием отбора для опубликования должно быть содержание конкретного знакомства с Ницше. Интерес представляет лишь то, что проистекает из опыта такого знакомства, а не то, что те же современники извлекли из чтения его произведений.

II. Три таких объемлющих, требующих полноты издания составят основу систематических изданий, необходимых для того, чтобы существовала возможность прослеживать отдельные предметные и личные связи, которые в Gesamtausgabe не могли бы проявиться во всём спектре своих смыслов. При такой систематизации следует добиться полноты соответствующего выбранного содержания. Ныне существующим изданиям, систематизированным в произвольно выбранном порядке, даже такая полнота не свойственна, ею не отличается ни воспроизведение автобиографических сочинений, ни передача отношений между Ницше и Вагнером, ни что-либо ещё.

1. Следует собрать и документально упорядочить всё, что касается отношений Ницше с отдельными людьми, не только письма, но всё, что может быть обнаружено в фактических материалах, что, скажем, имеет прямое отношение к этому в произведениях (прежде всего касательно Вагнера).

2. Следовало бы собрать в одной работе все доступные указания относительно болезней Ницше в течение всей его жизни (это было бы важнее патографий): всё, что говорится о болезнях в письмах Ницше, на что указывают другие, что с определённых, фиксированных точек зрения имеет отношение к болезни. Нужно стремиться к чисто документальному собранию, не к оценке, не к диагнозу (кроме диагнозов, прижизненно поставленных лечащими врачами). Важна максимальная точность в хронологии таких указаний.

3. Если упоминавшиеся до сих пор систематизации можно было бы прекрасно, на совесть осуществить при условии разумного чувства фактов и при соблюдении филологических методов (а в пункте 2. и на основе некоторого психиатрического и медицинского опыта), то последний способ систематизации в большей степени связан с реконструирующим мышлением: предметная

систематизация взаимосвязанных идей с привлечением сочинений, опубликованных Ницше, и наследия; она впервые раскрывала бы конструкции и пути, спрятанные под той ужасной грудой развалин, которую представляет собой наследие. Это работа совместного с Ницше мышления, достигающая своей цели по мере философского понимания, которое без какого бы то ни было насилия, без уничтожающей критики так связывает идеи друг с другом, что выявляется имманентная диалектика. Одни и те же идеи стояли бы рядом друг с другом и обнаруживали движение своих вариаций и связей с другими идеями, противоречия выявлялись бы, скачки становились бы видимыми. Такая систематизация достижима лишь 1. на основе работы, учитывающей всё, что мыслит Ницше, 2. на основе точек зрения, проистекающих из мысли Ницше и осознанно движущихся вместе с ней, 3. при условии воли к связности, остающейся, тем не менее, правдивой и потому однозначно сохраняющей обрывочность и разбросанность в качестве меры собственного достигнутого понимания и в качестве начала, быть может, лучшего понимания со стороны кого-нибудь другого.

Своеобразная, присутствующая только у Ницше задача состоит не в извлечении системы из груды мусора, когда прочее остаётся лежать в этой груде, но приведение целого к форме, каковую искал Ницше. Так как это целое не может быть завершено, требование привести идеи Ницше на гегелевский манер лишь в некую единую диалектическую тотальную взаимосвязь оказалось бы слишком узким.

Положения Ницше следует воспринимать как некую игру по складыванию мозаичного узора. Таковая может вестись произвольно и тенднциозно и в этом случае оказывается бесконечной. Но при долгой работе с Ницше возникает убеждение, что игра эта в сущности не произвольна и не бесконечна, когда понимание основных философских возможностей делает соотнесённость целого вообще или какого-либо целого внутри себя такой, что произвольные порядки в своей недостаточности становятся обозримыми. Достичь этого можно было бы лишь с течением времени, в ходе коллективной, взаимно корректирующей работы – своё сочинение я хотел бы видеть одним из шагов на этом пути, – но никогда не за счёт торопливых, поверхностных систематизаций и схематизаций, которые в своей рациональной однозначности и систематической прямолинейности недиалектичны и, хотя и удобны, но для Ницше гибельны.

4. Если отбор, полный в отношении той или иной проблемы или того или иного предмета имеет смысл, то отбор, желающий сформировать из целого нечто лучшее, в случае Ницше ещё более сомнителен, чем в случае всех иных великих мыслителей. Для понимания важно не составлять себе какую-либо общую эстетически созерцаемую картину, которая ведь всегда обманчива, но, во-первых, в плане идей всестороннее продумывать отдельные связи между идеями и здесь, зная всю полноту различий, доходить до возможной границы, чтобы проследить исток всей совокупности понятий, во-вторых, в плане биографии, скажем, в отношении той или иной дружбы, следовать вплоть до конкретных особенностей и деталей, чтобы быть как можно ближе к действительности, из которой впервые становится слышен неприкрытый экзистенциальный язык.

Сочинения о Ницше

Наиболее полный из существующих на сей день список литературы (составитель Friedrich Würzbach): «Nietzsche, Ein Gesamtüberblick über die bisherige Nietzsche-Literatur» находится в: Literarische Berichte aus dem Gebiet der Philosophie, herausgeg. von Arthur Hoffmann, Ehrfurt, K. Stenger. Hefte 19/20. 26.

Следующие указания содержат лишь небольшое число сочинений (см. также указания в прим. 4):

1. Общее изложение: Charles Andler. Nietzsche. Sa vie et sa pensée. Paris 1920–1931; 6 томов: 1. Les précurseurs de Nietzsche. 2. La jeunesse de Nietzsche. 3. Le pessimisme estétique de Nietzsche. 4. La maturité de Nietzsche jusqu`à sa mort. 5. Nietzsche et le transformisme intellectualiste. 6. La dernière philosophie de Nietzsche. Andler в шести томах даёт превосходно ориентирующий обширный материал, излагая его элегантно, критически взвешенно и эрудированно. Здесь представлена историко-литературная, а не философская позиция, с которой биография и сочинения Ницше по существу, но без увлечённости самой его

личностью, подвергаются анализу в традиционных философских категориях. Известная широта и свобода рассмотрения, попытки справедливо установить происхождение и влияние идей, неизменная честность делают эту работу ценной, тем более что она представляет собой единственное всеобъемлющее изложение. Но она не может скрыть своей философской наивности, пожалуй, позволяющей автору видеть великого писателя и поэта, даже мыслителя на на уровне разбираемых изолированных идей, но не подлинного философа.

2. Общие интерпретации: Lou Andreas-Salomé, Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Wien 1894. Alois Riehl, Friedrich Nietzsche, derKünstler und Denker. 3. Aufl. Stuttgart 1901. Karl Joel, Nietzsche und die Romantik, Jena 1905. E. Bertram, Nietzsche, Berlin 1918. Karl Justus Obenauer, Friedrich Nietzsche, der extatische Nihilist, Jena 1924. Ludwig Klages, Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches. 2. Aufl. Leipzig 1930. Alfred Baeumler, Nietzsche der Philosoph und Politiker. Leipzig 1031. Reclam. Josef Hofmiller, Nietzsche. Süddeutsche Monatshefte XXIX, 73ff. 1931. Kontroverse Hofmiller-Baeumler: Süddeutsche Monatshefte 28 (1930/31), S. 536, 607ff., 685ff., 758ff.

Наиболее важны из них: Bertram, Klages, Baeumler.

3. Отдельные проблемы: Max Scheler, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. В кн.: Abhandl. und Aufs., I. Bd. Его же: Versuche einer Philosophie des Lebens во 2-м томе. A. Baeumler, Bachofen und Nirtzsche. Verlag der Neuen Schweizer Rundschau. Zürisc 1929. Кроме того Baeumler в кн.: «Bachofen, Orient und Occident, Einleitung», 1926, S. 241–255. Friedrich Meß, Nietzsche der Gesetzgeber, Leipzig 1930.

Помимо этого следует ещё назвать: Julius Zeitler, Nietzsches Ästhetik. Leipzig 1900. Nicolai v. Bubnoff, Friedrich Nietzsches Kulturphilosophie und Umwertungslehre. Leipzig 1924. Werner Brock, Nietzsches Idee der Kultur. Bonn 1930. Erika Emmerich, Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches. Halle 1933 (Diss. Bonn). Erich Hocks, Das Verhältnis der Erkenntnis zur Unendlichkeit der Welt bei Nietzsche. Leipzig 1914. Karl Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Berlin 1935. Ernst Howald, Friedrich Nietzsche und die klassische Philologie. Gotha 1920. Gustav Naumann, Zarathustra-Kommentar; в четырёх частях. Leipzig 1899–1901.

4. Обличительные сочинения: Достоянием каждого великого ума является манера, в какой его ругают. Знать такого рода хулу непредвзятому читателю необходимо, во-первых, чтобы проверить, способен ли он аргументированно давать опровержения и предлагать возможные решения, во-вторых, чтобы обратить внимание на факты, видеть которые нередко позволяет только ненависть, в-третьих, чтобы задаться вопросом, что у обличаемого является истоком возможности такого способа обличения. Для примера назову: Ludwig Stein, Friedrich Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren. Berlin 1893. Johannes Schlaf, Der «Fall Nietzsche, eine Überwindung». Leipzig 1907. Gustav Büscher, Nietzsches wirkliches Gesicht. Zürich 1928 (Verlag A. Rudolf).

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
http://filosoff.org/

Приятного чтения!

notes

Примечания

1

Цитаты из произведений Ницше, переведённых на русский язык, приводятся по существующим русским изданиям. В силу высокого качества переводов без

изменений (за некоторым исключением) используются тексты следующих изданий: Ф. Ницше, Сочинения в 2-х тт. / под ред. К. А. Свасьяна, М.: Мысль, 1997; Ф. Ницше, Полное собрание сочинений / под общ. ред. проф. Ф. Зелинского, С. Франка, Г. Рачинского и Я. Бермана, М.: Московское книгоиздательство, 1909–1910. в тех случаях, когда изменения всё же вносятся, это специально оговаривается.

Из-за большого количества смысловых и стилистических неточностей, а нередко пропусков отдельных слов и выражений существенной правке подвергнуты тексты, взятые из изданий: Ф. Ницше, Собрание сочинений в 10-ти тт., М.: Издательство книгопродавца М. В. Клюкина, 1901–1903; Ф. Ницше, Избранные произведения в 3-х тт., М.: REFL-book, 1994. Кроме того, в данных изданиях имеются пропуски весьма значительных фрагментов, в связи с чем отдельные цитаты из соответствующих произведений переведены особо (Прим. перев.).

2

Нужно честно отметить один щекотливый момент: цитирование отдельных фраз требует изъятия их из контекста. За счёт этого теряются смысловые связи, одновременно с чем возникают другие. Впрочем, всякое цитирование означает определённое насилие. Важно только, чтобы не происходило установления произвольных связей, чтобы отдельные насильственные действия вели в то же время к более адекватному пониманию мысли Ницше в целом. Кто привык мысленно погружаться в текст, находя на каждой странице или вкладывая в неё почти безграничное содержание, или кто ставит себе конечной целью понимание, связанное с отдельным текстом как таковым, тот, вероятно, критически-неприязненно воспримет метод, заключающийся в составлении контекста из фраз, собранных из самых разных мест. Дискуссия о такого рода частностях могла бы продолжаться до бесконечности. Однако граница насилия (я очень надеюсь, что мне никогда не придётся её невольно пересечь) определяется целью исключить искажения смысла, его замену на противоположный, явные фальсификации. Напротив, допустимо и необходимо, чтобы по сравнению с соответствующим общим контекстом благодаря цитированию были возможны как сужение, так и расширение смысла, не вытекающие собственно из текста как такового.

3

Вещам, которых надлежит стыдиться (лат.).

4

Биографические источники. По-настоящему существенное понимание может дать только изучение произведений и писем Ницше. Знание наряду с этим и эмпирической стороны его бытия можно почерпнуть не из какого-либо основополагающего произведения, но исключительно из всех источников вместе: чистого и всеобъемлющего сообщения фактов из первых рук нет нигде. Передаче такого знания препятствуют, с одной стороны, умалчивание, с другой, оценки и суждения. Потому не остаётся ничего другого, как читать то и это, тут и там находить существенное, расплачиваясь необходимостью быть свидетелем пререканий и разделять оценки, которые, похоже, не адекватны Ницше, но фатальным образом от него неотделимы. В любом случае всё это должен был бы читать лишь тот, кто из произведений и писем Ницше уже составил себе действительно наглядное представление о его существе, при таком условии ни приукрашивания, ни объективность, соблюдаемая с теми или иными оговорками, не собьют его с уровня, соответствующего Ницше.

Работа сестры даёт необходимое представление о характере Ницше, особенно в первом томе, где говорится о детстве. Однако без Овербека, базельской традиции и Бернулли действительная жизнь Ницше не получила бы полного раскрытия. Здесь факты говорят сами за себя, что надлежит высоко ценить, даже если мы не всегда следуем интерпретациям и критериям, которые здесь высказаны.

Из литературы, касающейся спора между Веймаром и Базелем см.: С. А.

Bernoulli, Zuschrift (Приведены документы, связанные с процессом против публикации писем Гаста Овербеку). Das literarische Echo X. 1907, S. 1170–1177. Здесь же ответ архива Ницше (S. 1325–1330); Josef Hofmiller, Nietzsche und seine Schwester. Süddeutsche Monatshefte VI, 2. 1909. S. 395–403.

Публикации, содержащие важные документы:

O. F. Scheuer, Friedrich Nietzsche als Student. Bonn 1923; Johannes Stroux, Nietsches Proffessur in Basel. Jena 1925; Gottfried Bohnenblust, Nietzsches Genferliebe, Annalen. 2. Jahrgang, S. 1 ff. Zürich 1928; E. F. Podach, Nietzsches Zusammenbruch. Heidelberg 1930; E. F. Podach, Gestalten um Nietzsche. Weimar 1930.

5

Блуждающего беглеца (лат.).

6

Сообщения о Ницше как о преподавателе: Bernoulli I, 66 ff.

7

Списки книг, полученных Ницше в библиотеке университета Базеля с 1869 по 1979 год, приведены в кн.: Albert Levy, Stirner und Nietzsche, Paris 1904, S. 93–113; библиотека Фридриха Ницше описана в кн.: Arthur Berthold, Bücher und Wege zu Büchern, Stuttgart 1900, S. 429–456.

8

Берегись музыки (лат.).

9

Fritz Krökel, Europas Selbstbesinnung durch Nietzsche. Ihre Vorbereitung bei den französischen Moralisten, München 1929.

10

Всё, что имело влияние на Ницше, что он читал, знал, использовал, подробнейшим образом описано у Андлера.

11

Isabelle von Ungern-Sternberg, Nietzsche im Spiegelbilde seiner Schrift, Leipzig, o. J. (эта книга важна прежде всего потому, что в ней приводятся многочисленные образцы почерка Ницше всех периодов его жизни); Ludwig Klages, Nietzsche und seine Handschrift, в кн.: Gesammelten Abhandlungen, Heidelberg 1927.

12

Относительно ретроспективного самопонимания см. также Предисловия: РТ, 48сл.; ЧСЧ, 232сл., – и Ecce homo: ЭХ, 694сл.

13

В архив (лат.).

14

Предвосхищая (ит.).

15

Между равными (лат.).

16

Переписка между Ницше и Роде содержится в т. 2 цитируемого собрания сочинений; см. также: O. Crusius, Erwin Rohde, Tübingen 1902; Bernoulli I, 259ff.; Podach, Gestalten um Nietzsche, Weimar 1932, S. 34ff.

17

Таланта (лат.).

18

Ницше о Вагнере: «Рихард Вагнер в Байрейте» (1876), «Казус Вагнер» (1888), «Ницше contra Вагнер» (1888). Кроме того: 10, 427–450 (1874), 451–469 (1875–76); 11, 81–102, 340–344; 12, 182–184; 14, 149–171, 377–379.

E. Förster-Nietzsche, Wagner und Nietzsche zur Zeit ihrer Freundschaft, München 1915.

Ср. два сочинения Вагнера, написанные им в период контактов с Ницше: «Beethoven» (1870) и «Über die Bestimmung der Oper»; публичное осуждение Ницше (без указания имени) высказывается в «Publikum und die Popularität» (часть третья).

Литература об отношениях между Ницше и Вагнером: Ludwig Klages, Der Fall Nietzsche-Wagner in graphologischer Beleuchtung (1904) в кн.: «Gesammelten Abhandlungen», Heidelberg 1927; Kurt Hildebrandt, Wagner und Nietzsche. Ihr Kampf gegen das neunzehnte Jahrhundert, Breslau 1924; Bernhard Diebold, Der Fall Wagner. Eine Revision, Frankfurt 1928.

О Вагнере: Carl Fr. Glasenapp, Das Leben Richard Wagners, Leipzig 1908ff., Bd. IV, V, VI; Guy de Pourtalès, R. Wagner als Mensch und Meister; о Козиме Вагнер: Graf Du Moulin-Eckardt, Cosima Wagner.

19

Kurt Kolle, Notizen über Paul Rée. Zeitschrift für Menschenkunde, Jahrgang 3, S. 168, 1927; Mitteilungen aus dem Nietzsche-Archiv, Weimar, 1908 (Privatdruck).

20

В книге Лу Андреас-Саломэ Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Wien, 1894 нет сведений об их личных отношениях, кроме тех, что содержатся в нескольких приводимых здесь письмах Ницше. Кое-что на эту тему сообщается в принадлежащей перу сестры Biographie (в главе «Bittere Erfahrung») и в переписке Ницше с матерью и сестрой (1. Aufl. 1909, S. 486–506). См. также: Mitteilungen aus dem Nietzsche-Archiv, Weimar, 1908 (Privatdruck). Незаменимым источником здесь является работа Бернулли об Овербеке. Кроме того см.: Bernoulli, Nietzsches Lou-Erlebnis (Raschers Jahrbuch I, 257); Podach, Nietzsches Zusammenbruch.

21

Переписка между Ницше и бароном фон Штейном: Briefe, Bd. 3, 2. Aufl., Leipzig, 1905, S. 219–264.

22

И всё в этом роде (лат.).

23

Письма Ницше к Гасту: Briefe, Bd. 4.; письма Гаста к Ницше: Die Briefe Peter Gasts an Friedrich Nietzsche, 2 Bde, München, 1923–1924; Josef Hofmiller, Nietzsches Briefe an Gast. Süddeutsche Monatshefte VI, 2. 1909, S. 300–310; Hofmiller, Nietzsche. Süddeutsche Monatshefte, 29. Jahrgang, 1931, S. 84ff.; Podach, Gestalten, S. 68ff.

24

Briefe, Bd. 5; Podach, Gestalten, 7ff., 125ff.; Luise Marelli, Die Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche, Berlin, 1933.

25

Негативные высказывания: Овербеку, 9.82; 11.2.83; 3.83; матери, 8.83; Овербеку, 2.5.84. После этого высказывания сплошь позитивные: Овербеку, 14.9.84; 10.84; сестре, 3.83; 12.85; 26.12.87; 31.3.88; 12.88.

26

См., например, письмо к Овербеку, 15.11.84.

27

См.: Paul Deussen, Erinnerungen an Friedrich Nietzsche, Leipzig, 1901 (в этой книге приведены также письма); кроме того: Paul Deussen, Mein Leben, Leipzig, 1922.

28

Помимо переписки между ним и Ницше (Briefe, Bd. III) см.: Bernoulli I, 51ff.

29

Briefwechsel (hrsg. O. Crusius, Süddeutsche Monatshefte VI, 2. 1909). Хиллебранд сразу после выхода первых трёх «Несвоевременных размышлений» дал на них несколько отзывов, одобрительных, но в то же время критичных, требуя от «Размышлений» умеренности и реалистичности. Эти отзывы перепечатаны в кн.: Hillebrand, eiten, Völker und Menschen, Bd. II, 2. Aufl. Straßburg, 1892: 1. Einiges über den Verfall der deutschen Sprache und der deutschen Gesinnung; 2. Über historisches Wissen und historischen Sinn; 3. Schopenhauer und das deutsche Publikum.

30

Der Briefwechsel Nietzsches und Overbeck, Leipzig, 1916; см. также работу Бернулли о них обоих; кроме того: Walter Nigg, Franz Overbeck, München, 1931.

31

См.: Egidy, l. c., и о Бунгерте: письма Гасту с 7.3.83 до 2.4.83.

32

См.: Bernoulli I, 256ff. (Scheffler).

33

О брачном предложении, сделанном Ницше в начале 1876 г. см.: Bohnenblust, l. c., и кроме того: H. W. Brann, Nietzsche und die Frauen, Leipzig, 1931.

34

Литература о заболеваниях Ницше: P. J. Möbius, Nietzsche, 2. Aufl., Leipzig, 1904; Ottokar Fischer, Eine psychologische Grundlage des Wiederkunftgedankens. Zeitschr. f. angew. Psychologie 5, 487, 1911; Ernst Benda, Nietzsches Krankheit, Monatsschr. f. Psychiatrie und Neur. Bd. 60, S. 65, 1925; Kurt Hildebrandt, Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk, Berlin, 1926; E. F. Podach, Nietzsches Zusammenbruch, Heidelberg, 1930; Paul Cohn, Um Nietzsches Untergang, mit vier Briefen von El. Förster-Nietzsche, Hannover, Morris-Verlag, o. J. (1931); E. F. Podach, Nietzsches Krankengeschichte (перепечатка полной истории болезни, составленной в клинике Йенского университета): Die medizinische Welt, vierter Jahrgang, S. 1452, 1930.

35

То, что методическое исследование хронологически упорядоченного материала наследия и писем здесь только намечает в общих чертах, нуждается в методической проработке, успешно осуществить которую можно только при условии, что будет издано новое большое полное собрание материалов наследия и полное собрание писем (в хронологическом порядке).

36

Глупости, вздор (фр.).

37

Об этом см. мою работу: Strindberg und van Gogh … Zürich, 1922, 2. Aufl. Berlin, 1926.

38

Фосфат калия.

39

Священная ложь (лат.).

40

Дерзость, святотатство, нарушение божеских и человеческих законов (греч.).

41

Когда Ницше здесь добавляет: «Истина, следовательно, пагубнее заблуждения», то надо помнить, что у него в философском контексте слова «истина» и «заблуждение» могут меняться значениями: правда, истина как стабильность в любом случае является для него «заблуждением», но если это заблуждение обуславливает жизнь высокого ранга, то оно может называться истиной как заблуждение, способствующее жизни, если же оно парализует жизнь, то оно может называться истиной в смысле упадочной жизни с её удобной ленью, которая понимает истину именно так.

42

К вящей славе Господней (лат.).

43

О том, что в этой связи думает о себе Ницше см. аб. 1370: #p_1370сл.

44

См. гл. «Как Ницше понимает своё мышление и самого себя» – аб. 1436: #p_1436, 1446: #p_1446сл.

45

Я не стану касаться рассуждений, которые стремятся биографически представить в роли Ариадны Козиму Вагнер. Нет никаких сомнений, что воспоминания о Козиме порой имеют для Ницше определённое значение, когда он говорит об Ариадне (особенно отчётливо в: …) и в его безумной записке: «Ариадна, я люблю тебя. Дионис», но этот контекст ровно ничего не значит для понимания философского смысла этой символики, которая по своей сути остаётся пограничной, не переводимой ни в рациональные, ни в психологические понятия и вообще может быть обнаружена только через ницшев экзистенциальный пограничный опыт, из страсти к истине.

46

Сомнение, высказываемое в отношении греков, означает, что Ницше размышляет о греках после Сократа. Досократический мир для него непререкаем.

47

Цель, конец (греч.).

48

О «теории» истолкования применительно к смыслу истины.

Когда Ницше говорит, что «феномен тела наиболее богатый, отчётливый и осязательный феномен», что необходимо «методически поставить его на первое место» (ВВ, 228), или что важно исходить из тела и пользоваться им как руководящей нитью, так как оно допускает более отчётливое наблюдение (ВВ, 249), или что при использовании руководящей нити тела обнаруживается чрезвычайная множественность и поэтому следует «пользоваться … более содержательным феноменом как руководящей нитью для понимания более бедного по содержанию феномена» (ВВ, 239), то ещё не понятно, что в конце концов под этим «телом» подразумевается. Ибо оно вновь и вновь быстро начинает восприниматься как живое анатомическое тело, предмет биологии – и тогда теряет характер объемлющего. Использование тела как руководящей нити остаётся тогда просто методологическим требованием. Ибо Ницше пользовался этой руководящей нитью лишь в весьма общих представлениях. Исходная точка «тело и физиология» даёт ему, например, «правильное представление о роде нашего субъектного единства, а именно как о правителе, стоящем во главе некоторого общества … равным образом о зависимости этого правителя от управляемых и от порядка рангов и разделения труда … что борьба выражается также в повиновении и повелевании» (ВВ, 228–229; цитируемый фрагмент изменён – пер.). Ницше затем лишь повторяет без дальнейшего развития старую идею, что «видимая органическая жизнь и невидимое творческое душевное правление и мышление имеют между собой параллели» (13, 58). Но в качестве начала метода познания эта идея сомнительна, и это обстоятельство у Ницше фактически не повлекло за собой какого-либо более определённого понимания, следствием стала, пожалуй, склонность в целях мнимого усмотрения сути дела допускать влияние биологического способа рассуждения.

50

Не иное, но это – вечно (лат.).

51

«Остров могил» (ТГЗ, 79) не является опровергающим примером, поскольку там царит совершенно иной смысл – это только аллегория.

52

Это слово может быть неверно истолковано, поскольку заставляет думать о психических или даже психопатологических состояниях. Но если сказать: переживание, настроение, чувство, чувство истины, сознание бытия, душевное состояние, расположение духа, самочувствие и т. д., то ясности будет не больше и то, что на первый взгляд получит определение, на более высоком уровне в силу этой своей определённости будет, скорее, вводить в заблуждение. Именно из-за своей приблизительности слово «состояние», пожалуй, подходит для того, чтобы снабдить языковой меткой это не поддающееся обозначению «объемлющее». Достаточным оправданием является тот факт, что Ницше избрал это слово и употреблял его почти как термин.

53

Молчать не в силу, скажем, внутренней пустоты, неловкости или хитрости; о таковых, наоборот, говорится: «Тем, кто молчит, почти всегда недостаёт сердечной тонкости и учтивости, молчание есть возражение, привычка проглатывать неизбежно портит характер» (15, 18).

54

Дерзай знать! (лат.).

55

В такой физикалистски-механистической форме данная идея характерна не для одного только Ницше. Аналогичные обоснования немногим ранее можно обнаружить у Бланки и Ле Бона (Bernoulli, Overbeck und Nietzsche 1, 381ff.). Исторически, будучи сформулирована вообще как идея круговорота событий, она возникала вновь и вновь на протяжении тысячелетий.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
http://filosoff.org/ Приятного чтения!
http://buckshee.petimer.ru/ Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.
http://petimer.ru/ Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин
http://worksites.ru/ Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.
http://dostoevskiyfyodor.ru/ Приятного чтения!