

Российская Академия Наук  
Институт философии

**А.Н. Мочкин**

**ФРИДРИХ НИЦШЕ**  
**(интеллектуальная биография)**

Москва  
2005

УДК 14  
ББК 87.3  
М 86

В авторской редакции

**Рецензенты**

доктор филос. наук *И.С. Выхрыстюк-Андреева*

доктор филос. наук *В.А. Жучков*

доктор филос. наук *В.А. Подорога*

М 86 **Мочкин А.Н.** Фридрих Ницше (интеллектуальная биография). — М., 2005. — 246 с.

Монография является опытом комплексного анализа философии Ф.Ницше. философия немецкого мыслителя рассматривается как «авансцена», за которой скрыты сложные мотивы, сочетающие в себе личностные и патографические характеристики. В монографии проанализированы основные подходы и методы интерпретирования философии Ф.Ницше, основные произведения философа.

Монография адресована специалистам в области истории философии, культурологам, изучающим творчество Ф.Ницше, всем, кто интересуется проблемами единства личности и порождаемой ею философии, отражающей современный мир в специфических художественных формах.

ISBN 5-9540-0011-5

© Мочкин А.Н., 2005

© ИФРАН, 2005

## Введение Комментарий времени

В ряду пламенных «реакционеров» — а есть и такой список, — имя Ф.Ницше занимает одно из самых почетных мест. Наряду с Ж. де Местром, А.Шопенгауэром, К.Н.Леонтьевым Ф.Ницше попытался преодолеть идеологию Просвещения XVII—XVIII веков, которая не только не завершилась Великой Французской революцией XVIII века, но, наоборот, набрала вес и стала широким интеллектуальным движением именно в XIX веке.

С небывалой до того силой интеллектуального убеждения Ф.Ницше выступил против просвещенческой идеологии, основанной на вере в разумность, рациональность человека как субъекта истории, против концепции рациональной автономии, веры во всеобщий универсальный разум, объединяющий мыслителей Просвещения XVII—XVIII веков, против тех форм политической жизни, которые противостояли многовековым традициям и предрассудкам аристократически-иерархического деления общества, кульминацией которых и явились революционные потрясения не только конца XVIII, но и XIX веков, которые разразились таким чудовищным явлением, как Парижская Коммуна.

Воспринимая Просвещение как широкую программу секуляризации, гуманности и, прежде всего, поисков рациональной, обоснованной свободы во всех ее проявлениях, Ф.Ницше выступил с яростной критикой просвещенческого утопизма, который предполагал, что, используя разум и рациональные принципы для разрешения социальных проблем, проблем социального взаимодействия, можно построить некое «утопическое» общество, в котором на пути прогрессивного развития науки будут решены не только все проблемы общественного развития, но и проблемы окружающей среды. Оптимизм упований просвещенческой идеологии вызывал в нем стремление противопоставить свой реалистический ответ, свою антиутопию, развитую им в концепциях антропологии, раскрываемых в «Так говорил Заратустра», мифологемах «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого» позднего периода философии.

Выступив с критикой политической системы своего времени — против либерализма, социализма, национализма и анархизма, — Ф.Ницше предложил свой вариант справедливого устройства общества, построенного на жесткой корпоративно-ранговой структуре, своеобразно предвосхищающей авторитарные тоталитарные режимы

XX века. При всем своем неприятии просвещенческой идеологии, ее науки и оптимистической веры в прогрессивное социально справедливое развитие общества в будущем Ф.Ницше — и это, если хотите, парадокс, ирония самого пламенного «реакционера», — сам Ницше остается как бы в динамическом поле просвещения и, несмотря на подчас очень меткую, злую критику просвещенческой идеологии, создает свои, с точностью до наоборот, антиутопические социальные проекты: то есть в целом остается в русле критикуемой и отвергаемой им шкалы ценностей.

Атаки Ф.Ницше на идеологию Просвещения тем не менее, не отменяют высокий научный статус его полемических работ, которые задолго до современного постмодернизма и постструктурализма с их критикой просвещенческих установок мышления поставили многие жгучие вопросы современности: проблему нигилизма, смысла и цели социального развития, нравственности самих ценностей, предлагаемых просвещенческой либеральной социалистической идеологией, социальной цены так называемого прогрессивного развития, само понимание теории прогресса, интерпретированного в его социалдарвинистском, прагматическом утилитарном смысле. И хотя в целом это была по-своему утопическая попытка блестящего философа XIX века противостоять напору надвигающейся и, во многом, продолжающейся и в XX веке идеологии Просвещения и в этом смысле — «донкихотская» попытка, она не только выявила многие слабые стороны самой этой просвещенческой идеологии, ее теневые стороны, но и явилась своеобразным грозным предостережением, антиутопическим вызовом многим ее оптимистически прогрессивным иллюзиям и социальным мифам будущего социально-политического развития, которые сполна были реализованы только в XX веке — веке двух мировых войн и тоталитарных противостоящих друг другу политических режимов.

Сами его социально-политические антиутопические проекты, так называемая «позитивная философия» Ф.Ницше: концепция «сверхчеловека», корпоративно-рангового государства, «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого» — представляют собой образцы чрезвычайно активной социально-политической философии, постоянно воспроизводимой и востребованной нашей современностью, не говоря уж о том, что этот тип мышления, «философия жизни» немецкого мыслителя в настоящее время — господствующий стиль современного философствования. Без него невозможен или имел бы другую окраску современный экзистенциализм, психоанализ, постмодернизм, так же как невозможен был период консервативной революции в Германии в XX веке, фашизм, ницшеанский марксизм.

Выступая катализатором и возмутителем спокойствия, своеобразным «*infant terrible*» общества в XIX веке, Ф.Ницше осознал свою роль, когда писал в «*Ессе homo*» — своей автобиографии: «Я и сам еще не своевременен, иные люди рождаются посмертно. Когда-нибудь понадобятся учреждения, где будут жить и учить, как я понимаю жизнь и учение; будут, быть может, учреждены особые кафедры для толкования Заратустры»<sup>1</sup>. В другом месте философ восклицает: «Заблестать через триста лет — моя жажда славы»<sup>2</sup>.

Но не прошло и одного десятилетия после смерти философа, последовавшей как раз на рубеже XIX—XX веков, как его философия получила чрезвычайно широкое распространение во всех европейских странах и, более того, уже только в XX веке она пережила, по крайней мере, три волны своего влияния. Первая — начавшаяся почти сразу же после смерти философа, — тут Ф.Ницше словно угадал свое посмертное возрождение, — предшествует первой мировой войне и охватывает широкий спектр социальных и культурологических установок — представлена в самых различных вариациях от философии (Г.Файхингер, Г.Зиммель), психологии (А.Адлер), философии культуры (Б.Шоу, А.Швейцер), поэзии и литературы (С.Георге, Р.М.Рильке, Т.Манн., Г.Гессе). Вторая волна, непосредственно связанная с организованным сестрой философа Е.Ферстер-Ницше «Архивом Ницше», начинается с 1918 года выходом в свет книги О.Шпенглера «Закат Европы» с ее провозглашением и пророчеством грядущей гибели цивилизации, века цезаризма, войн и мировых катаклизмов, и напрямую направлена на формирование и становление национал-социализма в Германии. Наконец, третья волна, последовавшая вслед за окончанием второй мировой войны — волна денацификации философии Ф.Ницше, связана, главным образом, с творчеством М.Хайдеггера и К.Ясперса — в Германии, В.Кауфмана — в Америке и М.Фуко — во Франции.

Процесс денацификации Ф.Ницше продолжается и в настоящее время и, пожалуй, впервые позволяет объективно оценить его творчество вне социально-политических импликаций его философии к политической злобе дня. Вначале воспринятая многими исследователями как «интеллектуальный бред», философия Ф.Ницше, как показала исторически развивающаяся социальная действительность XX века, оказалась чрезвычайно активной, работающей как в области социально-культурной динамики, так и, в особенности, в области политики, определяющей во многом духовный, философский, психологический климат всего столетия.

Являясь не классической как по форме, так и по содержанию самой философской проблематики, философия Ф.Ницше тем не менее опирается на глубокую историко-философскую традицию, на своих

предшественников не только в русле консервативной мысли, таких как А.Шопенгауэр, но и является, в частности, разработкой, последовательной разработкой так называемой «позитивной философии» Ф.Шеллинга, изложенной им в «Философии мифологии» и «Философии откровения», впервые появившейся в 1844 году — году рождения Ф.Ницше. Противопоставляя свою «позитивную философию» классической рационалистической философии XIX века и, в частности, так называемой в классификации Ф.Шеллинга «негативной» философии Г.В.Гегеля, Ф.Шеллинг определял свою «позитивную» философию как философию предельно широко понятой «жизни», которая как бы тем самым впервые обрела свое название. «Я уже сказал, — пишет в «Философии откровения» Ф.Шеллинг, — негативная философия остается преимущественно философией *школы*, позитивная — философией *жизни*»<sup>3</sup>. И как таковая «философия жизни» отличается от предшествующей ей «философии школы» следующими основными чертами: она предельно открыта, не завершена — это «постоянно продолжающееся познание»<sup>4</sup>, «она свободна от догматизма и, наконец, несистематична, не может называться системой, в том же самом смысле, именно потому, что она никогда не будет абсолютно замкнутой»<sup>5</sup>.

Отказываясь от философии как «строгой науки», претендующей на абсолютное и достоверное знание, «философия жизни» Ф.Ницше становится философией существующего, претерпевающего жизнь субъекта, который, находясь в процессе становления жизни, постоянно воспроизводит в своем сознании жизненные ситуации, переводя их в термины процесса. И если к тому же этот переживающий жизнь субъект, как это и следует в случае Ф.Ницше, оказывается поэтом, писателем, художником, музыкантом — в широком смысле этого слова, — то и его художественный, поэтический, творческий стиль, способ изложения отражает само переживание процесса жизни не догматически, следуя законам, системе, а становится афоризмом, взглядом, оценкой, суждением, отражающим изменяющуюся действительность. Все объективное растворяется в субъекте, субъективируется, теряет упругость «всеобщего и необходимого», выступает отражением субъекта восприятия. И когда после знакомства с «философией откровения», с «философией мифологии» Ф.Шеллинга, Ф.Ницше столкнется с философией А.Шопенгауэра, тоже писавшего о феноменализме высшего мира в своей работе «Мир как воля и представление», духовная общность «философии жизни» Ф.Шеллинга и волюнтаризма А.Шопенгауэра, как общность «позитивных установок» этих мыслителей, станет своеобразной базисной установкой мышления самого философа — от первой до последней из написанных им работ.

Вместе с тем, нападая на Философию Просвещения в целом за ее оптимистический пафос, веру в революционизирующую роль разума и основанной на нем науки, Ф.Ницше конкретизирует предмет своей атаки, что, впрочем, не мешает ему давать и целостные оценки, скажем, английской или французской философии XVII–XVIII веков. Это, главным образом, три мыслителя, три главных противника философии самого Ф.Ницше: и первый из них — Р.Декарт с его просвещенческой верой в разум, в разум рационального автономного субъекта; второй — Ж.Ж.Руссо, как представитель политического просвещения с его концепцией общей воли (General Volonte) и общественного договора; и, наконец, И.Кант, как завершитель философии просвещения в морали, основанной на рациональности, но тем не менее фактически реконструирующего христианскую мораль.

А поскольку в настоящее время испытывается определенный кризис просвещенческих установок, нигилизм как мировоззренческих парадигм, так и научных подходов, то необычайно оживляется интерес именно к этой стороне философии Ф.Ницше. И именно в настоящее время усиливаются попытки усмотреть в философии немецкого мыслителя некий «скрытый шифр», «пророчество», которое через критику основ европейской цивилизации, через критику просвещенческой идеологии позволит найти выход из тупика современного мировоззренческого кризиса, называемого «постмодернизмом и постструктурализмом».

Философ стал «пророком» кризисного времени и не случайно именно в настоящее время предпринимаются попытки выборки тех или иных мест, пассажей его философии, в которых якобы раскрывается современность, попытки историко-философского «поклевывания» — по меткому замечанию М.Хайдеггера, — затемняющих целостное видение его философии в угоду политической необходимости. И скорее как крайность, но тем не менее имеющая место и отражающая позицию самих исследователей, существуют попытки «амальгамирования», переплетения вымысла и правды в интеллектуальной биографии философа, в которых отбрасывается вся нарабатанная традиция современного ницшеведения, все три волны интерпретационных схем для того, чтобы создать еще одну причудливую смесь, делающую саму биографию философа более романтической, привлекательной парадоксальной, претендующей на более широкий читательский и обывательский успех, спрос на «биографию анекдот», роман из жизни художника. Ярким, но далеко не худшим примером такого «романа анекдота» является «Доктор Фаустус» Т.Манна, в котором реально биографические факты жизни мыслителя переплетены с сюжетами из

романов Ф.М.Достоевского, отвергаемого самим Ф.Ницше, средневековой мистикой в духе христианских мистерий искупления, отрицаемых немецким мыслителем.

Следует отметить, что сам Ницше немало способствовал такого рода двусмысленным интерпретациям своей интеллектуальной биографии: обосновывая аристократический радикализм оценок своего времени столь же аристократическим мифом о своем происхождении, так же как весьма двусмысленными оценками своего заболевания, проходящего через всю жизнь, когда заявлял в *Ессе homo* — не без оттенка мегаломании и парадоксальной логики: «...я умер уже в качестве моего отца, но в качестве моей матери я еще живу и старею»<sup>6</sup>; или, например, следующее: «Если исключить, что я *decadent*, я еще и его противоположность. ... Как *summa summarum*, я был здоров; как частность, как специальный случай, я был *decadent*»<sup>7</sup>.

Век XX-ый по-своему доказал, что время появления той или иной версии, интерпретации философского наследия Ф.Ницше диктуется во многом политической злобой дня, запросами того самого времени, которое не только определяет характер, стиль и тон изложения, но и его политическую направленность. Философ, выступая под чужими знаменами, обслуживает и как бы оправдывает интересы партий — и это с одной стороны. С другой — обладая определенной «упругостью», тексты философа требуют тщательной сепарации, дифференциации и тем не менее в силу своей «упругости» не позволяют интерпретациям полностью поглотить себя — всегда сохраняется «остаток», не редуцируемый и не входящий в ту или иную интерпретацию его философии, не укладывается в лозунги и транспаранты партийных программ, выдвигаемых временем.

И если философию Ф.Ницше, его борьбу с философией Провсещения с течением времени можно уподобить борьбе ветхозаветного Иакова с незнакомцем, борьбе скандинавского бога Тора со «старушкой» или, иначе говоря, борьбе блестящего сильного мыслителя с демоном времени, с вечностью, то уместно будет привести высказывание самого философа об этом «демоне» — «демоне времени»: «Люблю ли я прошлое? Я уничтожал его для того, чтобы жить. — Люблю ли я настоящее? Я отворачиваюсь от него для того, чтобы быть в состоянии жить»<sup>8</sup>.



## ГЛАВА 1

### ПРЕЛЮДИЯ

Одной из любимых тем романистов XIX, да и XX столетий, сохраняющих романтический пафос загадочности, являлась тема гениальности и помешательства.

Судьба Г.Гельдерлина и Г.Ф.Клейста — в начале века, Людвига Баварского и Ф.Ницше — в конце века, соединивших в себе оба таинственных феномена безумия и гениальности, надолго определили основные сюжетные темы писателей. И если добавить сюда еще и гениально болезненный талант великого русского писателя Ф.М.Достоевского, эстетический радикализм французского писателя Г.Флобера, болезнь позднего Г.Гейне и Г.Мопассана — было, от чего впасть в волнение и строить различные гипотезы.

Всегда ли помешательство сопутствует гениальности и что такое гениальность в таком случае? Что это — духовный взлет и последующая плата или процесс помешательства, имеющий попутным явлением феномен гениальности? И это, казалось бы, «абстрактная», общетеоретическая постановка проблемы взаимоотношения безумия и гениальности (по крайней мере, так она выглядит по отношению, например, к последнему романтическому «королю-призраку» — Людвигу Баварскому) приобретает жгучий политический интерес при обращении к философии Ф.Ницше. И вовсе не случайно, а исключительно в связи с тем обстоятельством, что именно Ф.Ницше стал символом, эмблемой, предтечей и пророком не только «консервативной» революции в Германии, но и надвигающегося национал-социализма.

Выступая под «ложным флагом» основателя учения, пророка грядущего обновления мира, Ф.Ницше всей своей судьбой, судьбой своего учения стал заложником — «чистой совестью» — становящегося

фашизма. Его судьба и личная «интеллектуальная биография» стала частью, «сакральной» частью партийной программы, обеспечивающей ей чистоту исходных предпосылок, научную состоятельность. Именно Ф.Ницше, становясь в национал-социализме харизматическим лидером движения, его пророком, в интерпретации идеологов национал-социалистического движения нуждался в своего рода «реабилитации», разводящей «гениальность» и «помешательство» в разные стороны, как бы не имеющие под собой ничего общего. Необходимо было представить «логику безумия» как некую социологическую правду, идущую из глубины немецкой истории, а вовсе не обусловленной «личной судьбой» и генеалогией мыслителя.

Стремясь отмежеваться от социологической правды национал-социалистической пропаганды, в своей версии, интерпретирующей интеллектуальную биографию Ф.Ницше, Т.Манн как раз и пытается понять эволюцию философа через весьма распространенный психологически-нозографический подход. В своей версии философской эволюции Ф.Ницше Т.Манн склонен «...поменять причину и следствие, потому что ... не фашизм есть создание Ницше, а наоборот»<sup>9</sup>. С позицией Т.Манна солидаризируется в биографии Ф.Ницше, анализируя творчество немецкого философа, и Ст.Цвейг<sup>10</sup>. По сути дела и Т.Манн, и Ст.Цвейг воспроизводят навеянное еще А.Шопенгауэром мнение о том, что «...у гениальности и безумия есть такая грань, где они соприкасаются между собой и даже переходят друг в друга...»<sup>11</sup>. Развивая эти идеи, только рассматривая их с позиций «теории вырождения», конкурирующей в XIX веке с теорией развития Ч.Дарвина, крупнейший представитель «теории вырождения» М.Нордау, не менее известный, чем Ч.Ламброзо, так оценивает творческую эволюцию Ф.Ницше: «Вне всякого сомнения, он (имеется в виду Ф.Ницше — *А.М.*) несет на себе печать помешательства»<sup>12</sup>. Этот подход, рассматривающий широкое социальное движение, каким явился фашизм в XX веке, — как некий «коллективный психоз», индуцированный безумием его основателя, — может быть, и дает некоторое «частичное» объяснение социального феномена, но скрывает, мнимой убедительностью разъяснения, многие реальные социальные причины, процессы, порождающие массовые явления фашизации общества в начале XX века.

При таком подходе к эволюции творчества философа, его интеллектуальной биографии, практически игнорируется то обстоятельство, что и сам философ, при всей замкнутости, уединенности жизни, находится не в социальном вакууме и что сама переживает

мая им жизнь накладывает свой «отпечаток» на это, может быть, изнутри идущее разворачивание тех или иных социальных, политических идей, выдвигаемых в философии. В противном случае любое социальное явление можно трактовать как продукт коллективного безумия, навеянного чередой гениев, находящихся на грани помешательства. Так фашизм как социальное явление трактуется, в частности, английский исследователь Гран Бринтон, объявивший его (фашизм) продуктом коллективного безумия, индуцированного Гобино, Трейчке, Х.Ст.Чемберленом, О.Шпенглером, А.Розенбергом и в конечном счете Ф.Ницше<sup>13</sup>.

Вместе с тем этот взгляд на соотношение личности творческого гения и помешательства, но взятый применительно к одной, отдельно взятой, конкретной личности весьма продуктивен и может стать хорошим подспорьем в изучении больной, но творчески одаренной личности<sup>14</sup>. Эти патографические описания жизни выдающихся личностей весьма полезны при анализе творчества того или иного мыслителя, но никак не могут быть единственной объяснительной гипотезой в описании социальных явлений, таких, как фашизм или социализм. И, в частности, по отношению к философии Ф.Ницше — патография философа может объяснить особенности, психологические и психические, в восприятии и переживании той или иной философской идеи, уяснить процесс ее возникновения и аффективной глубины и значимости для самого философа. Подобные работы ранее проводились по поводу И.Гёте, а также Г.Гельдерлина, А.Стриндберга, В.Ван-Гога. Имеются они и по поводу интеллектуальной биографии Ф.Ницше<sup>15</sup>.

А суть проблемы состоит в следующем: Ф.Ницше, подобно великому русскому писателю Ф.Достоевскому, с самых ранних лет страдал, правда, в весьма специфической форме — в виде периодически наступающих головных болей и приступов дурноты, как эквиваленте припадка, известной еще с древности, так называемой «священной болезнью» — эпилепсией. От этой болезни, когда Ф.Ницше было 5 лет, после припадков и последующей болезни, скончался отец философа, а годом позже — годовалый младший брат. И когда в 1865 году на этот эпилептический фон наложилось инфицирование сифилисом, развилась церебральная форма болезни, завершившаяся с 1889 года двенадцатилетним этапом полного безумия. И сам стиль, пафос изложения, субъективно окрашенная «мания величия» философа, наложили заметный отпечаток на многие, особенно поздние, работы, в которых весьма причудливо переплетены гениальные прозрения и патология.

Своеобразным выражением биологически, генетически обусловленной «мании величия», столь характерной для Ф.Ницше, весьма способствовали и культивируемые в семье философа легенды о «польском происхождении» предков, графском титуле Ницких, ассимилированных в Германии и, в частности, в Пруссии в XVII веке.

Аристократический радикализм оценок Ф.Ницше, пронизывающий его от первой до последней написанной им строки, тем самым как бы обретает и физиологически, и психологически, и, может быть, психопатологически обусловленную мотивацию, которая пронизывает все его творчество и особенно явно выражена в поздней автобиографии «Ессе homo» (1888), отражающей черты надвигающегося безумия, в поздних обращениях и письмах. Как отмечает выдающийся немецкий психиатр, много занимавшийся проблемами «гениальности и безумия», — Эрнст Кречмер: «Мы можем заметить, что даже у таких гениев, как Ницше и Гуго Вольф, у которых позже обнаружился паралич (имеется в виду прогрессивный паралич как следствие сифилиса мозга — *А.М.*) душевному краху предшествуют длившиеся годами фазы в высшей степени гениального творчества в состоянии своеобразного перевозбуждения; таким образом, даже здесь представляется не совсем бессмысленным вопрос, не могут ли легкие токсические раздражения мозга, проявляющиеся как ранние предвестники будущего распада, вызывать у высокоодаренных людей временную активацию гения»<sup>16</sup>. Иначе говоря, эпилепсия в сочетании с латентно протекающим сифилисом мозга явились той адской горючей смесью, которая обусловила не только вызревание весьма своеобразного гения, каким и явился Ф.Ницше, но экзальтированную эйфорию душевной жизни на протяжении ранней юности и восемнадцати лет философского творчества. Эта же «горючая смесь» во многом определила и особый психопатологический рисунок личности мыслителя, его способ общения с окружающим его социальным миром, с его ближайшим окружением, темы и специфику рассмотрения, казалось бы, сугубо философских проблем. Ведь болезнь, даже такая генетически обусловленная болезнь, как эпилепсия, даже в ее стертой форме, которой страдал Ф.Ницше, во многом определяет и способ реагирования на окружающую действительность, вязкость эмоциональных аффектов, особенности логического мышления, свойственные эпилептоиду, возможность аффективно окрашенных галлюцинаций, сверхценных идей, отсутствие критики в оценке самих этих состояний, наличие «ауры».

Ведь не случайно почти все поздние мифологемы — концепции Ф.Ницше, такие как: «воля к власти», «вечное возвращение того же самого», «сверхчеловек», «смерть бога» — оформлялись философом

после аффективно-образного «видения» их в своего рода чувственно-конкретной форме: в виде «колонны марширующих солдат», давших, по воспоминаниям сестры философа, чувственно-конкретный образ — воплощение, манифестацию явления «воли к власти»; в виде застывшего горного озера — столь же чувственно-конкретно иллюстрирующего идею «вечного возвращения того же самого», как об этом образно писал сам философ в «Ессе homo». Потом будут подбираться «научные» аргументы, теории и мифологемы. Но в начале — первичен образ, аффективно окрашенный образ, греза, сумеречное состояние — аура, предшествующая приступу, момент сознания, когда миллионы вещей «вдруг» прекрасным образом объединяются в один, чувственно переживаемый символ, мифологему. Мир обретает новое значение и смысл.

Сходные состояния эйфорического «всеведения», «озарения — ауры» описывали многие герои и своего рода конгениального Ф.Ницше мыслителя, собрата по болезни, Ф.М.Достоевского. Можно сказать, что многие романы великого русского писателя населены «двойниками», духовными братьями Ф.Ницше, в амплитуде своих колебаний дающих всю палитру исканий немецкого мыслителя. Одноименные полюса в физике отталкиваются, одноименные типы, вглядываясь друг в друга, как в зеркало, тоже отталкиваются в ужасе, точно так же, как это случилось с Ф.Ницше при его знакомстве с произведениями великого русского писателя в 1887 году. Не совпала лишь христианская и антихристианская направленность обоих мыслителей, их полярная заряженность в вопросах «о путях спасения мира». Но психологический мир Свидригайловых и Ставрогинных, «Идиота» и Ивана Карамазова, с его мучительными поисками мировой гармонии, отражен в философии Ф.Ницше почти полностью. Другие психологические механизмы те же: сладострастие и жестокость, одухотворенная жестокость, получающая наивысшее удовлетворение от чужой боли, иначе говоря, садизм и мазохизм психологических проявлений «гениального», но больного гения. Как отмечает Э.Кречмер, анализируя философию и личность Ф.Ницше: «Было бы весьма интересно показать в деталях, как переплетение боли и сладострастия, ненависти и любви, властолюбия и любви проходит лейтмотивом сквозь всю его личность, причем сквозь все слои от инстинктивно-эротического и вплоть до высших этических сублимаций его учения»<sup>17</sup>.

И чтобы завершить это затянувшееся введение в личность и душевный строй философа, прежде чем приступить к анализу собственно его биографии, несколько замечаний по поводу так

называемой легенды о «польском происхождении» семьи Ницше. История о польском происхождении, выступающая своеобразной «фамильной легендой», позволяющая самому философу дистанцироваться от событий в Германии в конце XIX века, появляется в работах Ф.Ницше в конце его сознательной жизни, в так называемый период коллапса 1888 года, а затем подхватывается и неоднократно используется сестрой Ницше — Елизаветой Ферстер-Ницше в биографии философа. С одной стороны, эта легенда подводила определенный аристократический базис под «радикальный аристократизм» Ницше (Г.Брандес), являясь обобщением его аристократического радикализма (Гарольд Гефдинг), с другой — это была своеобразная реакция на непризнание демократической, интеллектуальной Германией откровений Ницше, как своего рода романтическая форма противостояния философа, который явился в буржуазную эпоху реставратором феодально-кастовых привилегий.

Суть этой легенды сводится к следующему: «Семейная традиция повествует, будто шляхтич Ницкий был приближенным короля польского Августа Сильного и от него получил графский титул. Когда же стал королем поляк Станислав Лещинский, наш мифический предок, — пишет об этой легенде сестра философа Елизавета Ферстер-Ницше, — Ницкий принял участие в заговоре в пользу саксонской династии и протестантизма. Он был приговорен к смерти, бежал и получил место, благодаря графу Брюлю, как указывают документы, в маленьком захолустном городке»<sup>18</sup>. Сам Ницше воспроизводит эту легенду в письме Георгу Брандесу<sup>19</sup> и повторяет ее в своей исповеди — «Ессе homo»<sup>20</sup>.

Между тем исследования биографов и комментаторов Ф.Ницше, племянника философа — Макса Оэлера (M.Oehler), бывшего некоторое время куратором Архива Ницше в Веймаре, и попытка Ричарда Блунка проследить генеалогические корни, подтвердили только то, что еще дед философа в 1796 и 1804 годах выступил на философском поприще с двумя полемическими памфлетами, направленными против Французской революции XVIII века, тогда как история семьи, уходя в XVI век, насчитывает более двухсот родственников Ницше, происходящих из центральной Германии. Многие из них — мелкие фермеры, а с конца XVII века насчитывается более пяти поколений протестантских пасторов с обеих сторон: как со стороны матери, так и отца философа. Фамилия же Ницше ничего не имеет общего с польским происхождением и мифическим графом Ницким, а является аббревиатурой от немецкого Nikolaus

(Nicholaus, дающего Nick, а впоследствии ассимилированное в славянское Nitz / в произношении — Nitzsch/, позже ставшей Nitzsche, а затем и Nietzsche)<sup>21</sup>.

Вовсе не случайно, что сама эта гальванизация семейных традиций, их реинкарнация возникает в работах Ф.Ницше только в 1888 году, когда теряется и внешне выраженная социальная нормальность. Аристократический бред величия, заметный уже в 1872 году<sup>22</sup>, гипоманиакальная скачка идей, наплывы мыслей и озарения открытия<sup>23</sup>, столь характерные для Ницше, начиная с 1882 года (переживание «вечного возвращения того же самого») позже сменяются мегаломанией, столь характерной для прогрессивного паралича и завершаются эйфорией 1888 года, ставшего последним годом его продуктивной работы.

Тем самым, миф о «польском происхождении» служил как бы внешним выражением внутренних мегаломанических притязаний философии Ницше.

И переходя к фактам собственно биографии Ф.Ницше, отметим следующее: изучая биографию философа не то, чтобы не следует доверять полностью, самооценкам и самоописаниям философа, рассыпанным в его произведениях, особенно позднего периода, и его «*curriculum vitae*»<sup>24</sup>, но следует брать их не без большой дозы научного скепсиса или, как говорили раньше, «*cum grano salis*» (со щепоткой соли), поскольку именно в них как бы аккумулируются почти все семейные предания и мегаломанические притязания философа позднего периода, когда теряются многие социальные ориентации и чувство реальности.

Итак, внешне биография Ф.Ницше не богата событиями. Родился он 15 октября 1844 года в семье протестантских пасторов. Со стороны отца — Карла Людвига Ницше (родился в 1813 году) и матери — Франциски, урожденной Оэлер (родилась в 1826 году), по крайней мере три поколения протестантских священников. Местом рождения явилась маленькая саксонская деревня Лютцен (или Рюккен), знаменитая битвой 1632 года, в которой был убит шведский король Густав Адольф, а в 1813 году произошло сражение наполеоновских войск с наступающими прусскими и русскими армиями. Деревня расположена к северу от маленького саксонского городка Наумбург, на расстоянии не более двенадцати километров. Двамя годами позже, в 1846 году в июле, родилась сестра философа Елизавета, и в 1848 году родился младший брат — Иосиф, который вскоре, в возрасте одного года, скончался во время эпилептического припадка. В 1849 году, тоже после приступа эпилепсии, умирает отец философа, и семья в 1850 году переезжает в Наумбург.

Имя свое — Фридрих Вильгельм — будущий философ получил в честь короля Пруссии Вильгельма и стал называться Фридрих Вильгельм Ницше. Развивался он как бы замедленно, и говорить стал только в два года. В детстве очень спокойный и серьезный, Ф.Ницше остро переживал смерть отца и младшего брата и если психоанализ редуцирует болезнь к первичной сексуальной травме, именно в ней находя причину последующего невроза, то в случае с Фридрихом Вильгельмом Ницше такой экзистенциальной, жизненной травмой явилось столкновение со смертью, смертью самых близких людей. Травма оказалась настолько сильной, что в четырнадцать лет Ф.Ницше пересказывает свои аффективно окрашенные переживания «страха смерти», которые преследовали его. «В эти ночи, — рассказывал Ф.Ницше, — я не раз слышал во сне погребальные звуки органа, печально раздававшиеся под сводами церкви. И когда я старался понять, откуда я слышу их, раскрывалась могила и из нее выходил закутанный в саван отец. Он проходил через всю церковь и вскоре возвращался, держа в своих объятиях ребенка. Снова раскрывалась могила, отец опускался в нее, и камень закрывался за ним»<sup>25</sup>.

Ранняя смерть отца надолго определила и характер юного философа, который, казалось, был лишен детства в том виде, в каком его принято воспринимать: в виде шумных игр и детских увлечений. Более того, Ф.Ницше как бы хотел восполнить потерю и собирался стать пастором. Любимым чтением было чтение Библии, за что ровесники прозвали его маленьким пастором.

Окончив Наумбургскую гимназию, Ф.Ницше поступил в Пфурту, которую до него закончили Новалис, братья Шлегели, Фихте. Именно в Пфурте Ф.Ницше знакомится с Паулем Дойсеном (1859) и Карлом фон Герсдорфом (1861), дружба с которыми пройдет через всю жизнь философа. В целом Ф.Ницше и в гимназии, и далее — в Пфурте проделывает типичный путь провинциального мальчика, который постепенно расширяет свой жизненный мир — мир, прежде всего, духовной культуры — через приобщение к источникам романтической мировой культуры — это и Шиллер, и Гельдерлин, и Байрон. По окончании Пфурты (1862) Ницше покидает Наумбург и поступает в Боннский Университет, где два семестра изучает теологию и классическую филологию. Затем следует переезд в Лейпцигский Университет, где под руководством выдающегося классического филолога Германии — Фридриха Вильгельма Ричля — завершает обучение классической филологии.

К замечательным событиям этого времени следует отнести открытие Ф.Ницше в 1865 году работ А.Шопенгауэра, встреча с которым по-своему перевернула мир его представлений. Философия А.Шо-



пенгауэра почти полностью поглощает юного Ф.Ницше, а сама личность «франкфуртского отшельника», как называли А.Шопенгауэра, как бы замещает рано умершего отца. К этому же времени относится и инфицирование Ф.Ницше сифилисом<sup>26</sup>. Тогда же Ф.Ницше испытывает короткий приступ прусского патриотизма и полного слияния с политикой, проводимой канцлером О.фон Бисмарком в его борьбе с Австро-Венгрией за объединение Германии<sup>27</sup>. Вместе с тем Ф.Ницше в этот момент замечает: «Успех этого времени грандиозный. Но я стараюсь и сейчас и в будущем стоять вне естественных субъективных симпатий по отношению к Пруссии...»<sup>28</sup>. И после напряженного труда, кропотливых штудий закончена работа, завершающая обучение в Университете: «De fontibus Diogenus Laerti», посвященная обоснованию источников Диогена Лаэртция, высоко оцененная его руководителем Ричлем.

Ф.Ницше пришлось некоторое время пробыть на воинской службе в качестве своего рода «близорукого» артиллериста, зачисленного в артиллерийский полк в Наумбурге. Правда, воинская служба скоро закончилась: упав с лошади, Ф.Ницше вынужден был оставить службу в Прусской армии.

Наиболее крупным духовным событием, наряду со знакомством с философией А.Шопенгауэра, явилось личное знакомство с Рихардом Вагнером, тоже к тому времени поклонником автора «Мира как воля и представление». Родство душ было полное, хотя юного философа весьмастораживает чрезвычайно шумный успех композитора, его многословие и актерская поза «человекобога», каким на вершине успеха предстал перед ним Р.Вагнер. Вместе с тем идеи возрождения немецкого искусства, синтез искусств, предложенные Р.Вагнером в его теоретических трудах, нашли весьма благожелательный отклик в душе юного философа.

Вскоре, как завершение всего этого «подготовительного» периода, последовало предложение молодому двадцатичетырехлетнему филологу, каким являлся Ф.Ницше, сделанное Ричлем, занять кафедру в должности профессора Базельского Университета в нейтральной Швейцарии — этом своеобразном европейском центре духовной культуры на протяжении всего XIX века. Оставлены мечты Ф.Ницше о посещении по окончании Университета Парижа, оставлены обширные планы чтений и путешествий. И с 19 апреля 1869 года Ф.Ницше становится подданным Швейцарии, профессором Базельского Университета. И это была счастливая пора в жизни философа. Настороженно принятый профессурой Базельского

Университета, Ф.Ницше как бы душевно растворялся в уютной, теплой атмосфере общения с Р.Вагнером, который жил в это время неподалеку в Трибшене.

В Базельском же Университете его ждет одиночество, отсутствие общения, на которое он часто жалуется в письмах друзьям. Единственным исключением явилась его дружба с историком культуры, специалистом по средневековой Италии — Я.Буркхардтом, с которым Ф.Ницше энергично обсуждает замысел своей новой книги — эссе, посвященного новой теме — рождению древнегреческой трагедии. Книга, в которой должен произойти синтез шопенгауэровской философии, вагнеровской философии искусства и собственно филологии, подготовку которой резко ускорил конфликт, вспыхнувший между мятежной революционной Францией — Францией Парижской Коммуны 1870 года — и только что объединенной Пруссией — Германской империей.

И хотя формально в этот момент Ф.Ницше — подданный нейтральной Швейцарии, он в душе, оставаясь «исто немецким» патриотом, добивается разрешения от швейцарских властей на поступление в качестве волонтера в санитарный отряд действующей прусской армии. В начале августа Ф.Ницше приезжает в Эрлаген и на протяжении десяти дней работает санитаром медицинского батальона. Но вскоре, как это и было во время службы артиллеристом в Наумбурге, военная служба заканчивается: он заболел дизентерией и вынужден был вернуться для выздоровления домой в Наумбург уже в сентябре 1870 года. Последовавшая вслед за этим дифтерия окончательно поставила крест на службе в прусской армии.

Вместе с тем шовинистический угар, окружающий его в родном, но уже прусском по духу, Наумбурге отталкивает Ф.Ницше, как победа варваров над более культурной и образованной Францией. И Ф.Ницше опять в одиночестве и вовсе не разделяет шумных восторгов его родственников и знакомых по поводу поверженной Франции. Для него изменился масштаб оценки событий, и он видит в этой победе скорее поражение немецкого духа ради военных успехов новой, только что провозглашенной империи.

Вот все, или почти все, предпосылки философии Ницше к 1871—1872 году — году выхода в свет первой собственно философской работы Ф.Ницше: «Рождение трагедии из духа музыки», имеющей подзаголовок: «Эллинизм и пессимизм», и вышедшей с предисловием, обращенным к Р.Вагнеру. Выход книги — это не только событие в жизни Ф.Ницше, но и своего рода точка отсчета относительно долгого — длинного в восемнадцать лет — философского развития.

Итак, если первые двадцать шесть лет были подготовительными, приближающими Ф.Ницше к этой точке, то последующие восемнадцать лет жизни — это период свободного плавания в океане европейской философии, которые затем сменяются одиннадцатилетним периодом безумия.

И прежде, чем приступить к анализу этого произведения, как бы предваряя его, кратко рассмотрим проблему эволюции философии Ф.Ницше, ее периодизацию и основные работы философа.

Эволюция философии Ф.Ницше включает в себя три составляющих компонента, которые на основных этапах его философского развития попеременно занимают одно из ведущих мест. Это: романтически осмысленная мифология, критическая деструкция социальных институтов общества и, наконец, собственный процесс патологического развития — распада, завершившийся безумием в финале. И если на первом этапе преобладает мифология, прочтенная и интерпретированная в духе консервативно-традиционалистской модели целостности и не разрушаемости базисного архетипа жизни, то на втором — на авансцену выдвигается критический деструктивный анализ современной Ф.Ницше социальной действительности. Третий, заключительный, этап творчества синтезирует в себе как первый «мифологический этап» с концепциями абсолютного утверждения жизни, так и концепции «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого» третьего периода.

Именно такой подход совпадает с парадигмой эволюции Ф.Ницше, предлагаемой самим философом в первой части первой речи «Так говорил Заратустра» (1883—1885) и более подробно развитой затем в «Ессе homo» (1888). Глава, названная «О трех превращениях духа», повествует в символической форме о стадиях эволюции философии немецкого мыслителя. Философ выделяет три этапа, которые символически названы: «верблюд», «лев» и, наконец, «ребенок». «Верблюд» — это период, когда выносливый дух хочет испытать, что такое тяжесть; «лев» — это свобода от всего сковывающего, от всех авторитетов; и, наконец, «ребенок» — это, как говорит сам Ф.Ницше, «невинность», «игра», а самое главное — «святое слово утверждения», «начальное движение». Говоря проще, эти три этапа объясняются так: первый — зависимость и ученичество; второй — борьба с этой зависимостью, создание своего учения; и последний, третий — проповедь, абсолютное утверждение нового учения.

Хронологически они могут быть датированы: первый — 1865—1876, второй — 1878—1882, третий — 1882—1888 годы. Соответственно этой хронологии и произведения Ф.Ницше распадаются на три

группы источников: первая группа включает в себя «Рождение трагедии из духа музыки» (1872), «Несвоевременные размышления»: «О пользе и вреде истории для жизни» (1873); «Шопенгауэр как воспитатель» (1874) и «Вагнер в Байрете» (1876). Вторая группа произведений объединяет «Человеческое слишком человеческое», второй том «Человеческого слишком человеческого» (опубликовано как приложение к первому тому (1879)); «Странник и его тень» (опубликовано как второй и последний том «Человеческого слишком человеческого» (1880)); «Утренняя заря» (1881); «Веселая наука» (1882). Третья группа — «Так говорил Заратустра» — первая и вторая части (1883), третья опубликована в 1884, последняя, четвертая часть «Заратустры» — 1885; «По ту сторону добра и зла» (1886), а также новые предисловия к ранним произведениям; «Генеалогия морали» (1887); «Дело Вагнера» (1888); «Сумерки кумиров» (1889): написаны в 1889 году (1889 год — год безумия Ф.Ницше). Последующие произведения публикуются: «Антихрист» (1895), а также «Ницше contra Вагнер» (1896), посмертно — «Воля к власти» (1901); «Ессе homo» (1908). Последние произведения, несмотря на то, что изданы были позже, относятся к авторской редакции к 1888 году.

Чертой, отделяющий первый этап от второго, является «Человеческое слишком человеческое» (1876), своеобразный «памятник кризиса» (Ницше), в котором философ прощается с юношескими идеалами и кумирами своей юности — А.Шопенгауэром и Р.Вагнером. Насколько радикально было это прощание, выявится в дальнейшем.

И третий, последний, этап творчества, который сам философ связывает с мыслью о «вечном возвращении» (1881), начинается с «Веселой науки» (1882), включает в себя как нечто «промежуточное» «Так говорил Заратустра» (1883), чтобы закончиться «Ессе homo».

Этого взгляда на эволюцию идей Ф.Ницше придерживаютсяистики философии и специалисты по творчеству немецкого философа, тогда как сестра философа — Е.Ферстер-Ницше, которая взяла несколько уроков по философии своего брата у бывшего гетеанца и впоследствии — основателя антропософии Р.Штайнера<sup>29</sup>, стала выделять всего два периода в творчестве Ф.Ницше: «Нередко пытались, — писала она во введении ко второму тому посмертного издания, — разбить историю духовного развития моего брата на три резко разграниченных друг от друга периода... Я смотрю на пройденный им путь к духовному просветлению его личности и ее высших целей как единый, равномерно льющийся поток. Правда, этот поток делает посередине поворот и, по-видимому, течет дальше лишь с замедленной скоростью... Для его развития поэтому можно в действительности принять лишь два

периода: первый, в котором господствуют любимые юношеские идеалы, как авторитеты, от которых он стремился мало-помалу освободиться; и второй, в котором он достиг внутренней свободы»<sup>30</sup>.

Более реалистично эволюция Ф.Ницше представлена в оценке такого оригинального последователя немецкого философа в России, как Л.Шестов. В основу оценки эволюции Ф.Ницше Л.Шестов кладет жизненный путь философа как развитие болезни, как путь последовательного развенчания разума, проходящий от стадии метафизического идеализма к позитивизму и далее, во имя жизни, отрицание разума, отречение от него. Л.Шестов верно намечает три периода творчества Ф.Ницше и проходящую через все творчество иррационалистическую тенденцию, завершающуюся откровенной мифологией<sup>31</sup>. Именно этот путь развенчания разума, как основной для Ф.Ницше, воспроизводит и большой поклонник русского мыслителя Л.Шестова — Альбер Камю<sup>32</sup>.

В настоящее время предпринимаются попытки несколько по-иному делить периоды творчества Ф.Ницше. В частности, издатель английского перевода писем Ф.Ницше Х.Мидлтон предлагает выделить четыре этапа в творчестве в следующем порядке: 1862—1870 — студенческие годы; 1870—1876 — пребывание в Базельском университете до разрыва отношений с Р.Вагнером; 1876—1882 — свобода от авторитетов и дружба с Лу Саломе; 1883—1889 — начало «Заратустры» и вплоть до завесы безумия в 1889 году<sup>33</sup>. Тогда как другой исследователь — С.Стронг, в основном соглашаясь с Х.Мидлтоном, все же предлагает выделить в качестве четвертого периода период перед надвигающимся безумием, так называемый период «коллапса», относящийся к 1888 году, когда были написаны: «Ницше контра Вагнер», «Антихрист» «Ессе homo».

Если первая из этих классификаций построена по принципу нарастания отчуждения философа, особенно заметного в письмах, то вторая исходит из факта гипоманиакальных самооценок Ф.Ницше, появившихся как в «Ессе homo», так и в «Антихристе», т.е. здесь в основу положено противопоставление: «здоровье — нездоровье»<sup>34</sup>.

И завершая обзор источников, посвященных эволюции философии Ф.Ницше, отметим следующее: намеченная периодизация этапов, отражая изменение внешних установок эволюции философии немецкого мыслителя, вместе с тем все же не затрагивает внутренней, ведущей, глубинной философии Ф.Ницше, которой, как представляется, явилась для него концепция «жизни», взятой в ее вневременном значении, жизни «Nuns stans», выработанной им в качестве своеобразной «сверхценной идеи» в противовес аффективно окрашенного

пережитого «страха смерти» детского возраста. Отсюда вытекает и борьба Ф.Ницше с пессимизмом А.Шопенгауэра, и поздняя концепция «смерти бога», и физикализированная мифологема — теория «вечного возвращения того же самого» позднего периода. И в этом смысле можно говорить о единстве, отрицающем эволюцию взглядов мыслителя, что неоднократно отмечалось исследователями творчества Ф.Ницше<sup>35</sup>. И это не противоречие содержания его философии, а скорее противоречивое единство трех форм, проявляющих себя на различных этапах формулирования этой, в сущности, неизменной установки мышления, включающей в себя противоречивую по характеру борьбу Ф.Ницше с изменяющейся, вырождающейся, по его мнению, действительностью, т.е. критическую деструкцию самой этой действительности, и как бы ей в противовес — реакционно-охранительную установку его работ на всех этапах так называемой эволюции. Загнанный далеко в подсознание, в бессознательное, этот «страх» тем не менее из духа противоречия инициировал все эволюционное развитие Ф.Ницше, его «философию жизни» с ее поздним, принципиально принимающим жизнь «*amor fati*», вопреки разуму, наперекор становящейся действительности.

И спор может идти, на наш взгляд, только о том, что считать этой центральной концепцией: «*Nunc Stans*», идею «великого полдня», предлагаемую немецким исследователем К.Шлехтой<sup>36</sup>, «вечное возвращение», ставшее центром интерпретации М.Хайдеггера<sup>37</sup> или «волю к власти», наиболее ярко выражающей, в силу своей социально-политической сущности, социальный экстремизм Ф.Ницше.

Но своеобразность подобной постановки вопроса выявляется в том, что, имея дело с философией, вплотную смыкающейся с мифологией, необходимо учитывать при анализе символическую синонимичность этих категорий философии Ф.Ницше, в которой подчас «волю к власти» определяется через «вечное возвращение того же самого», а само по себе «вечное возвращение» — это не что иное, как физикалистская, мистическая греза о «вечном полдне», «*Nunc Stans*» становящейся жизни, т.е. опять-таки «волю к власти». Логическая ошибка — круг в определении, когда нечто определяется само по себе или, как говорили средневековые схоласты: «*idem per idem*», — а не через другое, иное, противостоящее ему. В философии Ф.Ницше это становится сознательным приемом доказательства, когда «волю к власти» определяет характер действия, механизм «вечного возвращения того же самого», тогда как вечно возвращающимся является все та же «волю к власти», Аполлон говорит языком Диониса в ранней концепции, а Дионис — это вечная форма становления Аполлона в его временных образах.

Именно это весьма характерно показал анализ философии Ф.Ницше, проведенный М.Хайдеггером, который, в частности, писал: «Воля к власти», «Становление», «Жизнь» и «Бытие» в широком смысле слова означает в языке Ницше одно и то же»<sup>38</sup>. Но тем самым и изложение эволюции философии Ф.Ницше, изложение его интеллектуальной биографии необходимо должно ставить своим предметом исследования — анализ этих трех этапов формирования целостной концепции, выявляющей при этом момент появления символически-синонимических категорий, отмечая стадии ее формирования и специфическую форму, характерную для этих трех этапов. Необходимо, как представляется, проследить метаморфозы той или иной категории, как своего рода душу бабочки, проходящей стадию личинки, куколки, бабочки, не смущаясь внешним несходством той или иной эволюционной стадии.

## ГЛАВА 2

### «СОКРАТ, ОТДАВШИЙСЯ МУЗЫКЕ...»

Выход в свет в январе 1872 года первой философской книги Ф.Ницше «Рождение трагедии из духа музыки» означал весьма противоречивое событие: это был, с одной стороны, конец карьеры молодого Базельского профессора классической филологии, уже в 1873 году констатировавшего: «научно мертв», с другой — выход в свет первой работы нового направления: «философии жизни».

Основная проблема, поставленная в этом произведении, была сродни проблеме, выдвинутой в свое время И.Кантом в «Критике чистого разума», которая звучала так: «Как возможны синтетические суждения a priori?» — только в переформулировке Ф.Ницше она могла бы звучать: «Как возможна a priori жизнь?». Проблема по самой своей постановке столь же фундаментальная, сколь и неразрешимая, по крайней мере для первого «пробного» философского труда. Какие социальные условия гарантируют ее устойчивое, стационарное пребывание для маленькой социальной общины, какой представляется Древняя Греция до Пелопонесских войн; что привело ее к гибели и чем этот, ставший классическим, образец базисной модели жизни может способствовать современной Германии 1871–72 годов в ее собственном процессе становления и процессе выбора пути ее социального развития.

Напомним, что победила во Франко-Прусской войне образовавшаяся в 1871 году Прусская империя и, получив многомиллиардные репарации от поверженной Франции, переживала бурный расцвет своей экономики, названный периодом «грюндерства». Речь шла о выборе пути для Германии, преломленной через античную призму. Отсюда, казалось бы, столь несвоевременное, обращение к древне-



греческой истории, мифологии, культуре, отсюда и стремление в самой германской культуре найти своеобразные механизмы для возрождения, воссоздания современной философу культуры.

Путь вперед, в будущее, по Ф.Ницше, должен был бы совершаться как бы с глазами, обращенными назад, в прошлое. История должна учить, как следует поступать в новой неизведанной области современных социально-экономических отношений. Проблема не филологическая, а скорее — онтологическая, не столько философская в духе просвещенческой философии, а скорее — пророческая, пророческая по своему пафосу и духу.

Выдвижение превосходящей по военным силам Пруссии на первое место и последовавшее за тем военно-политическое объединение Германии в 1871 году всколыхнули у современников Ф.Ницше воспоминания о великом прошлом, выдвинув требование новой национальной культуры, объединяющей немецкие земли. Стремление к этой новой национальной культуре современниками философа осмыслялось как требование культуры, построенной на трагическом героизме древних греков — посылка, бывшая, начиная с немецкого Просвещения, идеологическим выражением движения за воссоединение раздробленной Германии. Главным политическим выразителем этого стремления к объединению стал О. фон Бисмарк, своеобразно обосновавший «прусскую легенду», ставшую на этот момент «национальной идеей».

Частично эту легенду в период, предшествовавший Франко-Прусской войне 1871 года, разделял и Ф.Ницше, который писал своему другу Герстфорду (февраль 1868 года): «Политика теперь орган общего мышления. Наслаждение доставляет мне Бисмарк. Я читаю его речи, точно пью крепкое вино: я придерживаю язык, чтобы не пить слишком быстро и наслаждаться подольше»<sup>39</sup>. Однако состоявшееся объединение и становление первых шагов новой Германской империи воспринимается Ф.Ницше резко отрицательно. Он называет Фридриха Вильгельма I и Бисмарка «коронованными демократами»<sup>40</sup>. Не устраивает Ф.Ницше, при всем, казалось бы, внешнем пиетете, и подход своего кумира — Р.Вагнера по отношению к тому, кто является действительным творцом будущей Германской империи.

По мнению Р.Вагнера — это «народ в процессе общей художественной работы»<sup>41</sup>; по мнению Ф.Ницше — одинокие творцы, избранные гении. Как отмечает Р.Блунк, отношения между и Ф.Ницше и Р.Вагнером этого периода, да, пожалуй, и в дальнейшем, определялись патологической алголагией, как говорили раньше: были своего рода «любовью-ненавистью»<sup>42</sup>. Так, например, если Р.Вагнер в своей

работе «Искусство и революция» (1849) выдвигает Аполлона и Диониса как противопоставление греческого народа (Аполлон) и природы (Дионис), то Ф.Ницше, под воздействием шопенгауэровской метафизики и собственного радикализма аристократической устремленности, переинтерпретирует Аполлона в силу внешнего подавления, формирующую культуру и, скорее, защищающую индивида от Диониса как манифестации «Первоединого», шопенгауэровской воли, являясь тем самым прямым, с точностью до наоборот, переворачиванием отношений, развиваемых Р.Вагнером в период революции 1848—49 годов. Ф.Ницше отталкивает демократизм Р.Вагнера, его революционное прошлое, так же не согласен он и с оценкой итогов Франко-Прусской войны 1871 года, итогов, которые Р.Вагнер безоговорочно принял. Для Ф.Ницше эта война превратилась в «искоренение немецкого духа ради немецкой империи»<sup>43</sup>. Развитие буржуазных отношений, становление либерально-гуманистических тенденций буржуазии, грюндерство 1871—73 годов вызывает у Ф.Ницше восприятие этой нарождающейся культуры как варварства<sup>44</sup>, которое не осознает самоубийственной направленности развития. И вовсе не случайно поэтому Ф.Ницше формулирует задачу, стоящую, по его мнению, перед современной ему философией, имеющую консервативно-охранительную цель: «При современной огромной подвижности (имеется в виду социальная подвижность — *А.М.*) философ должен служить тормозом: Но в силах ли он быть им?»<sup>45</sup>.

Воспринимая грюндерство (1871—1873), эйфорию, царившую в послевоенной Германии как некое состояние первичного хаоса, которому предстоит в дальнейшем обрести свои исконные базисные формы, Ф.Ницше обращается к древнегреческим реалиям для того, чтобы в них и через них определить некоторые прокрустовы социальные формы развития современной ему Германии. Уже в предисловии к «Рождению трагедии из духа музыки» Ф.Ницше, посвящая книгу Р.Вагнеру, пишет: «...при действительном прочтении этой книги им (будущим читателям — *А.М.*) станет до изумительности ясным, с какой строго немецкой проблемой мы здесь имеем дело, поставленной нами как раз в средоточие немецких надежд, как точка апогея и поворота»<sup>46</sup>. Ф.Ницше обращается к широкому слою интеллигентной немецкой публики Германии того времени и именно поэтому изложение предлагаемых изменений строится как бы на «картинках» из древнегреческой жизни, из жизни ее мифологических персонажей: Диониса и Аполлона — на уровне эстетики древних греков, препарированной эстетикой Винкельмана, Веймарским классицизмом Шиллера и Гёте, поэтикой Гельдерлина, Г.ф.Клейста и немецкого роман-

тизма, активно использующего в своей эстетике античные образы. Так доступнее и понятнее, но при этом как бы для себя философ разрабатывает свою концепцию бытия, которая, с одной стороны, почти ничего общего не имеет с традиционной просвещенческой философией XVII—XVIII веков, а с другой — является прямой реконструкцией концепции бытия, т.е. метафизикой древнегреческих досократических систем, взятой через призму шопенгауэровской философии, теорию смены общественных циклов, разработанную в «Материнском праве» (1861) базельским профессором Бахофеном.

Как считал Бахофен, человечество в своем развитии прошло три цикла, три стадии своего развития: период теллуризма (земляной), когда господствовал первобытно-общинный коммунизм малых кочевых групп, сменившийся затем долгим периодом матриархата, отголоском чего явились знаменитые элевсинские мистерии, и, наконец, третий период, в котором, как считал базельский профессор, мы и живем: период патриархата, господствующим символом которого является образ Аполлона с его культом интеллекта и права, правового управления обществом. Дионис же, сочетающий в себе проявление обоих полов, как андрогинный бог — бог переходного периода, который остался в недалеком отстоящем прошлом. Идеи Бахофена, в свое время известные лишь узкому кругу специалистов, тем не менее оказали влияние не только на Ф.Ницше, знакомого с работами своего коллеги по университету, но и на Ф.Энгельса с его теорией первобытнообщинного коммунизма и последующей смены общественно-экономических формаций.

И то, что у Бахофена явилось лишь своеобразным переходным этапом, периодом перехода от матриархата к патриархату, у Ф.Ницше стало своеобразной парадигматической моделью для построения своей концепции бытия. Дионис стал центральной темой как для изложения в «Происхождении трагедии из духа музыки», так и последнего, завершающего, этапа развития его собственной философии. Именно поэтому о Дионисе чуть-чуть подробнее, не ограничиваясь только ссылкой на него или лишь упоминанием, тем более, что даже в 1887 году Ф.Ницше писал: «Я был первый, который для понимания древнейшего — до сих пор еще богатого, переливающего через край эллинского инстинкта, воспользовался явлением, носящим название — Диониса»<sup>47</sup>.

Первые упоминания о Дионисе сохранились в Апполодоровской мифологической библиотеке и относят рождение этого бога к XV веку до нашей эры<sup>48</sup>, в свою очередь, отец истории — Геродот — в одном случае выводит Дионисийский культ из Египта<sup>49</sup>, в другом — из Фра-

кии<sup>50</sup>. Но это лишь доказывает общность культовых представлений, которые включают в себя и Орфизм, существовавший во Фракии, как об этом сообщает Павсаний<sup>51</sup>. Тогда как, согласно более близко стоящей к нам «земледельческой мифологии», отраженной в Теогонии Гезиода, Дионис — сын смертной женщины Семелы и Зевса, и вовсе не упоминается в героическом «военном эпосе» олимпийцев Гомеровского круга, хотя вновь оживает в Элевсинских мистериях как Дионис Загрей в качестве сына Персефоны и Зевса, а сами Элевсинские мистерии представляют его младенцем Якхом, Эйболеем, сыном Баубо, неизменным участником самих элевсинских мистерий. К числу несомненно дионисийских представлений, носящих в себе эти древнейшие ритуалистические образы, отраженные в мифе, относятся два основных принципа, характеризующие культ Диониса: первое — это обряд омофагии, культовой трапезы, совершаемой участниками и состоящей в пожирании живьем жертвы, приносимой божеству с предшествующими этой оргии экстатическими песнями и плясками. Второй — является сам процесс разрывания жертвы на куски, так называемый спарагмос, совершаемый во время этой экстатической «жертвы — трапезы» — омофагии. Гибель «божества-жертвы», осуществляемая через преступление «спарагмос» — экстатически окрашенной логики участников ритуального обряда — переживалась как чувство катаргически обретаемого воодушевления: мании, корибантического, священного ужаса, ставшего как бы метафорой «божества-жертвы», его формой проявления. А так как сам ритуал «омофагии», «спарагмоса» является проявлением «святости», животного начала, то он необходимо выступает тождеством жизни, обретаемой через смерть (как, например, обряд евхаристии — причащения в христианстве). Преступление, заклание жертвы сцеплено в силу своей животной природы с воспроизводительными, ктеистическими функциями, венчающими обряд<sup>52</sup>.

Лежащий в базисе, как бы в «матрице» человеческой истории, культ Диониса ничего общего не имеет с просвещенческой буколиккой, представленной в XVIII веке Ж.Ж.Руссо, и как бы заново переосмысляет и переинтерпретирует начало человеческой истории, является исходным для понимания таких феноменов, как древнегреческий «агон», трагедия, культ античного героя и т.д. И самое главное, Дионис — это не только и не столько бог переходного периода, бог вина и ритуальных хороводов, а, как отмечает современный исследователь: «У этого бога нет сущности, помимо насилия. Все его атрибуты непосредственно с насилием связаны»<sup>53</sup>. Более того, Дионис — это бог, который «...расчеловечивает насилие, отнимая у человека его соб-

ственное насилие, чтобы его от этого насилия защитить и, превращая насилие в трансцендентную и всегда наличную угрозу, которую следует отражать как подлежащими ритуалами, так и скромным разумным поведением»<sup>54</sup>.

И это только одна сторона феномена Диониса — насилие в качестве первичной матрицы бытия. Другая состоит в том, что само бытие, а в данном случае, уточним, речь идет о бытии дометафизическом, предшествующем метафизике досократовской философии, является как бы тем самым разорванным на мельчайшие части путем «спаргамоса» — Дионисом, как некоей обретаемой мистически метафорой, первичным восприятием окружающей реальности, взятой в ее целостности. Более того, если все — это Дионис в его разделности, то все последующие натурфилософии и метафизические системы бытия, в частности натурфилософии Фалеса, Анаксимена, Демокрита и т.д. с их первичным «архе» в виде «воды», «воздуха», «атома» — это лишь частные случаи некоей общей мистически обретаемой традиции, которая не забывает, что даже развернутые в целые метафизические системы отдельные представления — лишь фрагменты, части, связанные с культом Диониса. Все — Дионис, и даже обосновавшаяся часть его сущности, выделенная в качестве «архе» не может вытеснить целое, но лишь своеобразно «дополнить» его, все эти «архе», в совокупности единого тела дают все того же Диониса, который все же первичен по отношению к каждому, отдельно взятому «архе» досократовских систем. Ее своеобразие состоит в том, что манифестируя как парадоксальное развитие идей А.Шопенгауэра и заимствованной у него концепции метафизической воли как «воли к жизни»<sup>55</sup>, воли как *Nunc Stans*<sup>56</sup>.

Центральная проблема натурфилософии досократовской философии: бытия и становления, единого и его спецификации — становится центральной и для концепции бытия Ф.Ницше, в которой бытие и становление, взятые как проблемы, принимают форму, с одной стороны, весьма сходную с поставленной проблемой древнегреческой натурфилософии, с другой — резко от нее отличаются. Вместе с тем эта концепция бытия порывает со всей предшествующей просвещенческой традицией Нового времени. Основными категориями этой концепции бытия становятся синкретические понятия, понятия-мифологемы, динамического качества частиц «воли к жизни», частиц *Nunc Stans*<sup>57</sup> как бытия своеобразно понятой действительности.

Понятие динамической частицы «воли к жизни» как частицы воли *Nunc Stans* является интегрированным образованием, объединяющим в себе понятие «*Nunc Stans*» в его специфически шопенгауэровской

интерпретации и понятие «первоначала», «архе», «атома» древнегреческой натурфилософии. А. Шопенгауэр, заимствуя от Шеллинга понятие воли как субстанционального основания своей философии, следующим образом определил «волю» как «волю к жизни»: «...это точка соприкосновения объекта, формой которого служит время, с субъектом, который не имеет никакой формы, потому что он не принадлежит к познаваемому, а составляет условие познаваемого»<sup>58</sup>. Содержанием субъекта шопенгауэровской метафизики выступает «воля», как трансцендентно — трансцендентальное основание, высшей кульминацией которого становится «воля к жизни», а «время» понимается А. Шопенгауэром как «...бесконечно вращающийся круг: опускающаяся половина — это прошедшее, поднимающаяся — это будущее, неделимая же точка вверху, где проходит касательная — это непротяженное настоящее»<sup>59</sup>, собственно, и являющаяся точкой соединения субъекта и объекта, а так как настоящее — «...единственная форма реальной жизни...»<sup>60</sup>, то и сама философия этого тождества субъекта и объекта, как тождества воли и времени, понятое как постоянное пребывание вне изменения, в не протяженности *Nunc Stans*, становится своеобразной философией времени, где в силу тождества воли и времени происходит метафорическое замещение настоящего взятого *Nunc Stans* на настоящее воли, взятой *Nunc Stans* и наоборот.

Ф. Ницше берет подобные представления А. Шопенгауэра в качестве основания для своей философии и стремится представить понятие эмпирической реальности как некоей плюральности субъектов спецификаций единой шопенгауэровской воли в сочетании с древнегреческими представлениями об «архе» и «атоме». Мир воспринимается как сложный турбулентный хаос — хаос субъективных спецификаций «воли к жизни»<sup>61</sup>. В отличие от А. Шопенгауэра Ф. Ницше, оставляя пространство субъективности априорной формой чувственности, считает время «объективной априорной формой действительности»<sup>62</sup>. Само же время в силу отмеченных выше представлений о времени А. Шопенгауэра, понятом в качестве *Nunc Stans*, становится противоречивым единством времени *Nunc Stans*, т.е. абсолютного времени, вечности и времени эмпирического становления, кругового становления времени. Частицы тождества «воли к жизни» и «времени» необходимым образом, в силу кругового становления, обречены на постоянное возвращение, меняясь лишь в области формы, т.е. положения, порядка, группировки, смещения и разделения этих вечных одновременно пребывающих сущностей<sup>63</sup>.

А так как онтология бытия Ф.Ницше вытекает из метафизики жизни А.Шопенгауэра, писавшего: «...все рвется и тяготеет к существованию и где только возможно — к существованию органическому, т.е. жизни, а затем и к возможно большему ее усилению»<sup>64</sup>, то и сам характер становления — это «борьба», игры этих качеств, в которых благая Эрида «Теогонии» Гезиода — зависть, становится как бы мировым принципом, объясняющим становление. «Из войны противоположностей возникает всякое становление, — пишет Ф.Ницше, — определенные качества, кажущиеся нам постоянными, выражают только временной перевес одного борца, но война на этом не кончается, она продолжается вечно»<sup>65</sup>. И с позиций этого постоянного, все возрастающего становления Ф.Ницше отрицает постоянство вещей, постоянство конфигурации, агрегатов этих качеств, когда заявляет: «Сами вещи, в постоянство и устойчивость которых верят узкие головы людей и животных, не имеют никакого особенного существования»<sup>66</sup>. Кроме того, делая вполне последовательный вывод из этого хаотического становления частиц «определенных качеств», беря мир как поток становления, Ф.Ницше отвергает и существовавшее прежде разделение субъективных спецификаций «воли к жизни», взятой в качестве мирового принципа, разделение на субъект и объект — отношения, действие и действующего, тем самым как бы опровергая интерпретацию Хайдеггера, выводящего все концептуальные представления философии Ф.Ницше из субъект-объектных отношений.

И если эти отношения — предпосылки онтологии, то только в философской антропологии Ф.Ницше, развиваемой в «Рождении трагедии из духа музыки», само объективное — это проекция вовне субъективности<sup>67</sup>. Сам же Ф.Ницше пишет: «То же, на что материя воздействует, есть всегда опять-таки материя, все ее бытие, и вся сущность состоит, стало быть, только в закономерном изменении, которое производится одной ее частью на другую; оно относительно обусловлено относительностью, имеющей значение только в известных границах, таким образом, так же как время и пространство»<sup>68</sup>. Континуум становления растворяет, по мнению Ф.Ницше, самоидентичность и определенность вещей, взаимоотношения субъекта и объекта, хотя само бытие в каждый момент имеет характер «законченной бесконечности»<sup>69</sup>. Вечно становящееся бытие делает невозможным даже частичное познание самих этих сущностей материи из-за постоянной изменчивости, перегруппировки этих сущностей, их неравнозначности, несамостоятельности, исключающей повторение, правило, приложимость так называемых «законов природы» и «законов понимания» этого становления, всегда конкретного и

неповторимого. «Я могу сказать, — пишет Ф.Ницше, — про дерево что «оно есть», по сравнению с другими вещами, оно «становится» по сравнению с ним же самим в другие моменты его жизни, оно «не есть», например, оно «еще не дерево», если я смотрю на куст»<sup>70</sup>. Развивая даже эту негативную, деструктивную критику теоретико-познавательной просвещенческой установки, исходящей из предпосылки тождества бытия и мышления, Ф.Ницше заключает: «Слова только символы, указывающие на отношение вещей друг к другу и к нам, и никаким образом не дают абсолютной истины. И слово бытие означает лишь общее отношение, связывающее все вещи, так же как и небытие. Если же нельзя доказать само существование вещей, то и знание взаимного отношения вещей — тоже не приблизит нас ни на шаг к стране истины»<sup>71</sup>. Единственно возможное по Ф.Ницше представление этого мира турбулентного хаоса, становящихся определенных частиц «воли к жизни», должно состоять в восприятии этого мира во времени, где «прошедшее и будущее» призрачны, как сон, настоящее же — непротяженная и бессодержательная граница между ними, где «...время и пространство и все, что происходит во времени и пространстве, существует только относительно в смысле причины и цели и обусловлено другим, так относительно существующим»<sup>72</sup>, в котором сам мир характеризуется как «...мир постоянных перемен, как сумма «действительно» и вечно пребывающих «сущностей», где множественность имеет истинное бытие, а с ними и движение: и о каждом моменте этого мира, — если даже они разделены тысячелетиями, — можно было бы сказать: все видимые в нем истинные сущности существуют в нем одновременно, неизменяемы, неуменьшаемы, без прибавления и без убавления. Тысячелетием позже этот мир остается тем же самым, ничто в нем не изменилось»<sup>73</sup>. Эта длинная цитата приведена полностью только для того, чтобы зафиксировать этот как бы конечный (по крайней мере для этого раннего периода) взгляд Ф.Ницше на бытие, поскольку это и есть концепция *Nunc Stans* в своей «превращенной» форме. Выступая как концепция только античного историзма<sup>74</sup>, позже она вновь была возрождена иенским романтизмом<sup>75</sup>.

И завершая этот предварительный этап рассмотрения бытия как формы *Nunc Stans*, как бы являющаяся зародышевой формой, протоформой будущей концепции «вечного возвращения того же самого» и «воли к власти», становящихся основными категориями бытия последующих периодов философии Ф.Ницше, принимающих впоследствии характер физикалистски обоснованных мифологем, отметим также своеобразное колебание философа этого пе-



риода по отношению к тому, что же считать субстанциональной основой бытия. Если в «Рождении трагедии» (1872) — это, несомненно, «воля», взятая в шопенгауэровском смысле<sup>76</sup>, то уже в эссе, непосредственно следующим за этим произведением, таким субстанциональным носителем выступает «музыка» («О музыке и слове» 1873), «время» («Гомеровское соревнование» 1871), «воля» («Греческая женщина» 1871), воля как соревнование, агон, как форма чего-то «...совершенно недоступного нашему пониманию» («О музыке и слове» 1873).

Романтически осмысленная эстетика в этот период является своеобразной формой эстетического охранения, формой достаточно аффективного противостояния современной ему философии, где философия выступает как «плохая эстетика», а платоновские взгляды на искусство, при всем противостоянии Ф.Ницше Платону в этот период, — становятся образцом, парадигмой формирования философии<sup>77</sup>. Эстетика, в противовес пессимистической концепции А.Шопенгауэра, становится формой величайшего утверждения «воли», как «воли к жизни» и ее величайшим стимулом<sup>78</sup>.

Здесь как бы зафиксирован бытийно-онтологический взгляд Ф.Ницше этого периода, тогда как первая философская работа «Рождение трагедии из духа музыки» почти целиком посвящена социуму, бытию, но бытию социального феномена, в той его интерпретации эстетического охранения, которое, собственно, и делает позицию философа этого периода консервативно-традиционалистской, выступающей против просветительски-просвещенческой господствующей идеологии. Так, например, оценивая свою раннюю работу в 1888 году, Ф.Ницше писал о «Рождении трагедии»: «Выглядит очень несвоевременным: и во сне нельзя было представить, что оно было начато под гром битвы при Верте. Оно политически индифферентно, не немецки, — скажут теперь, — оно только в нескольких формулах отдает трупным запахом Шопенгауэра ... Идея — противоположность дионисовского и аполлоновского перемещена в метафизику, сама история как развитие этой идеи и упраздненная в трагедии противоположность единству — при подобной оптике — все эти вещи, еще никогда не смотревшие друг другу в лицо, теперь внезапно были противопоставлены одна другой, одна через другую освещены и поняты»<sup>79</sup>. Оставим на «совести» Ф.Ницше его высказывание о «политически индифферентном произведении, поскольку сама по себе эта политическая индифферентность в период всеобщего воодушевления всей нации, тоже политика — политика своеобразного «преодоления» реальной политики того времени, выраженного гегелевской формулой: «все

действительное разумно», тем более, что это своего рода ретроспективная оценка, которая несет на себе отсвет скорее психологического состояния философа 1888 года, но тем не менее отражает основной базисный посыл отрицания действительности того времени, увиденный через призму времени. Тогда как в Предисловии 1886 года имеются и такие высказывания, которые как бы «задним числом» дают оценку прошедшего: «Что же, прости господи, романтика, если ваша книга не романтика? Можно ли довести ненависть к «настоящему», к «действительности», к «современным идеям», до более высокой степени, чем это сделано в вашей «артистической метафизике», которая скорее поверит в ничто, скорее признает дьявола, чем «настоящее»<sup>80</sup>.

И если у Гегеля развитие абсолютного духа завершилось апофеозом прусской действительности, то у Ф.Ницше эта философия «действительности» превращалась в апофеоз и апологию жизни вообще, противопоставленной этой действительности — бытия, противопоставленного течению времени. Являясь своеобразным выводом из онтологии «воли к жизни», рассмотренной выше, и шопенгауэровского «Wille und Vorstellung» («Воля и представление») применительно к формам человеческого бытия и функционирования культур. Установка «преодоления» выродившейся действительности буржуазной Пруссии — основная для Ф.Ницше этого периода, порождает и свой специфический способ анализа, вытекающий из онтологии, сформулированной им через метафизику «воли к жизни», как «воли к жизни» *Nunc Stans*, которая, с одной стороны, является отрицанием шопенгауэровской метафизики, с другой — отрицанием идеи развития Гегеля, завершающейся апофеозом самой этой буржуазной действительности, хотя следует признать, что методологически оно осуществляется при помощи все того же шопенгауэровского учения о «морфологии» и «этиологии»<sup>81</sup>.

Но если у А.Шопенгауэра воля, являясь субстанциональным основанием бытия, поток становления которой преодолевается через познания как форму отрицания этого бытия воли в квинетиве и самоумерщвлении буддийского учения, у Ф.Ницше воле, выступающей под обликом Диониса<sup>82</sup> как онтологии бытия, противостоит, защищая от становления этого бытия, Аполлон<sup>83</sup> как своеобразная форма не только представления этого бытия, но и защиты от него: «Как относится к этой народной мудрости (имеется в виду Дионис и навязанные с ним культовые ритуалы — *А.М.*) олимпийский мир богов? Как исполненное восторгов видение истязуемого мученика к его пытке»<sup>84</sup>.

Весьма специфическая образность, предлагаемая Ф.Ницше в анализе античной дионисийской традиции, показывает избирательную, субъективно окрашенную эпилептоидную извращенность вкуса, которая впоследствии будет даже развита философом в теорию «одухотворения жестокостью» позднего периода. Культ Диониса с его брутальными ритуальными образами: разрыванием живьем, культовой трапезой, корибантическим безумием и т.д. — очевидно, отвечали субъективным вкусам и пристрастиям философа, по-своему интерпретировавшего многие культурные феномены Древней Греции.

Итак: Дионис — это стихия жизни, а Аполлон — это щит, защищающий индивида от становления, это индивидуальный способ адаптации, приспособления в форме мифа, религии, искусства, и, в частности, философии и науки. Или, как говорит сам философ: «Тем самым аполлоновский обман оказывается тем, что он есть, т.е. прикрытием на время хода трагедии, собственно дионисийского действия»<sup>85</sup>. В другом месте: «Перед нашими глазами вечный феномен: всегда алчная воля находит средство, окутав вещи дымкой иллюзии, удержать в жизни свои создания и понудить их жить дальше»<sup>86</sup>. Тем самым, ничего не имея общего с познанием и уж тем более — с преобразованием этого мира, как это предполагала догма просвещения, индивид, являясь всецело продуктом социокультурного окружения, усваивает особенности этого окружения как своеобразной иллюзорной формы бытия.

И далее, следуя в том типологии и хронологии формирования культа Диониса, намеченной еще Шеллингом в его «Философии откровения», Ф.Ницше выделяет три различные формы, собственно, и аполлоновской иллюзии, удерживающей индивида в потоке дионисийского становления. Мифологически эти формы следующие: во-первых, когда индивида «...пленяет сократовская радость познания и мечта исцелить им вечную рану существования...»; во-вторых, когда «...другого обольщает веющий перед его очами пленительный покров красоты...» и, наконец, «...метафизическое утешение, что под вихрем явлений неразрушимо продолжает течь вечная жизнь...»<sup>87</sup>. Эти три формы иллюзорно обретаемого бытия дают, по мнению Ф.Ницше, три рода возможных культур<sup>88</sup>: культуру «сократовскую», «художественную» и «трагическую», каждая из которых отличается от другой соотношением в них принципов Диониса и Аполлона. А так как Дионис — это онтология бытия, а Аполлон — это форма его социо-культурной манифестации, форма давления бытия индивида на бытие вообще, то Ф.Ницше, исследуя феномен древнегреческой цивилизации, как первообраза культуры вообще<sup>89</sup>, выделяет в нем четыре последователь-

но сменяющие друг друга формы этого приспособительного опосредования — адаптации индивида. Во-первых, это культура титанов; во-вторых, гомеровская культура; в третьих, дионисийская греческая культура; в четвертых, дорическая культура, дающие модели формирования культур вообще. Выступая в данном случае культурологом, т.е. «...веря в метафизическое значение культуры...»<sup>90</sup>, а значит, и, предполагая, что «...новый уровень культуры мгновенно внес бы переворот во всю систему человеческих отношений...»<sup>91</sup>, Ф.Ницше пытается преодолеть действительность современной ему Германии через анализ феноменологии социокультурных явлений Древней Греции, через категории Диониса и Аполлона. В частности, он стремится проследить генетику и диалектику оформляющей деятельности человеческого рода, порождающие тот или иной тип культуры. Кратко его задача формулируется следующим образом: «Моя цель породить совершеннейшую вражду между нашей теперешней культурой и древностью. Кто желает служить первой, должен ненавидеть последнюю»<sup>92</sup>.

И первая из анализируемых им древнегреческих культур — это культура титанов, которая в чистом виде олицетворяет собой «...философию дикой и нагой природы...»<sup>93</sup>, формой адаптации индивида, в которой выступал Дионис и его культ, позволяющий, посредством иллюзорных форм, открыто воспринимать суровость и ужас бытия человека, сочетающего в себе явления животно-природного социального окружения.

В противоположность ей гомеровская культура, с одной стороны, являясь завершением догомеровских представлений, символизирует этап полного подавления дионисийских проявлений, по крайней мере вытеснения, подавления их импульсов и полное преобладание в этом смысле аполлоновского принципа. Аполлон, как бог ограничения и меры, бог «*principi individuationis*» — порождает мир олимпийских божеств, создавая этим художественно упорядоченную форму приспособления индивида, его социальной адаптации.

В то же время дальнейшая греческая культура, пришедшая на смену гомеровскому миру олимпийских богов, как бы осуществляя синтез двух противоборствующих начал: Диониса и Аполлона — является формой «возврата» к первоначальной эпохе «титанов», но несет в себе черты уже интеллектуализированного дионисийского фестиваля с его узаконенными и ограниченными формами разрушения «*principi individactionis*», но только путем «аристократического агона», гомеровского соревнования, песен, пантомимы и музыки. Дионисийский импульс в этих социокуль-

турных формах преобразован, превращен индивидом в узаконенные проявления самого становления, исключая разрушение и гибель самого индивида.

Четвертой формой, предшествующей сократизму как форме извращенного аполлоновского принципа, выступает дорическая культура — культура, полностью вытеснившая Диониса, культура воплощенного Аполлона, где путем абсолютной социализации и политической культуры достигается незыблемость и неизменность застывших форм. Историческим выражением ее и полным символическим значением явилась дорическая Спарта — как эталон, в котором полностью достигнуто преобладание, подавление в индивиде хаотической реальности бытия становящихся форм. И как кульминация, синтез природных и социальных импульсов, достигший своего рода равновесия, без преобладания импульсов Диониса и Аполлона друг над другом, явилась трагедия — как тождество, триумф адаптационных механизмов индивида, нашедшего строго вымеренный баланс противоборствующих в нем сил.

Анализируя эти четыре адаптационные формы приспособления индивида к окружающей среде, Ф.Ницше отмечает чеканную классическую форму поглощения иллюзий становления; приспособления его к социокультурным формам протекания жизни, к формам, защищающим индивида от становления и изменения окружающей действительности, формам, как бы укрощенным его фантазией. Выступая как «форма познания» мира, «воля к жизни» индивида являлась не чем иным, как формой «воли к иллюзии», защищающей индивида от становления. Миф, религия, трагедия, философия древних греков выполняли функции сугубо приспособительные, порождающие социокультурные формы адаптации. И как пишет сам Ф.Ницше: «Мышление греков в трагическую эпоху — пессимистично или художественно — оптимистично, их суждение о жизни более содержательно»<sup>94</sup>.

Устойчивость этой формы культуры, воплощенная в трагедии VI века до нашей эры, преодолевала, по Ф.Ницше, отчуждение человека от человека, человека от природы. Именно в ней — в трагедии — был осуществлен баланс природных и социальных сил, когда раб становился свободным, разрывая все узы произвола и насилия<sup>95</sup> в высшем метафизическом смысле, в глубокой вере в то, что «...все существующее и справедливо и несправедливо, и в обоих видах равно оправдано»<sup>96</sup>. Достигается этот баланс сил не прямо, путем революционного действия, и уж тем более не путем изменения самих социальных сил, путем дисбаланса, а символически, через найденную драматическую

форму, в которой ужасное явление бытия — гибель героя — сублимирована, очищена и мистически оправдана, становясь даже в гибели героя утверждением жизни, в ее вечном значении жизни *Nunc Stans*. Как пишет Ф.Ницше, излагая свою теорию катарсиса: «Герой, высшее явление воли, на радость нам отрицается, ибо он все же только явление, и вечная жизнь воли не затронута его уничтожением. Мы верим в вечную жизнь — так восклицает трагедия»<sup>97</sup>.

Более того, для понятия этого единства Диониса и Аполлона, этого тождества двух противоположных импульсов, Ф.Ницше вводит понятие «Первоединого», как некоей мистической точки, с одной стороны, являющейся воплощением «*circulus vitiosus deus*», с другой — некое символическое замещение христианского бога, только еще намеченного в этом понятии<sup>98</sup>. Дионисийская трагедия и древнегреческая Спарта, по мнению Ф.Ницше, дают яркие образцы этого мистически и метафизически достигаемого баланса двух противоборствующих сил, именно в них найдено удивительно устойчивое сочетание, равновесие природных и социальных стихий, которое, однако, вскоре было разрушено. И разрушено оно было, следуя в том мифической логике, логике мифа о Дионисе. Выступил же «разрушителем», подобно Орфею или Пенфею из «Вахханок» Еврипида, другой древнегреческий герой с чертами явно негреческого происхождения — столь же мифический Сократ. Мифический только потому, что противопоставленный Дионису и Аполлону, Сократ интерпретируется Ф.Ницше как своеобразный «жрец — палач» дионисийских мистерий, герой — антагонист, разрушающий тождество Диониса и Аполлона. Ф.Ницше пишет: «Мы узнаем в Сократе противника Диониса, нового Орфея, — восстающего против Диониса, хотя и предназначенного к растерзанию менадами афинского судилища»<sup>99</sup>.

Тем самым, являясь мистериальным протагонистом Диониса, Сократ явился антагонистом его культа, выступив против мифа, трагедии, хранящих культовое единство древних ритуалистических представлений. Подтверждением этому явилась судьба Сократа, и суд над ним, и сама его смерть, и, особенно, его учение, так повлиявшее на последующую судьбу европейской философии. Сократ для Ф.Ницше становится ритуально понимаемым «козлом отпущения», на котором скопились все грехи двухтысячелетней истории развития европейской культуры, христианства, либерализма и социалистической идеологии нового времени, самой философии Просвещения. Как считает Ф.Ницше: «эстетический сократизм», звучащий: «все должно быть разумным, чтобы быть прекрасным», как параллельное сократовскому: «Лишь знающий добродетелен»<sup>100</sup>, выдвинул на первое место не экстаз Дио-

нисовского культа, а добродетельность знания, как формы проявления разумности, собственно, и становящейся тем самым прекрасной, и явился предпосылкой рационалистического метода<sup>101</sup>.

Необходимыми следствиями из этого являются, по Ф.Ницше, отрицание инстинктивной бессознательности Аполлоновского импульса, заменяемого на сознательное творчество, гласящее: «...все должно быть сознательным, чтобы быть прекрасным»<sup>102</sup>, противостоящее в ясности знаний инстинкту<sup>103</sup>, выносящее своеобразный приговор как искусству, так и этике своего времени. У Сократа, в отличие от всех творчески продуктивных людей, у которых инстинкт представляет собой «...творчески утверждающую силу, а сознание обычно критикует и отклоняет...»<sup>104</sup>, — «...инстинкт становится критиком, а сознание — творцом». Сократ, по мнению Ф.Ницше, — «...специфический **не мистик**, в котором логическая природа путем гипертрофии также чрезмерно развилась, как в мистике — его инстинктивная мудрость»<sup>105</sup>. Выступив разрушителем бессознательно усвоенных механизмов культуры, регулирующих взаимоотношения древнегреческого полиса, Сократ своим провозглашением добродетельности знания и своим положением, что «...грешат только по незнанию...», объявил, что только «...добродетельный и есть счастливый...»<sup>106</sup>, провозгласил тем самым новую форму разрешения трагического диссонанса жизни вне дионисийского культа и аполлоновских форм его проявления. Именно этот новый подход к действительности вне мифа, традиции и поддерживающих их культуральных форм: трагедии и драматического искусства — соблазнил, увлек на ложные пути рационализма и логического схематизма Софокла, Эврипида и Платона.

Если, анализируя феномен древнегреческого мифа, Ф.Ницше особенное внимание уделял аспектам культуры, бессознательно удерживающим единство существующих форм жизни в его мифах, преданиях, обрядах — формах, противостоящих разложению и распаду, то делая Сократа трагическим протагонистом всего комплекса дионисийского культа, героем, выступившим на борьбу с богом Дионисом, он в его лице таким же героем сделал и сам манифестирующий таким образом рационализм и всю просвещенческую философию Нового времени, которая явилась выразительницей сократовского импульса. В лице Сократа, по мнению Ф.Ницше, и это, пожалуй, самое главное, появилась «...та несокрушимая вера, что мышление, руководимое законом причинности, может проникнуть в глубочайшие бездны бытия и что это мышление не только может познать бытие, но и исправить его»<sup>107</sup>. И само исправление это, по мнению последователей Сократа, возможно в форме «...земного решения трагического диссонанса...», где на место метафизического утеше-

ния поставили «...земную гармонию, даже своего собственного deus ex machina, а именно бога машин и плавильных тиглей, т.е. познанные и обращенные на служение высшему эгоизму силы природных духов»<sup>108</sup>, противостоящее «...предшествовавшим формам инстинктивной бессознательной мудрости и нетеоретической продуктивности дела»<sup>109</sup>.

Именно отсюда следует, по мнению Ф.Ницше, что «пятое сословие — сословие рабов, получает теперь господство»<sup>110</sup> и принимающее в этом своем становлении поистине революционные меры, направленные на разрушение при помощи вполне практических средств почти всех социальных противоречий. И так как Ф.Ницше уже знаком не только с историческим опытом Великой Французской революции XVIII века, но и опытом Парижской коммуны 1871 года, то именно это и вызывает у него своеобразное признание консерватора-традиционалиста: «Нет ничего страшнее варварского сословия, научившегося смотреть на свое существование как на некоторую несправедливость, и принимающего меры к тому, чтобы отомстить не только за себя, но и за все предшествующие поколения»<sup>111</sup>.

В 1887 году, возвращаясь к фигуре Сократа и его роли в истории европейской философии и уже полностью отбрасывая эстетический флер этой первой философской работы — «Рождение трагедии из духа музыки», Ф.Ницше уточняет, что же его так не устраивает в этой во многом поистине трагической личности древнегреческого философа. «По своему происхождению Сократ, — пишет Ф.Ницше, — принадлежал к простонародью: Сократ — это чернь»<sup>112</sup>. И более того, Сократ для Ф.Ницше, усвоившего уроки А.Ф.Ланге, автора «Истории материализма»<sup>113</sup>, первый философ, собственно, негреческого происхождения. По преданию, хотя об этом и говорит сам Сократ в платоновских диалогах, философ не обладал музыкальным слухом, был чужд проявлениям древнегреческой музыки, и словно противоположность этому, себя Ф.Ницше в своих выпадах против Сократа и сократо-александрийской культуры, называет в этот период, период написания «Рождения трагедии...»: «Сократом, отдавшимся музыке», «дионисийской пташкой»<sup>114</sup>.

Персонифицируя, но не отождествляя себя полностью с Сократом древнегреческой философии, Ф.Ницше представляет себя как бы «сакрификатором» нового времени — Сократом, которому вновь открылась «музыка бытия», дионисийская музыка, предложенная им в качестве «горького лекарства» выродившейся современной ему действительности. Суд древнегреческих аристократов — этих «вакхантов дионисийского культа» — приговорил Сократа, отдавшегося разуму, к смерти. Суд современников Ф.Ницше — «Сократа, отдавшегося



музыке» дионисийского культа, приговорил к изгнанию и добровольному затворничеству, одиночеству, т.е. тоже подверг процедуре изгнания не только из научной среды, но и из интеллектуальной общины Европы своего времени.

Современники не поняли ни музыки бытия, возрождаемой Ф.Ницше, ни щебетания «дионисийской пташки», подвергнув ее своеобразному социальному остракизму. И только комментаторы работ Ф.Ницше все еще пытаются как-то примирить эти две поистине трагические фигуры в истории философии. Так, например, автор наиболее авторитетного послевоенного комментария философии Ф.Ницше В.Кауфман, не углубляясь в античные реалии, стремится понять философию «Рождения трагедии...», категории Диониса и Аполлона по аналогии с близко стоящим по времени к Ницше — Гегелем с его категорией *Aufheben*: «отрицания — снятия» — так и редуцирования этих категорий, как противостояние романтического и германского, романтического и классического искусства<sup>115</sup>. Сократ в интерпретации этого исследователя — только протагонист самого Ницше<sup>116</sup>. Тогда как Ричард Оелер даже предпринял социальное исследование только для того, чтобы доказать полное отрицание личности Сократа в произведениях Ф.Ницше, взятого в их противопоставлении<sup>117</sup>. В настоящее время имеются специальные работы, посвященные взаимоотношению этих сложных исторических фигур<sup>118</sup>.

Тем самым мифология и этиология древних культур, проводимая Ф.Ницше в своем первом философском произведении, является поиском своеобразного бытия, возвращением к тем формам бытия, которые предшествуют рационалистически — просвещенческой философии, олицетворенной философом в древнегреческом Сократе, возвращением в лоно трагического миропонимания предшествовавших культур, открытой контрреволюционной грезой феодала по утраченному мистериальному единству Диониса и Аполлона. Не случайно Ф.Ницше восклицает в этом произведении: «Пусть никто не старается ослабить в нас веру в еще предстоящее возрождение эллинской древности»<sup>119</sup>. Требование возрождения далеко отстоящих эпох, возрождения древнегреческой культуры, провозглашенные Ф.Ницше в этот период, период «горячки» капиталистического накопления, период грюндерства, по-своему абсурдно и утопично одновременно. Это лишь греза, мечта, выраженная в такой форме, как форма протеста именно против столь бурно переживаемого становления самой становящейся эпохи, против ее давления на индивида, оказавшейся в крутой ломке всех некогда устоявшихся представлений и ценностей.

Точно такой же утопичной, но по-своему выражающей протест против развивающейся, становящейся истории, представляет и концепция самой истории и исторического процесса, изложенная в большом эссе «О пользе и вреде истории для жизни» (1874). Оно как бы подводит итог романтического периода Ф.Ницше и вместе с тем является первым изложением «философии истории», предлагаемым новым историко-философским направлением конца XIX века — «философией жизни». «И все-таки я верю, — пишет Ф.Ницше, — что юность направила меня на истинный путь, заставив меня протестовать против исторического образования современного юношества и заставив меня требовать, чтобы человек, прежде всего, научился жить, пользовался бы историей — исключительно для целей жизни»<sup>120</sup>. Это горькое признание по-своему отражает личную позицию философа, который дважды сталкиваясь с текущим потоком исторических событий (служба в армии и участие в действующей армии во время Франко-Прусской войны 1871 года санитаром), дважды отбрасывается на периферию исторических событий, в которых он был только современником, но не участником. Проживание в маленьком городке Наумбурге, специально созданные условия жизни в Пфорте и вслед затем в нейтральной академически-аристократической среде Базельского университета вне водоворота экономических и соответственно политических событий своего времени, создали условия для особой созерцательно-мистической теории истории, парадоксальным образом совпадающей с ее полнейшим устранением и отрицанием. Это осознавал и сам Ф.Ницше, когда писал: «Я, может быть, еще имею право сказать о себе самом: «*cogito ergo sum*», но не «*vivo ergo cogito*». За мной обеспечено право на пустое «Бытие», а не на полную цветущую жизнь. Подарите мне сначала жизнь. А я уже создам вам из нее культуру»<sup>121</sup>. Действительно: обширные знания по истории мировой культуры, блестящая подготовка классического филолога оказывались в условиях грюндерства не только не востребованы запросами времени, той самой развивающейся историей, но и просто ненужными, бесполезными, требующими особой специфической формы жизни, в которой они могли бы стать ценностями, создающими не только культуру, но и саму жизнь. Выступая против социально-классовых преобразований, характерных для конца XIX века в Германии, Ф.Ницше пытается создать свое понимание истории, в принципе исключая социальные перевороты, историческим свидетелем которых был философ. Применяя синхронистски-диахронический феноменологический метод, Ф.Ницше стремится осмыслить, как выявленный им первообраз древнегреческой культуры обратился в свою противоположность, выразившуюся в нигилизме современной ему Германии.

Противопоставляя выработанное им понятие «жизни» понятию истории и исторического, главным носителем которого в Германии этого времени выступал Гегель с его концепцией развития мирового духа, кульминирующего в современной философу Пруссии, Ф. Ницше одновременно в своей критике гегелевской философии истории, нападает и на просвещенческие мифы о «цели» всемирной истории, развитии вообще и уж тем более о разумности и целесообразности исторического прогресса. Ницше не устраивает в гегелевской философии «...его учение о вселенной, способ созерцать вещи *sub specie* *bienini* и его манера гнуть спину перед современным положением вещей в Германии, и, прежде всего его бесстыдный филистерский оптимизм»<sup>122</sup>. Ницше не согласен с представлением Гегеля о «цели» всемирной истории, ее провиденциальности, замыкающейся на развитии Пруссии XIX века.

Сам Ф. Ницше в этот период следует в своем понимании истории за А. Шопенгауэром, который не только сводил, редуцировал социальную форму существования индивидов к их биологическому субстрату, но и на основании этого вообще отказывался признавать за историей какой-либо научный статус. В свое время А. Шопенгауэр писал: «Догматы меняются и наше знание обманчиво; но природа не ошибается: ход ее верен и она его не скрывает. Все сполна в ней и она сполна во всем. В каждом животном находится ее средоточие; животное, верно, нашло свой путь в бытие, как верно найдет и путь из него, а пока оно живет без страха перед уничтожением и без забот: его поддерживает сознание, что оно само природа и как природа нетленно»<sup>123</sup>. Но тем самым «философия истории», не становясь социологией — наукой о жизни «социальных организмов», — становится разновидностью зоологии, описывающей бытие определенных животных внутри других биологических форм. Понимая под государством форму, примиряющую «личность и коллектив», находящиеся в извечном антагонизме, борьбе, «атомном вихре эгоизмов»<sup>124</sup>, Ф. Ницше саму борьбу, «агон», существующий между людьми, выводит из представления А. Шопенгауэра «...о самораздвоении воли, порождающем саму борьбу как *homo homini lupus est*»<sup>125</sup>. Ф. Ницше в этот период в учении об истории остается верным А. Шопенгауэру и его учению *Nunc Stans*. Он начинает свое эссе «О пользе и вреде истории для жизни» (1874) с некоей живописной картины стада. «Обрати внимание, — пишет он, — на стадо, которое идет мимо тебя: оно не знает, что было вчера и что будет сегодня; оно прыгает, ест, отдыхает, переваривает, опять прыгает и так с утра до вечера, день за днем, имея свои радости и неудовольствия»<sup>126</sup>. «Человек, — считает Ф. Ницше, — завидует животному, по-

тому что он желает жить так же, хотя желает напрасно, поскольку он этого желает иначе, чем животное»<sup>127</sup>. «И только дети, подобно животному, пребывая между границами прошлого и будущего, пребывают в своем невинном неведении»<sup>128</sup>. Поистине проклятьем для человека, как считает философ, в его жизни является только ему присущая и отсутствующая у других биологических видов память, — память о том, что было, — память о прошлом, которая становится «могильщиком настоящего»<sup>129</sup>.

И далее Ф.Ницше выдвигает как бы общий закон для всего живого, скрывающего его покровом иллюзий, горизонтом, позволяющим ему выжить, создавать свое перспективное видение жизни. «Все живое может быть здорово, сильно и плодотворно только внутри своего горизонта»<sup>130</sup>, — пишет Ф.Ницше, как бы только намечая тему «перспективизма», разработанную им в целостную теоретико-познавательную концепцию в позднем периоде творчества. В данном же периоде само учение о «горизонте» являлось своеобразным аналогом в его эстетической онтологии трагедии, мифа, предания, задающих те социально обусловленные границы, в которых только и может существовать жизнь социального коллектива, общины, рода, позволяющие воспринимать внеисторически, не исторически феномен жизни в его циклической повторяемости и вневременном пребывании. Умение воспринимать жизнь, ее течение внеисторически — это основной феномен собственно человеческого, хотя тут же возникает вопрос, в чем же тогда лежит эта специфика, поскольку, как уже отмечалось, внеисторически воспринимают жизнь только животные. «Мы должны будем, — пишет в этом эссе Ф.Ницше, — следовательно, считать способность воспринимать в известной степени не исторически (т.е. с позиций вневременного настоящего *Nunc Stans* — *А.М.*) за самую важную и коренную, тем более что в ней лежит основание всего справедливого, здорового и великого, а затем и всего действительно человеческого»<sup>131</sup>. И далее, разделяя мнение всех мистиков, стремящихся «В одном мгновенье видеть вечность» (У.Блейк), Ф.Ницше делает следующий вывод: «Следовательно, человек становится человеком, во-первых, потому что он думая, обдумывая, сравнивая, разлагая и соединяя — заключает в известные рамки этот неисторический элемент, во-вторых, потому что внутри этой темной, дымной тучи блистает яркий луч света, иными словами: сила пользоваться прошедшим для настоящего, а при помощи прошлых опытов создавать историю в настоящую минуту»<sup>132</sup>. Следовательно, история как наука о прошедшем, стоящая над человеком и подавляющая его, парализующая его, включаясь в жизненное целое «момента», объединяясь с неисторичес-

ким, становится в высшей степени утилитарной и прагматической, оправдывая действие минуты. «Поскольку, — пишет Ф.Ницше, — при избытке истории человек перестает быть человеком, а без избытка неисторического он никогда не начал бы и не отважился бы быть человеком»<sup>133</sup>. Но для этого необходим «прыжок» из исторического, парализующего — к действию, ставшему как бы **свободным**. «Как всякий совершающий поступок, — пишет философ далее, — по словам Гёте всегда бесстыден, так он всегда и невежественен, он забывает все, чтобы достичь одного, он несправедлив к тому, что лежит за ним, и знает только одно право — право того, что должно теперь случиться»<sup>134</sup>. Этим Ф.Ницше не просто отказывается от истории, переходя на сверхисторическую точку зрения, подобно А.Шопенгауэру, а предлагает свое понимание историзма — историзма «...почитателей процесса жизни»<sup>135</sup>.

Выступая против просвещенческого догматизма, считающего, что знание законов истории наполняет индивида субъективным ощущением правоты и правильности, законосообразности своих действий — и это с одной стороны, с другой — знание законов лишает индивида жизненной спонтанности, права на выбор, превращая его в исторически обусловленный «винтик», а все его усилия — в некоторый законосообразный механический поступок в рамках исторического закона, Ф.Ницше считает, что сама история, будучи включенной в жизненной пространством горизонта, служит неисторической силе и потому она никогда «...не может и не должна быть чистым знанием, таким как математика»<sup>136</sup>.

Эта «включенность» истории в жизнь проявляется, по мнению Ф.Ницше, в трех формах, на которые, собственно, и распадается само историческое знание: «Во-первых, она принадлежит ему (индивиду — *А.М.*) как деятелю и стремящемуся вперед, во-вторых, как хранителю и поклоннику, и, в-третьих, как страдающему и нуждающемуся в освобождении. Этой троякости отношения отвечает и троякость рода истории: можно различить род истории монументальной, антикварной и критической»<sup>137</sup>.

И если отвлечься от изложения истории в том виде, как она изложена в эссе «О пользе и вреде истории для жизни» (1874) и вспомнить, что Ф.Ницше — этот «Сократ, отдавшийся музыке», «дионисийская пташка», и само бытие «мыслит как «время» во всей его противоречивости и беря само понимание времени как формы внутреннего чувства у А.Шопенгауэра, то приведенная классификация отражает лишь «настоящее», т.е. метафизическое настоящее — *Nunc Stans* (монументальная история), историю как науку о развитии Г.В.Гегеля (антикварная история) и историю как форму обновления социальных переворотов

(критическая история), лежащую в основании социалистических учений. Сам же Ф.Ницше, следуя за А.Шопенгауэром, исследует только монументальный вид истории. Именно А.Шопенгауэр, по мнению Ф.Ницше, наиболее точно выразил ту музыку бытия, которая осталась скрытой для представителей просвещенческой философии. А.Шопенгауэр писал: «Всегда и повсюду истинной эмблемой природы является **круг**, потому что он схема возвратного движения»<sup>138</sup>.

Заимствованная из философии истории древних циклическая возвратная схема времени у А.Шопенгауэра, только намечаясь, в философии Ф.Ницше разрастается в метафизическую физикализированную концепцию «вечного возвращения того же самого», на данном этапе развития выступающая только как монументальная история. Являясь отражением «вневременного» «настоящего», монументальная история объединяет в себе, как пишет Ф.Ницше, «...все великие моменты в борьбе единичных личностей образуют цепь. Они — непрерывный мост в тысячелетних стремлениях человечества к высшему, и это с одной стороны. С другой — само «возвратное движение» времени вселяет в человека надежду на то, что, — в конце концов, то, что однажды уже было возможно, может представляться возможным вторично лишь в том случае, если пифагорейцы были правы, думая, что при известном положении небесных светил на земле должно снова повториться все то же самое, до мельчайших подробностей, так что, если звезды снова примут известное положение, то стоик объединится с эпикурейцем и убьет Цезаря и снова, при прежнем положении звезд, Колумб открывает Америку»<sup>139</sup>. И никакого прогресса, и никакого поступательного развития истории, а только все это вечное повторение: «стоик с эпикурейцем убьет», «Колумб откроет» — такое представление об истории, которое предлагает Ф.Ницше, превращает в пошлость рутину и само «убьет» и «откроет».

Настаивая на таком понимании «монументальной истории», Ф.Ницше словно не замечает, что подобный подход к истории, сама ее «повторяемость» убивает первую посылку, лежащую в ее основании, опровергает ту самую цепь в стремлениях человечества к высшему; само это высшее тривиализируется, превращается из великого деяния в пошлость. Обыденность, растянутую во времени: «убьет», «откроет», и вновь — «убьет», «откроет». Хотя именно только в таком понимании истории возможно не только великое деяние, но и сама реакционная греза о возрождении, реставрации давно ушедших времен, пронизывающая взгляды Ф.Ницше в этот ранний период: и «Рождение трагедии...», и «Пять предисловий к пяти ненаписанным книгам», и эссе «О пользе и вреде истории для жизни».

Сама ушедшая жизнь возможна только как некое повторение, уже пережитое, уже случившееся. Тоска по прошлому возможна только как греза о возвращении этого прошлого, по-своему решающая парадокс, поставленный еще Франсуа Виньоном: «Но где же прошлогодний снег?» Не случайно Ф.Ницше оговаривается: «Это опасный вид истории в руках нехудожественных и малохудожественных натур»<sup>140</sup>. Кратко обзревая антикварный и критический рода истории, Ф.Ницше находит в них относительную пользу, пользу для жизни, если можно так говорить. Так антикварный историк хочет «...сохранить условия, среди которых он образовался для тех, кто будет после него и, таким образом, он служит жизни»<sup>141</sup>. Хотя при этом, считает Ф.Ницше, теряется мерило оценки самого этого прошлого: все становится ценным, угрожая тем самым современной жизни, поскольку человек становится рабом факта, парализующим его.

Именно поэтому необходим третий способ рассмотрения истории — критический. «Человек должен иметь силу, — пишет Ф.Ницше, — и от времени до времени пускать ее в ход, чтобы развивать прошлое»<sup>142</sup>. Хотя тут же оговаривается, что это весьма опасный процесс для самой жизни, для «...несправедливости существования некоторых вещей, привилегий, каст»<sup>143</sup>. А те люди и эпохи, которые служат для жизни тем путем, что судят прошлое и уничтожают его, «... всегда самые опасные, самые отчаянно злые люди и эпохи»<sup>144</sup>.

И, завершая свое эссе подробным разбором явлений окружающей среды, не забудем, что этой действительностью является эпоха раннего капиталистического накопления в Германии, так называемая эпоха грюндерства с ее горячкой предпринимательства и биржевых спекуляций, «фельетонная эпоха» (Г.Гессе). Ницше совсем отказывается от анализа современной ему истории, предлагая взамен чисто субъективное восприятие действительности. Не называя себя по имени, хотя выражая личную, но не объективированную позицию, Ф.Ницше пишет: «Он плывет против воли истории, побеждает ли он свои страсти, как самую близкую ему бессмысленную действительность его существования или стремится к честности в то время, как вокруг него плетет свои блестящие сети ложь»<sup>145</sup>. Тем самым, развивая на протяжении всего этого периода шопенгауэровское учение об утверждении «воли к жизни», становящейся у него своеобразной формой «воли к иллюзии», к иллюзии жизни, Ф.Ницше — «Сократ, отдавшийся музыке» — остается при выдвинутом им учении о монументальной истории, исключая историю как науку, сохраняет вневременно, иллюзорно постигаемое *Nunc Stans* метафизики А.Шопенгауэра. Хорошей иллюстрацией этой полной неспособности понимать ход ис-

торических событий, их необратимость, своеобразное нежелание считаться с ходом развития действительности, отражено Ф.Ницше в мифе этого периода «о возвращении», предлагаемом им в «Рождении трагедии...» и своеобразно обоснованном в эссе «О пользе и вреде истории для жизни».

Мечтая о культуре как о «...«новой» улучшенной Physis, без разделения на внешнее и внутреннее, без притворства и условности, о культуре, как о полной согласованности жизни, мышления видимости и воли»<sup>146</sup>, Ф.Ницше заявляет о начале культуры: «...которую я (Ф.Ницше — *А.М.*) осмеливаюсь назвать трагической»<sup>147</sup>.

Краеугольными камнями этой культуры Ф.Ницше считает А.Шопенгауэра и И.Канта<sup>148</sup>. Именно в них Ф.Ницше видит борцов, выступивших против оптимистических просвещенческих идеалов. Огромному мужеству и мудрости Канта и Шопенгауэра, — пишет Ф.Ницше, — удалось одержать труднейшую победу — победу над скрыто лежащим в существе логики оптимизмом, который в свою очередь представляет подпочву нашей культуры...»<sup>149</sup>. Важнейшим признаком этой новой трагической культуры является то, «...что на место науки, как высшей цели, продвинулась мудрость, которая, не обманываясь и не поддаваясь соблазну уклониться в область отдельных наук, неуклонно направляет свой взор на общую картину мира и в ней ищет, путем сочувствия и любви, охватить вечное страдание, как собственное страдание»<sup>150</sup>. По сути дела — это первая формулировка нового направления философии, намечаемой Ф.Ницше — «философии жизни», которое должно заменить собою разгул сократо-александрийской культуры, окружающей его. Воспринимая эту сократо-александрийскую культуру или, точнее говоря, просвещенческую культуру конца XIX века как кризисную, Ф.Ницше именно в ней видит возможность построения новой предлагаемой им трагической культуры. Ф.Ницше весьма справедливо осознает, что «...сократовская культура с двух сторон потрясена, и скипетр непогрешимости уже дрожит в ее руках — во-первых — из страха перед тем, что имеет воспоследовать и за ней самой (т.е. социалистические пролетарские потрясения — *А.М.*) и о чем она только теперь начинает догадываться, а затем ввиду того, что она сама не испытывает уже наивного доверия к вечной непреложности своего основания (т.е. уверенности в возможность рационального познания картины мира — *А.М.*), перед нами открывается печальное зрелище: пляска ее мышления с вожделением кидается на все новые и новые образы, стремясь объять их, чтобы затем внезапно с содрогающим отшатнуться от них»<sup>151</sup>. А взамен этой сократо-александрийской культуры Ф.Ницше предлагает своеобразный культ возвращения к



истокам, к основам самого бытийного архетипа, раскрывающий консервативно-реставрационную сущность самой критики. Так, например, Ф.Ницше инвокационно призывает «...предстоящее возрождение эллинской древности»<sup>152</sup>, восклицая: «Имейте только мужество стать теперь трагическими людьми, ибо всех вас ждет искупление...»<sup>153</sup>, «...возрождение немецкого мифа...»<sup>154</sup>, «...возвращение всего немецкого...»<sup>155</sup>, поскольку, считает Ф.Ницше, «...происходит обратный процесс пробуждения дионисийского духа»<sup>156</sup>, «...единный непорочный чистый и очистительный дух огня, исходя из которого и возвращаясь к которому, как в учении Гераклита Эфесского, двинутся все вещи, пробегая двойной круговой путь; все, что мы зовем теперь культурой, образованием, цивилизацией — должно будет в свое время предстать пред неумытым судьей — Дионисом»<sup>157</sup>.

Вот и все или, пожалуй, почти все, что может предложить молодой профессор классической филологии, начинающий философ в качестве позитивной программы в своем первом так называемом романтическом периоде творчества на запросы современной ему текущей действительности: инвокации давно умерших мифологических фигур — древнегреческих богов, инвокации эмпирозиса, который должен решить все проблемы. «Сократ, отдавшийся музыке», «дионисийская пташка», как называет себя философ в этот период<sup>158</sup>, ничего не может предложить современности, кроме как возвращения к дионисийской музыке, к самому древнегреческому богу Дионису. Подобно ветхозаветным пророкам, Ф.Ницше — удивительно меткий и зоркий в критике современной ему культуры в этом периоде своего творчества, поразительно слеп, близорук в своей позитивной программе. И не случайно не понятый современниками, он, подобно многим провидцам ветхого завета, вынужден был удалиться в добровольное изгнание, из которого, однако, не переставал весьма критически и зорко наблюдать за развитием современной ему культуры.

## ГЛАВА 3

### ПО ТУ СТОРОНУ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Подвергнутый коллегами филологами научному «остракизму» после выхода в свет своей первой не филологической, но философской работы «Рождение трагедии из духа музыки»<sup>159</sup>, Ф.Ницше отнюдь не склонил головы: он продолжает продуктивно работать над своими «Несвоевременными размышлениями» и в 1876 году как бы завершает первые шесть лет из восемнадцати, отведенных ему на поприще философии. Романтический период закончен, но что впереди? Поскольку пророчества Ф.Ницше и «инвокации» древних греков не сбылись, поскольку Германия после периода бурной предпринимательской деятельности вступила в стадию стагнации, экономической депрессии, умственного и духовного застоя, поскольку — а это, пожалуй, самое главное — осталась и продолжала углубляться пропасть, отделяющая Ф.Ницше от окружающей его действительности, теперь уже включающая и некогда любимых кумиров своей юности. Вот как описывает Ф.Ницше основную установку мышления этого периода в «Ессе homo»: «Человеческое слишком человеческое (напомним, что это — первая книга второго периода Ф.Ницше — *А.М.*) есть памятник кризиса. Это война, но война без пороха и дыма, без воинственных побед, пафоса и вывихнутых членов — все это было бы еще идеализмом, одно заблуждение за другим выносятся на лед, идеал не опровергается — он замерзает. Здесь, например, замерзает «гений», немного дальше замерзает «святой», под толстым слоем льда замерзает «герой», в конце замерзает «вера», так называемое «убеждение». Даже «сострадание» значительно остывает — почти всюду замерзает «вещь в себе»<sup>160</sup>.

А льдом, на котором подмораживались былые идеалы и идола юности, если считать эту книгу — «Человеческое слишком человеческое» — первой книгой зрелости, «позитивистской» книгой, явились внешне похожие на позитивистские методы и подходы к анализу действительности, к которым обращается Ф.Ницше в этот новый период своей эволюции. Это был **перспективизм** и **экспериментализм**, выработанный под влиянием друга философа П.Ре, впервые познакомившего Ф.Ницше с идеями английской эмпирической психологии.

Существенное значение оказала также впервые прочтенная в 1874 году книга Л.Штирнера: «Единственный и его собственность» — этом ярчайшем продукте разложения гегельянства 40-х годов XIX века. В этой книге нигилистически разрушаются многие социальные понятия предшествующей немецкой классической философии. Не случайно именно эта книга стала первым манифестом зарождающегося европейского анархизма и в ней, в частности, подвергается резкой критике дуализм действительного и умопостигаемого миров, дуализм мира человеческого и мира сопутствующих ему идеалов.

И если раньше Ф.Ницше редуцировал, сводил философию, науку, искусство к своеобразной антропоморфной метафизике «человеческого», то теперь само это «человеческое» он предпочитает трактовать как «человеческое слишком человеческое» — как стусок противоборствующих воли, инстинктов, побуждений. Основным методологическим приемом анализа социальных понятий, и в частности этических, становится редукция к основанию, поиск «первичных» и, как сказали бы позитивисты второй волны, «базисных», «протокольных» положений. И в этом и только в этом у Ф.Ницше в его «философии жизни» появляется некоторое сходство в методологии с весьма распространенным в то время «позитивизмом». Но сам философ идет еще дальше: он пытается всякий раз и сами эти «основания» экспериментально интерпретировать так, чтобы и эти, казалось бы, «незыблемые» камни, аксиомы, представить продуктом той или иной неверной интерпретации или интерпретации, допускающей возможность двоякого, двусмысленного толкования. А это, в сущности, уже не «позитивизм», заменивший абсолютизацию идеала на протокольное, базисное предложение, факт, поддающийся научно выверенному порядку исследования, а крайний субъективизм норм и оценок, граничащий с иррациональным релятивизмом. Базисным в таком контексте выступает не «факт», а сама возможность его интерпретирования — интерпретация.

Тем самым, традиционно понимая личность Ego, к которой сводилась вся сумма человеческих побуждений, воля, чувства, разум — предстают как некий неустойчивый ансамбль инстинктов, в котором

господствующий, организующий, повелевающий или же доминирующий инстинкт замещает собой былой фантом личности. В ней философ видит своеобразную антропоморфную метафору, аналогию, с помощью которой человек стремится понять механизм взаимодействия вещей. Как человек совершает, «причиняет» какие-либо действия, так и предметы «применяют» свое взаимодействие: «солнце встает», «ветер дует», «море дышит» и т.д. Ф.Ницше с позиций этого «антропоморфного метафоризма» отрицает господствующее представление о свободной воле как о своеобразном «*petitio principii*», когда утверждающие ее забывают, что по определению «воля» — это всегда стремление к чему-либо, воля — это всегда направленность на что-то; воля же, не стремящаяся к чему-либо — это абсурд, это даже не неволя, а просто пустое понятие.

Подвергая подобной критике многие социально понятые формы поведения, Ф.Ницше стремится в них выявить доминирующую внутреннюю социальную пружину, влечение, мотив, внешне выступающий как социально санкционированный. Истинный мотив и его социальная рационализация, прикрытие — вот основной пафос многих его психологических наблюдений, заметок, афоризмов, из которых сплетаются книги этого периода. Афоризм, как некая перспективная оптика видения жизни, становится основной формой изложения: философ как бы приобретает «фасеточное зрение» насекомого — глаз распадается на сотни отдельных маленьких зеркал, в которых отражается все многообразие жизни. Личность философа, его субъективный произвол становятся единственным критерием целостности, цельности самой картины воспроизведения, слагающейся из различных «перспективных точек» видения. С одной стороны, подобный подход действительно предполагает своеобразное расширение мыслительного кругозора, порывающего с устойчивой первичной доверчивой натуралистической установкой, предметы теряют свою определенность, догматическую законченность, становятся текучими, переливающимися, сверкающими различными гранями интерпретаций, но с другой — этот подход отражает также неспособность Ф.Ницше компилировать большие целостные тексты. Не забудем о процессе болезни, которая подспудно, бессознательно все же оказывает свое воздействие на философа. Не случайно само описание «вдохновения», озарения, наития, о котором он впоследствии скажет в *Ессе homo*, весьма напоминает «ауру», «священное дуновение», предшествующее эпилептическому приступу. Вдохновение — как предвестник, аура — как новая, свежая, необычная интерпретация прежде хорошо знакомых, устоявшихся вещей: как своеобразная физиологическая интерпретация интуитивно созерцаемого перспективного видения мира.

В целом же в этот период Ф.Ницше, во многом расставаясь с юношескими идеалами, в том числе и с Р.Вагнером и А.Шопенгауэром, все же оставляет неизменной глубинную установку своей философии: стремление понять мир как целостность, мир *Nunc Stans*, но взятый не столь идеалистически, через категориальное взаимодействие Диониса и Аполлона, а как некую подвижную модель взаимодействия основных, психологически понимаемых категорий, вроде «воли к власти», выделяемых в качестве основной движущей причины мирового взаимодействия.

Критика субстанционального субъекта, критика причинности, критика концепции «воли», предпринятая Ф.Ницше в этот период — это как бы ответ на вопросы, поставленные философией Просвещения. Не называя по имени и подчас вообще выступая против, например, субстанционального субъекта познания, Ф.Ницше в скрытой форме, сознательно или бессознательно, выступал против основоположника философии нового времени Р.Декарта, против его концепции трансцендентального Его, разлагая, расслаивая его, доказывая сложную природу интуитивно простых истин. Само трансцендентальное Его оказывалось сложным полифункциональным ансамблем инстинктов, мотивов и побуждений, где познавательный мотив — лишь часть, и далеко не самая важная, в структуре, архитектонике некогда простого интуитивного схватываемого единства трансцендентальной аперцепции, *cogito* — Р.Декарта, «Я» — Г.Фихте. Точно так же нападая на детерминистские принципы, позволяющие говорить о причинно-следственной связи, Ф.Ницше, исходя из своеобразного релятивистского интерпретирования, показывал, что само понимание причинности покоится во многом на принципах, несовместимых с действительно познанной причинностью, но вытекает из аналогии, является специфическим выражением, антропоморфной метафорой, полагающей, что силы, вещи, отношения воздействуют друг на друга. А так как причинность — это единственная категория, уцелевшая от кантовских представлений после критики его А.Шопенгауэром, то и разрушение этой последней означало своеобразное дальнейшее разрушение самого кантовско-лапласовского детерминизма — аксиомы всего Просвещения. Вместе с тем нападки Ф.Ницше на основной, интуитивно схваченный самим А.Шопенгауэром постулат «воли», взятый в качестве субстанциональной основы, по-своему означали и отход философа от кумира своей юности, ревизию его основополагающих начал метафизики.

Но это, так сказать, основные мотивы внутренней жизни, сполна отраженные в «Человеческом слишком человеческом», а внешне, событийно, жизнь Ф.Ницше в этот период жизни складывалась весьма

неудачно. В конце 1876 года умирает учитель Ф.Ницше в области классической филологии — Ричль. Ницше читает лекции о философии Платона, по «Трудам и дням» Гезиода и лирике Древней Греции. Но количество студентов, присутствующих на них, весьма невелико: лекции о религии древних греков — всего шесть студентов; 1877 год — на «Трудах и днях» Гезиода, в семестр последующий — тринадцать студентов и введение в философию Платона — шесть студентов. В конце 1877 года он настолько нездоров, что просит о сложении с себя лекций в Педагогуме. В зимний семестр 1878–79 года Ницше болен и приступил к чтению лекций только в январе 1879 года. Все это вынуждает его подать прошение об отставке (2 мая 1879 года), которую он вскоре и получил (июнь 1879 года) с назначением ему маленькой пенсии в 300 швейцарских франков на протяжении последующих 6 лет. И затем, оставляя Базель, Ф.Ницше вместе со своей сестрой Елизаветой отправляется в путешествие в Бремгартен, Цюрих и в конце июня 1879 года переезжает в Энгандин, оставаясь все это время относительно здоровым (или относительно больным). Все это время довольно интенсивно работает и в сентябре 1879 года возвращается в Наумбург, где и была закончена вторая часть «Человеческого слишком человеческого» под заголовком «Странник и его тень».

Но при всех внешних неудачах, болезненности состояния, одиночестве, преследующем Ф.Ницше, этот период был временем весьма интенсивного изучения современной ему науки, естествознания, которые сменяют увлечение античностью, эстетикой, культурологией. Взамен античных богов: Аполлона и Диониса — химия понятий и ощущений как своеобразная форма отказа от прежней идеалистической поры юности. Ницше как бы отходит от глобальных метафизических проблем, переворачивая окуляры своего зрительного прибора, и переходит от изучения макропроблем метафизики к микропроблемам естественных наук, их методам и приемам экспериментирования. Как замечает сам Ф.Ницше: «Некогда дух не был занят строгим мышлением, и тогда он серьезно посвящал себя выдумыванию символов и форм. Теперь это изменилось; такое серьезное отношение к символическому стало признаком низкой культуры»<sup>161</sup>.

Выступая против плоского рассудочного рационализма нового времени, против господствующего дуализма «сущности в себе» и явления, Ф.Ницше предлагает, оставаясь все же в рамках просвещенческого проблемного поля, более гибкий, новый, рационалистический по своей сущности способ анализа действительности. И как уже отмечалось, создавая свое «мозаичное», фасеточное афористически пер-

спективное видение мира, Ф.Ницше, не называя по имени, а скорее ориентируясь на проблемное поле, проблему, поставленную тем или иным мыслителем, по сути дела, своеобразно, в духе философии жизни, решает, или как кажется ему, что решает, проблемы, поставленные предыдущей философией. О ком говорится, подчас приходится только догадываться, но сама проблема всегда явна и афористически лапидарна и заострена до размеров парадоксальных, размеров, отражающих ее основной мировоззренческий смысл. И все это Ф.Ницше, посвящая свое «Человеческое слишком человеческое» Вольтеру, считает как бы развитием идей самой философии Просвещения. «...Мы вправе снова нести далее знамя Просвещения — знамя, на котором написаны три имени: Петрарки, Эразма и Вольтера»<sup>162</sup>.

Выступая подчас за развитие идей Просвещения, Ф.Ницше все же стремится, дополняя, развивая дальше взгляды просвещенческой философии, раскрывая неиспользованные возможности в интерпретировании того или иного метафизического «факта» «протокольного предложения» как начального тезиса своего афоризма, подвергает его скептической критике в качестве завершения — антитезиса. Осторожно, избегая прежних безапелляционных выводов, Ф.Ницше по сути дела остается весьма консервативным, выступающим против господствующего мнения, остается одиночкой, осуществляющим заплыв наперекор течению времени. Сама проблематика просвещенческой философии или философии Просвещения, таким образом, снимается, повисает в воздухе, становится релятивной под видом ее расширения, осознания, интерпретирования. Для Ф.Ницше в этот период «...не существует вечных фактов, как не существует абсолютных истин»<sup>163</sup>, но при этом отрицание научных проблем под видом их осознания парадоксально заканчивается пассажами вроде следующего, в котором он говорит, например, о метафизическом мире и мире научных истин: «Если бы существование такого мира (метафизического мира — *А.М.*) было доказано совершенно точно, то все же было бы несомненно, что самое безразличное из всех познаний есть именно его познание; еще более безразличное, чем моряку среди опасностей бури — познание химического анализа воды»<sup>164</sup>. Тем самым и метафизика не отброшена, а становится как бы безразличной, и научная истина бесполезна, хотя имеет право на существование. Позиции уравновешены и симметричны, но обе не отвечают потребностям разрабатываемой им новой «философии жизни». Ницше стремится к выработке такой философии, при которой моряк смело кидается в море, зная состав и химическую формулу окружающей его воды.

Мучительно, словно вслепую нащупывая контуры своей будущей философии, сочетающей традиции античного наследия и современной ему науки, Ф.Ницше создает экспериментальную философию, которая своеобразно «физикализирует»: облекает в научные термины — переинтерпретирует многие идеи и понятия, имеющие в своей основе мифологическую подоплеку. Являясь своего рода экспериментальной философией: философией, как бы осуществляющей мыслительный эксперимент переинтерпретации античного взгляда на мир, — Ф.Ницше тем самым создает современную мифологию, восполняющую отсутствие, нехватку целостного метафизического мировоззрения, якобы присущего древним. Мир, лишенный метафизики в том смысле, как ее понимали древние: целостной метафизической картины окружающей действительности, взятой в ее вневременном, т.е. вечном, смысле — должен быть дополнен, завершен не только естественнонаучными знаниями, но и исторической памятью предков, изложенной в новом «физикализированном» виде. Именно эта установка мышления Ф.Ницше в этот период хорошо выражена в следующем, как бы завершающем афоризм, выводе: «Самые просвещенные люди достигают лишь того, что освобождаются от метафизики и оглядываясь на нее с сознанием своего превосходства, тогда как и здесь, как на ипподроме, необходимо свернуть с финишной черты»<sup>165</sup>. А так как Ф.Ницше не может не учитывать собственно метафизических открытий нового времени и, в частности, открытий, сделанных в области метафизики И.Кантом — основным деятелем философии Просвещения, наиболее близко стоящим к современности, утверждавшим, что не природа предписывает нам свои законы, а скорее наоборот — то, делая поправку на свои знания естествознания, замечает: «Если Кант говорит: «Разум не черпает своих законов из природы, а предписывает их последней», то это совершенно верно в отношении понятия природы, которое мы принуждены связывать с ней (природа = мир как представление, т.е. как заблуждение), но которое есть суммирование множества заблуждений разума. К миру, который не есть наше представление, совершенно неприменимы законы чисел: последние имеют значение только для человеческого мира»<sup>166</sup>.

Итак, в своей новой экспериментальной метафизике, контуры которой только намечаются, Ф.Ницше, учитывая достижения метафизики Просвещения и, в частности, И.Канта, отказывается от метафизики древних, трактующей о мире, как некоем производном из какого-либо «начала», «архе», поскольку мир — это только представление субъекта, но вместе с тем — и это закономерная посылка субъективного идеализма, — сам субъект и, в частности, его воля, по-



нения как «воля к власти», становятся некоей мыслительной, умопостигаемой первопричиной, той самой «архе», лежащей в объяснении окружающего мира.

На этом этапе духовного развития Ф.Ницше «воля к власти» еще только намечается, прелюдирует в различных формах сублимирования, «духовной возгонки» пропедевтической гипотезы, лежащей в интерпретировании явлений окружающего мира. Оно как бы апробируется в приложении к самым различным сферам бытия и, в частности, в объяснении многих морально-этических феноменов. И в этом важное отличие афористической манеры Ф.Ницше от оказавших на него влияние именно в этот период французских моралистов XVIII века: Ларошфуко, Вовенарга, Монтеня, — для которых объединяющим принципом афоризма выступала личность афориста, но не абстрактный философский принцип.

Для Ф.Ницше важна приложимость его трактовок воли как «воли к власти» и самым различным явлениям настоящего и прошлого, к этике и физике, морали и культурным феноменам. Вместе с тем сам принцип рассмотрения современности с позиций древнегреческой метафизики, онтологии, бытия в том виде, как ее понимал Ф.Ницше: как профессор классической филологии — позволяло философу сохранять определенную объективность рассмотрения, позволяющую выдержать своеобразную объективность, историческую глубину самой этой перспективности взгляда. И это не только масштаб оценки, перспективная оптика рассмотрения, но и принцип интерпретирования, позволяющий весьма специфически объяснять многие античные реалии на материале современности. Особенно это заметно в области социально-политических отношений. Так, например, рассматривая понятия «культуры» и «касты» в эпоху бурных демократических преобразований, либеральных просвещенческих устремлений, Ф.Ницше, словно не замечая таких категорий, как «социальный слой» и «класс», так воспроизводит в современности античное деление на свободных и несвободных людей, завязывая эти понятия с понятием современной и предполагаемой им высшей культуры: «Более высокая культура сможет возникнуть лишь там, где существуют две различные общественные касты: каста работающих и каста праздных, способных к истинному свободному труду»<sup>167</sup>. И в конце афоризма добавляет: «Так говорит нам еле доносящийся до нас голос древнего времени, но где есть еще уши, которые могли бы услышать его?»<sup>168</sup>. А рупором, усиливающим еле слышный голос древних, выступает сам философ. Или другой пример, тоже как бы доносящий голос из далекой древности, противостоящей демократически-либеральной просвещенческой иде-

ологии Германии 80-ых годов. Крутая ломка социальных перегородок, отказ от аристократических, цеховых, родовых предрассудков, свойственные прогрессивно-либеральному развитию общества, выдвигают в переоценке Ф.Ницше, как встречное движение, возрождение, но на новом уровне, казалось бы, давно забытой, ушедшей в далекое прошлое, евгеники — науки о подборе биологических пар для выведения той или иной породы. Казалось бы, удел ее — только скотоводство или ветеринария, но нет. Ф.Ницше так формулирует, вспоминая древнегреческие образцы по евгенике, преподанные еще Феогнидом Мегарским в VII веке до н.э.: «То, чем породистые мужчины и женщины отличаются от других и что дает им несомненное право цениться более высоко, есть два через наследство все более возрастающих искусства: искусство повелевать и искусство гордого повиновения»<sup>169</sup>. Социальная евгеника, о которой пишет Ф.Ницше в этом фрагменте, так же как и принцип разделения общества на две различные касты в предшествующем афризме, в качестве механизма своего осуществления подразумевают не называемую еще полностью «волю к власти». И в первом и во втором случае именно она определяет динамизм взаимодействия социальных агентов общества. В первом случае именно она предполагает «...обмен членами между обеими кастами, так, что более тупые, менее одухотворенные семьи и личности из высшей касты перемещаются в низшую и наоборот»<sup>170</sup>; во втором, где приказывание входит в занятие дня (как в мире крупной торговли и промышленности) возникает нечто подобное этим «породистым рысакам»<sup>171</sup>.

И в целом почти весь этот период творческой эволюции Ф.Ницше является как бы пропедевтикой, предварительной работой по приложению этого еще невербализованного принципа к самым различным сферам жизни, формой переинтерпретации самой современной реальности и древности. Ф.Ницше не может, в частности, не реагировать на раздающиеся отовсюду голоса о социальной справедливости, о борьбе трудящихся — пролетариата — за свои права, за право на сам труд и т.д. Проповедь социализма и социалистических идей вполне вытекает из идеологии Просвещения, хотя подчас и расходитя с чисто либеральными требованиями экономической и социально-политической свободы и демократии. И Ф.Ницше так комментирует сами эти социальные и социалистические требования: «Благородные (хотя и не очень проникательные) представители господствующего класса: конечно могут дать обет: мы будем относиться к людям, как к равным и даруем им равные права. В этом смысле возможен социалистический образ мыслей, основанный на справедливости, но, повторяю, лишь в пределах господствующего класса, который в этом случае по-

средством жертв и отречений осуществляет справедливость. Напротив, требование равенства прав, которое выставляется социалистами из угнетенной касты, вытекает отнюдь не из справедливости, а из алчности. Когда зверю показывают вблизи кровавые куски мяса и снова отнимают их, пока он, наконец, не начнет реветь, — полагаете ли вы, что этот рев означает справедливость?»<sup>172</sup>.

Дифференцируя две разновидности справедливости: справедливость как некое перераспределение среди равных и справедливость — зависть, справедливость — *ressentiment* — Ф.Ницше намечает и основные черты своей будущей критики основных просвещенчески-либеральных догм, находящихся как бы в центре тяжести либерализма и идеализма XIX века. И если в первом случае речь идет о справедливости обращения уже имеющихся ценностей, денег, услуг и т.д., находящихся в распоряжении правящего класса, т.е. либеральной финансовой части общества, справедливости обладания, то во втором — о справедливости, которая требует не только обладания, но самого права на это обладание собственностью — перераспределения ее полностью с выделением равной части для неимущих, требующих своей части общественного богатства, т.е. — революции, коренным образом меняющей существующей социальной слой.

Но выступая против революционного слома государственного устройства Германии конца XIX века, Ф.Ницше тем не менее не испытывает иллюзий относительно исторического происхождения собственности, лежащей в ее основании, собственности, ничего общего не имеющей с понятием справедливости, равного распределения и т.д. В частности, он пишет: «Все прошлое старой культуры построено на насилии, рабстве, обмане, заблуждении; но мы сами, наследники всех этих условий или даже сгустки всего этого прошлого не можем отменить самих себя и не должны стремиться выделить из себя единичную часть»<sup>173</sup>. Оставаясь в этот период весьма умеренным реставратором прошлого, консервативным традиционалистом, Ф.Ницше в конце этого рассуждения все же призывает: «Не насильственные новые распределения необходимы, а постепенные пересоздания мыслей; справедливость должна стать во всех большей, инстинкт насилия должен всюду слабеть»<sup>174</sup>. Именно эта сдержанная позиция консервативно-реставрационного «прогрессизма», сохраняющего в себе дух эпохи Просвещения и Разума, звучит в этот период и в оценке Французской революции конца XVIII века. Ф.Ницше пишет: «Не умеренная натура Вольтера, склонная к упорядочению, устройению, реформе, а страстные безумия и полуобманы Руссо пробудили оптимистический дух революции, против которого я восклицаю *Ecrases L'infame*. Этим ду-

хом надолго был изгнан дух просвещения и прогрессивного развития; подумаем — каждый про себя, — можно ли снова вызвать его к жизни»<sup>175</sup>. Последние слова этого высказывания философа — самые важные, поскольку они показывают устойчивую установку мышления Ф.Ницше срединного периода. Философ, даже осуществляя отчаянный заплыв одиночки против течения, сохраняет господствующие установки философии Просвещения, хотя при этом, независимо от того, что провозглашается, все же выходит за рамки ее идеологии и, подчас, нащупывает действительно слабые места самой этой философии, ее основных аксиом и посылок.

Конечно, можно рассмотреть в этом расширении границ самой просветительской философии, а Ф.Ницше целиком интерпретировать как философа, чья деятельность полностью укладывается в ее прокрустовы рамки, но это только первое впечатление, первый взгляд. На второй, и более пристрастный, становится очевидным расхождение задач, стоящих перед философией эпохи Просвещения и становящейся «философией жизни», ярким представителем которой и явился Ф.Ницше. Именно в этот период в текстах философа происходит своеобразное размежевание, дифференциация этих двух направлений, что и показывает двойственность «текстов», посылок, как бы содержащихся в каждом из афоризмов. Как правило, вначале берется та или иная посылка философии, содержащая своеобразный лексикон «прописных истин» философии Просвещения — либеральная по своей сути, которая завершается в конечном итоге выводом новой философии — «философии жизни», происходит своеобразная «переоценка ценностей», пересмотр самих устоявшихся представлений и расхожих мнений в пользу «философии жизни». Это еще не брутальные рекомендации «господам земли», свойственные периоду «абсолютного утверждения», но рекомендации — мнения, новые трактовки, послылки, расшатывания, раскачивания общественных общезначимых мнений, представленных в качестве заблуждений, принятых в обществе. Вместе с тем, в отличие от афоризма XVIII века, представленного Вовенаргом, Монтенем, Ларошфуко — афоризм Ф.Ницше несамодостаточен, а почти всегда нуждается в интерпретировании, включающем в себя знание всей философской эволюции мыслителя, поскольку он не только является своеобразным кусочком «смакты», отражающим частично часть общей мозаики бытия, но является микрокосмом в себе, который по-своему, своеобразно отражает всю вселенную данной философии и нуждается в столь же универсальном интерпретировании. Субъективный выбор определяет лишь предмет, прихотливый выбор объекта рассмотрения, но система, выраженная в афориз-

ме, передается каждый раз в дополнительном высвечивании комментирования. Общая установка Ф.Ницше в этой переоценке ценностей лапидарно выражена им в коротком афоризме, завершающем раздел «О государстве» в книге «Человеческое слишком человеческое»: «И еще раз повторяю: Общественное мнение — частные лености»<sup>176</sup>.

Именно эта методологическая установка реализуется Ф.Ницше при рассмотрении таких широко распространенных в Германии второй половины XIX века общественно значимых, а потому почти объективных явлений как национализм и антисемитизм. Для философа — это чье-то заблуждение, предрассудок, который имеет под собой патофизиологический характер — идиосинкразия вкуса — получившее широкое распространение. Националистами и антисемитами были многие представители творческой интеллигенции и, в частности, Р.Вагнер после 1871 года, как бы ставший рупором общественного мнения; сестра философа была замужем за самым крупным антисемитом Германии того времени — Бернардом Ферстером; антисемитом был и духовный наставник романтического периода философии — А.Шопенгауэр. Традиционно, в силу некоторой временной сопричастности, в националисты и антисемиты принято зачислять и Ф.Ницше, но это опять-таки чье-то мнение, породившее общественно распространенное заблуждение. Это не так и отнюдь не так. Противопоставляя себя господствующим заблуждениям эпохи в лице ее главных выразителей, Ф.Ницше исходит из широко понятого европейского контекста и своего видения его будущего исторического предназначения. Создавая свою концепцию «великой политики», набрасывая ее как бы предварительный эскиз, Ф.Ницше отмечает, что «Торговля и промышленность, общение через письма и книги, общность всей высшей культуры, быстрая перемена дома и местности — теперешняя кочевая жизнь всех не землевладельцев»<sup>177</sup> — ведут за собой не только ослабление национальных образований, по крайней мере так происходит в Европе, но формирование некоей единой Европы, где в результате «...должна возникнуть смешанная раса — европейского человека»<sup>178</sup>. Выступая с позиций этого, только еще становящегося нового человека Европы, или, как говорит сам Ницше, «доброго европейца»<sup>179</sup>, — философ считает, что в существовании и продлении существования нации кровно заинтересованы определенные политические и, главным образом, экономические силы. «Не интерес многих (народов), — пишет Ф.Ницше, — как обыкновенно говорится, а прежде всего интерес правящих династий, далее — определенных классов торговли и общества ведет к национализму ...»<sup>180</sup>. Эти же группы общества являются и своеобразными источниками, генерирующими

в самом этом обществе антисемитизм, как форму ксенофобии, отражающую их внутреннюю неустойчивость и неуверенность социального положения. Как отмечает Ф.Ницше, «...вся проблема *евреев* имеет место лишь в пределах национальных государств, так как здесь их активность и высшая интеллигентность, их от поколения к поколению накопившийся в школе страдания капитал ума и воли, должны всюду получить перевес и возбуждать зависть и ненависть; поэтому во всех теперешних нациях — и при том, чем более последние снова хотят иметь национальный вид, — распространяется литературное бесчинство казнить евреев, как козлов отпущения, за всевозможные внешние и внутренние бедствия»<sup>181</sup>.

Необходимо зафиксировать, что вопреки общепринятому предрассудку, ставшему как бы всеобщим заблуждением, не являясь националистом и антисемитом, Ф.Ницше констатирует, что само понятие нации и национального государства — определенный продукт деятельности, интересов правящих классов общества: династий и национального капитала, — а существование столь распространенного в Германии антисемитизма — своеобразное следствие мести-зависти менее удачливых к более приспособленным: желание представить их в качестве своего рода универсальной причины всех внешних и внутренних бедствий — желание сделать их, согласно древней ритуальной схеме, «козлами отпущения», врагами человечества. Частный, узко понятый интерес определенных слоев общества, неуверенных в себе, опять обернется попыткой, переворачиванием собственной неустойчивости во всеобщий страх, ксенофобию: всеобщий предрассудок, ставший в определенное время в силу «всеобщности» — объективной враждебной силой.

Тогда как цель современной Ф.Ницше политики, по крайней мере провозглашаемой им «Великой политики», состоит в другом, в прямо противоположном: не в обособлении и разделении, не в создании огромных пространственных образований, вроде провозглашенной Германской империи 1871 года, а в создании некоего элитарного компактного духовного братства европейцев: «добрых европейцев» — как их называл в этот период философ. Так, например, завершая свой экскурс в область политики современных государств и народов, Ф.Ницше задает вопрос: «Под конец позволительно спросить: окупается ли весь этот расцвет и блеск целого (который ведь проявляется лишь в виде страха других государств перед новым колоссом и в виде добытых у них благоприятных условий для развития национальной торговли и хозяйства), если этому грубому и пестрящему цветку нации должны быть принесены в жертву все более благородные, нежные и духовные цветы и растения, которыми доселе так изобиловала почва?»<sup>182</sup>.

И хотя цель весьма благородная и аристократическая — духовное возрождение, но призывалось оно в самый разгар как раз тех самых отношений: торговли, рынка и спекулятивного безумия, охватившего Германию — и поэтому услышано не было. И сам философ в этом случае был подобен ветхозаветным пророкам, взывающим к толпе с призывом духовного покаяния и очищения и именно поэтому отвергаемых и отрицаемых обезумевшей толпой.

Подвергнутый научному ostrакизму, почти постоянно проживающий за границей, ведущий образ жизни рантье, космополита, Ф.Ницше тем не менее даже являясь «аутсайдером», все же пристально следил за социально-политическим, духовными событиями Германии так, как если бы он никогда не покидал ее пределов. И все же вместе с тем сложная и подчас противоречивая работа по формированию своей собственной «философии жизни» продолжалась и в эти годы. Подспудно развивалась болезнь философа, но именно она и, как бы это не выглядело противоречиво, формировала новый взгляд на феномен «жизни» — формировало новое перспективное видение жизни. Уже из далекого 1886 года, создавая новые предисловия к прежним своим книгам, книгам, как памятникам душевного кризиса и последующего, как казалось мыслителю, выздоровления, Ф.Ницше писал в предисловии к «Веселой науке»: «Благодарность непрестанно бьет из нее ключом, словно случилось как раз самое неожиданное, благодарность выздоравливающего, — ибо выздоровлением и было самое неожиданное. «Веселая наука» — это означает сатурналии духа, который терпеливо противостоял ужасно долгому гнету, — терпеливо, строго, хладнокровно, не считаясь, но и не питая иллюзий — и который теперь сразу прохватывается надеждой, надеждой на здоровье, опьянением выздоровления»<sup>183</sup>.

В словарь Ф.Ницше того периода входят новые слова и понятия, расцветающие своей поэтической метафоричностью и столь же поэтической непосредственностью. Это слова — образы, метафоры «жизни» и «полдня» и т.д. «Жизнь» в ее катафатическом и апофатическом выражении, «жизнь», переливающаяся всеми своими гранями, неуловимая и суровая одновременно, «жизнь» — как переживание жизни и высший критерий всех остальных узких, неполных категориальных определений, становится центральной темой раздумий философа, который, казалось бы, таким образом нашел, нащупал ту точку опоры, с помощью которой Ф.Ницше надеется пересоздать мир заново, ничего не изменяя в нем и не пытаясь как-то его революционизировать. Ни вглубь, ни вверх по метафизической, мистической или какой-либо иной лестнице восхождения духа, а именно вот здесь, на стыке, на

границы, посередине или как об этом говорит сам философ: «О эти греки! Они умели-таки жить, для этого нужно храбро оставаться у поверхности, у складки, у кожи, поклоняться иллюзии, верить в формы, в звуки, слова, во весь Олимп иллюзий. Эти греки были поверхностными — из глубины!»<sup>184</sup>.

По сути дела это был возврат к той точке зрения на оптимизм греков, который Ф. Ницше утверждал еще в первом своем философскомopusе «Рождение трагедии...». Мир олимпийцев как бы заслони собой философию дикой и нагой природы — мир Диониса, мир стал благословением жизни во всей ее суровой и обнаженной правде. Эйфория духа как форма эйфории самой философской перспективы видения жизни в ее максимальном выражении, в кульминации, апогее, полдне — «великом полдне», — столь экстатически, дионисийски переживаемом философом. Не случайно именно в этот период происходит как бы возрождение, воскресение античной философии истории, как истории, своеобразно обретаемой криптомнезии — теории «вечного возвращения того же самого» (1881), как самой научной из всех возможных гипотез и т.д. Жизнь как бы вновь обрела свой смысл, цель и значение. Уже первые афоризмы книги показывают эту эйфорию — переоценку всех ценностей: «Да, жить стоит! Да, и я стою того, чтобы жить — жизнь и я, и ты, и все мы вместе снова на некоторое время становились себе интересными»<sup>185</sup>.

Все переосмысливается и все благословляется — несправедливость и зло, существующие в мире, и все приобретает новую жизнеутверждающую оценку. «Самые сильные и злые умы до сих пор чаще всего способствовали развитию человечества: они непрестанно воспаляли засыпающие страсти, — пишет Ф. Ницше в этот период, — всякое упорядоченное общество усыпляет страсти — они непрестанно пробуждали чувство сравнения, противоречия, взыскания нового, раскованного, неизведанного, они принуждали людей выставлять мнения против мнений, образцы против образцов»<sup>186</sup>. И это уже не эстетизация зла, что было характерно для первого периода творчества Ф. Ницше, но его своеобразная телеология, которая вскоре, в последний период, закончится формой одухотворения жестокостью, в которой само «зло» будет выполнять роль «повивальной бабки» будущего человечества.

Сходной переоценке подвергается и вскоре ставшая основной визитной карточкой его философии такая категория политической науки, как «власть», пока еще не заявленная как «воля к власти», но уже тем не менее получившая статус некоей новой динамической телеологической величины. Как «зло» само по себе «власть» интерпре-



тируется Ф.Ницше в этот период как весьма положительное явление, вносящее свой дифференцирующий принцип в процесс становления общества. Диалектика «раба и господина», некогда проанализированная Г.В.Гегелем в его «Феноменологии духа», получает здесь свое особое выражение. Власть становится детерминантой, физиологически обусловленной, детерминантой поведения людей, основным лейтмотивом злых или добрых поступков и движений души. «Приносим ли мы при благо — или злодеяниях какие-либо жертвы, — пишет Ф.Ницше, — это ничуть не изменяет значимости наших поступков; даже если мы отдаем этому свою жизнь, как мученик ради своей церкви, эта жертва приносится нашему стремлению к власти или с целью сохранения нашего чувства власти»<sup>187</sup>.

В этом контексте «власть», выступая основной детерминантой активности субъекта, в отличие от диалектического различия «раба и господина» Г.В.Гегеля, власть, как уникальный цемент, клей, соединяющий субъекты властного отношения, выступает главной чертой, разделяющей индивидов атомизированного общества, создает своеобразную иерархию, ранг, структуру социального организма. Власть: обладание ею или отсутствие этого обладания — жестко дифференцирует, разделяет само общество на слои, уровни, ранги; кастовые, родовые, привилегированные отношения, отрицающие взаимодействие, обмен, претекание самих властных отношений; отрицает диалектику «раба и господина», намеченную Г.В.Гегелем еще на заре становления буржуазной эпохи.

Очевидно, это понимание «власти» Ф.Ницше отражает другое время, другую социальную практику и другие социальные стремления самого философа. Власть становится в его интерпретации своего рода расовым признаком, никак не связанным ни с какой формой количественного, калькулируемого накопления. Это не «деньги», как превращенная форма власти в буржуазном обществе, а некая изначально присущая родовая черта, признак особой расы — расы господ, кроющаяся в самой физиологической организации, в их физиологически обусловленном аристократизме. Собственно, это основной критерий, отличающий представителей старой аристократической культуры и современной ему буржуазной. Как пишет Ф.Ницше, «Фабрикантам и крупным торговым предпринимателям, по-видимому, слишком не хватало до сих пор всех тех форм и отличий высшей расы, которыми только и становятся личности интересными, обладают они благородством потомственного дворянина во взгляде и осанке, может статься и вовсе не существовало бы социализма масс. Ибо эти последние, по сути, готовы к всякого рода рабству, предположив, что

стоящий над ними повелитель постоянно удостоверяет себя как повелителя, как рожденного повелевать — и делает это благородством своей формы»<sup>188</sup>. Эстетизация формы, аристократизма, вроде бы проводимая Ф.Ницше, далее приводит его к весьма своеобразному выводу, который следует сразу за вышеприведенными рассуждениями: «Отсутствие высшей формы и пресловутая вульгарность фабрикантов с их красными жирными руками наводят его на мысль, что здесь это было делом только случая и счастья — возвышение одного над другими: что ж, так решает он про себя, испытаем и мы однажды случай и счастье! Бросим и мы однажды игральные кости! — так начинается социализм»<sup>189</sup>.

Радикальный аристократизм эстетических оценок переходит здесь в аристократический социальный радикализм самого философа в его интерпретировании либерально-буржуазных, социалистических ценностей, утверждаемых переживаемой им эпохой. Власть как врожденное, а не приобретенное качество ушедшей эпохи: эпохи потомственного дворянства, — ушедшего феодализма, впоследствии вновь как бы оживает в его интерпретации власти как «воли к власти», развернутый им в третий заключительный период творчества. Своеобразным дополнением к этой будущей концепции «воли к власти» является и первое упоминание о концепции «вечного возвращения того же самого», тоже заявленная как тема для обсуждения будущей философии, но пока еще не имеющая характера той сверхидеи, как ее позже будет преподносить философ. Пока это только некий своеобразный умственный эксперимент, а не истинная научная гипотеза. И тем не менее Ф.Ницше пишет: «Что, если бы днем или ночью подкрался к тебе в твое уединенное одиночество некий демон и сказал бы тебе: «Эту жизнь, как ты ее теперь живешь и жил, должен будешь ты прожить еще раз и бесчисленное количество раз; и ничего в ней не будет нового, но каждая боль и каждое удовольствие, каждая мысль и каждый вздох и все несказанно малое и великое в твоей жизни должно будет наново вернуться к тебе, и все в том же порядке и в той же последовательности; — так же и этот паук, и этот лунный свет между деревьями, так же и это вот мгновение, и я сам. Вечные песочные часы бытия переворачиваются снова и снова — и ты вместе с ними песчинка из песка»<sup>190</sup>. Прервем на секунду философа, дающего первую, еще художественную, экспликацию будущей концепции «вечного возвращения того же самого», этого безумного *deja vu*, возведенного на уровень метафизической естественно-научной или физикалистски обставляемой естественно-научной концепции. Концепция изначально не-верифицируема, непроверяема — это просто мысленный эксперимент,

но уже несущий в себе два возможных прочтения, которые тут же и предполагает философ. Во-первых, — это ее отрицание и нежелание признавать ее чудовищный смысл, как предполагает философ; и во-вторых, — признание ее как смирение перед ее величием и собственной малостью, т.е. — *amorі fati* позднего периода. Вот как продолжает ее экспликацию Ф.Ницше: «Разве ты не бросился бы навзничь, скрежеща зубами и проклиная говорящего так демона? Или тебе довелось однажды пережить чудовищное мгновение, когда ты ответил бы ему: «Ты — бог и никогда не слышал я ничего более божественного». Овладей тобой эта мысль, она бы преобразовала тебя и, возможно, стерла бы в порошок, вопрос, сопровождающий все и вся: «хочешь ли ты этого еще раз?» величайшей тяжестью лег бы на твои поступки. Или насколько хорошо должен был бы ты относиться к самому себе и к жизни, чтобы не жаждать больше ничего, кроме этого последнего вечного удостоверения скрепления печатью»<sup>191</sup>.

Само формирование этой мифологемы, правда, пока еще в этой метафизически-художественной форме, не обставленной физикалистски оформленными «научными» аргументами, вытекает из еще одной, тоже только намеченной, концепции: так называемой концепции «смерти бога», тоже заявленной в этот период. Изложение этой концепции: «смерть бога» — Ф.Ницше начинает издалека и как бы по поводу, не относящемуся непосредственно к этому. «После того, как Будда умер, — пишет Ф.Ницше, — в течение столетий показывали еще его тень в одной пещере — чудовищную страшную тень. Бог мертв: но такова природа людей, что еще тысячелетиями, возможно, будут существовать пещеры, в которых показывают его тень. И мы — должны победить еще и его тень!»<sup>192</sup>. Проблема состоит в том: «Когда все тени Бога перестанут нас омрачать? Когда обезбожим мы, наконец, природу? Когда будем мы вправе оприродить человека, чистого, наново обретенного, наново освобожденного природою?»<sup>193</sup>. И если все вопросительные знаки перевернуть и поставить как утвердительные: «обезбожить природу» и «оприродить человека» — сделать лозунгом будущего, то можно смело входить в третий период философского наследия Ф.Ницше, который, собственно, и проделал это перевертывание знаков. Тем более, что почти все основные концептуальные понятия: власти, взятой как «воли к власти» и «теория вечного возвращения того же самого» — как бы намечены, и необходимо только вывести логические следствия из этих новых постулатов собственной философии.

Необходимо переосмыслить и само понятие логики, разума и неразумия в их соотношениях друг к другу, понять причинность как некий вид связи, вовсе не следующий из научности, ее духа; понять саму

европейскую форму научности, как некую разновидность жизненного заблуждения, когда, как пишет Ф.Ницше, «Мы оперируем сплошь и рядом несуществующими вещами: мнениями, поверхностями, телами, атомами, делимыми временами, делимыми пространствами»<sup>194</sup>. Когда, как считает философ, «...подобного раздвоения, вероятно, нигде не существует и в действительности нам явлен некий континуум, из которого мы урываем два—три куса, поскольку и само движение мы воспринимаем всегда лишь в изолированных пунктах, стало быть, не видим его, а заключаем к нему»<sup>195</sup>.

Индивид, усвоивший правила новой философии, предлагаемой Ф.Ницше для окружающих его, должен был бы выглядеть безумцем: философ помнит евангельское: «Мудрость ваша — безумие в очах господ», — и извещая новую философию среди умных и ученых этого мира; не случайно он должен был бы сам выглядеть безумцем. Именно так: «Безумный человек» — и озаглавлен в «Веселой науке» афоризм, в котором в очень, казалось бы, противоречивых, двусмысленных образах и метафорах возвращается к «смерти бога» — к смерти концепции, образа, метафоры: «тени», тысячелетиями определявшей стиль жизни людей, создавших из тени — «мертвого бога»: религию, мораль, метафизику, определявшую до этого жизнь. «Тогда безумец вбежал в толпу и пронзил их своим взглядом, — рисует Ф.Ницше образ нового благовествователя — проповедника нового взгляда на мир в духе его собственной философии, — «Где Бог? — воскликнул он. — Я хочу сказать вам это! *Мы его убили* — вы и я! Мы все его убицы! Но как мы сделали это? Как удалось нам выпить море? Кто дал нам губку, чтобы стереть краску со всего горизонта? Что сделали мы, оторвав эту землю от ее солнца? Куда движемся мы? ... 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 деянью принадлежать к истории высшей, чем вся прежняя история»<sup>196</sup>.

Так с подобной метафоры «безумца» начинается философия, которая и будет претендовать на свою роль в истории развития человечества, философия, которая как некое новое «пятое» Евангелие: Новый Завет Нового времени — отменит ложь тысячелетий, ложь, которая впервые была заявлена в четырех Евангелиях Нового Завета. Не случайно современные исследователи творчества Ф.Ницше и, в частности, такой его крупный исследователь как К.Левит, ставят идею «смерти Бога» в качестве центральной, из нее, собственно, выводятся дальнейшие мифологемы — понятия: воли к власти и вечного возвращения, нигилизма и т.д. «Подлинная мысль Ницше представляет со-

бой, — пишет К.Левит, — своего рода систему мысли, в основании которой находится смерть Бога, в середине — проистекающий из нее нигилизм, а в конце — самопреодоление нигилизма в вечном возвращении»<sup>197</sup>. И формой такого самопреодоления, формой самостановления богов: новых богов — является новая антропология Ф.Ницше: учение о сверхчеловеке, развитое в символической поэме: «Так говорил Заратустра», непосредственно вытекающая из «Веселой науки» (1881) философа. Тем более, что в последних афоризмах четвертой книги «Веселой науки» появляется и сам Заратустра — будущий пророк «нового благовествования», изложенного ритмической прозой, не только пародирующий христианский Новый Завет, но и переинтерпретирующий многие его символические образы.

Приступая к анализу третьего, заключительного, периода философии Ф.Ницше, внесем несколько предварительных замечаний. Появление символической поэмы «Так говорил Заратустра» — своеобразный продукт экстатического состояния, пережитого Ф.Ницше. В нем как бы суммировались и долгий двенадцатилетний опыт собственно философского развития философа, и его патонозографическое развитие. Гипоманиакальная скачка идей, сверхценные переживания, имеющие подчас бредово-мистическую окраску как бы концентрировались в этом произведении и во многом определили сам вдохновенный пафос и стиль изложения. Экстатически окрашенное переживание природы было развернуто Ф.Ницше в целое метифизически-символическое видение картины мира, в которой как бы действует «двойник» самого философа — персидский маг и чародей Заратустра, который, подобно пророку Моисею древнеиудейской истории, ведет свой народ избранных по современной пустыне буржуазной действительности и периодически выслушивает пророческие речи, являющиеся отражением боговдохновения, устами которого говорит сам гипоманиакальный философ, вообразивший себя новым божеством, создающим заповеди для новых скрижалей. Ф.Ницше создает свой особый мир и населяет его териоморфными образами, фигурами, напоминающими мир средневековых романов, и в них и через них излагает проповедь нового, обретаемого им мира, который он узрел в своем «видении» «вечного возвращения того же самого» в Сильс-мария в 1881 году.

Именно в этот период, как он отмечает в письме своему другу Францу Овербеку, его философия стала находить много точек соприкосновения с пантеизмом Б.Спинозы<sup>198</sup>. Ф.Ницше считает, что он, так же как и Спиноза, отныне отрицает свободу воли, моральный мировой порядок, альтруизм, зло, хотя в этом же письме сообщает, что было

шесть приступов плохого состояния за последние два—три дня. А в письме от 18 сентября 1881 года Францу Овербеку Ф.Ницше так характеризует свое состояние: «Я в отчаянии. Боль терзает мою жизнь и волю. Что за месяцы, что за лето я пережил? Мои страдания были столь множественны и разнообразны, — как изменения неба. И каждое облако было как электрический заряд, который неожиданно поражает и повергает в полное бессилие. Раз пять я призывал «Доктора Смерть» и еще вчера я думал — это конец — но тщетно. Так где же на земле ясное небо для меня?»<sup>199</sup>. Боль и страдание — с одной стороны: физиологии и непонятной ему болезни нервов; а с другой — «видение вечного возвращения того же самого», *amoti fati* и абсолютное утверждение как раз этого, столь тягостного, самоубийственно тягостного, мира — вот то страшное состояние двойственности, амбивалентности жизненных и душевных опытов, которое испытывает философ в этот период.

Подобно другому своему конгениальному собрату по несчастью, Ф.М.Достоевскому с его «видением» «Сна смешного человека», Ф.Ницше остается под очарованием новой и, как ему казалось, единственно научной гипотезы — «вечного возвращения того же самого». Как уже отмечалось, именно с этого учения «о вечном возвращении» сам Ф.Ницше берет на себя не только психологически экзистенциальную установку пророка, мудреца, самого «Господа Бога», что заставляет его пророчествовать, делает рупором учения: восточным пророком и мудрецом Заратустрой, — но и впредь все свои дальнейшие работы рассматривает в этой перспективе — своего божественного предназначения.

Вовсе не случайно, что, пытаясь найти исходную точку для рассмотрения этой мистической странной концепции, пытаясь укоренить ее в философии, метафизике Ф.Ницше, М.Хайдеггер обращается прежде всего к одному из афоризмов философа, написанному в работе «По ту сторону добра и зла», как бы иллюстрирующему основную установку «Так говорил Заратустра», который звучит следующим образом: «Вокруг героя все становится трагедией, вокруг полубога все становится драмой сатиров, а вокруг Бога все становится — как? быть может миром»<sup>200</sup>. Отвергая попытку ряда комментаторов представить учение Ф.Ницше о «вечном возвращении» как некую мистическую грезу, М.Хайдеггер, так же как К.Левит, отводит ей центральное место, глубоко проникающее во все особенности поздней философии мыслителя, утверждая: «Вопреки неясности и разнообразным затруднениям в отношении учения Ницше о вечном возвращении, должно высказать в форме предварительного утверждения: учение

о вечном возвращении равного лежит в основе всей философии Ницше. Без этого учения как основы вся его философия напоминает «дерево без корня»<sup>201</sup>.

Итак, философ, находящий много точек соприкосновения с пантеизмом Б.Спинозы, да еще к тому же чудесным образом нашедший «точку опоры» в теории «вечного возвращения того же самого», ощущающий себя, по крайней мере, равным или подобным Богу, начинает устами персидского пророка Заратустры изложение своего нового эпохального программного произведения, названного, словно в пародийной, но тем не менее гиератической форме: «Так говорил Заратустра», имеющего подзаголовок: «Книга для всех и ни для кого» (1881—1884). Философ словно боится еще назвать себя по имени, боится назвать того, от имени которого его устами становится древнеперсидский пророк и основатель религии — Заратустра, и сам Ф.Ницше, создавший как бы своего «двойника» alter ego. Но среди множества древнегреческих богов, известных в истории, лишь один из них любил рядиться в чужие маски, лишь он одной из основных своих особенностей имел странное, казалось бы, свойство — говорить устами другого. Его основная особенность была весьма примечательна: вселяться в своего антагониста — через борьбу, сопротивление, первичное неприятие — и всегда делала своего противника самим собой, он как бы поглощал антагониста, ставшего его воплощением, своим протагонистом, и это, конечно же, был Дионис, бог, которому Ф.Ницше так много посвятил внимания еще в первом, так называемом романтическом периоде своего творчества. Голос Диониса, почти не слышный во втором периоде, как бы перевоплотился и стал Заратустрой. Или, скорее, из-за плеча Заратустры, этого пророка, которому Ф.Ницше так вдохновенно доверил изложение своей новой проповеди, чудится, колышется древнегреческий бог — андрогин, бог перевоплощения, Дионис. Да и сам Ф.Ницше как бы «одержим», «охвачен» богом, он боговдохновен при написании этого произведения, что тоже весьма характерно для Диониса, если верить отцу истории Геродоту<sup>202</sup>. И проблема здесь, по-видимому, состояла в том, чтобы правильно интерпретировать, что за голоса нашептывают, порождают чудесные видения: исходят ли они от «вдохновений» Диониса или от болезни, которая не только не отпускает, но и создает свой слой «видений»<sup>203</sup>. И это постоянное переплетение голосов, двойственность текстов все время ощущается как в тексте самого произведения «Так говорил Заратустра» Ф.Ницше, так и в его личной жизни. Это постоянное колебание, зависание, желание отстраниться от этих голосов ощущается самим философом, создает определенную динамику, напряженность текстов,

порождаемых им. Ведь и болезнь, которая посылает свои импульсы, приступы, дуновения, ауру во многом сравнима с корибантическим потрясением дионисийских эпиптов, не случайно она еще из древности получила названия «священной болезни».

Само написание глав и частей символической поэмы «Так говорил Заратустра» носило характер некоего священного неистовства, «вдохновения свыше», боговдохновенности или, возможно, «беснования». Весьма характерно и то, что сам философ сознавал двойственный характер своего творчества, когда, например, писал стихотворения, отражающие собственное недоумение характером прозрений, предлагаемых его творчеством — и это с одной стороны, а с другой — именно в период написания символической поэмы эта отстраненность, критичность, ирония, «пафос дистанции» покинули его настолько, что все написанное до этого и после этого он считал как бы подготовлением к «тексту», его «комментарием». В сборнике стихотворений, относящихся как раз к периоду написания «комментарий» (т.е. с 1884 по 1888 г.) и носящем символическое название: «Дифирамбы Дионису» (Dionisos Diffyramben), Ф.Ницше пишет стихотворение «Nur Narr, nur Dichter», в русском переводе потерявшее эту ироничность и получившее название вместо «Только глупец, только поэт», как бы усеченное «Глупец! Пиита!»<sup>204</sup>, ставшее торжественным и гиратически загадочным, но тем не менее имеющее рефреном лейтмотив, повтор Nur Narr, nur Dichter. Отсутствие в переводе этого «только» (nur) снимает и налет той доли скептицизма, критики иронии самого Ф.Ницше к своему творчеству и делает стихотворение пророческим, разделяющим то, что сам философ не мог и до конца не хотел разделять — голос «глупца» и голос «поэта» и наоборот. Где тут Дионис, а где «священная болезнь»? Это в едином сплаве, в переплетении голосов, невозможно вычленишь, да и вряд ли нужно. Самые нежные и яркие цветы не всегда вырастают на рационально ухоженных и научно обустроенных клумбах, а скорее наоборот, из смешения и сочетания самых произвольных смысловых и прочих комбинаций, слоев, пластов и напластований. Ведь Дионис — бог «безумия», бог «омофагии» и «спарагмоса», бог влияния, которое сродни болезни, если не сама болезнь: бурный цвет здоровья, его гипертрофия, крайность, перешедшая в свою противоположность.

Итак, в августе 1881 года, во время прогулки среди горных ландшафтов Верхнего Энгадина, на берегу озера Сильваплан к Ф.Ницше «пришла» мысль «о вечном возвращении того же самого», круто переменявшая весь круг представлений философа и ставшая центральной для символической поэмы «Так говорил Заратустра». Или как вспо-



минает об этом сам философ в 1888 году в «Ессе homo»: «Основная концепция этого произведения, мысль о вечном возвращении, это высшая форма утверждения, которая вообще может быть достигнута, — относится к августу 1881 года: она набросана на листе бумаги с надписью: 6000 футов по ту сторону человека и времени»<sup>205</sup>. И мысль не просто «пришла», мало ли что приходит человеку в голову, но она была «инспирирована», по крайней мере, так это воспринимал сам Ф.Ницше, который в том же «Ессе homo» так объясняет этот феномен: «При самом малом остатке суеверия действительно трудно защититься от представления, что ты только инкарнация, только рупор, только медиум сверхмощных сил. Понятие откровения в том смысле, что нечто внезапно, с несказанной уверенностью и точностью, становится видимым, слышимым и до самой глубины потрясает и опрокидывает человека...»<sup>206</sup>. И давая в дальнейшем феноменологию своих переживаний и чувств, чувств овладения, боговдохновенности, Ф.Ницше не оставляет сомнений в своем ощущении богоприсутствия, но только какого Бога? — «Вот в чем вопрос»: как сказал бы датский принц Гамлет.

Писалась поэма рывками, в форме кратковременных наитий, и первые три части были готовы менее, чем за месяц. Каждый из периодов — за десять дней. Четвертая и последняя часть «Заратустры» написана только лишь в январе — феврале 1885 года и не предполагалась к печати, поскольку уже не содержала той самой центральной мысли о «вечном возвращении», а повествовала скорее о моментах, связанных с личным<sup>207</sup> интимным переживанием этой идеи философом. Три части «для всех и ни для кого», как гласит подзаголовок поэмы, и одна часть для себя и для своего ближайшего, интимного окружения, т.е. как часть, не имеющая и не несущая общеобязательного необходимого характера. Экстатически окрашенное сверхценное переживание идеи вечного возвращения того же самого определило и экзальтированный стиль самой поэмы.

Введение и первая часть поэмы являются как бы пропедевтическими и повествуют о новой концепции, пришедшей на смену прежнего учения о человеке — концепции «сверхчеловека». «Сверхчеловек» — вот то новое, что пришло как бы совместно с концепцией «вечного возвращения того же самого». Пришло оно не только и не столько на замену старой антропологии как идея, замещающая концепцию «смерти Бога», а скорее как учение о тех, кто должен и может жить на «земле обетованной», заново открытой Ф.Ницше: земле ни той, ни этой, а земле «вечного возвращения того же самого» — учение о человеке, отвечающем критериям этой концепции. И как неоднократно

говорилось выше, пророком этого человека, пророком его прихода становится древнеперсидский маг и чародей, основатель религии: Заратустра — это своеобразный alter ego самого философа.

Пафос пророчеств и речей Заратустры парадоксально пародирует стиль и слог евангельских откровений, звучит как открытая издевка, ритмически оформленная гримаса торжественного и напыщенного, украшенного поэтическими метафорами и символами стиля христианских пророков: «Взгляни! Я пресытился своей мудростью, — говорит Заратустра в своем первом обращении не к кому-нибудь, а к солнцу, — как пчела, собравшая слишком много меда; мне нужны руки, простертые ко мне»<sup>208</sup>. И далее следует ряд образов — противопоставлений, метафор, поэтических гипербола, которые, собственно, и являются проповедью нового учения: «Я хотел бы озарять и наделять до тех пор, пока мудрые среди людей не стали бы опять радоваться безумству своему, а бедные — богатству своему»<sup>209</sup>. И «мудрость» и «безумство» объединяются в некий новый становящийся образ, «бедные» и «богатые» — тоже. Только при этом явно переворачиваются ставшие тоже притчами библейские образы: «...мудрость ваша — безумие в очах господя», «блаженны нищие духом, ибо их есть Царствие Небесное». Образы старые переворачиваются, контрапозиция смысла наполняет их как бы новым символическим содержанием. «Безумие мудрых» и «мудрость безумия» уравниваются и как бы благословляются, нищета безумных становится богатством их, а богатство перестает быть предметом вожделения и смысла жизни в этом новом мире — мире «вечного возвращения того же самого». Но тем самым консервируется состояние — оно лишь наполняется новым смыслом — становится как бы вечным, вневременным. Время в этом новом, вечно возвращающем то же самое, перестает существовать, просто не различается среди вечного повторения тех же самых идентичных серий феноменов и явлений окружающей действительности. Мгновение и вечность становятся равны друг другу, и мир как бы находится в состоянии некоего полдневного транса — все сполна и все сразу, нет изменения и развития: покой изменения и неизменность покоя; но это и есть «amogî fati» — любовь к року, судьбе, жизни. Это типично романтическая установка, при всем неприятии поздним Ф.Ницше романтизма, сходная, скажем, с идеями представителя немецкого романтизма Новалиса или трансценденталиста У.Блейка (ср. его «В одном мгновеньи видеть вечность...»).

Но так как у нас речь о «сверхчеловеке», приход которого в скором будущем пророчесствует Заратустра, отметим, что, собственно, предворяет, вводит в контекст «сверхчеловека» известие о том, что,

как представляется пророку, доселе не было известно людям. По крайней мере, этого не знал старец, с которым Заратустра встретился на пути с горы, на которой обрел он свою истину. И в ответ на реплику старца: «Теперь я люблю Бога, людей не люблю я. Человек для меня слишком несовершенен...»<sup>210</sup>, отвечает: «Возможно ли это. Этот святой старец в своем лесу еще не слышал о том, что Бог мертв»<sup>211</sup>. Так начинается мистерия причащения человечества к новому учению. «Смерть Бога» — не конечная точка некоего развития, а исходный пункт, начало новой жизни — жизни в смысле истины «вечного возвращения», которая своеобразно выполняет замысел Ф. Ницше из периода «Веселой науки»: «...обезбожить природу» и «...оприродить человека». Но значит ли это, что и Заратустра считает, что ныне существующий человек несовершенен, так же как это считал встретившийся ему на пути старец? Какова антропология, которую излагает Заратустра? Ответ может быть найден в его первых проповедях. И тут выясняется весьма своеобразная динамическая картина развития человечества, по крайней мере в том виде, в каком она предстает в речах Заратустры.

Не отказываясь от идеи развития, господствующей в XIX веке, а скорее используя ее, пророк возвещает: «Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно превзойти... Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека?»<sup>212</sup>. Итак, первый вывод: процесс развития человека в будущем — процесс, предполагающий «оприродить человека» в его становлении «сверхчеловеком», не должен стать процессом его «озверения», одичания и т.д., но должен исходить из того, что вместо небесной жизни, рая, обещанного где-то на небесах, человек должен оставаться верным этой земле, этой природе, поскольку, как полагает философ, «...сверхчеловек — смысл земли. Пусть ваша воля говорит: да будет сверхчеловек смыслом земли!»<sup>213</sup>. И как считает Заратустра в качестве пророка некоего нового верования «Прежде хула на Бога была величайшей хулой; но Бог умер, а вместе с тем умерли и эти хулители. Теперь хулить землю — самое ужасное преступление; так же как чтить сущность непостижимого выше, чем смысл земли!»<sup>214</sup>.

Так помимо утверждения «сверхчеловека» начинается и новая «философия жизни» — философия верности земному, земле, не допускающая никаких супранатуральных и уж тем более — метафизических сущностей, стоящих над землей и осуществляющих какие бы то ни было регулятивно нормативные функции. Сам человек, обычный, ординарный человек — занимает в этой философии как бы средин-

ное положение: «Человек — это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком — канат над пропастью»<sup>215</sup> — по крайней мере, так говорит Заратустра. Вместе с тем вся проблема трансцендентного и трансцендентального, завещанная прежней философией, как бы упраздняется, и сама «философия жизни» становится трансцендентальной философией этой земли, ее логики и нелогичных умозаключений, философией посюстороннего динамизма и активизма. И угроза этому срединному состоянию человека может исходить не от трансцендентных, супранатуральных сил, а от самого человека — человека выродившегося, который как бы замыкается в своем самодовольстве и перестает стремиться вверх, выше, к «сверхчеловеку»: становится «последним человеком» — яркую карикатуру которого дает Заратустра: «Приближается время, когда человек не пустит более стрелы тоски своей выше человека и тетива лука его разучится дрожать!»<sup>216</sup>. И главным средством для порождения этого самодовольства человека является, по мнению пророка, идея уравнивающего, нивелирующего и усредняющего равенства: гомогенизация людей и их потребностей и выработка особой этики нормативно-регулятивного правила: «Каждый желает равенства, все равны: кто чувствует иначе, тот добровольно идет в сумасшедший дом»<sup>217</sup>.

Соответственно выделенным разновидностям человека пророк намечает контуры новой трансцендентальной антропологии, которая включает в себя три подвида человеческого рода: последний человек (Untermensch), человек как нечто среднее (Mensch) и регулятивно приводящий их в движение человек — цель творения, вершина: «сверхчеловек» (Ubermensch). Развитие и динамизм, становление этой антропологии обеспечивается по мнению пророка через редуцирование самых различных проявлений человеческой природы к некоему основному инстинкту: темному волевому устремлению к господству, все большему возрастанию своего величия и т.д. — иначе говоря, через проявление некоей регулятивной силы, пронизывающей весь окружающий мир, включая человека — «воли к власти».

И попутно, словно в средневековом кукольном спектакле, пророк иллюстрирует выгоды от принятия его теории «вечного возвращения того же самого», развенчивая главный жупел всего человечества — его смертность, весьма своеобразно вырывая его главное жало: страх посмертного наказания, воздаяния за земные грехи, так пугавшие до этого людей, с преисподней, посмертным судом, взвешиванием грехов и т.д. Пророк так утешает канатного плясуна, разбившегося насмерть на городской площади: «Клянусь честью, друг, — отвечал Заратустра, — не существует ничего, о чем ты говоришь: нет ни черта,

ни преисподней. Твоя душа умрет еще скорее, чем твое тело: не бойся же ничего»<sup>218</sup>. Человек посмотрел на него с недоверием: «Если ты говоришь правду, — сказал он, — то теряя жизнь, я ничего не теряю. Я немного больше животного, которого ударами и впроголодь научили плясать»<sup>219</sup>. Сакральный страх, трепет всего живого перед исчезновением, гибелью, смертью, лежащий в основании многих религий, как своеобразное преодоление этого страха путем обещания загробного существования, рая, последующего посмертного воскресения, снимается Ф.Ницше на уровне чисто физиологическом, грубо материалистическом и упрощенном. И это в качестве пролога к изложению теории «сверхчеловека» и всего того, что ему мешает осуществиться в этой жизни «вечного возвращения того же самого».

Но прежде чем приступить к критике современности и предрассудков Просвещенческой идеологии, а именно ей и дается основной бой, Ф.Ницше как бы рассказывает сам себе и потенциальным читателям «Заратустры» свою духовную биографию в «*трех превращениях духа*», метаморфозах личности, пришедшей к теории «вечного возвращения», к стадии, как бы завершающей «бестиарий» духа (верблюд, лев) образом «ребенка», вновь вернувшего себе невинную и чистую радость бытия, радость творения. Ф.Ницше пишет: «Три превращения духа называю я вам: как дух становится верблюдом, львом — верблюд и, наконец, ребенком становится лев»<sup>220</sup>. Это не феноменология духа Г.В.Гегеля, а скорее все те же образы, взятые из дионисийских мистерий, где и сами животные, и венчающие их превращения: «ребенок», «дитя» — необходимые атрибуты самого Диониса. Но в данном случае они — как бы «эпифании», явления, символизирующие самого философа. И так как состояние «верблюда», т.е. — ученичества и процесса первоначального становления в пустыне духа, а также льва — борьбы с ее призраками и мелкими хищниками: шакалами и гиенами это как бы уже проделанный путь, этап развития, а с момента обретения концепции «вечного возвращения» наступил этап «ребенка», то следует несколько внимательнее остановиться на символике образов, предлагаемых философом. «Но скажите, братья мои, — пишет Ф.Ницше, характеризуя этот образ, — что может сделать ребенок, чего не мог бы даже лев? Почему хищный лев должен стать еще ребенком? Дитя есть невинность и забвение, новое начинание, игра, самокатящееся колесо, начальное движение, святое слово утверждения»<sup>221</sup>. Каждое слово здесь важно и символично: оно рисует внутренне состояние самого философа, который, собственно, и затеял эту «новую игру», «начинание», святое слово утверждения, которое и должно стать этапом абсолютного утверждения новой «философии жизни», обре-

тенной Ф.Ницше. Но прежде чем начать эту игру, необходимо расчистить игровое поле, вырвать все сорняки и убрать камни, выкорчевать все старые, изжившие себя деревья и заросли пред-рассудков и ложных мнений. Собственно, почти вся первая часть символической поэмы «Так говорил Заратустра», содержащая речи пророка, и состоит в том, что происходит своеобразная переоценка ценностей прежней культуры, прежней цивилизации, предшествующей теории «вечного возвращения». И так как любой, даже самый обстоятельный пересказ не может заменить удовольствие от самостоятельного чтения и продумывания текстов философа, а превращается скорее в избирательное «поклевание» текста, то отметим наиболее существенные места из духовных наитий, откровений «пророка», говорящего словами стоящего за его спиной автора. Отметим также и то, что вся первая часть — это своеобразное негативное через отрицание того, чем не является — утверждение концепций «сверхчеловека».

Основной прием критики Ф.Ницше того, что по-своему мешает появиться «сверхчеловеку», того, что является препятствием к его развитию — негативная диалектика, аргументация от противного, состоящая в переворачивании общепринятой посылки и доведение ее до абсурда, до логического, эпистемологического, метафизического конца, превращение ее в нечто не только полифоническое, дионисийско-фестивальное, но столь же дионисийски трагическое, где сама «посылка» в качестве трагического героя необходимым образом приносится в жертву торжествующему над ней богом Дионисом и представляемой им новой «философии жизни». Вот, например, пародийно заостренная дифирамбическая речь пророка *«О кафедрах добродетели»*, посвященная «мудрецам», направляющим всю свою мудрость на проповедь «хорошего сна» (как известно, сам философ всю свою жизнь страдал сильнейшей бессоницей). Она напоминает по своей конструкции «Нагорную проповедь» и является проповедью того, что делает «сон» высшей мудростью жизни, что определяет его «качество». И, в частности, такие максимы хорошего сна: «Уметь спать — не пустяшное дело: чтобы хорошо спать, надо бодрствовать в течение целого дня. Десять раз должен ты днем преодолеть самого себя: это дает хорошую усталость, это мак души. Десять раз должен ты мириться с самим собою: ибо преодоление есть обида и дурно спит несмирившийся»<sup>222</sup>. Много других советов дает проповедник хорошего сна, и Заратустра, пророк, устами которого вещает сам философ, заключает: «Его мудрость гласит: так бодрствовать, чтобы сон был спокойный. И по

истине, если бы жизнь не имела смысла, и я должен был бы выбрать бессмыслицу, то эта бессмыслица казалась бы мне наиболее достойной избрания»<sup>223</sup>.

И это как бы отработка приема, методики негативной диалектики, диалектики обратных умозаключений, которая находит свое дальнейшее выражение и при обращении к проблемам собственно метафизики потусторонних ценностей и т.д. Так, например, в главе — речи «*О потусторонних ценностях*» Заратустра делает следующие выводы — огорчимся, что это только некоторые, но которые нам представляются наиболее существенными для формирования новой «философии жизни»: «Ах, братья мои, этот Бог, которого я создал, был человеческим творением и человеческим безумием, подобно всем богам... Теперь это было бы для меня страданием и мукой для выздоровевшего — верить в подобные призраки; теперь это было бы для меня страданием и унижением. Так говорю я потусторонникам...»<sup>224</sup>. Страданием и бессилием созданы все потусторонние миры, и тем коротким безумием счастья, которое испытывает только страдающий больше всех. Это то, что отрицается. Но есть и положительная программа, которая состоит из ряда как бы вытекающих из этого отрицания потустороннего мира утверждений: «Новой воле учу я людей: идти той дорогой, которой слепо шел человек, и хвалить ее, и не уклоняться от нее больше в сторону, подобно больным и умирающим! ... Лучше слушайтесь, братья мои, голоса здорового тела. Это — более правдивый и чистый голос»<sup>225</sup>.

И так как цель Ф.Ницше — реабилитация жизни перед лицом всех проповедников потусторонней реальности, создание философии, которая вместо «бессмыслицы сна» проповедует радость и мудрость жизни, которая утверждает саму себя и предлагает так жить, чтобы хотелось еще раз так жить, а отнюдь не спать или удаляться в мечты и иллюзии «потустороннего», то и речи пророка становятся дифирамбами жизни в ее проявлениях: телесных, эмоциональных, оптимистических и жизнеутверждающих. Этому посвящены речи Заратустры «*О презирающих тело*», в которых как бы прелюдирует будущая фрейдистская топика личности; «*О радостях и страстях*» и стоящая как бы особняком речь «*О бледном преступнике*». Эта «речь» весьма интересна тем, что, совершенно не будучи знакомым с творчеством великого русского писателя Ф.М.Достоевского: первое знакомство, да и то с ранними произведениями относится к 1887 году — Ф.Ницше практически воспроизводит (может быть, это конгениальность двух великих эпилептиков XIX века) многие мотивы «Преступления и наказания» и, в частности, рассуждения русского писателя на тему: преступить черту,

которым предается главный герой романа Родион Раскольников. И делает это немецкий мыслитель «конгениально» с одной, но весьма существенной чертой, отличающей сам пафос двух весьма сходных писателей: для Ф.Ницше — это раскаяние, угрызения совести, евангелие, которое берет Родион Раскольников у Ф.М.Достоевского, неприемлемо для немецкого мыслителя, хотя весь основной пафос, предшествующий собственно преступлению, мог бы войти иллюстрацией его новой философии. Проблематика Ф.М.Достоевского о возможности главного героя: «преступить черту», совершить преступление, все его рассуждения о «великих» и «средних» людях, о Наполеоне, которому «позволено», — принимает у Ф.Ницше следующий образ: «Мое Я есть нечто, что должно возродить мое Я, служит для меня великим презрением к человеку — так говорят глаза его. То, что он сам осудил себя, было его высшим мгновением: не допускайте, чтобы тот, кто возвысился, опять опустился в свою пропасть»<sup>226</sup>. А момент раскаяния, мотив самоосуждения, смирения для философа — это и есть то, что он отрицает, отрицает в отличие, скажем, от основной, ведущей идеи романа русского писателя, для которого христианские ценности представляются высшей ценностью бытия, и «грех», совершенный главным героем, без последующего покаяния раскаяния, обращения к Богу, противостоит скверна, ересь — то, против чего и написан сам роман. Но то, что «грех» для русского православного писателя, — высшее проявление истинной природы человека для Ф.Ницше: «Ах, вы вползли недостаточно глубоко в эту душу, — говорит пророк, ... Но я говорю вам: душа его хотела крови, а не грабежа — он жаждал счастья ножа»<sup>227</sup>.

Такие понятия, как: «грех», «вина», «нечистая совесть» — для Ф.Ницше и его пророка Заратустры попросту отсутствуют. Ф.Ницше — сын протестантских пасторов с обеих сторон: со стороны отца и матери — порывает с почти двухтысячелетней христианской традицией и своеобразно возвращается к временам «Гомеровского соревнования», описанным им в раннем периоде его творчества. Ведь само по себе «счастье ножа» — это не что иное, как переформулировка искомого «bellum omnes contra omnes» Гоббса и еще более ранних представлений дионисийской «дикий и нагой природы». А что касается совпадения взглядов Ф.М.Достоевского и Ф.Ницше, о котором так много писали комментаторы философии немецкого мыслителя, то это совпадение — чисто внешнее, происходящее из различных источников и, в частности, из христианской эсхатологии греха и последующего покаяния, отдаленным образом совпадающих с идеей древнегреческой трагедии, в которой антагонист Бога необходимым образом при-



нуждается к жертве, сам становится жертвой Бога, против которого он вступал в противоборство. Противоречия, сколь далеки друг от друга они ни были, как и параллельные прямые в неевклидовой геометрии, при определенной перспективе — удалении от исходных точек — сходятся и взаимно дополняют друг друга.

Древняя идея справедливости, баланса противоборствующих сил, «талиона» является объединяющей эти, казалось бы, взаимоисключающие положения. Не случайно в этот период Ф.Ницше то и дело обращается к казалось бы давно уже забытым понятиям «крови», мщения, «*ressentiment*’а», взятых почти полностью из представлений архаических эсхиловых трагедий. Это случай своеобразной криптомнезии философа, реставрирующего в современности античность, тем более, что это — специалист в области классической филологии, интуитивно реставрирует многие реалии давно ушедших эпох как базисных, фундаментальных для человеческой культуры. Оставаясь проводником античности для современности от первой до последней написанной им строки, Ф.Ницше вместе с идеей «вечного возвращения того же самого» в этот период реконструирует для современников и другие античные представления. Это и учение древности о смерти, которое весьма странно звучит для современников, как учение «умри во время» («*O свободной смерти*»), о войне («*O войне и воинах*»), о дружбе, как о своеобразном соревновании, агоне («*O друге*»), о столь ценимом христианами моралистами целомудрии («*O целомудрии*»), о проблемах эмансипации женщины, воспринятой на античный лад («*O старых и молодых бабенках*») и т.д.

Вместе с тем, стараясь выявить чистое и незамутненное представление древних на многие проблемы современной ему Германии, Ф.Ницше не оставляет сомнений в сущности своих разногласий с современностью, с ее просвещенческим духом либерально-демократической идеологией и, в частности, с ее иллюзиями, упованиями на эгалитарный либерально-демократический прогресс, на современное государство, средства информации, печать своего времени, иллюзиями, состоящими в том, что человечество с помощью разума, идей гуманизма и прогресса сможет справиться с исходными базисными проявлениями человеческой агрессивности, насилия, стремления к власти и подавлению, господству над ближним. Религия, в том числе и христианство, гуманистическая мораль, идеи добрососедства и мирного сосуществования различных народов, проповедуемые либеральной идеологией, вызывают резко отрицательное отношение со стороны Ф.Ницше, который в речи, посвященной новому кумиру современности — государству с его парламентарной структурой правления

(«*О новом кумире*»), вкладывает такие слова в уста своего пророка Заратустры: «Государство? Что это такое? Итак, слушайте меня, ибо теперь я скажу вам свое слово о смерти народов. Государством называется самое холодное из всех холодных чудовищ. Холодно лжет оно, и эта ложь ползет из уст его: «Я государство емь народ»<sup>228</sup>. Пророк дает и другое, и как бы обратное, определение государства: «Рождается слишком много людей: «Для лишних изобретено государство»<sup>229</sup>. Государство в качестве формы организации «лишних людей» и сами эти «лишние люди» в свою очередь в речи пророка характеризуются следующими словами: «Посмотрите же на этих лишних людей! Они крадут произведения изобретателей и сокровища мудрецов: культурой называют они свою кражу — и все обращается у них в болезнь и беду. Посмотрите же на этих лишних людей! Они всегда больны, они выbleвывают свою желчь и называют это газетой. Они проглатывают друг друга и никогда не могут переварить себя. Посмотрите же на этих лишних людей! Богатство приобретают они и делаются от этого беднее. Власти хотят они и, прежде всего, рычага власти. Много денег — эти немощные!»<sup>230</sup>. Подобно ветхозаветным пророкам, хотя и Заратустра тоже пророк не из современных, а из тех, которые знают, что такое государство в его древней транскрипции, которую дает Ф.Ницше значительно позже, только в «Генеалогии морали», пророк в конце восклицает: «Там, где кончается государство, и начинается человек, не являющийся лишним: там начинается песнь необходимых, мелодия единожды существующая и невозвратимая»<sup>231</sup>.

Вместе с тем хотелось бы подчеркнуть: традиционно принято считать Ф.Ницше антигосударственником. Но это отнюдь не так. Достаточно вспомнить его прославление Спарты в раннем периоде, критику современного ему государства как некоего извращения истинно государственной политики, осуществляемой древними, и его концепцию государства позднего периода «Генеалогии морали, когда философ как бы теряет «пафос дистанции» и уже не иронизируя, с мрачным цинизмом человека, знающего истину — истину древних, четко формулирует, что такое, по его мнению, государство как принцип организации «воли к власти» в обществе, построенном на иерархии, ранге и суровой кастовой дисциплине. Столь же суров Ф.Ницше и к либерально-демократической культуре, построенной как культура диспута, диалога, совместного поиска норм коллективного общежития, обсуждения и постоянно изменчивого перелива мнений, вкусов, господствующих в этой культурной среде, чем-то напоминающей пестрый восточный базар с выкриками торговцев и мнениями покупателей. Именно этому обществу — обществу либерально-демократического

«рынка», посвящает он речь, так и названную: «*О базарных мухах*». Этому «базару» он противопоставляет последовательный ряд как бы отрицающих его образов-символов: молчание природы, уединение мудрецов и творцов нового — новых ценностей, к которым, несомненно, относит и себя. «Плохо понимает народ великое, — говорит он устами Заратустры, — т.е. творящее. Но любит он всех представителей и актеров великого. Вокруг изобретателей новых ценностей вращается мир — незримо вращается он. Но вокруг комедиантов вращается народ и слава — таков порядок мира»<sup>232</sup>. Ф.Ницше тщательно разводит понятия «творца» и «актера», к которым позже вернется в работе «Случай Вагнера». А здесь только своеобразное начало темы, ее зачин, первый аккорд, который впоследствии вырастет в целое полемическое произведение. В самой разработке этой темы в речи Заратустры актер — это комедиант, публичный оратор, обладающий не знанием, а верой, верой в себя, которая позволяет ему суггестивно, с чувством преподносить любой вздор в качестве публичной политики. «У комедианта есть дух, — восклицает пророк, — но мало совести духа. Всегда верит он в то. Чем он заставляет верить сильнее всего — верить в себя самого. Завтра у него новая вера, а послезавтра — еще более новая. Чувства его быстры, как народ и настроения переменчивы»<sup>233</sup>.

Можно в этом увидеть карикатуру на политические диалоги, популиста наших дней, хотя сам Ф.Ницше обличал политических деятелей своей эпохи. Очевидно, их природа неизменна. Но все же центральной «речью» Заратустры, при всей глубине и экзальтированной вдохновенности образов и метафор, отрицаний и утверждений других речей, является в этой первой части речь «*О тысяче и одной цели*». Именно в ней впервые в качестве определенного мыслительного клише появляется выражение, заменившее собою все предшествующие подходы к выработке основной принципиальной эпистемы Ф.Ницше — выражение «воля к власти», ставшая впоследствии центральным для объяснения самой концепции «вечного возвращения того же самого». В речи оно еще только появляется, да и то в качестве принципа, объясняющего все многообразие жизни того или иного народа: «Скрижаль добра висит над каждым народом. Взгляни, это скрижаль преодолений его; взгляни, это голос воли к власти»<sup>234</sup>. Пока еще не в качестве всеобъемлющего принципа бытия, но как нормосоздающая и нормоопределяющая категория «воли к власти» иллюстрируется философом на четырех примерах, четырех проявлениях ее в жизни народов. Вот, например, греки: «Всегда ты должен быть первым и стоять впереди других; никого не должна любить твоя ревнивая душа, кроме друга — слова должны заставлять дрожать душу грека и шел он

своей стезей величия»<sup>235</sup>. Тогда как персов вела сквозь историю другая максима: «Говорить правду и хорошо владеть луком и стрелой казалось в одно и то же время и мило, и тяжело тому народу, от которого идет имя мое — имя, которое для меня в одно и то же время и мило, и тяжело»<sup>236</sup>. Другая путеводная звезда вела в древности евреев: «Чтить отца и мать и до глубины души служить воле их — эту скрижаль преодоления навесил на себя другой народ и стал через это могучим и вечным»<sup>237</sup>. Свою заповедь наложил на себя и родной для философа народ — немцы: «Соблюдать верность и ради верности полагать честь и кровь даже на дурные и опасные дела — так поучаясь преодолевал себя другой народ и, так преодолевая себя, стал он чреват великими надеждами»<sup>238</sup>. И в каждом отдельном случае «воля к власти», принявшая на себя облик той или иной моральной заповеди, скрижали, путеводной звезды, вела народ к самоопределению, росту, величию в истории. Она — эта «воля к власти» — своеобразно кодифицировала, определяла, что хорошо или плохо для этого народа, определяла в нем распределение добра и зла, которые соотносились с этой «волей к власти». Как отмечает философ, «Поистине люди дали себе все добро и все зло свое. Поистине, они не заимствовали и не находили его, оно не упало к ним, как глас с небес»<sup>239</sup>. И отсюда следует весьма своеобразное определение аксиологии — науки о ценностях жизни, о жизни самих ценностей, которыми определяется и сам человек по Ф.Ницше: «Человек сперва вкладывал ценности в вещи, чтобы сохранить себя — он создал сперва смысл вещам, человеческий смысл. Поэтому называет он себя «человеком» — т.е. оценивающим»<sup>240</sup>. И в соответствии с этой, казалось бы, новой протагоровской оценкой аксиологии Ф.Ницше переоценивает и такую христианскую заповедь, как «любовь к ближнему», переосмысляя ее как любовь, но «любовь к дальнему», к «сверхчеловеку». Именно любовь к дальнему должна стать новой скрижалю завета, о котором вещает Заратустра, пророк, устами которого говорит сам философ — демиург Ф.Ницше, вот та путеводная звезда, которая может придать напряжение, тонус деятельной силе воли всего человечества, его «воли к власти»: «Разве я советую вам, — восклицает Заратустра, — любовь к ближнему? Скорее я советую вам бежать от ближнего и любить дальнего!»<sup>241</sup>. Тем самым преодолевается и христианская заповедь: «Возлюби ближнего, как самого себя», и индивид становится как бы подчинен идее развития, движению к дальнему, стремлению видеть в «ближнем» только зародыш, начало будущего «сверхчеловека», отрывающего его от общины, стада, человеческого бытия. Или как

утверждает с максималистской ригористичностью Заратустра, «Надо, чтобы ты сжег себя в своем собственном пламени: как же мог бы ты обновиться, не сделавшись сперва пеплом!»<sup>242</sup>.

И завершая первую часть своей символической поэмы о Заратустре — пророке нового учения, учения о «сверхчеловеке» и «воле к власти» этого «сверхчеловека», Ф.Ницше суммирует ту новую ценность, которую он кладет в основание своего учения: «Властью является эта новая добродетель; господствующей мыслью является она и вокруг нее мудрая душа: золотое солнце и вокруг него змея познания»<sup>243</sup>. Для философа в этой концепции «власти» наступил «великий полдень», то состояние, когда тени вокруг короче, предметы ярко и беспощадно освещены, нет никаких иллюзий и заблуждений, солнце в зените и в лучах его стоит облитый золотым солнечным светом «сверхчеловек». Или как говорит сам пророк Заратустра: «Великий полдень — когда человек стоит посреди своего пути между животным и сверхчеловеком и празднует свой путь к закату, как свою высшую надежду: ибо это и есть путь к новому утру! «Умерли все боги, теперь мы хотим, чтобы жил сверхчеловек — такова должна быть в великий полдень наша последняя воля»<sup>244</sup>.

Первая часть и пролог символической поэмы «Так говорил Заратустра» были только диспозицией, развертыванием первичного аффективно окрашенного переживания «вечного возвращения того же самого». Вторая же часть — это столь же символическая мистерия «причащения» всего бытия к этому новому учению. «Безумно мое счастье, — восклицает пророк в этой второй части в речи *«Ребенок с зеркалом»* — и, безумное, будет оно говорить: слишком оно еще юное — будьте же снисходительны к нему!»<sup>245</sup>. И перед этим обращением смолкают комментаторы, которые тоже видят радость, экстатическую радость, переходящую в безумие общего замысла.

Однако последуем дальше, вслед за пророком, и посмотрим мистерию «причащения», которую перед нами разыгрывает философ-поэт, философ-демиург. Речи пророка продолжают в этой части, необходимо только оценить их красоту и величие и не поддаваться их ритмически пророческому, суггестивному влиянию. Уже в первой речи *«На блаженных островах»* пророк как бы вкратце повторяет этапы пройденного, потери и находки на пути: «Некогда говорили Бог — когда смеялись на дальние моря, но теперь учил я вас говорить: сверхчеловек. ... Быть может, не вы сами, братья мои! Но вы могли бы пересоздать себя в отцов и предков сверхчеловека; и пусть это будет вашим лучшим созданием!»<sup>246</sup>. Отброшены все прежние представления о Боге, как некоем супранатуральном, трансцендентном, запредельном суще-

стве, которое правит миром — этот Бог умер, и взамен пророк предлагает свою новую версию человечески мыслимого, трансцендентального, понятийного божества, которое он и называет «сверхчеловеком»: «Могли бы вы мыслить Бога? — Но пусть это означает для вас волю к истине, чтобы все превратилось в человечески мыслимое, человечески видимое, человечески чувствуемое! Ваши собственные чувства должны вы продумать до конца»<sup>247</sup>. А лучше бы было, как считает пророк, если бы люди отказались от веры в непреходящее и думали бы в других символах: «Но о времени и становлении должны говорить лучшие символы: хвалой должны они быть и оправданием всего, что приходит»<sup>248</sup>. Ибо: «Красота сверхчеловека приблизилась ко мне, как тень. Ах, братья мои! Что мне теперь до богов!»<sup>249</sup>. Но в чем же суть мистерии причащения? Причащения к новому великому учению, провозглашаемого устами пророка Заратустры? Существует множество людей, среди которых находятся как великие, так и низкие люди, или, говоря словами все того же пророка: «лишние люди». И проблема состоит в том, чтобы не замкнуть свое новое учение в учение для немногих избранных, но более того — приобщить к нему всех, попытаться и их включить в движение мировой «воли к власти», как единого, пронизывающего весь мир принципа объяснения действительности. И на этом пути аристократа пророка Заратустру поджидают различные сложности не только самого причащения, но и интерпретации того, что уже существует в терминах новой мировой концепции. Вот, например, что надо сделать с сострадательными? С идущими по пути, казалось бы, уже отжившей христианской веры? Тем более, что сострадание определяет основной моральный пафос христианства как религии. И даже А.Шопенгауэр, при всем его неприятии традиционного христианства, при всем его предпочтении этики раннего буддизма, уделял чрезвычайно большое внимание состраданию, строил на нем свою этику. И это несмотря на то, что непосредственные учителя философии А.Шопенгауэра, по крайней мере он их считает таковыми: Платон, Спиноза, Ларошфуко и Кант — отводили состраданию весьма незначительную роль, если просто не отрицали его, выстраивая свою этику на совсем других основаниях. Итак, Заратустра — персонафицированная маска, протагонист Ф.Ницше о сострадании: «Поистине, не люблю я сострадательных, блаженных в своем сострадании, слишком лишены они стыда. Если должен я быть сострадательным, все-таки не хочу я называться им; и если я сострадательен, то только издали... Пусть моя судьба ведет меня дорогами тех, кто, как вы всегда свободны от сострадания и с кем я вправе делить надежду, пиршество и мед!»<sup>250</sup>. И это правда, да не вся, поскольку в своих ком-

ментариях к поэме «Так говорил Заратустра», вышедших почти непосредственно после завершения символической поэмы и названных «По ту сторону добра и зла» (1886) Ф.Ницше так пишет о сострадании: «Сострадание к вам! Это, конечно, не сострадание в том смысле, как вы понимаете его: это не сострадание к социальным «бедствиям», к «обществу» и его больным и обездоленным, порочным и изломанным от рождения, распростертым вокруг нас на земле; еще менее сострадание к ропщущим, угнетенным, мятежным рабам, которые стремятся к господству, называя его «свободой». Наше сострадание более высокое и более дальновидное: мы видим как человек умаляется, как вы умаляете его! — и бывают минуты, когда мы с неожиданной тревогойзираем именно на ваше сострадание, когда мы защищаемся от этого сострадания — когда мы находим вашу серьезность опаснее всякого легкомыслия. Вы хотите, пожалуй, — и нет более безумного «пожалуй» — устранить сострадание; а мы? — по-видимому, мы хотим, чтобы оно стало еще выше и еще хуже, чем когда-либо»<sup>251</sup>. И весьма важное окончание этого длинного пассажа о сострадании, о двух его разновидностях: «Воспитание страдания, великого страдания — разве вы не знаете, что только это воспитание возвышало до сих пор человека? ... И понимаете ли вы, что ваше сострадание относится к «твари человека», к тому, что должно быть сформовано, сломано, выковано, разорвано, обожено, закалено, очищено — к тому, что страдает по необходимости и должно страдать?»<sup>252</sup>. Собственно, вот такое понимание сострадания, если можно о нем говорить в данном случае, и является теорией «одухотворения жестокостью», которое будет развито Ф.Ницше в «работах» 1888 года, таких как: «Генеалогия морали» и «Антихрист». «Теория вечного возвращения того же самого» станет субстанциональной основой для этой теории: «одухотворения жестокостью», — в которой вот такое понимание сострадания станет как бы дифференцирующим критерием, «веялкой», которая путем бесконечного повторения, репетиций производит отбор, различие людей, достойных «сострадания» по Ф.Ницше и христианского сострадания как некоей вселенской любви к «униженным и оскорбленным...»<sup>253</sup>. Собственно, это и есть та самая мистерия причащения индивида к теории «вечного возвращения того же самого». Те, кто сможет изменить себя, сформировать из себя индивида, достойного этой теории как бы путем «естественного отбора», создадут из себя «сверхчеловека» — индивида, космически понимаемого «вечного возвращения того же самого» и «воли к власти» — другие после отомрут, будут безжалостно отброшены самим процессом «естественного», «вечного возвращения того же самого». Но это, так сказать, космологическая модель

выведения, формирования «сверхчеловека», а в более конкретном виде она имеет в этой символической поэме и следующие социальные рекомендации: «Но я из тех, — говорит Заратустра в главе о сострадании, — кто дарит: я люблю дарить как друг — друзьям. Но пусть чужие и бедные сами срывают плоды с моего дерева; это менее стыдит их. Но нищих надо бы совсем уничтожить! Поистине, сердисься, что даешь им, и сердисься, что не даешь им!»<sup>254</sup>. И завершается этот панегирик состраданию следующими словами: «Так говорил однажды мне дьявол: «Даже у Бога есть свой ад — это любовь его к людям». И недавно я слышал, как говорил он такие слова: «Бог мертв: из-за сострадания своего к людям умер Бог»<sup>255</sup>.

Это антихристианский антигуманизм Ф.Ницше, состоящий в сложном переворачивании общих христианских цивилизационных норм морали, продолжается и в главе «*О священниках*». «Они — злые враги, — говорит о них Заратустра, — нет ничего мстительнее смирения их. И легко оскверняется тот, кто нападает на них. Но моя кровь родственна их крови, и я хочу, чтобы моя кровь была почтена в их крови»<sup>256</sup>. Заметим, что это говорит протагонист самого философа, у которого с двух сторон его: со стороны отца и матери, длительный ряд священников, протестантских, но тем не менее. Да и сам Заратустра — пророк из этого же рода священнослужителей. И что же говорит о них этот двойственный пророк: и от себя, и как маска скрывающегося за ней философа: «Они называли Богом, что противоречило им и причиняло страдание и поистине было много героического в их поклонении. И не иначе умели они любить своего Бога, как распяв человека! Как трупы, думали они жить: в черные одежды облекли они свой труп; и даже из их речей слышу я еще зловоние склепов»<sup>257</sup>. И вот еще одна убийственная характеристика этого социального сословия: «Знаками крови писали они на пути, по которому они шли и их безумие учило, что кровью свидетельствуется истина. Но кровь — самый худший свидетель истины; кровь отравляет самое чистое учение до степени безумия и ненависти сердец. А если кто и идет на огонь из-за своего учения — что же это доказывает! Поистине, совсем другое дело, когда из собственного горения исходит собственное учение»<sup>258</sup>. Что это? Желание отмежеваться от своего прошлого, отречься от своих предков, расплатиться с ними в том числе и за ту кровь, что течет в собственных жилах? Или желание основателя нового религиозного учения сокрушить, очистить место для новой веры? Для новой проповеди: «вечного возвращения того же самого»? Скорее всего и то, и другое, и нечто третье, взятые вместе, в совокупности — это отрицание, доводящее до абсурда стремление философии просвещения, про-



тестантской теологии опираться на собственный разум при его общении с Богом, может быть, даже в отсутствии самого Бога, в стремлении стать «сверхчеловеком, как принцип, регулирующий движение, становление человека в эволюционном развитии. Но работает ли принцип эволюции по отношению к современному человеку? Может быть, это скорее принцип регулирующий, удерживающий определенный достигнутый духовный властный уровень, ранг человека, принцип, побуждающий его к дальнейшему становлению, и только. Но никак не замена «умершего Бога» на химеру становления и становящегося некоего нового идола, каким может быть «сверхчеловек», как предел, максимум определенного развития человека, но никак не новая икона, идеал, божество, заменяющее прежнее в мире становления воли к власти и ее вечного возвращения в круговороте того же самого. Вот та умозрительная, умопостигаемая мечта философа. Но в этом, пожалуй, заключается все дело — достижима ли она? Бывали ли случаи в истории достижения этого поставленного философом предела? Не утопия ли — этот идеал? Может быть, это действительно те «белокурое бестии», о которых писал Ф.Ницше в «Генеалогии морали» (1888)? Может быть, герой эпохи Возрождения, сам возрожденный идеал человека как центра Вселенной, перенесенный в нашу эпоху и ставший в ней достаточно реакционной антигуманистической, антихристианской мечтой, антиутопическим идеалом? Может быть, кто знает? Может быть, Чезаре Борджиа и Леонардо да Винчи будущего, а может быть, какие-либо еще несовместимые сочетания Диониса и Христа одновременно.

Философ не ответил, но сама проблема противостояния нивелирующему, гомогенизирующему движению все ускоряющихся массовых демократических, либеральных идей тем не менее была им поставлена и попытки решения ее в конце XIX века, да и на протяжении всего XX века, неоднократно предпринимались, неизменно вырождаясь то в движение фашистских «белокурых бестий», то в попытки построения нового человека — человека социалистических утопий. Им была поставлена сама идея эволюционного развития человечества, перенесенная в область социологии, как форма некоей социальной инженерии, при помощи которой можно безжалостно формировать, выковывать этого «нового человека», насильно одухотворяя его жестокостью самих предписанных социальных рецептов. Человек впервые в этой новой философии — «философии жизни» — перестал быть целью развития, а стал средством, которое должно обеспечить развитие узкого круга «сверхчеловеков» — элиты общества, ее своеобразной выжимки, фокусирующей в себе идеал. Именно так в XX веке

возникли «Ордена меченосцев» внутри массовых национал-социалистических и социалистических партий, узурпировавших право называть себя «умом, честью и совестью эпохи» и позволяющих себе для воплощения провозглашенного ими социального идеала невиданные по масштабу акции геноцида как собственного народа, так и захватническую экспансионистскую политику. Тем более, что писалось это «видение», греза о «сверхчеловеке» Ф.Ницше в 80-ые годы XIX века — время, когда создавались и закладывались идеологические основы массовых партий XX века, идущих на смену либерально-просвещенческой идеологии, господствовавшей в Европе с XVII века. Сектантские, малочисленные, разрозненные социальные движения, противостоящие либерализму в XIX веке, к веку XX набрали вес и количественный массовый рост — стали гигантскими социальными движениями в самой Германии и большевистской России уже в начале XX века, и во многом определили расстановку социально-классовых сил всего столетия. Вопрос стоял лишь в адаптации идей философа, в их распространении и вглубь, и вширь, задача, которую по-своему успешно взяла на себя и решила интеллигенция обеих стран.

И это, как представляется, необходимые замечания по поводу такой, казалась бы, мистической, неверифицируемой концепции, как «сверхчеловек». Время распорядилось по-своему и показало «образцы» такого рода «сверхчеловеков» не только теоретически, но и на практике. Но, однако, вернемся к нашим сюжетам из сферы символической поэмы «Так говорил Заратустра», тем более, что «пророк», помимо того, что сказал необыкновенно ярко и образно о «сверхчеловеке», немало внимания уделил и противостоящей ему массе — массе «лишних людей», по терминологии Ф.Ницше. Вслед за священниками его взор обращается к народу, к массе, более того — «к черни». Конечно, можно увидеть за этим отрицание по аналогии с христианством — «духовной черни» и т.д., но если учесть то обстоятельство, что философ как раз отрицает сам дух как нечто противостоящее телу, то в данном контексте речь пойдет о «черни» в ее прямом, а не переносном смысле, как раз о тех блаженных и нищих духом, «массах», которыми так характерен XX век и появление которых своеобразно предвосхитил Ф.Ницше.

Итак, что же думает об этом социальном слое «радикальный аристократ» — формула Г.Брандеса, которая так понравилась в оценке его философии Ф.Ницше. Но предварительно сделаем одно текстологическое замечание. Эта главка различно переводится на русский язык: и «О толпе», и «О людском отребье», и «О черни» — содержит тот от-

тенок презрения аристократа к толпе, который сохраняется в немецком «*Gefindel*», который мы и оставляем в качестве заголовка. Эта глава содержит в себе как бы центральное, основное противоречие в весьма амбивалентной мистрии причащения человечества к идее «вечного возвращения того же самого». Радикальный аристократизм помыслов и видов и «чернь», «толпа», «масса» или как еще одна возможная калька с немецкого — «человеческое отребье». Как возможно примирение? Или оно невозможно вообще? И, прежде всего, как справиться с «тошнотой», которая охватывает пророка Заратустру при взгляде на массу, чернь и т.д.?! Часто физиологическая, бессознательная, вне рационально возникающая тошнота при первом взгляде на них. Или как еще более ярко об этом говорит сам пророк: «Но некогда я спрашивал и почти давился своим вопросом: как? Неужели для жизни нужно отребье? Нужны отравленные источники, зловонные огни, грязные сны и черви в хлебе жизни? Не моя ненависть, а мое отвращение пожирало жадно мою жизнь! Ах, я часто утомлялся умом, когда я даже отребье находил остроумным. И от господствующих отвернулся я, когда увидел, что они теперь называют господством: барышничать и торговаться из-за власти — с отребьем»<sup>259</sup>. Радикальный аристократ Заратустра говорит о себе или о том, рупором кого он является: «Среди народов жил я иноязычный, заткнув уши, чтобы их язык барышничества и их торговли из-за власти оставались мне чуждыми. И зажав нос, шел я, негодующий, через все вчера и сегодня»<sup>260</sup>. И больше всего негодует пророк от того, что именно эти люди: люди массы, толпы, чернь и т.д. — говорят о «справедливости», о «равенстве», скрывая свою истинную цель — месть всему тому, что противостоит им так или иначе, от них отличается.

Именно им пророк находит другое эмблематически-символическое название: они для него тарантулы, пауки мести, *ressentiment*'а и т.д. И не случайно то, что следующая речь пророка Заратустры — речь «*О тарантулах*», в которой он вскрывает подлинные мотивы проповедников «справедливости» и «равенства», которым так любит внимать «чернь». В художественно-символической форме, в речи пророка Ф. Ницше как бы закладывает основные понятия своего позднего откровения: «*ressentiment*», которое впоследствии будет разработано в универсальную концепцию, объединяющую в себе анализ всех социально-политических, религиозных представлений современности, идущих еще от двухтысячелетнего развития этого свойства и в христианстве, и в либеральной идеологии, и в социалистических учениях современности. Являясь тоже «волей к власти», «*ressentiment*» как чувство мести, неудовлетворенности черни, принимает весьма различ-

ные формы, которые и разоблачает пророк: «Так говорю я вам в сим-воле, вы, проповедники равенства, заставляющие кружиться души! Тарантулы вы для меня и скрытые мстители!

Но я выведу ваши притоны на свет: поэтому и смеюсь я вам в лицо своим смехом высоты.

Поэтому и рву я вашу сеть, чтобы ваша ярость выманила вас из вашей пещеры лжи и чтобы ваша месть выскочила из-за вашего слова «справедливость»<sup>261</sup>. Тогда как цель пророка совсем другая, в корне отличная от этих представителей человечества. Его цель формулируется в связи с мистерией причащения следующим образом: «Ибо: да будет человек избавлен от мести: вот для меня мост, ведущий к высшей надежде, и радужное небо после долгих гроз»<sup>262</sup>. Тогда как «тарантулы», по мнению пророка, следуют совсем другой максиме, гласящей: «Мщению и позору хотим мы предать всех, кто не подобен нам» — так клянутся сердца тарантулов»<sup>263</sup>. Но другую мудрость говорит пророку его новое учение: «Я не хочу, чтобы меня смешивали или ставили наравне с этими проповедниками равенства. Ибо так говорит ко мне справедливость: «Люди не равны».

И они не должны быть равны! Чем была бы моя любовь к сверх-человеку, если бы я говорил иначе?

Пусть по тысяче мостов и тропинок стремятся они к будущему, и пусть между ними будет все больше войны и неравенства: так заставляет меня говорить моя великая любовь!»<sup>264</sup>. Для Ф.Ницше существует как бы две справедливости: одна справедливость — *ressentiment*, справедливость требующей отмщения черни, и вторая — природная, вытекающая из баланса природных сил, которые находятся в крайне неустойчивом положении проявления своей воли к власти и потому столь же постоянно нарушающие сам этот баланс, находящийся в столь же постоянной борьбе, неравенстве, противопоставлении одних сил другим, где сам баланс сил — покой сил, временное неустойчивое состояние, а борьба, война, антагонизм сил — постоянство. Силы динамичны, неустойчивы, находятся в постоянной борьбе друг с другом, и только так они выражают сущность «вечного возвращения того же самого». Тогда как само стремление к балансу сил, покою, миру, так называемой справедливости распределения, равенство — это застой, нивелирование, гомогенизация, утеря природных качеств и т.д. Стремление в социальной жизни найти баланс сил — это извращение природного агона, борьбы и некоего неустойчивого баланса, временно возникающего только как момент перегруппировки, перераспределения временного равновесия сил.

Именно поэтому Ф.Ницше отвергает расхожие представления, общезначимые либеральные истины о возможности достижения самого этого баланса сил, навязываемых чернью так называемыми «прославленными мудрецами». В так и названной речи Заратустры «*О прославленных мудрецах*» основной и первый упрек предыдущим мыслителям состоит в том, что вся их «научная», «подвижническая» деятельность на благо науки, служила не науке собственно, т.е. объективному и беспристрастному служению истине, а скорее наоборот: наука служила народу, народному суевию. «Истина существует: ибо существует народ! — провозглашает иронически Заратустра. — «Горе, горе ищущему! — Так вельшь исстари»<sup>265</sup>. Вот это обслуживание интересов народа, двора, власти, социальное лицемерие ученых отрицает пророк и в лице наиболее прославленных мыслителей прошлого. «Ибо всегда тянут они, как ослы, — тему народа!» Не называя по имени, ведь это во многом символическая поэма: «Книга для всех и никого», — Ф.Ницше создает легко узнаваемые образы своих философских предшественников: И.Канта и Г.В.Гегеля. «И часто бывали они хорошими слугами, достойными похвалы, — говорит Заратустра, намекая на философию И.Канта — Ибо так говорит добродетель: «Если должен ты быть слугою, ищи того, кому твоя служба всего полезнее!»<sup>266</sup>. Тогда как намеченная Гегелем в «Феноменологии духа» диалектика «раба и господина» получает следующее символическое выражение: «Дух и добродетель твоего господина должны расти благодаря тому, что ты его слуга — так будешь ты расти и сам вместе с его духом и его добродетелью»<sup>267</sup>. Но не такого рода мудрость проповедует Заратустра и не к этим прославленным мудрецам обращена его проповедь. Ибо рационализируя, переводя на научный язык предрассудки толпы, черни, эти ученые не знают, что такое настоящее познание, что такое научный дух и как он возникает. Следуя этой логике, предлагаемой Ф.Ницше, и вся предшествующая рационалистическая философия эпохи Просвещения — это только рационализация общественных заблуждений, мнений и предрассудков. Тогда как действительное познание — познание в том числе и духа. «Дух есть жизнь, — утверждает пророк, — которая сама врезается в жизнь: своим собственным страданием увеличивает она собственное знание, — знали вы уже это?»<sup>268</sup>. И тут сам пророк вступает в некое противоречие с самим собой, поскольку до этого он неоднократно заявлял, что «дух» — это только инструмент, с помощью которого познается жизнь.

Конечно, можно предположить, что само распределение на «тело» и «дух» в данном контексте берется только метафорически. Как проявление единой, но многообразной «воли к власти». Сама жизнь ис-

пользует «дух» только лишь для потенцирования, возвышения ранга, уровня самой этой жизни, они в принципе гомогенны: они и есть воля к власти в ее противоречивом становлении. Не случайно буквально вслед за оценкой «прославленных мудрецов» следует «*Ночная песнь*» и «*Танцевальная песнь*», которые уже в поэтической, образнометафорической форме стремятся выразить ощущение этого восприятия жизни, переживаемого Ф.Ницше — Заратустрой: «Я — свет; ах, если бы быть мне ночью! Но в том и одиночество мое, что опоясан я светом»,<sup>269</sup> — так говорит поэт — пророк в «Ночной песне». Тогда как в «Танцевальной песне» сама жизнь предстает перед очами пророка в облике обольстительной женщины — женщины, которая является воплощением жизни и мудрости: «Но я только и изменчива и дика, и во всем я женщина, и притом недобродетельная. Хотя и называлась у вас мужчин «глубиною», или «верностью», «вечностью», «тайной»<sup>270</sup>.

И как своеобразное завершение этой эйфорической картины — видения самой жизни в образе женщины, окруженной тайной мудростью и желанием, печальная и наполненная меланхолией «*Надгробная песнь*», основным лейтмотивом которой является рефрен: «Неизреченной и неразрешенной осталась во мне высшая надежда! И умерли все лики и утешения моей юности»<sup>271</sup>. Но формой преодоления скорби является все та же «воля», которая руководит пророком: «Да, есть во мне нечто нераннимое, незахороненное, взрывающее силы: моей волей называется оно»<sup>272</sup>.

Другими словами оно называется «*Самоопределение*», которому и посвящена следующая речь пророка. «Волею к истине называете вы, мудрейшие, то, что движет вами и возбуждает вас? Волею к мыслимости всего сущего — так называю я вашу волю!»<sup>273</sup>. Так начинает пророк весьма парадоксальный анализ прежней метафизики тождества бытия и мышления как тождество, прежде всего, мысли и мыслящей головы метафизика: «Все сущее хотите вы сделать сперва мыслимым: ибо вы сомневаетесь с добрым недоверием, мыслимо ли оно. Но оно должно подчиняться и покоряться вам! Так велит ваша воля. Гладким должно стать оно и подвластным духу как его зеркало и отражение в нем»<sup>274</sup>. Откуда следует, что все сущее, т.е. существующее — это, прежде всего, существующее в голове мыслителя, и только как таковое оно может мыслиться, что и означает существовать, являясь продуктом, фантомом, эпифеноменом деятельности мыслящего субъекта и, может быть, ничего общего не имеющего с так называемой действительностью, противостоящей субъекту. Декартовское: «Cogito ergo sum» тем самым переворачивается и единственным критерием существования становится мышление о нем. Так мыслила старая метафизика, в кото-

рой теория отражения субъекта и противостоящего ему объекта мыслилась как полное замыкание субъекта на столь же субъективный образ некоей фантомной реальности, отражаемой им как в зеркале. Мир предстает как субъективный образ создающего его субъекта, ничего общего не имея с окружающей этого субъекта объективной действительностью, мир субъекта замыкается в себе, спиритуализируется и предстает как мир метафизических сущностей, ценностей реалий. Мышление и то, что мыслится, однородно и потому возможно само познание.

Но что же предлагает Ф.Ницше устами пророка Заратустры в этом первом серьезном изложении концепции «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого». Постулируемое прежней метафизикой тождество бытия и мышления превращалось чудесным образом в тождество языка и мышления, но у Ф.Ницше оно столь же чудесным образом становилось тождеством «воли к власти», которая в различных образах познает саму себя. «Слушайте же мое слово» вы, мудрейшие. Удостоверьтесь серьезно, проник ли я в сердце жизни и до самых корней и сердца! Везде, где находил я живое, находил я и волю к власти и даже в воле служащего находил я волю быть господином»<sup>275</sup>. И в самой этой «воле к власти», как считает пророк, заложена ее специфическая характеристика: «воля к власти» — это всегда переход, трансценденция, преодоление черты, поставленной и ограниченной ею же, что всегда — самоопределение. Или же, как говорит пророк: «И вот какую тайну поведала мне сама жизнь: «Смотри, — говорила она, — я всегда должна преодолевать самое себя...»<sup>276</sup>. Более того, утверждает коварная «обольстительница-жизнь»: «Ибо то, чего нет, не может хотеть; а что существует, как могло бы оно еще хотеть существовать! Только там, где есть жизнь есть и воля; но это не воля к жизни, но — так учу я тебя — «воля к власти». Многие ценятся живущим выше, чем сама жизнь, но и в самой оценке говорит — воля к власти»<sup>277</sup>.

Тем самым преодолевая спецификацию многого и единого в этой унифицирующей концепции «воли к власти», Ф.Ницше отказывается от «воли к жизни», намеченной еще А.Шопенгауэром в его работе «Мир как воля и представление», и расширяет его до «воли к власти», включая в свою концепцию «власти» и «волю к жизни как часть, постулируемую его предшественником в качестве теоретико-познавательного чуда. Но как, при помощи какой научной процедуры возникает «воля к власти» у самого Ф.Ницше? Может быть, он преодолел сам процесс постулирования метафизических принципов и изобрел процедуру, позволяющую объективную проверку принци-

пов? Отнюдь, нет: «воля к власти» — это скорее субъективно умозрительная гипотеза для рассмотрения мира, некий регулятивный принцип ее организации.

Разбивая старые скрижали, Ф.Ницше на их «обломках» пишет новые, по тем же старым и хорошо обработанным рецептам так отвергаемой им метафизики. И как говорит пророк Заратустра: «И пусть разобьется все, что может разбиться об наши истины! Сколько домов предстоит еще воздвигнуть!»<sup>278</sup>. Одна интерпретация мира — метафизическая, сменяет другую, столь же метафизическую, но как представляет Ф.Ницше, более гибкую и охватывающую прежние интерпретации как свои частные случаи, не более. Хотя в этот период, период абсолютного утверждения новых скрижалей «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого», они получили столь же абсолютное значение и приложимость. Это еще не теоретико-познавательный нигилизм в оценке окружающей действительности, но признание его бесконечной интерпретируемости, взаимодополняемости всех существующих гипотез объяснения. Хотя в отличие, скажем, от К.Маркса, провозгласившего в одном из своих тезисов: «Философы различным образом объясняли мир — задача заключается в том, чтобы изменить его», Ф.Ницше не ставит своей задачей изменение, а скорее наоборот, именно «вечно возвращение того же самого» как высшее достижение самой метафизики, логики и всех ее нелогичных заключений.

И обращаясь к тем, кто усвоил эти основные принципы его философии «воли к власти»: «*К возвышенным*» — Ф.Ницше как бы задает масштаб действий для тех, кто не только следует его философии «воли к власти», но прежде всего к тем, кто является его воплощением: «И ни от кого не требую я так красоты, как от тебя, могущественный, твоя доброта да будет твоим последним самоопределением. На всякое зло считаю я тебя способным, поэтому я и требую от тебя добра»<sup>279</sup>.

Другой аспект жизни беспокоит также Заратустру — это та культурная среда, в которой живет современный человек. И к ней было обращено его слово: «*О стране культуры*». И это прежде всего не речь пророка, а скорее его видоизмененный взгляд в будущее европейской культуры, его своеобразное предвосхищение современного постмодернизма, облеченного в термины XIX века. Если в то время говорили: «эkleктика», «амальгама» — именно так характеризовал Ф.Ницше эпигона и последователя А.Шопенгауэра — Э.Гартмана, то в настоящее время это было бы названо ироническим постмодернизмом, который именно эkleктику делает своим основным культурообразующим принципом. И, не вдаваясь в дискуссию о том, что означает современный постмодернизм, отметим следующее: описание культу-



ры будущего, нарисованное Ф.Ницше, по-своему точно отражает современность: «Все века и народы пестро выглядывают из своих покровов; все обычаи и все верования пестроязычно глаголят в ваших жестах ... В том и горечь моей утробы, что ни нагими, ни одетыми не выношу я вас, современники. Ибо так говорите вы: «Мы всецело действительность и при том без веры и суеверия»; так выпячиваете вы грудь — ах, даже и не имея груди! Но как могли бы вы верить, вы, размалеванные! — вы, образа всего, во что некогда верили! Вы — ходячее опровержение самой веры и раскромсание всяких мыслей. Неправдоподобные — так называю я вас, вы, сыны действительности»<sup>280</sup>. Именно в этом контексте философия Ф.Ницше, по крайней мере так, как он ее представлял, должна быть «несвоевременной», всецело устремленной прочь от этой современности. Именно так говорит сам пророк: «Но родины не нашел я нигде: тревожно мне во всех городах и рвусь я прочь от всех ворот. Чужды мне и смешны современники; к ним еще недавно влекло меня сердце; и изгнан я из стран отцов и матерей. Так что люблю я еще только **страну детей моих**, неоткрытую, лежащую в самых далеких морях; и пусть ищут и ищут ее мои корабли»<sup>281</sup>. Очевидно, эта «неоткрытая страна» — «страна сверхчеловека», «страна вечного возвращения того же самого», грез, мечта самого Ф.Ницше. Вместе с тем тоска философа по утраченной целостности и единстве всех художественных и иных проявлений народа, — что, собственно, и означает для философа понятие «культура», является в условиях первоначального капиталистического накопления и своеобразной «тоской» по некогда утраченной мифической родине, которая якобы была Германия Фридриха Великого, которой обладала древнегреческая Спарта и т.д. Это означает вполне реакционную грезу, ностальгию по далеко отстоящему идеалу прошлого, обретение которого возможно только благодаря столь же мифической идее «вечного возвращения того же самого», столь же мифического идеала общества, которое за обладание этим идеалом должна заплатить столь высокую цену, как право на свое существование, свой собственный суицид — вроде национал-социалистической реконструкции идеала империи Фридриха Великого или «третьего рейха», либо социалистического идеала, реконструируемого посредством концлагерей ГУЛАГа в России.

Также тревожит Ф.Ницше и будущее современной ему науки, ее потуги занять свое особое место под солнцем общественной жизни, претендующее сразу на два таких особо почитаемых в народе качества: научность и объективность — то есть отстраненность от самой этой жизни, отражением которой она является. Глава так и называется:

«*О непорочном познании*». Выступая, казалось бы, против лицемерия «ученых», говорящих об отсутствии страстей, личного, в том числе и сексуального, интереса самих этих исследователей в познании, Ф.Ницше с самого начала раздела вводит некие вполне эротические метафоры, показывающие возможность такого рассмотрения, прочтения, казалось бы, совсем уж отдаленных бесстрастных объектов познания: «Когда вчера взошел месяц, я думал, что он хочет родить солнце: так широко, как роженица, лежал он на горизонте. — Но он обманул меня своею беременностью; и скорее я еще поверю, что месяц — мужчина, чем что он — женщина»<sup>282</sup>.

Но в самом деле, даже в этом ироническом, казалось бы, использовании поэтических метафор Ф.Ницше затевает еще одну символическую атаку на идеалы Просвещения и просвещенческой науки в том ее понимании, к которому она пришла к середине XIX века. Уже у И.Канта и его верного последователя в области гносеологии — науки о прознании — А.Шопенгауэра наука выступила как деятельность «ангелоподобных существ», которые исследуют свой объект познания как нечто, существующее без личного интереса (*ohne interesse*) самого исследователя, существующее только как предмет «безвольного созерцания». «Для меня было бы высшим счастьем, — так говорит себе ваш пролгавшийся дух, — смотреть на жизнь без воделения, а не как собака, с высунутым языком»<sup>283</sup>.

Взамен этой концепции познания Ф.Ницше предлагает другой познавательный идеал: идеал, отражающий его сформировавшуюся концепцию «воли к власти», власти к познанию: деятельному, страстному, отражающему новую научную парадигму, которая наполнена подлинной эротической страстью, воделением, стремлением не только к обладанию, но и к преобразованию предмета исследования.

Не случайно следующая за этой критикой прежней гносеологии речь Заратустры посвящена ученым («*Об ученых*»), но всецело является как бы автобиографией самого философа. В ней он анализирует этапы собственной карьеры ученого филолога, предшествующие его пророческому дару «говорения» от имени и в образе Заратустры. Ф.Ницше специально разводит эти две фигуры: Ницше — пророк, говорящий устами Заратустры, и Ницше — ученый, филолог, идущий по узкой и тернистой стезе научного познания, о котором он говорил в предыдущей речи. Освободившись от притязаний на роль «ангелоподобного ученого», чью главу венчает вечнозеленый плющ и свет чистого познания (*lumen naturalis*), которым так гордились его коллеги по цеху науки, Ф.Ницше дает такую ироническую картинку — метафору этой метаморфозы: «Пока я спал, овца принялась обедать

венки из плюща на моей голове, — и, обедавая, она говорила: «Заратустра не ученый больше». И тут же пророк изрекает, что именно не устраивает его в этом научном сословии, чем отличается он от представителей цеховой дисциплины: «Простор люблю я и воздух над свежей землей; лучше буду спать я на воловьих шкурах, чем звания и почести их. Я слишком горяч и сгораю от собственных мыслей; часто захватывает у меня дыхание. Тогда мне нужно на простор, подальше от всех запыленных комнат»<sup>284</sup>. И как отмечает Ф.Ницше: «Мы чужды друг другу, и их добродетели противны мне еще более, чем лукавство и поддельные игральные кости их. И когда я жил у них, я жил над ними. Оттого и невзлюбил я их»<sup>285</sup>.

Другой цех — цех поэзии — вызывает у Ф.Ницше такое же непримиримое отрицание. Именно ей посвящает свою следующую речь Заратустра, как бы дающий комментарии ко всем пристрастиям и отрицаниям философа. Речь так и называется: «*О поэтах*», и посвящена она скрытой полемике самого философа с Гёте, в частности с его высказыванием: «Все преходящее лишь символ», которое в интерпретации философа превращается в прямо противоположное: «Все символы лишь знаки постоянного изменения». Вся эта речь Заратустры наполнена скрытой полемикой с заключительной частью «Фауста» Гёте, его так называемым «мистическим хором», в котором в крайне лапидарной форме как бы спрессованы духовные прозрения немецкого поэта и итог его жизни. И если «Фауст» Гёте — символическая поэма, дающая духовный слепок развития человечества и самого поэта, то и «Так говорил Заратустра» — тоже символическая поэма, в которой Ф.Ницше своеобразно переинтерпретирует, переоценивает достижения своего предшественника. Тут и знаменитое «вечно женственное» (ewige weibliche) Гёте, которое у Ф.Ницше нарочито снижается до «молодых и старых бабенок» и переоценка самого понятия символа и символического. Если у Гёте духовный итог суммирован всего в двух предложениях: «Все быстротечное — символ, сравнение, цель бесконечная — здесь в достиженье. Здесь — заповеданность истины всей. Вечная женственность — тянет нас к ней»<sup>286</sup>, то у Ф.Ницше скрытые аллюзии, ассоциации, полемика занимают целую речь, в которой как бы «молодой язычник» — некогда профессор классической филологии, ныне философ и поэт-пророк спорит со старым язычником, как называли современники Гёте. Полемика начинается с первых слов речи: «С тех пор, как лучше знаю я тело, — сказал Заратустра одному из своих учеников, — дух для меня только дух; а все, что не переходит — есть только символ»<sup>287</sup>. Ф.Ницше устами пророка как бы перерождает первое умозаключение Гёте из мистического хора — все,

что меняется, не символизирует, не отсылает к «вечности», не является образом чего-то неизменного, но наоборот: само изменение — это и есть вечность, которая только символически остается постоянной. И это две различные картины мира, два совершенно различных мировоззрения, противостоящие друг другу. Если для Гёте само изменяющееся символически указывает на остающееся в вечном покое, вневременное, как бы трансцендентное, являющееся подобно платоновским идеям, то для Ф.Ницше, который как раз и отрицает это самое трансцендентное, застывшее, вневременное, само изменение, о котором может символизировать устоявшийся порядок вещей, покой и неподвижность отношений — это и есть вечность. И как продолжение этой полемики с платонизмом Гёте и в этом смысле — и с самим Платоном, взгляды которого излагает Гёте, — Ф.Ницше продолжает: «Это слышал я уже однажды от тебя, — отвечал ученик, — и тогда ты прибавил еще: «но поэты слишком много лгут»<sup>288</sup>. И если все поэты лгут, а Гёте (как, в частности, и Платон) несомненно поэт, то именно такой платонизм и отрицается Ф.Ницше, хотя и его представление о вечном изменении, которое затем как бы становится «вечным возвращением», но «того же самого» — а в главном случае это самое главное — тоже становится инвертированным платонизмом и, стало быть, тоже поэтической ложью, которую как бы не замечает Заратустра, вещающий мысли философа.

Более радикально разделяется Ф.Ницше со второй частью «мистического хора» Гёте, который, следуя двухтысячелетней традиции, усмотрел смысл самой деятельности человечества в любви: «вечной женственности», которая тянет, стимулирует все помыслы и желания. Для Ф.Ницше, который к этому времени уже знает, что деятельность и ее смысл определяются отнюдь не любовью к человечеству — «вечной женственностью», — а волей к власти, господству, и все более растущему господству, и подчинению слабейшего, это высказывание Гёте переосмысливается в целый набор снижающих образов: «*О старых и молодых бабенках*». Образ Гёте теряет свою высоту и одухотворенность. Сам дух становится все той же разновидностью лживости, которая присуща по определению Поэтам. Вообще все это рассуждение Ф.Ницше о «мистическом хоре» И.В.Гёте является своеобразным саркастическим упражнением на тему: «все критяне лгут, сказал критянин. — Что он сказал: правду или ложь? Хотя и тут философ придает этому «упражнению в логике» свою специфику. «Но положим, что кто-нибудь совершенно серьезно сказал бы, что поэты слишком много лгут; он был бы прав — мы лжем слишком много. Мы знаем слишком мало и дурно учимся, поэтому должны

мы лгать»<sup>289</sup>. Тем самым ложь становится как бы необходимым компонентом неполноты знания, как своеобразное замещение и дополнение. Именно так объясняет философ и «вечно женственное» Гёте: «И так как мы мало знаем — то нам от души нравятся нищие духом, особенно, если это молодые бабенки. И даже падки мы к тому, о чем старые бабенки рассказывают себе по вечерам. Это называем мы сами вечной женственностью в нас»<sup>290</sup>.

И противопоставляя «вечной женственности» Гёте идею креативности по-своему противостоящей «лживости поэтов», Ф.Ницше дает свою версию «поэтического» и «истинного» в следующей речи, рассказывающей «*О великих событиях*». Эта речь — притча в отличие, скажем, от предыдущей речи, притча, в которой много от экзальтированного видения, наполненного символическим смыслом, схожим с пророческим вещим сном, грезой. По крайней мере, сама эта речь Заратустры оформлена как некая пародия на это «**видение**», и оно полностью отражает всю гамму отрицания философом современной ему цивилизации, культуры и так называемого культурного окружения, всю палитру его антиполитических установок по отношению к современности. По меланхолически черному желчному мировосприятию это «видение» может соревноваться только с самыми мрачными страницами А.Шопенгауэра и итальянского поэта — пессимиста, мизантропа Дж.Леопарди. Вот только некоторые пассажи из беседы Заратустры с «огненным псом»: «Земля, сказал он, имеет оболочку; и эта оболочка поражена болезнями. Одна из этих болезней называется, например, — «человек». «Свобода — вопите вы все особенно охотно; но я разучился верить в «великие события», коль скоро вокруг них много шума и дыма». «И поверь мне, друг мой, адский шум! Величайшие события — это не наши самые шумные, а наши самые тихие часы»<sup>291</sup>. И выступая против этого шума общественности, шума газет и общественно звучащих людей и институтов общества таких, как церковь и государство, Ф.Ницше, словно уже делая выводы из своей концепции развития: теории «вечного возвращения того же самого», надеется на будущее возрождение самих этих общественных институтов, возрождение через гибель: «Такой совет даю я царям и церквям и всему одряхлевшему от лет и добродетели — дайте только низвергнуть себя! Чтобы опять вернулись вы к жизни и к вам вернулась добродетель»<sup>292</sup>. По отношению же к современному ему церкви и государству Ф.Ницше дает следующее определение: «Церковь? — отвечал я. — Это род государства, и притом самый лживый. ... Государство есть пес лицемерия; как и ты, любит оно говорить среди дыма и грохота, — чтобы заставить верить, что

оно подобно тебе, оно вешает из чрева вещей. Ибо оно хочет непременно быть самым важным зверем на земле, государство; и в этом также верят ему»<sup>293</sup>.

По сути дела намеченный механизм «возрождения через гибель», словно вытекающий из концепции «вечного возвращения того же самого», Ф.Ницше повторит на ухо консерваторам и в 1888 году, в работе «Сумерки кумиров». Здесь же, в «Так говорил Заратустра», эта тема еще только намечается. И так как нападки, отрицание современной ему действительности в лице ее цивилизации, церкви и государства — это как бы риторические фигуры речи, отработанные на другом материале и в этом смысле уже тривиальные для рассуждений Ф.Ницше периода «Заратустры», то самым существенным прибавлением речи «О великих событиях» является попытка рассмотрения социальных образований через призму теории «вечного возвращения того же самого», трактуемого как вечное возвращение через периодически переживаемую гибель и последующее обновленное возрождение. Мифологически отработанный механизм впервые был применен к социальной действительности. То, что мыслилось реальным в мифе, видении, грезе, должно было бы стать реальным наяву, в реальной жизни, а не в мечтах консервативного традиционалиста, каким здесь выступает философ.

Упадок, разложение, гибель как канун и провозвестник грядущего возрождения, как механизм социального действия — это то новое, что внес Ф.Ницше в методологию социального развития, рассмотренного через теорию «вечного возвращения того же самого», ставшего в данном случае и методологией социального движения неоконсерватизма в целом. Не случайно именно этот механизм возрождения через гибель станет ключевым и для «консервативной революции» 20–30-х годов в Германии, усвоившей этот мифологический урок философа. Это как раз то, что принципиально отличает неоконсервативный традиционализм Ф.Ницше от традиции классического консерватизма *status quo* и уж тем более от умеренного реформируемого консерватизма. Также не является неоконсервативный традиционализм Ф.Ницше просто реставрационным консерватизмом: не реставрация погибающих социальных организмов, а их гибель и вторичное возрождение — вот механизм, который исповедуют неоконсервативные традиционалисты, перенося мифологическую схему в область социальной антиутопии. И вовсе не случайно все последующие речи Заратустры, завершающие вторую книгу этой символической поэмы, тоже строятся философом как средневековое видение, сон, который через теорию «вечного возвращения» обещает некое приобщение к

мистерии спасения человечества от грядущей гибели и, более того, является приуготовлением его к жизни вечной в ритмах возвращающегося на «круги своя»: вечного *deja vu* — креативно в мифе, мечтах и желаниях все вновь и вновь входящего в ту же самую воду и постоянно того же.

Итак, за речью-пророчеством «О великих событиях» следует некое «видение», названное «*Прорицатель*». Это «видение» означает некую подготовительную мистирию, предшествующую теории «вечного возвращения того же самого», но пророк ее Заратустра еще не готов для ее провозглашения, он еще не до конца осознал ее значимость для страждущего человечества. И вот именно в этот момент ему и встретился некий прорицатель, ложный пророк, в отличие от самого Заратустры, который то и дело восклицал: «И я видел, наступило великое уныние среди людей. Лучшие устали от своих дел. Объявилось учение, и рядом с ним семенила вера в него: «Все пусто, все равно, все уже было. И эхо вторило со всех холмов: «Все пусто, все равно, все уже было»<sup>294</sup>. Еще восклицал «прорицатель»: «Все мы иссохли; и если бы огонь упал на нас, мы бы распались как пепел — но даже огонь утомили мы. Все источники иссякли и даже море отступило назад. Земля хочет треснуть, но бездна не хочет проглотить! ... Поистине, мы уже слишком устали, чтобы умереть; и мы еще бодрствуем и продолжаем жить в склепах!»<sup>295</sup>. Комментарий подобной афористической прозы, которой написан весь «Так говорил Заратустра», неблагоприятное дело, тем более комментарий таких вот пародирующих самое себя «видений». Но тем не менее все же продолжим: «Так говорящим» слышал Заратустра одного прорицателя; и его предсказания проникли в сердце его и изменили его. Печальный и усталый бродил, и он стал похож на тех, о ком говорил прорицатель»<sup>296</sup>. И слова «прорицателя», этого ложного пророка, как рефрен, лейтмотив объединяют всю образную семантику видения, хотя в конце его сам Заратустра, словно еще боясь своей собственной интуитивной загадки о вечном возвращении, восклицает: «Ну что ж, это придет в свое время...»<sup>297</sup>.

И не случайно следующая речь Заратустры называется «*Об избавлении*» и вся строится как парафраз, пародия на речи «прорицателя», хотя само новое видение Заратустры как бы освобождает его от гнетущего кошмара: «Все пусто, все равно, все уже было». Кроме того, в этой же речи впервые намечается тема «собираения человека» или своеобразного преодоления разобщенности и отчуждения человека, его неполноты, ущербной частичности. «Поистине, друзья мои, я хожу среди людей, — говорит Заратустра в этой речи, — как среди обломков и отдельных частей человека! Самое ужасное для взора моего —

это видеть человека раскромсанным и разбросанным, как будто на поле кровопролитного боя и бойни»<sup>298</sup>. Так Ф.Ницше устами Заратустры начинает и обозначает тему «собрания человека», тему как бы обратную древнегреческому «спарагмосу» дионисийских мистерий: то, что было разъято, растерзано в процессе эволюции человека, должно быть вновь собрано, сформировано заново, вновь реставрировано: «И в том мое творчество и стремление, чтобы собрать и соединить воедино все, что является обломком, загадкой и ужасной случайностью... Спасти тех, кто миновали и преобразовать всякое «было» в «так я хотел» — лишь это я назвал бы избавлением»<sup>299</sup>. Само «избавление» строится Ф.Ницше как своеобразное переосмысление самой феноменологии «воли» как «воли к власти», рассмотренной не в космически-онтологическом ракурсе, а исключительно антропологически и психологически. Как говорит Заратустра: «Поистине, великая глупость живет в нашей воле и проклятием стало всему человеческому, что эта глупость научилась духу»<sup>300</sup>. И самое главное, что этот «дух» стал духом мщения, духом «ressentiment'a». И как считает пророк: «Дух мщения, друзья мои, он был до сих пор лучшей мыслью людей, и где было страдание, там всегда должно было быть наказание. «Наказание» — именно так называет само себя мщение; с помощью лживого слова оно притворяется чистой совестью»<sup>301</sup>. И словно отвечая на предыдущую речь прорицателя: «все пусто, все равно, все было», Заратустра говорит: «Итак как в самом хотящем есть страдание, что не может он обратно хотеть — то и сама воля и вся жизнь должны бы быть наказанием. И вот туча за тучей собрались над духом — пока, наконец, безумие не стало проповедывать: «Все проходит, и потому все достойно того, чтобы прийти»<sup>302</sup>.

И как своеобразный вывод из этой феноменологии «воли» далее, заключает пророк, появляется учение о справедливости, которое проповедывало безумие: «Нравственно все распределено по праву и наказанию. Ах, где же избавление от потока вещей и от наказания существовавшим? Так проповедывало будущее»<sup>303</sup>. И как ответ на эту проповедь «безумия» — не трудно узнать, что скрывается за этим образом-метафорой Ф.Ницше — пессимистические христианские взгляды на жизнь: жизнь как несправедливость, наказание, мщение — пророк отвечает: «Стала ли уже воля избавительницей себя самой и вестницей радости? Забыла ли она дух мщения и всякий скрежет зубовой?»<sup>304</sup>. Далее следует окончательный, хотя еще и неявный вывод: «Высшего, чем всякое примирение должна хотеть воля, которая есть воля к власти, — но как это может случиться с ней, кто научит ее хотеть обратно?»<sup>305</sup>.



Так и не назвав ее по существу, Ф.Ницше, используя в аргументации своеобразную феноменологию воли, но понимаемой уже как «воля к власти», постулируемой во всей этой второй книге символической поэмы в качестве ключевой, еще в загадке и символе намекает на теорию «вечного возвращения того же самого»; теорию, которая, собственно, и «научит хотеть обратно», вновь, еще раз и ту же самую, может быть, несправедливую жизнь, и тот же самый поток вещей и событий, который вечно будет возвращаться в себя, и это не будет вызывать «духа мщения», чувства несправедливости и т.д.

Но это предмет третьей книги символической поэмы «Так говорил Заратустра», к анализу которой мы и приступим после рассмотрения двух последних речей Заратустры, завершающих вторую книгу. И первая из этих двух, завершающих вступительную мистерию речей, посвящена «*Человеческой мудрости*». Речь посвящена трем наиболее отрицаемым современным человеческим особенностям: лжи, тщеславию и злу — их оправданию и реабилитации, восстановлению их подлинной, подлинной, правда, в смысле «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого». И свое тяготение к этим столь отрицаемым психологическим качествам человека пророк объясняет весьма своеобразно и как бы издалека, используя своего рода диалектику: «Не высота: склон есть нечто ужасное! Склон, где взор стремительно падает вниз, а рука тянется вверх»<sup>306</sup>. Это, так сказать, общее положение, но вот другое, более приближенное к проблематике человека и сверхчеловека — диалектика такова: «За человека цепляется воля моя, цепями связываю я себя с человеком, ибо влечет меня ввысь, к сверхчеловеку, ибо к нему стремится другая моя воля»<sup>307</sup>.

И совершенно очевидно, что такого же рода диалектика лежит и в попытке его реабилитации уже отмеченных нами «лжи», «тщеславия» и «злости», как тех крайностей, которые противостоят правде, скромности и доброте, как бы «дополняют» их и создают целостный облик человека. Ход мысли понятен, и чтобы не отвлекаться на щедро рассыпанные метафоры, иллюстрирующие само понимание этих «добродетелей», отметим сами высказывания пророка, констатирующие тяготение к ним: «Моя первая человеческая мудрость в том, что я позволяю себя обманывать, чтобы не быть настороже от обманщиков. ... Моя вторая человеческая мудрость в том, что больше щажу я *тщеславных*, чем гордых. ... Моя третья человеческая мудрость в том, что ваша боязливость не делает для меня противным вид *злых* людей»<sup>308</sup>. И в качестве общего пожелания пророк призывает: «Из ваших диких кошек должны вырасти сперва тигры, из ваших ядовитых жаб — крокодилы: ибо у доброго охотника должна быть и добрая охота! И по

истине, вы добрые и праведные! В вас есть много смешного и особенно ваш страх, перед тем, что до сих пор называли «дьяволом»<sup>309</sup>. И как последняя констатация диалектики человека и сверхчеловека приведем следующее высказывание: «Вы, высшие люди, каких встречал мой взор! в том сомнение мое в вас и тайный смех мой: я угадываю, вы бы назвали моего сверхчеловека — дьяволом»<sup>310</sup>.

Тем самым сохраняя «пафос дистанции» и от высших людей, и от «сверхчеловека», и от человека вообще, Ф.Ницше завершает вторую книгу «Так говорил Заратустра» на весьма грустной ноте, предшествующей, собственно, изложению теории «вечного возвращения того же самого» — центральной и основной мысли всего символического проекта, называемого «евангелием» от Заратустры.

Итак: «*Самый тихий час*» — последняя речь-«видение» Заратустры перед провозглашением самой концепции «вечного возвращения». Или, как говорит сам пророк: «Вчера, в самый тихий час почва ушла из-под моих ног: сон начался. ... Тогда заговорила беззвучно тишина во мне: «Ты знаешь это, Заратустра». ... Тогда во второй раз сказала она мне беззвучно: «Ты знаешь это, Заратустра, но ты не говоришь об этом»<sup>311</sup>.

Начиналась часть третья, и самая главная, в этой символической поэме с первой речи-пророчества, называемой «*Странник*». Само это понятие — «странник» — означает не только человека странствующего по внешней поверхности земли, но, прежде всего, странника «по внутренней стороне» себя: странствование по душе своей, своей мысли, по лабиринтам и таинственным темным ее сторонам: «Мое Само только возвращается ко мне, оно, наконец, приходит домой; возвращаются и все части его, бывшие долго на чужбине и рассеянные среди всех вещей и случайностей. И еще одно знаю я: я стою перед последней вершиной своей и перед тем, что давно предназначено мне. Ах, я должен вступить на самый трудный путь свой! Ах, я начинаю самое долгое странствование свое!»<sup>312</sup>. Так начинает говорить в себе Заратустра, подобно Генриху фон Офтердингену Новалиса, возвращаясь — романтически «возвращаясь домой», к себе, чтобы именно там увидеть тот «голубой цветок» души своей, но называющийся, в отличие от лилии Новалиса, теорией «вечного возвращения того же самого».

И здесь необходимо сделать небольшое, как бы романтическое или, точнее говоря, отступление, посвященное романтике. Как известно, Ф.Ницше, пройдя школу философии А.Шопенгауэра и позднего Шеллинга, в своей юности всячески отказывался, отрицал влияние на свое творчество романтиков иенской школы, но тем не менее впоследствии, оценивая ранний период своего творчества, в предисловии к «Рождению трагедии из духа музыки» от 1886 года не без са-

моиронии восклицал: «Но, милостивый государь, что же такое романтика, если ваша книга не романтика?»<sup>313</sup>. То же самое можно сказать и о символической поэме «Так говорил Заратустра»: «Что же такое романтика ...?», поскольку в ней совершается своего рода мистический синтез первоначальной романтики иенского периода с ее отрицанием действительности, с неоромантической философией жизни Ф.Ницше, которая через «пафос дистанции», но тем не менее осуществляет в теории примирение с этой действительностью, которая, как бы отрицая трансцендентное, становится теорией вечного возвращения не какой-нибудь другой, а именно этой действительности, возвращение того же самого в его бесконечном повторении — *dega vu* — вечном интерпретированном утверждении благославения этой прежде отвергаемой действительности. Да и что такое, если не романтика, поздняя романтика и сама философия А.Шопенгауэра с его поисками гармонии и счастья в дебрях индийской философии, квиетива и отрицания воли; что такое поздняя философия Шеллинга с его философией мифа и философией откровения?

Однако вернемся к Ф.Ницше, к пророку Зоратустре, который мог бы воскликнуть: «Нет Бога, кроме Ф.Ницше, а Заратустра — лишь пророк его. Оставленный нами в нерешительности, как бы на распутье с чувством глубокой скорби и сентиментального чувства любви ко всему живому. Или, как говорит сам пророк: «Любовь есть опасность для самого одинокого; любовь ко всему, если только оно живо! Поистине достойна смеха моя глупость и моя скромность в любви»<sup>314</sup>.

И далее. В главе «**О призраке и загадке**», вновь построенной как некое «видение-притча», пророк пытается рассказать «...загадку, которую видел...», ... «призрак, представший перед самым одиноким»<sup>315</sup>. И этим «призраком-загадкой» стал карлик, вставший на пути Заратустры, карлик, формулирующий всю гамму психологических противоречий теории «вечного возвращения того же самого». Вот как рассказывает об этом сам пророк: «Я поднимался, я поднимался, я грезил, я думал — но все давило меня. Я походил на больного, которого усыпляет тяжесть страданий его, но которого будит от сна еще более тяжелый сон»<sup>316</sup>. И выходом из этого положения могло быть только мужество, мужество, которому пророк слагает целый гимн и в недрах которого ему чудится своеобразное «спасение». «Мужество, — говорит пророк, — лучшее смертоносное оружие — мужество нападающее: оно забивает даже смерть до смерти, ибо оно говорит: «Так это была жизнь? Ну что ж! Еще раз!»<sup>317</sup>.

Так, и именно так, в этой сюрреалистической, визионерской манере начинает излагать Заратустра свое новое учение: учение о «вечном возвращении того же самого». Осознавая всю «необычность»,

парадоксальность этого учения, «этой самой научной гипотезы», как считал Ф.Ницше, ее непроверяемость и недемонстрируемость, Ф.Ницше не решился в своей символической поэме дать хотя бы приблизительные физикализованные аргументы в пользу этой выдвигаемой им «новой» доктрины, но использовал все возможные психологические и моральные выводы, следующие из принятия ее в качестве основной регулятивной идеи новой выстраиваемой метафизики «воли к власти», флуктуирующей в ритме вечного возвращения. И аргументы в пользу этой концепции — аргументы скорее психологические, логические, чем физикализованные, как это не парадоксально на первый взгляд, вложены в уста антагониста самого Заратустры — карлика, олицетворяющего «дух тяжести», связанный с принятием этой концепции. Психологическое изложение доктрины строится как диалог Заратустры и карлика. Заратустра излагает аргументы в пользу концепции; карлик — вытекающие из них психологические сложности: «Взгляни на эти ворота, карлик! — продолжал я, — У них два лица. Две дороги сходятся тут: по ним никто не проходил до конца. Этот длинный путь позади — он тянется целую вечность. А этот длинный путь впереди — другая вечность. Эти пути противоречат один другому, они сталкиваются лбами, — и именно здесь, у этих ворот они сходятся вместе. Название ворот написано сверху: «Мгновенье». Но если кто-нибудь по ним пошел бы дальше — и дальше все дальше, — то думаешь ли ты, карлик, что эти два пути себе противоречили бы вечно?»<sup>318</sup>. И «карлик», словно прошедший школу философии А.Шопенгауэра, эмблемой вечного течения времени избравший «круг» и «колесо», подает свою, казалось бы, циничную реплику: «Все прямое лжет, — презрительно пробормотал карлик. — Всякая истина крива, само время есть круг»<sup>319</sup>. Но в руках Заратустры, тоже знакомого с философией А.Шопенгауэра, имеется и другой «козырь», который называется «мгновенье», — но может называться, как и прежде, *Nunc Stans*. Или, как говорит пророк: «Взгляни, — продолжал я, — на это Мгновенье! От этих врат Мгновенья уходит длинный, вечный путь назад, позади нас лежит вечность. Не должно ли было все, что может идти, уже однажды случиться, сделаться, пройти? И если все уж было — что думаешь ты, карлик, об этом Мгновенье? Не должны ли были и эти ворота уже — однажды быть? И не связаны ли все вещи так прочно, что это Мгновенье влечет за собой все грядущее? Следовательно — еще и само себя? Ибо все, что может идти — не должно ли оно еще раз пройти — этот длинный путь вперед? И этот медлительный паук, ползущий при лунном свете, и этот самый лунный свет, и я, и ты, что шепчемся о вечных вещах, — разве мы уже не существ-

вовали? И не должны ли мы вернуться и пройти этот другой путь впереди нас, этот длинный жуткий путь, — не должны ли мы вечно возвращаться?»<sup>320</sup>.

Итак, свершилось! И, наконец, Заратустра, пророк — пророк «вечного возвращения», сказал свою, так долго утаиваемую им истину — гипотезу, состоящую всю из сослагательных, а не утвердительных предложений. И если это истина, то она не утверждается окончательно, а скорее, предполагается: «...не думаешь ли, карлик...», «...не должно ли бы...» и т.д. Гипотеза скорее постулируется, а не утверждается, предполагается, а не является такой уж неоспоримой истиной, которую так следовало скрывать и к которой так серьезно психологически готовиться. Других аргументов, по крайней мере в этой символической поэме, нет, хотя сама поэма инициировалась и создавалась ради этой сослагательно высказанной истины, напоминающей некую тривиальность, вроде «Волги, впадающей в Каспийское море» или «зимы, немедленно следующей за предшествующей осенью».

И тем не менее все же о том, как основательно и серьезно готовился Ф.Ницше к ее изложению и как основательно продумывал он выводы, вытекающие из нее для социальных, социально-политических следствий, показывают подготовленные материалы этого периода, частично впоследствии вошедшие в ряд афоризмов посмертно изданной «Воли к власти». Ф.Ницше несомненно был хорошо знаком круг античных и, говоря шире, дохристианских представлений, связанных с идеей «вечного возвращения», позднее сгруппированных в целые циклы мифологических представлений. В частности, к ним относится и миф о Дионисе, и Элевсинские мистерии древних греков, и представления других народов о времени того исторического периода. В настоящее время все эти мифы объединены в различные группы представлений о времени древних выдающимся мифологом XX столетия — М.Элиаде в книге, так и названной «Миф о вечном возвращении»<sup>321</sup>.

Но у Ф.Ницше мало того, что концепция «вечного возвращения» носит другое название и точно обозначается как «теория вечного возвращения того же самого», что принципиально отлично от дохристианских, языческих представлений, и инициируется она вовсе не соображениями мифологического, культурологического или другого какого-либо порядка, идущих из чисто эстетических или этических представлений ушедших эпох. Это не реконструкция, хотя и реконструкция имеет место, это не прямая реставрация, хотя в конечном итоге имеется и такая цель в этой теории. Но это ответ — ответ философа традиционалиста-неоконсерватора прежде всего на политическую

ситуацию в Германии конца XIX века. И в этом — ее парадоксальный смысл и столь же парадоксальное значение. Сам философ не оставляет сомнений по этому поводу, когда в одном из подготовительных материалов к изложению этой концепции, не вошедшей в «Так говорил Заратустра», фиксирует: «1. Моя борьба против упадка и все возрастающей слабости личности. Я искал нового центра. 2. Познал неосуществимость этого стремления. 3. Затем я пошел дальше по пути разложения — в этом нашел я для немногих новые источники силы. Мы должны быть разрушителями! Я познал, что состояние разложения, в котором единичные личности могут достигать небывалой степени совершенства, является отображением и частным случаем всеобщего бытия. **Против парализующего ощущения всеобщего разрушения и неоконченности я выдвинул идею вечного возвращения**»<sup>322</sup>.

Это весьма важный и, пожалуй, единственно важный социальный аргумент в пользу выдвигаемой Ф.Ницше теории «вечного возвращения того же самого» — теории, как некоей своеобразной попытки перевести чувственно-конкретный образ, возникший вблизи Сильс Мария в августе 1881 года, экстатически остро переживаемый как стоящий «в шести тысячах футов по ту сторону человека и времени»<sup>323</sup>. И только как таковое оно и стало возможным в качестве самой научной из всех возможных гипотез<sup>324</sup>, как прямое непосредственное усмотрение, экстатически переживаемое — данность, не допускающая никаких сомнений в ее подлинности и чувственной достоверности. Это «аура», предшествующая синкопальному состоянию, приступу; приступ прошел, а само увиденное в состоянии эйфории, ауры, осталось, и необходимо только обосновать его, подобрать необходимые аргументы, физикализации для его обоснования, для перевода его из чувственно-конкретных форм в понятия исторические и социально-политические, аргументы в пользу данного «видения». Нечто сходное попытался передать и другой гениальный эпилептик — старший современник Ф.Ницше, великий русский писатель Ф.М.Достоевский в «Сне смешного человека» из «Дневника писателя». Именно поэтому «несколько наивными» в своем позитивистском благодушии являются попытки «научного» рассмотрения аргументации самого философа, выдвигавшего эту теорию, предпринимаемые рядом исследователей и, в частности, американским философом А.Данто<sup>325</sup>. Ведь это — специфический взгляд философа, его оптика жизни, его перспективное видение, которое он попытался передать в ряде, пусть и весьма неудачных, образов, метафор. В другом месте Ф.Ницше сравнивает жизнь с «женщиной, изменчивой и непостоянной по своей сути — почему бы не попробовать и этот образ исследовать научно, позитив-

но, в терминах математических уравнений. Тем более, что сам Ф. Ницше отвергал такого рода позитивизм «факта», «протокольного предложения», когда заявлял: «Думать, что мы что-то познали там, где у нас есть математическая формула для процессов, есть иллюзия: здесь только нечто обозначено, описано — не более!»<sup>326</sup>.

Оценивая сам позитивизм за его исходные методологические посылки, Ф. Ницше писал: «Против позитивизма, который не идет дальше феноменов, «существуют лишь факты», сказал бы я: нет, именно фактов не существует, а только интерпретации. Мы не можем установить никакого факта «в себе»: быть может прямо бессмысленно хотеть чего-либо подобного»<sup>327</sup>. А в случае с исследованием А. Данто как раз и предпринимается попытка сами «феномены», тем более экзотически окрашенные, чувственно-окрашенные феномены «ауры», предшествующей приступу «священной болезни», перевести в область научных фактов и протокольных предложений.

Не значит ли это, что и сама теория «вечного возвращения того же самого» должна быть отброшена как продукт измененной психики? Отнюдь нет! Ведь та серьезность, с которой к ней отнесся философ, т.е. огромные социально-политические выводы, которые следуют из ее приложения в качестве логических выводов самой философии Ф. Ницше, многое и объясняют, и интерпретируют. Ведь вся критическая часть философии Ф. Ницше позднего периода — периода написания «Заратустры» и последующих произведений 1888 года — помимо этого содержит позитивную часть программы, целиком вытекающую из принятия в качестве регулятивного принципа теории «вечного возвращения того же самого» и наброски «Великой политики», предлагаемой философом в этот период, и его так называемый «экзистенциальный императив», лежащий в основании революции «моральных оценок» «Генеалогии морали» и «Антихриста», вытекают из этой теории. Более того, плохо обоснованная именно научными аргументами, эта теория, и не в силу ее недоказанности, а, очевидно, по другим основаниям, становится центральной для консервативной революции 20–30-ых годов XX века в Германии. Именно в ней консерваторы и традиционалисты XX века усмотрели возможность своеобразного реконструктивного избирательного возрождения гибнущей, по их мнению, цивилизации: посылка общая и роднящая их с самим философом.

Так же как, по крайней мере, наивно ловить Ф. Ницше на заимствованиях этой теории из античности: из пифагорейцев и стоиков, — которых он несомненно хорошо знал по прежней своей профессии — профессор классической филологии Базельского университета, где он

не столь уж безуспешно пытался преподавать. Можно закрывать глаза на это, а затем проявлять зоркость, уличая его в «заимствованиях», но многое было в античности, и многое можно было бы также эффективно «заимствовать», но важно именно это избирательное внимание к той или иной античной реальности в каждый разбираемый период философии Ф.Ницше и способ его одухотворения ушедшей реальности, способ ее изменения, приложения к современной действительности. Именно через нее и с ее помощью Ф.Ницше преодолевает почти все кризисные явления современной ему действительности: «смерть Бога», «нигилизм», «переоценку ценностей» и т.д. И можно только повторить то, что считает К.Левит: «Подлинная мысль Ф.Ницше представляет собой своего рода систему мысли, в основании которой находится смерть Бога, в середине — проистекающий из нее нигилизм, а в конце — самопреодоление нигилизма в вечное возвращение»<sup>328</sup>.

Подобная расстановка приоритетов философии Ф.Ницше точно отражает взгляд самого философа на этиологию теории «вечного возвращения», изложенную им в «Воле к власти»: «Крайние позиции сменяются не более умеренными, а опять же крайними, но обратными. Поэтому вера в абсолютную имморальность природы, в бесцельность и бессмысленность — психологически необходимый *эффект*, наступающий когда утрачивается вера в Бога и нравственные основы миропорядка. ... *Одна* интерпретация погибла: но так как она считалась *единственной* интерпретацией, то нам и кажется ныне, будто нет никакого смысла в жизни вообще, будто все *напрасно*»<sup>329</sup>. Но «смерть Бога» и последующий нравственный духовный нигилизм, который, собственно, и переживает по мнению философа современная ему социальная действительность, преодолевается только в такой форме, которая отрицает присущие прежде философии две крайности: телеологизм и пессимизм — только в теории «вечного возвращения»: «*Длительность* существования при наличии этого «напрасно», без цели и без смысла — вот наиболее *парализующая* мысль, особенно тогда, когда человек понимает, что над ним издеваются и все же не имеет силы оградить себя от этого». ... И как конечный вывод: «Продумаем эту мысль в самой страшной ее форме: жизнь, как она есть, без смысла, без цели, но возвращающаяся неизбежно, без заключительного «ничто»: «*вечный возврат*»<sup>330</sup>.

Этот ура-пессимизм, оптимистическая трагедия личного существования человека в этом нигилистическом мире, лишенном Бога и нравственных критериев, неизбежно предполагает и столь же ура-пессимистический вывод теории «вечного возвращения» с его экзистенциальным императивом, который философ, однако, не доверил пуб-



лике, оставив его в заметках к поэме. Императив, который своеобразно переинтерпретирует кантовский «категорический императив» в повеление: «Жить так, чтобы хотелось еще раз так жить и целую вечность так жить»<sup>331</sup>. В другом месте: «Мое учение говорит: так жить, чтобы ты должен был желать опять жить — вот задача, но во всяком случае тебе предстоит жить»<sup>332</sup>.

Там же, в подготовительных материалах из времени написания «Заратустры» находим такое образное переосмысление историко-философской традиции, восходящей еще к Гераклиту, Кратилу и другим так называемым «текучим философам». Если Гераклит утверждал, что в одну реку нельзя войти дважды: на входящего текут новые воды, если Кратил утверждал, что и однажды войти невозможно, поскольку только подумаешь об этом, а река уже изменилась, то через два тысячелетия Ф.Ницше, в свете теории «вечного возвращения того же самого», так переформулирует «текучесть» и релятивность античных философов: «Я учу вас избавлению от вечного течения: река постоянно течет назад, в себя и постоянно входите вы в ту же реку и постоянно те же»<sup>333</sup>.

Этот предельно заостренный консерватизм, посвященный «избавлению от вечного течения», очевидно, и составляет цель мифологизированной философии истории, предлагаемой Ф.Ницше в качестве теории «вечного возвращения того же самого». И весьма характерно, что появляется она в конце XIX века, в период наибольшего расцвета господствующих в общественном сознании либерально-просвещенческих прогрессистских культурологических представлений и теории поступательного линейного развития общества<sup>334</sup>. Сформулировав эту теорию, Ф.Ницше мог бы, подобно апостолу Павлу, воскликнуть: «Прогресс — где твое жало?!». Или как говорит Заратустра в конце главы: «О, как вынесу я еще жизнь? И как вынес бы я теперь смерть!»<sup>335</sup>.

Аффективно окрашенное чувство «блаженства против воли» пророка, разрешавшего загадку времени, нашедшего точку опоры в становлении, анализируется в следующей скорее медитативно-меланхолической речи, предшествующей еще одной попытке образного изложения теории «вечного возвращения того же самого», названной «*Перед восходом солнца*». Как эта, так и последующие речи Заратустры посвящены символической истории становления теории «вечного возвращения того же самого», как некоей истории света, нового «фаворского света», освещающего не только проделанный до этого путь, но и перспективное видение будущего<sup>336</sup>. Отсюда — солярная символика: раннего утра перед восходом солнца, утренней зари и, самое главное — полдня, как некоего «вечного полдня» — зенита, кульминации развития человечества. Так, например, «Гимн небу», открывающий

речь «Перед восходом солнца», — это вовсе не дифирамб ползушим облакам, а попытка передать словами то чувство экстатического восторга от ощущения незыблемости, той вновь найденной точки опоры в потоке становления, которое переполняет, изливается и облекается в форму ритмической прозы. Или, как говорит, поет пророк: «Поистине, это благословение, а не хула, когда я учу: «Над всеми вещами стоит «небо-случай, небо-невинность, небо-неожиданность, небо-задор». «Случай» — это самая древняя аристократия мира, ее возвратил я всем вещам, я избавил их от подчинения цели»<sup>337</sup>. Символика света завершает эту эйфорическую глоссолалию небу: «О, небо, надо мной ты стыдливое. Пылающее! О, ты мое счастье перед восходом солнца: День приближается — ...»<sup>338</sup>.

И яркий свет вновь высветил то, что было покровом ночи и пророк начал, но уже в этом новом свете, осмотр прошедшего пути и переоценку прежних, некогда великих, ценностей. Речь так и называется: «*Об умаляющей добродетели*». В свете новой, только что открытой теории, новой точки отсчета прежние вещи обрели как бы новый вид, стали выглядеть иначе: «И однажды увидел он ряд новых домов, дивился он этому и сказал: «Что означают дома эти? Поистине не великая душа построила по своему подобию! ... Они кажутся мне сделанными для шелковичных червей или для кошек-лакомок, которые не прочь дать полакомиться и собой. И Заратустра остановился и задумался. Наконец он сказал с грустью: «Все измельчало!»<sup>339</sup>. Безжалостный резкий свет нового учения, стоящий по ту сторону добра и зла, человеческих слабостей, свет, достигший космической глубины, вечности, высвечивает и понуждает пророка говорить свою «нагорную проповедь», но не как наставление и скрижаль Нового завета, а скорее как констатацию того, что открылось при свете нового учения: «Я хожу среди этих людей и дивлюсь: они измельчали и все еще мельчают — и делает это их учение о счастье и добродетели»<sup>340</sup>. Вся огненная речь пророка Заратустры строится как опровержение распространенных скрижалей счастья и добродетели, принятых этими людьми, которая в конечном итоге опять-таки завершается символикой света: «И скоро будут они стоять, подобно степной траве и поистине усталые от самих себя, — и томимые скорее жадой огня, чем воды! О, благославенный час молнии! О, тайна перед полднем! — ... Возвещать будут некогда огненными языками: он приближается, он близок, великий полдень!»<sup>341</sup>.

Но пародия, начавшаяся как учение о свете, пародия на христианские Евангелия, продолжается и в следующей речи Заратустры, названной: «*На горе Елеонской*». Гимн одиночества, произнесенный про-

роком на горе, тоже строится как контраст с жалобами героя о том, что оставили его ученики (ср. «Моление о чаше»). Но Заратустра — горд и рад своему одиночеству и зиме, которая надолго поселилась в его доме. Именно к ней обращается пророк: «Ты, снежнобородое молчаливое зимнее небо, ты круглоглазая лунь надо мной. О ты, небесный символ моей души и ее радости»<sup>342</sup>. Разве не к нему обращается пророк, объясняя свое бегство, свое одиночество: «Для одного одиночество есть бегство больного, для другого одиночество есть бегство от больных. Пусть слышат они, как дрожу и вздыхаю я от зимней стужи, все эти бедные, завистливые негодники, окружающие меня! Несмотря на эти вздохи и дрожь, все-таки бежал я из их натопленных комнат»<sup>343</sup>.

Вместе с тем, являясь пародирующим пророком: пророк, который отрицает другие пророчества и самих пророков, — и сам Заратустра не избежал того, что и на его стенания по поводу измелчания человека и человеческого, «некто» сочинил свой спич-пародию, свою исповедь-пародию, сохраняющую и ритм и стиль сетований Заратустры. И случилось это около большого города, где и обитала «обезьяна» Заратустры, «беснующийся шут», пародирующий ужимками самого пророка. Речь «*О прохождении мимо*». Все спародировал шут: и стиль, и манеры выражаться почти пророчески, — но не уловил пафос, пафос любви Заратустры к людям, о котором говорит сам Заратустра: «Я презираю твое презрение и, если ты предостерегал меня, — почему же ты не предостерег самого себя? Из одной только любви воспарит полет презрения моего и предостерегающая птица моя: но не из болота!»<sup>344</sup>.

И вполне естественно, что после встречи с пародистом Заратустры — его обезьяной — возникла и последующая речь Заратустры, посвященная проблеме «отступничества», и, собственно, так и названная: «*Об отступниках*». В ней пророк горько вздыхает и вспоминает тех, кто «Вокруг света и свободы когда-то порхали они, как мотыльки и юные поэты! Немного взрослее, немного мерзлее — и вот они уже нетопыри и проныры и нежные лежебоки»<sup>345</sup>. Немногие, очень немногие могут выдержать тот чистый, ясный и отчетливый свет нового учения, пророком которого является Заратустра, не всем под силу выдержать его психологически и нравственно, и многие стремятся возвратиться назад, вспять, в теплый и прежний мир старых представлений и верований. Или, как говорит пророк: «Они сидят по целым вечерам друг у друга и говорят: «Будем опять как малые дети и станем звать к милосердному Богу» — устами и желудком, которые испорчены набожными кондитерами»<sup>346</sup>. Но, как считает Заратустра: «Уже

давным-давно пришел конец старым богам, — поистине, у них был хороший, веселый божественный конец! Они не засумерились до смерти, — об этом, конечно, лгут. Напротив, однажды они сами засмеяли себя — до смерти»<sup>347</sup>.

И вскоре Заратустра вернулся в свою пещеру, к своим геральдическим зверям: змее и орлу. И этому посвящена следующая речь пророка, так и называемая: «*Возвращение*». Возвращение туда, где, как считает пророк: «...приходят все вещи, ласться к твоей речи и лстыя тебе, ибо они хотят скакать верхом на твоей спине. Верхом на всех символах скачешь ты здесь ко всем истинам»<sup>348</sup>. И не обращая внимания на негативную критику пророком современной ему действительности, временами напоминающую «старческое брюзжание», что весьма странно для пророка, приобщенного к теории «вечного возвращения того же самого», отметим, все же, сам характер бытия, который описывает пророк, как бытия, в котором уже функционирует «вечное возвращение». Это — рай, это — земля обетованная, поскольку здесь даже само одиночество — многоголосо, многоцветно и наполнено жизнью. Или, как говорит пророк, поскольку любые слова комментатора слабы и не отражают подлинной реальности этой «чистой земли»: «Здесь открываются мне слова и ларчики слов всякого бытия; здесь всякое бытие хочет стать словом, всякое становление хочет научиться у меня говорить»<sup>349</sup>.

И что, казалось бы, пророку, который «нашел» свою истину, держит ее в кармане, наслаждается ей, живет в ней; что ему до тех, кто остался там, внизу этой горной вершины. Однако пророк снова и снова обращается к проблемам, казалось бы, уже оставленного мира, ибо в пустыне, на горах иногда посещают уже давно оставленные видения. Иначе с чем бы осталось бороться пророку, кого обличать и с кем сражаться? Так вот, следующая речь символической поэмы «Так говорил Заратустра» посвящена реабилитации, возрождению и реконструкции трех самых оклеветанных человечеством, отвергнутых им качеств, присущих ему: сладострастию, властолюбию, себялюбию. Речь так и называется: «*Отпряком зле*». И начинается она как некое космическое видение: «Во сне, последнем утреннем сне стоял я сегодня на высокой скале — по ту сторону мира, держал весы и взвешивал мир»<sup>350</sup>. Само по себе обращение к жанру «видений» обеспечивает Ф.Ницше как бы целостное восприятие действительности, позволяющее «заключить в скобки» все предшествующие традиционные смыслы и вновь переоценить все те вещи, которые были так ими оценены, оклеветаны предшествующей, в данном случае христианской, традицией и заново, с позиций своей целостной концепции вечного возвращения,

но возвращения того же самого, оценить вещи, придать им новый смысл и значение. Не случайно пророк образно намекает на этот процесс переоценки, возвращения подлинного затертого смысла и значения: «Как уверенно смотрел мой сон на этот конечный мир, без жажды старого, без страха, без мольбы. Как будто наливное яблоко просилось в мою руку, спелое золотое яблоко с холодной, мягкой бархатистой кожей — таким представляется мне мир»<sup>351</sup>.

Словно предвосхищая будущие исследования З.Фрейда, Ф.Ницше первым берет для взвешивания сладострастие. Нанизывая на шампур анализа прежние значения этого слова, Ф.Ницше устами пророка Заратустры так оценивает его: «Сладострастие для свободных сердец нечто невинное и свободное, счастье сада земного, избыток благодарности всякого будущего настоящему»<sup>352</sup>. Оно же: «Великий символ счастья для более высокого счастья и наивысшей надежды...»<sup>353</sup>.

Но это и все. Пророк закрывает стыдливо уста и переходит к другому столь отрицаемому ранее качеству — властолюбию. Ему пророк слагает дифирамб, по сути воспроизводящий старую тему самого Ф.Ницше о зле, как о необходимой компоненте целостного человека, развитую им еще в ранней работе «Гомеровское соревнование» (1874), где разворачивается концепция античного «агона» как кульминации зла и власти. Уже первые метафоры своеобразно возрождают эту концепцию «агона»: «Властолюбие: пылающий бич для самых твердых сердец, жестокая пытка, которую самый жестокий приготовляет для себя самого; мрачное пламя живых костров»<sup>354</sup>. В другом месте: «Властолюбие: но кто назовет его любим, когда высокое стремится вниз к власти. Поистине нет ничего больно и подневольного в такой прихоти и нисхождении!»<sup>355</sup>.

Завершается речь пророка третьей, ранее отвергаемой особенностью человека — себялюбием. Иначе говоря, речь идет об эгоизме, индивидуализме и т.д., возникающих «...из могучей души, которой принадлежит высокое тело, красивое, победоносное и услаждающее, вокруг которого всякая вещь становится зеркалом»<sup>356</sup>. И после ряда сетований на людей, принижающих роль и значение себялюбия, пророк завершает свою пламенную речь такими словами, вновь как бы воскрешающими мистику света, «полдня», приход которого вскоре он ожидает: «И кто называет Я здоровым и священным, а себялюбие — блаженным, тот поистине говорит, что знает он как прорицатель: «Вот он приближается, он близок, великий полдень»<sup>357</sup>.

Все эти три отвергаемые христианством психологические качества индивида, вновь поднимаемые на щит Ф.Ницше, как раз и выступают теми тремя краеугольными камнями, на которых философ и

предполагает строить свою новую мораль — мораль, стоящую «по ту сторону добра и зла современной ему цивилизации. Кроме того, это еще был и своеобразный протест против аскетизма и квиетизма в морали, этики сострадания, утверждаемой в философии франкфуртского отшельника — А.Шопенгауэра и его пессимистических последователей, вроде философа бессознательного — Э.Гартмана.

Вместе с тем, и это следует отметить особо, выбирая триаду этих наиболее активных психологических качеств: сладострастие, властолюбие, себялюбие (нем. Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht), Ф.Ницше стремится активировать три наиболее значимых жизнеутверждающих доминанты человека с целью своеобразного переведения самого пассивного нигилизма, предшествующего формированию теории «вечного возвращения того же самого» в активную форму. Именно через них и в них видит философ залог того, что тот самый «великий полдень» человечества близится, а не остается пустым беспристрастным мечтанием визионера — философа. Хаос периода грюндерства, историческим свидетелем которого был Ф.Ницше, активировал именно эти три свойства индивидов буржуазной Германии второй половины XIX века и именно в них, но своеобразно канализируя их в свете теории «вечного возвращения того же самого», философ закладывает свои надежды. Отсюда и само воспроизведение концепции античного «агона», но с некоторым изменением самих психологических оттенков — это: жестокая пытка, которую самый жестокий готовит для себя самого, а не для других, как это было отмечено, например, в «Гомеровском соревновании». Властолюбие, но не как путь к вершине человеческой власти, а «вниз к власти». Эгоизм, индивидуализм, иначе называемый Ф.Ницше «себялюбием» в противовес христианской заботе о душе, вновь возникает как античный образ здорового тела, являющийся выражением, «зеркалом» здоровой души.

Работая над своей книгой, «обращенной в вечность», Ф.Ницше, осознавая также и то обстоятельство, что книги такого рода, претендующие на роль вечной книги, поневоле обречены быть поняты буквально, без всякого пафоса иронии или хотя бы некоего символического «отстранения». И не случайно уже следующая речь Заратустры, еще раз посвященная *«Духу тяжести»*, начинается со слов своеобразного предупреждения читателя: «Уста мои — уста народа, слишком грубо и сердечно говорю я для шелковистых зайцев. И еще более странно звучит мое слово для всех чернильных рыб и лисиц пера! Моя рука — рука дурня: горе всем столам и стенам и всему, что может моя рука — рука дурня: горе всем столам и стенам и всему, что может дать место для старанья и

для маранья дурня!»<sup>358</sup>. И еще один весьма важный образ, как бы открывающий эту речь наряду с тем, что пророк говорит о себе в символе: «Моя нога — чертово копыто; ... Мой желудок — должно быть желудок орла? Ибо он любит больше всего мясо ягненка»<sup>359</sup>. Это — «дух тяжести», в противоположность которому, как считает пророк, должен возникнуть другой идеал: «Кто научит однажды людей летать, сдвинет с места все пограничные камни; все пограничные камни сами взлетят у него на воздух, землю вновь окрестит он — именем «легкая»<sup>360</sup>.

Ф.Ницше не определяет точно, что такое «дух тяжести», но сама образность метафор, используемых для его описания, не оставляет сомнений в том, что же это такое?! Это все, что мешает полету птицы, все, что камнем лежит на пути становления нового мировоззрения, утверждаемого философом: «Но кто хочет быть легким и птицей, тот должен любить себя самого, — так учу я»<sup>361</sup>. И это не повтор предыдущей речи с ее прославлением «себялюбия», но попытка переосмыслить само это «себялюбие» в духе свободы, противостоящей «духу тяжести». «Почти с колыбели дают уже нам в наследство тяжелые слова и тяжелые ценности: «добро» и «зло» — так называется это приданое. И ради них прощают нам то, что живем мы. ... А мы — мы доверчиво тащим, что дают нам в приданое, на грубых плечах по суровым горам! И если мы обливаемся потом, нам говорят: «Да, жизнь тяжело нести!»<sup>362</sup>.

Ф.Ницше создает свое понимание жизни, свою «философию жизни» как нечто сходное с «оптимистической трагедией», в которой индивид может и должен желать повторения, вечного повторения своей жизни: его не устраивает как подход «отрицателей» жизни, утверждающих, что жизнь тяжело нести, так и тех, кто высказывает прямо противоположные установки, в которых жизнь принимается во всех ее проявлениях. «Поистине не люблю я тех, — говорит пророк, — у кого всякая вещь называется хорошей и этот мир даже наилучшим из миров. Их называю я вседовольными»<sup>363</sup>. Или как добавляет пророк: «Вседовольство, умеющее находить все вкусным, — это не лучший вкус! Я уважаю упрямые, разборчивые языки и желудки, которые научились говорить «я», «да» и «нет»<sup>364</sup>. Свой же собственный вкус пророк определяет следующим образом: «Густая желтая и яркая алая краски: их требует мой вкус, — примешивающий кровь во все цвета. Но кто окрашивает дом свой белой краской, обнаруживает выбеленную душу. Одни влюблены в мумии, другие — в призраки; и те и другие одинаково враждебны всякой плоти и крови — о, как противны они моему вкусу! Ибо я люблю кровь»<sup>365</sup>.

Обращаясь к своим возможным почитателям и поклонникам, пророк задает им риторический, но тем не менее весьма примечательный вопрос: «Это теперь *мой* путь, — а где же ваш?» — так отвечал я тем, кто спрашивал меня о «пути». Ибо *пути* вообще не существует!»<sup>366</sup>.

И, словно подтверждая это, пророк в речи, названной «*О старых и новых скрижалях*», вспоминает свой путь; дает краткую сводку того, что преодолено на его собственном пути, и рассказывает это сам себе: «А пока говорю я сам с собою, как тот, у кого есть время. Никто не рассказывает мне ничего нового, — поэтому я рассказываю себе о самом себе»<sup>367</sup>.

Нам нет смысла в данном случае следовать по пути, намеченном пророком, тем более, что, предпринимая одну из первых больших попыток суммировать все пережитое и все пройденное, пророк повторяет многое из того, что мы уже как бы прошли: у нас другой путь, на котором мы только отметим наиболее значительные вехи. Прежде всего, отметим положительный идеал, который пророк противопоставил косному миру устоявшихся ценностей и целей, стереотипам старого общества — старого распределения «добра» и «зла»: «Эту сонливость встряхнул я, когда стал учить: *никто не знает еще*, что добро и что зло, — если сам он не есть созидающий! — Но созидающий — это тот, кто создает цель для человека и дает земле ее смысл и ее будущее: он впервые *создает* добро и зло для всех вещей»<sup>368</sup>. Пророк вспоминает, что его часто влекло: «Туда, где всякое становление мнилось мне божественной пляской и шалостью, а мир — выпущенным на свободу, невзвезданным, убегающим обратно к самому себе...»<sup>369</sup>.

Перебирая словно четки новые, выстраданные им понятия: «сверхчеловека»; новую скрижаль, «не щади своего ближнего»; «ценность жизни»; учение о том, что «правда для человека — это болезнь»; старую оценку «добра и зла»; необходимость зла в жизни, как составной части комплекса явлений, называемых «жизнью», — пророк отдает и дань прошлым, давно ушедшим заблуждениям. Пророк так оценивает само это прошлое, хотя в нем можно усмотреть и некое пророчество на будущий для него и пережитый уже человечеством XX век, век тиранов, тоталитарных режимов, век, озаменованный фигурами Сталина и Гитлера, которые появились как реализация пророчества, согласно теории «вечного возвращения», в том числе и тиранов тоже, конечно, в символическом описании образов тиранов, каждый может усмотреть и нечто другое. Пророк говорит: «Мне жаль всего прошлого, ибо я вижу, что оно отдано на произвол, — отдано на произвол милости, духа и безумия каждого из поколений, которое приходит и все, что было, толкует как мост для себя. Может прийти великий ти-



ран, лукавый изверг, который своей милостью и своей немилостью будет насиловать все прошлое — пока оно не станет для него мостом, знаменем, герольдом и криком петуха. ... И так все прошлое отдано на произвол: ибо может когда-нибудь случиться, что толпа станет господином и всякое время утонет в мелкой воде»<sup>370</sup>. Именно поэтому, считает пророк, «...нужна новая знать, противница всего, что есть всякая толпа и всякий деспотизм, знать, которая на новых скрижалях снова напишет слово: «благородный». Ибо нужно много благородных и разнородных... Или, как говорил я однажды в символе: «в том божественность, что существуют боги, а не Бог»<sup>371</sup>. Используя выработанное им ранее учение о том, что демократия порождает тиранов, Ф.Ницше тем не менее создает на его основе весьма символические и яркие, поистине пророческие фигуры, предвосхищающие будущий XX век, в котором появились и «тираны духа», и, действительно, толпа стала господином, а сам век — стал веком масс, двух мировых войн и непримиримой вражды.

Оценивая прошлое, пророк также отмечает в нем то, что само понятие «благородства» и «злости» не отражало его понимания этих понятий: знати, как «сеятелей будущего», а не знати, «...что могли бы купить вы как торгаши, золотом торгашей: ибо мало ценности во всем том, что имеет свою цену»<sup>372</sup>. Не находит пророк добрых слов и для слушателей духа прошлого: «Так же и не то, что дух, которого они называют святым, вел ваших предков в земли обетованные, которых я не обещаю: ибо где выросло худшее из всех деревьев — крест, — в такой земле хвалить нечего!»<sup>373</sup>. В этих словах пророка слышится и будущая критика христианства, которой Ф.Ницше посвятил свой «Антихрист» (1888).

Еще раз достается от пророка и пессимистам и проповедникам потустороннего или, как говорит сам Заратустра: «Я слышал, как благочестивые потусторонники говорили к своей совести и, поистине, без злобы и лжи, — хотя нет в мире ничего более лживого и злобного. «Предоставь миру быть миром! Не поднимай против него даже мизинца!» «Пусть кто хочет, душит и колет людей и сдирает с них кожу, — не поднимай против него даже мизинца! Так научатся они отрекаться от мира». «А свой собственный разум — ты должен сам задушить его: ибо это разум мира сего, — так научишься ты сам отрекаться от мира»<sup>374</sup>.

И оставляя, заключая как бы в скобки другие оценки пророком пройденного пути, — чего только пророку не припомнилось, отметим, что своеобразно предвосхищая и свое собственное будущее, пророк так описывает свою «душу»: «...убегающая от себя самой и широкими кругами себя догоняющая: душа самая мудрая, которую тихонько пригласает к себе безумие»<sup>375</sup>. Или весьма характерен такой автопортрет

пророка, этого протагониста философа: «О братья мои, разве я так жесток? Но я говорю: что падает, то нужно еще толкнуть! Все, что от сегодня — падает и распадается: кто захотел бы удержать его! Но я — я хочу еще толкнуть его! Я только прелюдия для лучших пророков, о братья мои!»<sup>376</sup>.

Не принимая правды либерально-демократической культуры конца XIX века, пророк восклицает: «Идите своими дорогами! И представьте народу и народам идти своими — поистине, темными дорогами, не освещаемыми ни единой надеждой. Пусть царствует торгаш там, где все, что еще блестит, есть золото торгаша. Время королей прошло: что сегодня называется народом, не заслуживает королей! Смотрите же, как эти народы теперь сами подражают торгашам: они подбирают малейшие выгоды для всякого мусора. Они подстерегают друг друга, они высматривают что-нибудь друг у друга, — это называют они «добрым соседством». О, блаженное далекое время, когда народ говорил себе: «Я хочу над народами — быть господином»<sup>377</sup>.

Оставим столь же по-своему консервативно-романтические сетования пророка по поводу современных ему браков. Отметим лишь, что в этом перечислении тех неурядиц в их консервативно-традиционалистской критике, которую проделявает пророк, он часто использует словечко «Versuch» — попытка, эксперимент, исследование — любимое слово самого философа, создающего в этот период свое как бы экспериментальное учение о «вечном возвращении» и «воле к власти», в котором царит «сверхчеловек»: «Человеческое общество: это попытка (Versuch) как учу я, — говорит пророк, — долгое искание: но оно ищет повелевающего. — Попытка, о братья мои! Но не «договор»<sup>378</sup>.

И завершает речь пророка «О старых и новых скрижалях» мольба, обращенная к самому себе: «Да буду я готов и зрел в великий полдень: готов и зрел, как раскаленная добела медь, как туча, чреватая молниями и как вымя, вздутое от молока»<sup>379</sup>.

Вслед за этой речью опять появляется «речь-видение», «речь-пророчество», названная «*Выздоравливающий*». Речь, как бы подводящая конечный итог мистерии «вечного возвращения того же самого», в которой сам пророк окончательно принимает ее и даже геральдические звери: самый царственный — «орел» и самая мудрая — «змея», сопровождающие его, тоже дадут свою версию онтологической теории вечности — вечности, которую их устами проповедует сама жизнь. А сам пророк, хотя и проповедует «теорию вечного возвращения того же самого», но не может принять ее до конца, не может смотреть ей в лицо до тех пор, пока с ним о ней не заговорили его геральдические звери. «О Заратустра, — сказали на это звери, — для тех, кто думает

как мы, все вещи танцуют сами: все приходит, подает друг другу руку, смеется и убегает — и опять возвращается. Все идет, все возвращается: вечно возвращается колесо бытия. Все умирает, все вновь расцветает, вечно бежит год бытия... В каждый миг начинается бытие; вокруг каждого «здесь» таится «там». Центр всюду. Кривая — путь вечности»<sup>380</sup>. Мистерия завершается и «звери» окончательно примиряют Заратустру, до этого испытывавшего острое чувство отвращения от мысли, что и «маленький человек» тоже есть часть «вечного возвращения», — что и он тоже вечно возвращается. И в конце концов звери торжественно провозглашают: «Ибо твои звери хорошо знают, о Заратустра, кто ты и кем должен ты стать; смотри, ты учитель вечного возвращения, — и в этом теперь твое назначение»<sup>381</sup>. И они, подытоживая, суммируют общий взгляд на новое учение: «Смотри, мы знаем, чему ты учишь: что все вещи вечно возвращаются и мы сами вместе с ними и что мы уже существовали бесконечное число раз и все вещи вместе с нами. Ты учишь, что существует великий год становления, чудовищно великий год: он должен, подобно песочным часам, вечно сызнова поворачиваться, чтобы течь сызнова и опять становиться пустым»<sup>382</sup>. И дальше продолжают звери: «Теперь я умираю и исчезаю, — сказал бы ты, — и через мгновение я буду ничем. Души так же смертны, как и тело. Но связь причинности, в которую вплетен я, опять возвратится — она опять создаст меня. Я сам принадлежу к причинам вечного возвращения. Я снова возвращусь с этим солнцем, с этой землей, с этим орлом, с этой змеею — не к новой жизни, не к лучшей жизни, не к жизни, похожей на прежнюю. Я буду вечно возвращаться к той же самой жизни, в большом и малом, чтобы снова учить о вечном возвращении всех вещей. Чтобы повторять слова о великом полдне земли и человека, чтобы опять возвещать людям о сверхчеловеке»<sup>383</sup>.

Так, с одной стороны, завершилась мистерия, с другой — началось великое томление, которое так и обозначало главу из речей пророка: «*О великом томлении*». Речь в ней идет о благодарности Заратустры своей душе, которая не только приняла, но, более того, одобрила учение «о вечном возвращении того же самого». И, обращаясь к своей душе, Заратустра восклицает: «О, душа моя, я избавил тебя от всех закоулков, я отвратил от тебя пыль, пауков и сумерки...»<sup>384</sup>. «О, душа моя, я снял с тебя всякое послушание, коленопреклонение и раболепство; я сам дал тебе имя «избегание бед» и «судьба»<sup>385</sup>. И много еще приятно говорил Заратустра своей душе, чтобы в конце концов провозгласить: «О, душа моя, теперь я дал тебе все и даже последнее свое, и руки мои опустели для тебя: в том, что я велел тебе петь, был последний мой дар»<sup>386</sup>.

И завершился этот разговор души с Заратустрой танцем, о котором повествует «*Другая танцевальная песнь*». И это был танец «жизни-женщины» и Заратустры, жизни-мудрости и Заратустры. И именно жизни в конце танца Заратустра пригрозил, шутя: «О, что за чертовка, плутовка, так ловко исчезла змеєю скользьянкой! Куда? Но от рук два пятна на лице горят; точно красные ранки. Я право устал изрядно пастишить твоих ягнят! До сих пор, о ведьма, я пел для тебя, нынче ты завизжишь — у меня. Будешь плясать и ахать плетке моей вслед. Я не забыл-таки плетку? Нет»<sup>387</sup>. На это отвечала ему жизнь: «Мы с тобой оба — сущие недобродеи и незлодеи. По ту сторону добра и зла обрели мы свой остров и зеленый свой луг — мы вдвоем, одни. Уже от того и должны мы ладить друг с другом»<sup>388</sup>.

И жизнь и Заратустра полностью удовлетворены друг другом: жизнь под контролем — у пророка есть плетка, а у жизни — вечное возвращение того же самого. Именно это и символизируют раздающиеся вскоре двенадцать ударов колокола, когда, как говорит Заратустра, «...и мы стояли лицом к лицу и глядели на зеленый луг, на который как раз набегал прохладный вечер, и плакали вместе. И жизнь была тогда мне милее, чем вся моя мудрость, когда-либо»<sup>389</sup>. И вслед за этими двенадцатью ударами колокола последовали еще «семь печатей», как бы завершающих этот духовный брак, союз Заратустры и «жизни», в которых рефреном, лейтмотивом проходит основная мысль, с таким трудом постигнутая Заратустрой: «О как не стремиться мне страстно к Вечности и к брачному кольцу колец — к кольцу возвращения! Никогда еще не встречал я женщины, от которой хотел бы я иметь детей, кроме той женщины, что люблю я! Ибо я люблю тебя, о Вечность!»<sup>390</sup>.

На этом последнем, двенадцатом, ударе колокола, на брачном союзе «жизни» и пророка Заратустры, собственно, и кончается символическая поэма, завершившаяся мистическим духовным союзом теории вечного возвращения — вечности — и новой философии — философии жизни, ставшей таким образом новой нерушимой религией «жизни», взятой в ее символическом союзе.

Четвертая, последняя, часть символической поэмы «Так говорил Заратустра» не привносит ничего нового в это мистическое действо, да, собственно, она и не предназначалась самим философом для печати, а была выражением личных, сугубо интимных переживаний философа. Это скорее стилистический эксперимент, чем выражение философии уже найденной жизни; это скорее серия стилистических драматургических попыток философа, сочетающих в себе иронию, сарказм и горький черный юмор.

Вся четвертая книга поэмы «Так говорил Заратустра» представляет собой фарс, видение-пародию на «Новый Завет», либо на «Охоту на снарка» Л.Кэрлла. Вся она пронизана общим замыслом: поиском, охотой на сверхчеловека, описанного в трех предыдущих книгах. Эту охоту осуществляют сам Заратустра и два короля, как «апостолы» новой веры, маг и последний римский «папа», «добровольный нищий», тень Заратустры и «совестливый духом» и «безобразный человек». Завершает это шествие четвертой книги группа геральдических животных: «орел», «змея» и примкнувший к ним «осел». И как выясняется в развитии этой «обрамленной повести» в совокупности, в целом эти двенадцать персонажей дают в конечном итоге некий тринадцатый — образ «сверхчеловека». Но части в этом символическом действии не равны никоим образом целому, т.е. — «сверхчеловеку», да и сам сверхчеловек Заратустрой, творцом его, признан неудачным, так что свобода сохранена и оставляет широкий выбор для дальнейшего творчества.

Заратустра считает, что на смену ему должен прийти «смеющийся лев» или какое-либо иное существо. По ходу действия «ловец душ» Заратустра-пророк становится свидетелем псевдокатолической мессы, совершаемой апостолами его новой веры в честь «осла», выслушивает признания римского папы и безобразного человека, присутствовавших при смерти прежнего бога, переживает эротические приключения среди дочерей пустыни и приходит к выводу, что все это было странным видением, которое исчезло при наступлении великого полдня.

Весь этот грезо-фарс как бы завершает поэму, но практически приращения новых идей не происходит, добавляются лишь нюансы прочтения уже созданного в трех первых книгах, где сформулированы основные мифологемы — концепции поздней метафизики Ф.Ницше в тех формах, которые, как считал философ, могли бы претендовать на статус нового евангелия — новой благой вести о «философии жизни».

И если сама символическая поэма была специально написана в форме, которая была бы понятна народу, то попытка научного комментария ее и своей поздней метафизики Ф.Ницше дал в работе, непосредственно следующей за окончанием поэмы: «По ту сторону добра и зла». Книга хотя и следует почти непосредственно за «Заратустрой» и, казалось бы, развивает сходные темы, но принципиально от нее отличается. И можно, пожалуй, сказать, несмотря на целостность замысла и исполнение предыдущих книг — все они являются как бы «пропедевтикой» к книге «По ту сторону добра и зла», которая, впитав иронический тон Заратустры, переходит от метафорического к прямому и целостному выражению метафизики «философии жизни».

Это уже не собрание афоризмов, а сложная полифоническая разработка метафизических тем в девяти книгах, написанных летом и зимой 1885 года. Книга вышла в свет в 1886 году. И уже предисловие фиксирует новую позицию Ф.Ницше, хотя в этом заявлении своей независимости от почти двухтысячелетнего развития философии можно усмотреть и дальнейшее развитие мегаломании философа: «не будучи ни иезуитами, ни демократами, ни даже в достаточной степени немцами, мы, добрые европейцы и свободные, очень свободные умы, — мы ощущаем еще и всю тяжесть духа и все напряжение его лука! а может быть, и стрелу, задачу, кто знает? цель...»<sup>391</sup>.

И уже в первом отделе сразу же поставлен основной экзистенциальный вопрос: что есть истина? — вопрос, сформулированный в свое время не только древнегреческим Эдипом, о котором говорит Ф.Ницше в первом же афоризме, но и Понтием Пилатом Иисусу Христу, как вопрос состоящий, или же, наоборот, разводящий в совсем разные стороны истины, как порождение разума, и истины существования, может быть, совсем ничего не имеющие общего ни с разумом, ни с порожденным им вопросом об истине. Ф.Ницше переворачивает саму постановку вопроса и скорее спрашивает о ценности этого поиска истины, о мотивах, ведущих сам этот поиск: «Что, собственно, в нас хочет истины? Мы спросим о ценности этого хотения. Положим, мы хотим истины, — от чего же лучше не лжи? Сомнения? Даже неведения? Проблема ли ценности истины предстала нам, или мы подступили к этой проблеме? Кто из нас здесь Эдип? Кто сфинкс?»<sup>392</sup>.

Весьма характерно, что почти вся первая книга «По ту сторону добра и зла» является открытым нападением философа на все традиционно метафизические вопросы, поставленные в ходе почти двухтысячелетнего развития философии, пересмотренные и рассмотренные заново, с позиции найденного философом перспективизма «воли к власти», биологизированной и исходящей не из метафизики, но скорее саму метафизику ставящую в зависимость от физиологии и биологии мыслящего субъекта. Это не «познающий субъект», мыслящее «Я», «*cogito*» Р.Декарта, а сложный комплекс инстинктов, в которых доминирующий инстинкт, собственно, и становится на момент доминирования как бы исполняющим обязанностью этого «Я» познающего, волящего, — страдающего — субъекта. Ф.Ницше подвергает сомнению основные субстанциональные понятия: «вещь в себе» И.Канта, «волю» А.Шопенгауэра, «*causa sui*» Б.Спинозы — саму просвещенческую философию за ее глубокую веру в возможность рационального редукционизма, апеллирующего к неким фундаментальным базовым принципам, вроде «атома», «материи», существующей вне нас

и т.д., даже само существование таких явлений, как «противоположности», т.е. первые, «первичные» дифференциации мира явлений: «черное-белое», «сухое-мокрое», «живое-неживое» и т.д., т.е. то, с чего начали первые философы — досократики, вообще люди, как-то отличающие один предмет от другого. «А усомниться, — пишет Ф.Ницше, — следовало бы, и как раз в двух пунктах: во-первых, существуют ли вообще противоположности и, во-вторых, не представляют ли собой народные расценки ценностей и противощенностей, к которым метафизики приложили свою печать, пожалуй, только расценки переднего плана, только ближайшие перспективы, к тому же, может быть перспективы из угла, может быть снизу вверх как бы лягушачьи перспективы, если употребить выражение, обычное у живописцев»<sup>393</sup>. Действительно, с позиций вновь найденной или обретенной метафизики «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого», какие могут быть ценности и противощенности, какие противоречия, когда все, что есть в мире, — гомогенно — все есть «воля к власти» в ее восходящем и нисходящем движении», в ее «вечном возвращении того же самого», и определяющая жизнь в ее становлении. Изменяется только «оптика восприятия самой «воли к власти», ее «перспектива». Тем более, как считает философ, «...и большую часть сознательного мышления, нужно еще отнести к деятельности инстинкта...»<sup>394</sup>. «Да и позади всей логики, кажущейся самодержавной в своем движении, стоят расценки ценностей, точнее говоря, физиологические требования, направленные на поддержание определенного жизненного вида»<sup>395</sup>. Ответ на многие проблемы, поставленные традиционной метафизикой, не только дан, но определенным образом — задан метафизикой «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого». И проблема состоит в том, насколько то или иное суждение, как говорит философ, «...способствует жизни, поддерживает жизнь, поддерживает вид; даже, возможно, способствует воспитанию вида»<sup>396</sup>. Речь не идет об истинности или ложности того или иного высказывания, в том числе и синтетических суждений а priori И.Канта, а об их жизненной необходимости. «Признать ложь, — пишет Ф.Ницше, — за условие, от которого зависит жизнь, — это, конечно, рискованный способ сопротивляться привычному чувству ценности вещей, и философия, отваживающаяся на это, ставит себя уже одним этим по ту сторону добра и зла»<sup>397</sup>.

Именно с позиции «по ту сторону добра и зла», обретенной Ф.Ницше, философ производит ревизию философии нового времени и, в частности, философии европейского Просвещения XVII—XIX веков. Не останавливаясь на частностях философского развития раци-

онализма в XVII—XIX веках, Ф.Ницше дает такую обобщенную характеристику философии этого периода: «Все они дружно адвокаты, не желающие называться этим именем, и даже в большинстве пронирыльные ходатаи своих предрассудков, называемых ими «истинами»...»<sup>398</sup>.

И далее Ф.Ницше детализирует свои претензии к философии Нового времени. Ф.Ницше не устраивает ни «благородное тартюфство старого Канта»<sup>399</sup>, ни «фокус-покус с математической формой, в которую Спиноза заковал, словно в броню и замаскировал свою философию»<sup>400</sup>. Философ усматривает в этом, «...как много собственной боязливости и уязвимости выдает этот маскарад больного отшельника»<sup>401</sup>. Неявно, не называя по имени, Ф.Ницше нападает на главный императив рационалистической философии, провозглашенный Ж.Ж.Руссо: «Если же предположить, — пишет Ф.Ницше, — что ваш императив «жить согласно с природой» означает то же самое, что «жить согласно с жизнью», то каким образом вы не могли бы этого сделать? К чему создавать принцип из того, что сами вы не являете собою и чем вы должны быть?»<sup>402</sup>. Философ усматривает в этом «желании» не что иное, как «...тиранический инстинкт, духовную «волю к власти», к сотворению мира, к *causa prima*»<sup>403</sup>.

Точно такую же резкую критику, неприятие вызывает у Ф.Ницше господствующее среди философов нового времени, и в частности в философии И.Канта, разделение мира на его феноменальный и ноуменальный уровни, на умопостигаемый и действительный мир. Философ усматривает в этом своеобразный «нигилизм» воли к истине самих философов, которые «...скорее готовы положить жизнь за верное Ничто, чем за неверное Нечто. Но — это нигилизм и признак отчаявшейся смертельно усталой души, какую бы личину мужества не надевала на себя подобная добродетель»<sup>404</sup>. Более того, за этим скрывается, по мнению философа, и другая тайная, бессознательно осуществляемая установка мышления: «...кто знает, не хотят ли они в сущности отвоевать назад нечто такое, что некогда было еще более верным достоянием, нечто из старой собственности веры былых времен, быть может, «бессмертную душу», быть может, «старого Бога», словом, «идей», за счет которых жилось лучше, а именно полнее и веселее, нежели за счет «современных идей»<sup>405</sup>.

И особенно достается в этой критике И.Канту, которому Ф.Ницше отводит поистине роковое место по его влиянию на все развитие философии. И критика Ф.Ницше действительно меткая, бьющая в средоточие кантовских основоположений, центр всей его философии. «Он гордился, — пишет Ф.Ницше, — тем, что открыл в человеке но



вую способность, способность к синтетическим суждениям а priori. Положим, что Он в этом обманул сам себя, но развитие и быстрый расцвет немецкой философии связаны с этой гордостью и в соревновании всей младшей братии, стремившейся открыть по возможности что-нибудь такое, чем можно бы было гордиться еще больше, и во всяком случае «новые способности»<sup>406</sup>. И более всего Ф.Ницше, откровенно издеваясь, потешается над тем ответом, который дал И.Кант на свой, в данном случае — риторический, вопрос, поскольку ответа, собственно, нет, а есть лишь тавтология, скрытая в самой постановке вопроса: «Как возможны синтетические суждения а priori? — спросил себя Кант, — пишет Ф.Ницше, — и что же он, собственно, ответил? В силу способности: к сожалению, однако, не в трех словах, а так обстоятельно, с таким достоинством, с таким избытком немецкого глубокомыслия и витиеватости, что люди пропустили мимо ушей веселую *piaiserie allemande*, скрытую в подобном ответе»<sup>407</sup>. И далее, как замечает Ф.Ницше: «Настало время, когда мы начали тереть себе лоб: мы трем его еще и ныне. Все грезили — и прежде всего, старый Кант: В силу способности, — так сказал, или, по крайней мере, так думал он. Но разве это ответ? Разве это объяснение? Разве это не есть скорее повторение вопроса?»<sup>408</sup>.

Свергая «ложных кумиров» философии и как бы отвоевывая духовное пространство для своей новой метафизики жизни — новой «философии жизни», — Ф.Ницше обращается к другой господствующей в естественнонаучных кругах форме философии — к «атомистике». Сохранившаяся еще со времен античности, — вспомним хотя бы атомистику Демокрита, — материалистическая атомистика получила особенно широкое распространение среди ученых естествоиспытателей конца XIX века. Хотя она и подверглась серьезным метаморфозам, в частности, в руках сербо-хорватского математика иезуита Р.Босковича, она превратилась в нечто такое, что при всем отрицании Ф.Ницше «атомистики» как таковой, все же привлекла внимание Ф.Ницше, стала как бы элементом в его «философии жизни». Представление об «атоме» как о мельчайшей неделимой частице материи в учении Р.Босковича стало нематериальным «центром сил», обладающим двумя основными субстанциональными качествами: притяжением и отталкиванием. Именно это представление Р.Босковича об «атоме» вполне устраивало Ф.Ницше и было им взято для создания собственной концепции некоего волюнтаристического «атома» воли к власти, или, как позже скажет сам философ, — кванта власти (*Machtquantum*), противопоставленного энергетическому «атому» (*Kraftquantum*) своего предшественника.

Однако об этом — позже. Вернемся к атомистике и ее критике Ф.Ницше. Как пишет Ф.Ницше: «Боскович учил, что надо отречься от веры в последнее, что оставалось от непоколебимого от земли, от веры в «вещество», в «материю», в остаток земного, в комочек — атом. Это был величайший триумф над чувствами из всех достигнутых доселе на земле»<sup>409</sup>. «Но нужно идти еще дальше и объявить беспощадную смертельную войну также и «атомистической потребности», которая подобно еще более знаменитой «метафизической потребности» все еще существует в опасном паки — бытии в таких областях, где ее никто не чувствует; нужно прежде всего доконать также и ту другую еще более роковую атомистику, которой успешнее и дольше всего учило христианство, атомистику душ»<sup>410</sup>.

Более того, Ф.Ницше ставит под сомнение и, казалось бы, самоочевидные, интуитивно ясные и отчетливые представления, лежащие в основании метафизических систем Р.Декарта и кумира юности самого Ф.Ницше — А.Шопенгауэра: «Все еще есть такие простодушные самосозерцатели, — пишет Ф.Ницше, — которые думают, что существуют «непосредственные достоверности», например «я мыслю» или, подобно суеверию А.Шопенгауэра «я хочу» — точно здесь познанию является возможность схватить свой предмет в чистом и обнаженном виде, как «вещь в себе» и ни со стороны субъекта, ни со стороны объекта нет места фальши»<sup>411</sup>. Но Ф.Ницше считает, что сам процесс «схватывания», «прямого усмотрения», «интуиции» далеко не такой уж простой, не разлагаемый далее на свои составляющие, но имеющий сложную комплексную структуру, которая сама нуждается в сложных процессах дифференциации и анализа: «Но я буду сто раз повторять, что «непосредственная достоверность» точно так же, как «абсолютное познание» и «вещь в себе» заключают в себе *contadicto in adjecto*, нужно же, наконец, когда-нибудь освободиться от словообольщения»<sup>412</sup>. Анализ должен выявить сам этот, выступающий как бы бессознательным, процесс «опосредования» самого «непосредственного достоверного восприятия». «Пусть народ думает, — пишет философ, — что познавать — значит узнавать до конца, — философ должен сказать себе: если я разложу событие, выраженное в предложении «я мыслю», то получу целый ряд смелых утверждений, обоснование коих трудно, быть может, невозможно, — например, что это Я — тот, кто мыслит, что вообще должно быть нечто, что мыслит, что мышление есть деятельность и действие некоего существа, мыслимого в качестве причины; что существует «Я» наконец, что уже установлено значение слова мышление»<sup>413</sup>.

То же касается и базисного постулата философии А. Шопенгауэра — «воли». Анализу его посвящено следующее рассуждение Ф. Ницше, где при помощи негативной диалектики как методологического приема отрицаются самоочевидные истины. «Философы имеют обыкновение говорить, — пишет Ф. Ницше, — о воле как об известнейшей в мире вещи: Шопенгауэр же объявил, что одна-де воля доподлинно известна нам, известна вполне, без всякого умаления и примеси»<sup>414</sup>. Ф. Ницше выделяет следующие основания для критической оценки такой, казалось бы, самоочевидной вещи, как «воля»: во-первых, А. Шопенгауэр: «...принял народный предрассудок и еще усилил его»<sup>415</sup>; во-вторых, как считает философ, сам процесс, осознаваемый как хотение, «... есть прежде всего нечто сложное, нечто имеющее единство только в качестве слова — и как раз в выражении его одним словом сказывается народный предрассудок, господствующий над всегда лишь незначительной осмотрительностью философов»<sup>416</sup>. Рассуждая далее, философ пишет: «...подобно тому ощущения, — и именно разнородные ощущения, — нужно признать за ингредиент воли, так же обстоит дело и с мышлением: в каждом волевом акте есть командующая мысль; однако, нечего и думать, что можно отделить эту мысль от «хотения» и что будто тогда останется еще воля»<sup>417</sup>. И, наконец, как считает Ф. Ницше, весьма своеобразно трактуя понятие «свободы воли», поставленной еще средневековой философией, «свобода воли» есть нечто вполне зависимое и не свободное, не являющееся произволом самой этой «свободной» воли: «...воля есть не только комплекс ощущения и мышления, но, прежде всего, еще и аффект и к тому же аффект команды. То, что называется «свободой воли», есть, в сущности, превосходящий аффект по отношению к тому, который должен подчиниться: «я свободен», «он» должен повиноваться — это сознание кроется в каждой воле так же, как и то напряжение внимания, тот прямой взгляд, фиксирующий исключительно одно, та безусловная оценка положения «теперь нужно» это и ничто душе, та внутренняя уверенность, что повинование будет достигнуто и все, что еще относится к состоянию повелевающего»<sup>418</sup>. Так, вроде бы критикуя «чужие», «народные», «философские» предрассудки этой феноменологии «воли», «свободы воли», Ф. Ницше тем не менее выстраивает специфическую интерпретацию «воли» как «воли к власти» или, как говорит сам философ: «учение об отношениях к власти, при которых возникает феномен «жизнь»»<sup>419</sup>.

Обретенная им независимость, пророческая свобода духа, делает Ф. Ницше весьма пронизательным критиком всей предшествующей философской традиции эпохи Просвещения, резко разрывающим с

господствующими оценками традиций философствования XVII—XIX веков. Как революционер — новатор против косного окружения, Ф.Ницше, подобно Дон Кихоту, сражавшемуся с ветряными мельницами, словно не замечает того, что и его критика существующей действительности является борьбой за эту же самую действительность. Теория «вечного возвращения того же самого» по своей сути являлась, может быть, самой «научной» из всех возможных гипотез, но тем не менее, при всем ее революционном пафосе отрицания идей прогресса, развития, изменения как такового была апофеозом застоя и неподвижности, косного пребывания — вечного пребывания того же самого бесконечно долгое время. Именно это делало эту концепцию, при всем провозглашении необходимости становления и изменения косно безжизненной, стерильной, непривлекательной, с большим компонентом своеобразного безумия — т.е. поиском своего рода бессмертия как проявления бессознательно усвоенного от своих предков теологического инстинкта. Аффективно пережитая в раннем детстве психотравма — ранняя смерть отца и брата философа — своеобразно преломилась в гипотезу «вечного возвращения того же самого» — как вариант мистического обретения не только личного, но и всеобщего бессмертия — вечности.

Преодолевая первичный, аффективно окрашенный страх смерти, философ закрылся от него гипотезой «вечного возвращения того же самого», теорией своеобразно понятой жизни. Инстинкт теолога, идущего по пути обретения бессмертия, страх перед переменами той самой «жизни», апологетом которой выступил философ, является ведущим в выработке концепции самой этой теории, покоящейся на трех постулатах, трех китах, отрицающих изменение: предположении о конечной величине мировой энергии, закованной в жесткое лоно конечного пространства и бесконечности времени протекания процессов внутри замкнутого пространства. Именно поэтому, казалось, столь близкий по духу его изысканий Б.Спиноза, о чем неоднократно говорил сам философ, подвергается им резкой критике за концепцию существования — существования *causa sui*: существования самого по себе, из себя и через свои неизменные детерминистические законы, не поддающиеся мистическому романтическому толкованию, подобно тому, которое предполагает сам Ф.Ницше и его ранний предшественник Новалис в своих «Гимнах к ночи». Из-за плеча такого рода метафизика всегда выглядывает мрачная маска мистика, верящего в возможность «чуда» и вневременного, вечного, неизменного существования.

Только так можно объяснить нападки Ф.Ницше на это основное понятие метафизики Б.Спинозы, его отрицание детерминистской причинно-следственной связи, относительно одного к другому, число, закон, основание, цель и т.д., т.е., в сущности, отрицание почти всего теоретико-познавательного, логического научного аппарата, наработанного естествознанием для анализа изменяющейся действительности. Вот как это делает Ф.Ницше: «Causa sui — это самое вопиющее из всех доселе выдуманных самопротиворечий, своего рода логическое насилие и противоестественность; но непомерная гордость человека довела его до того, что он страшнейшим образом запутался как раз в этой нелепости»<sup>420</sup>. Проницательность и логика Ф.Ницше словно изменяют ему, оставляя явным раздражение и боязнь последовательно логических выводов. Но что, собственно, объявил в этом провозглашении мира как «causa sui» Б.Спиноза? только то, что говорили еще древние греки и столь почитаемый Ф.Ницше Гераклит в своем провозглашении, что этот «мир не создан никем из богов», а является сам причиной самого себя и самим себе содержит свое начало и развитие — не больше. А как это комментирует Ф.Ницше? «Желание «свободы воли» в том метафизическом суперлятивном смысле, который, к сожалению, все еще царит в головах недоучек, желание самому нести всю без изъятия ответственность за свои поступки, сняв ее с Бога, с мира, с предков, со случая, с общества, — есть не что иное, как желание быть той самой «causa sui» и с более чем с мюнхгаузеновской смелостью вытащить самого себя за волосы в бытие из болота Ничто»<sup>421</sup>. А ведь это может быть, сам того не желая, Ф.Ницше в своем пафосе отрицания сформулировал основную установку философии Просвещения: опора на собственный разум, не полагаясь на завещанное предками и историческими обстоятельствами движет философией Просвещения, начиная с XVII века; достаточно вспомнить хотя бы определение Просвещения у И.Канта: «Просвещение — это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого ... Sapere aude! — имеет мужество пользоваться собственным умом! — Таков, следовательно, девиз просвещения»<sup>422</sup>.

И как же Ф.Ницше отвечает на этот призыв «Sapere aude»? «Но допустим, что кто-нибудь распустит-таки мужицкую простоватость этого знаменитого понятия «свободная воля» и выкинет его из своей головы — в таком случае я уж попрошу его подвинуть еще на шаг дело своего «просвещения» и выкинуть из головы также и инверсию этого лжепонятия «свободная воля»: я разумею «несвободную волю», явля-

ящуюся следствием злоупотребления причиной и действием. «Причину» и «действие» не следует осуществлять, как делают натуралисты (и те, кто иначе следует их манере в области мышления), согласно с господствующей механической бестолковостью, заставляющей причину ставить и толковать, пока она не задействует»<sup>423</sup>. И это пишет Ф.Ницше, который еще в 1881 году, впервые познакомившись с философией Б.Спинозы, находил по крайней мере пять пунктов совпадения своей собственной философии с философией своего исторического предшественника<sup>424</sup>, в том числе в отрицании «свободной воли», цели, морального мирового порядка, неэгоистичности, зла и т.д. (Письмо Фрицу Овербеку от 30 июня 1881 года). Теперь же Ф.Ницше так завершает свой пассаж относительно *causa sui* Б.Спинозы: «Причиной» и «действием» нужно пользоваться как чистыми понятиями, т.е. как общепринятыми фикциями, в целях обозначения соглашения, а не объяснения. В сущности вещей (*An — sich*) нет никакой «причинной связи», необходимости, «психологической несвободы»: там «действие» не следует за «причиной», там не царит никакой «закон». Это мы, только мы, выдумали причины, последовательность, взаимную связь, относительность, принуждение, число, закон, свободу, основания, цель, и если мы примысливаем, примешиваем к вещам этот мир знаков, как нечто «само по себе», то мы поступаем снова так, как поступали всегда, именно, мифологически»<sup>425</sup>.

Тогда как в действительности, в той самой действительности, которую взамен утверждает Ф.Ницше в соответствии с разрабатываемыми им концепциями «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого», речь может идти тоже о «несвободной воле», но интерпретируемой иначе: «Несвободная воля» — это «мифология»: в действительной жизни дело идет только о сильной и слабой воле»<sup>426</sup>. И далее Ф.Ницше объясняет, почему он отрицает понятие детерминизма вообще и «закона» в частности: «...вы вдосталь угождаете демократическим инстинктам современной души! Везде существует равенство перед законом; в природе дело обстоит в этом отношении не иначе и не лучше, чем у нас; благонравная задняя мысль, которой еще раз маскируется враждебность черни ко всему привилегированному и самодержавному, маскируется второй, более тонкий атеизм: *Ni dieu? Ni maître* — этого хотите и вы — и потому да здравствует закон природы! Не так ли?»<sup>427</sup>.

Вместе с тем Ф.Ницше не ограничивается отрицанием предшествующей философии под видом осознания ее пагубных следствий, а прямо и недвусмысленно заявляет: «...может явиться кто-нибудь (очевидно, под этим «кто-нибудь» Ф.Ницше подразумевает себя — *А.М.*)

такой, кто с противоположным намерением и искусством толкования сумеет вычитать из той же самой природы и по отношению к тем же самым явлениям как раз тиранически беспощадную и неумолимую настойчивость требований власти, может явиться толкователь, который представит вам в таком виде неуклонность и безусловность всякой «воли к власти», что почти каждое слово, и даже слово «тирания», в конце концов, покажется непригодным, покажется уже ослабляющей и смягчающей метафорой, покажется слишком человеческим, и при всем том он, может быть, кончит тем, что будет утверждать об этом в мире то же, что и вы, именно, что он имеет необходимое и поддающееся вычислению течение, но не потому, что в нем царят законы, а потому, что абсолютно нет законов и каждая власть в каждое мгновение выводит свое последнее заключение»<sup>428</sup>.

Сказанного Ф.Ницше достаточно для того, чтобы понять и историю философии и, в особенности, философию эпохи Просвещения. Философ считает идеологически далекие, казалось бы, проблемы метафизики приобретают при таком понимании свой политический, идеологический смысл. И.Декарт и Б.Спиноза, И.Кант, прочтенные идеологически, отрицаются под видом осознания содержащихся в них противоречий, уступают место новой философии — философии жизни, как «...морфологии и учения о развитии воли к власти...»<sup>429</sup>.

Нечто подобное философ разделяет и в сфере морали, в которой также принято считать его революционером, стоящим по ту сторону господствующего «добра и зла». «Но не пришли ли мы нынче, — пишет Ф.Ницше, — к необходимости решиться еще раз на переворот и рациональную перестановку всех ценностей, благодаря новому самоосмыслению и самоуглублению человека — не стоим ли мы на рубеже того периода, который негативно следовало бы определить прежде всего как внеморальный?»<sup>430</sup>. Более того, развивая свою новую «философию жизни», Ф.Ницше ставит задачу не только «переоценки ценностей» в свете новой шкалы, утверждаемой им философией, но самоопределения морали как таковой, отрицания ее как универсальной сетки социально принятых ограничений. «Преодоление морали, — пишет Ф.Ницше, — в известном смысле даже самоопределение морали — пусть это будет названием той долгой тайной работы, которая представлена самой тонкой самой честной и, вместе с тем, самой злобной современной совести как живому пробному камню души»<sup>431</sup>.

Кроме того, Ф.Ницше пытается это самоопределение морали обосновать позицией фикционализма, дополняющего ранее выработанный им «перспективизм» моральных оценок. Он критически оценивает «натуралистическую установку» мышления, состоящую в том,

что мышление познающего субъекта некритически, доверчиво принимает мир, данный в восприятии как действительность саму по себе, а не построенный на «бессознательном обмане». «На какую бы философскую точку зрения не становились мы нынче, со всех сторон обманчивость мира, в котором, как нам кажется, мы живем, является самым верным из всего, что еще может уловить наш взор, — мы находим тому доводы за доводами, которые, пожалуй, могут соблазнить нас на предположение, что принцип обмана лежит в «сущности вещей»<sup>432</sup>. В другом месте Ф.Ницше так описывает эту натуралистическую установку мышления, в которой без особого труда можно усмотреть восходящий еще к Декарту постулат о том, что «Бог не может быть обманщиком», а стало быть, и мир, являющийся нам, не может быть ложным: «Вера в «непосредственные достоверности» — это моральная наивность, делающая честь нам философам, но — ведь не должны же мы, наконец, быть «только» моральными людьми! Отвлекаясь от морали, эта вера есть глупость, делающая нам мало чести!»<sup>433</sup>. Ницше предлагает свой выход из этой проблемы, всецело построенной на старых моральных допущениях: «Почему мир, имеющий к нам некоторое отношение, не может быть фикцией? И если кто-нибудь спросит при этом: «но с фикцией связан ее творец?» — разве нельзя ему ответить коротко и ясно: почему? А может быть, само это слово «связан» связано с фикцией? Разве не позволительно относится прямо-таки с некоторой иронией как к субъекту, так и предикату и к объекту?»<sup>434</sup>.

Этот принципиальный «фикционализм» влечет за собой и дальнейшие выводы, не говоря уже о том, что впоследствии этот фикционализм, намеченный Ф.Ницше, будет развит Г.Файхингером в так называемую философию «Als ob» — философию «как будто». «Допустим, что нет иных реальных данных, кроме нашего мира вожелдений и страстей, — пишет Ф.Ницше, — что мы не можем опуститься или подняться ни с какой иной «реальности», кроме реальности наших инстинктов — что мышление есть только взаимоотношение этих инстинктов — не позволительно ли в таком случае сделать опыт и задаться вопросом: не достаточно ли этих «данных», чтобы понять из им подобных и так называемый механический (или «материальный») мир?»<sup>435</sup>. Более того, Ф.Ницше, исходя из предпосылки «Что и этот действительный мир есть не что иное, как проявление инстинктов воли, то «Воля», естественно, может действовать только на «волю», а не на вещества (не на «нервы», например), словом, нужно рискнуть на гипотезу — не везде ли, где мы предполагаем «действия» «воля» действует на «волю», и нет суть ли все механические явления, поскольку в них действует некоторая сила, именно сила воли — волевые «дейст-



вия»<sup>436</sup>... В соответствии с разрабатываемой им концепцией «воли к власти», как дополнительной и механической, но в данном случае предполагая и саму механическую картину мира своеобразной верификацией воли к власти, Ф.Ницше делает следующий вывод: «Мир, рассматриваемый изнутри, мир, определяемый и обозначаваемый в зависимости от его «интеллектуального характера», был бы «волей к власти» и ничем, кроме этого»<sup>437</sup>.

«Перспективизм», объединяясь с «фикционализмом» новой картины мира, рисуемой Ф.Ницше, выступает не только как «дополнительный» к механической, естественнонаучной картине, но становится единственно возможной волюнтаристической, включающей в себя и разобранный выше атомизм — квантов власти в качестве новой миробъясняющей картины, гипотезой, динамической и находящейся в своеобразном становлении «вечного возвращения того же самого».

По сути дела вся революция в морали, произведенная Ф.Ницше, и сводится к установлению «перспективизма» самих моральных оценок, к их относительности, ставящей их в зависимость не от скрижалей «добра и зла» старых эпох, а от метафизики «воли к власти», так или иначе выраженной в морально-этических установлениях новой философии жизни как таковой, никак не связанной ни с обществом, ни с традицией применения критериев «добра и зла», а в их относительном проявлении этой самой «воли к власти».

С позиций этой вырабатываемой им новой «абсолютной» метафизики «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого», Ф.Ницше опять возвращается к столь сильно задевающей его проблематике религиозности. Ф.Ницше прежде всего интересуется проблема, вытекающая из рассмотрения его феноменологии «воли к власти» — явление отрицания самой «воли к власти»; отрицания жизни в ее самых существенных проявлениях, феномен так называемого «святого». «Как возможно волеотрицание? Как возможен святой? — задается вопросом Ф.Ницше, — это и был, по-видимому, тот вопрос, с которого Шопенгауэр начал свою философскую деятельность»<sup>438</sup>. Ф.Ницше пытается переформулировать вопрос так, чтобы сам ответ мог звучать в терминах излагаемой им феноменологии «воли к власти», в котором одиночество, пост и половое воздержание, как необходимые атрибуты «святости» — эти жизнеотрицающие ценности, — предстали своеобразной выродившейся формой все той же «воли к власти», могут объяснить многие исторические феномены существования самой религиозной веры. «До сих пор самые могущественные люди все еще благоговейно преклонялись перед святыми, — пишет Ф.Ницше, — как перед загадкой самообуздания и намеренного крайнего лишения: почему преклоня-

лись они? Они чуяли в нем, как бы за вопросительным знаком его хамского и жалкого вида, преходящую силу, которая хотела испробовать себя на таком обуздании, силу воли, в которой они вновь опознавали собственную силу и желания владычества и умели почитать ее: они почитали нечто в себе, почитая святого»<sup>439</sup>.

Считая, что понятие «святого», выработанное религиозной практикой народов, полностью противоречит концепции «сверхчеловека», Ф.Ницше пишет: «...кто действительно заглянул когда-нибудь азиатским и сверхазиатским оком в глубь этого образа мыслей (а предполагается, что Ф.Ницше заглянул — *А.М.*) и заглянул сверху — находясь по ту сторону добра и зла, а не во власти и не среди заблуждений морали, как Будда и Шопенгауэр, — тот, быть может, именно благодаря этому сделал доступным себе, даже помимо собственной воли, обратный идеал: идеал человека, полного крайней жизнерадостности и мироутверждения, человека, который не только научился довольствоваться и мириться с тем, что было и есть, но хочет повторения всего этого так, как оно было и есть, во веки веков, ненасытно взывая *ad caro* к зрелищу, а в сущности к тому, кому именно нужно это зрелище и кто делает его нужным, потому что он беспрестанно имеет надобность в себе — и делает себя нужным. — Как? Разве это не было бы — *circulus vitiosus deus?*»<sup>440</sup>. Это весьма знаменательный образ «человека» — «сверхчеловека» — «Бога», который как бы, по мнению Ф.Ницше, являясь воплощением «воли к власти», взятой в ее позитивном аспекте, в противоположность «святому», вечно возвращается и желает вечно возвращаться в этом жизненном круге бога — сам становится как бы богоподобным.

*Circulus vitiosus deus* — в логике, и логике формальной, а не как в данном случае — логике мистической, означает логическую ошибку, в которой предмет определяется через сам предмет: *idem per idem*, — когда две категории определяются одна через другую, но в случае логики мистической, а именно с ней в данном случае и приходится сталкиваться, «воля к власти» определяется через «вечное возвращение того же самого» и в случае человека порождает нечто третье — «сверхчеловека», являющегося воплощением этого «*circulus vitiosus deus*». Что вечно возвращается? Воля к власти! Каков характер воли к власти? Вечное возвращение! А относительно человека? Это «сверхчеловек», т.е. *circulus vitiosus deus* — т.е. жизненный круг человека, ставшего как бы Богом или сверхчеловеком?

Естественно, возникает вопрос: как возможен подобный человек — это «химера человеческого» и «сверхчеловеческого»? Ответ подразумевает другой, столь же риторический вопрос: а как возможно

«вечное возвращение того же самого», но по отношению к конкретному человеку? Очевидно, только как некоторый регулятивный принцип жизни, становления, развития — не более.

Примерно так же, как и «волю к власти», и тот способ, каким его вводит Ф.Ницше: только как дополнительную гипотезу, дополнение к механической (материалистической) естественнонаучной картине мира, не изменяющая и не отрицающая ничего из существующего, но создающая новые перспективы его рассмотрения. Это не изменение мира, но только лишь его дополнительная физикалистская или физикализируемая интерпретация. И если на протяжении тысячелетий образ Бога являлся регулятивной, мифологизированной функцией управления активностью людей в мире, являя собой некий образец, модель для подражания — *imitatio Christi*, то с приходом концепции «сверхчеловека» как бы замещается «поблекший» символ старого божества и заменяется новым. Если угодно, то ровно таким же утопическим как и образ нового человека — советский человек или построение коммунизма «в одной отдельно взятой стране». Здесь философия трансцендирует и переходит границу, и из «любви к мудрости» становится «любовью к господству и подчинению» и превращается в «идеологию», которая и предшествует, а не наблюдает и только анализирует. Знание хочет стать силой и желательно силой законодательной, предписывающей.

Эту же роль отводит Ф.Ницше и религии, как системе представлений, которые не только и не столько утешают, но ставят перед индивидом цель, придают смысл и значение его жизни. Жрец становится философом, философ — жрецом, указующим человечеству путь развития: именно так понимает философ смысл и цель религии как формы организации масс. И что весьма характерно — философ словно не замечает того, что, как он сам неоднократно отмечал, век XIX является веком масс. И обращаясь к избранным, к элите, Ф.Ницше пишет: «Для людей сильных, независимых, подготовленных и предназначенных к повелеванию, воплощающих в себе разум и искусство господствующей расы, религия является лишним средством для того, чтобы преодолеть сопротивление, чтобы мочь господствовать: она служит узами, связующими властелина с подданным, она предает в его руки их совесть, выдает ему то скрытое, таящееся в глубине их души, что охотно уклонялось бы от повиновения; если же отдельные натуры такого знатного происхождения, вследствие высокого развития своих духовных сил, обладают склонностью к более уединенной и созерцательной жизни и оставляют за собой только самый утонченный вид властвования (над избранными учениками или членами ордена), то рели-

гия может даже послужить средством для ограждения своего покоя от тревог и тягот более грубого правления и своей чистоты от необходимой грязи всякого политиканства»<sup>441</sup>.

Приведенная выше оценка философом религии вместе с тем обрисовывает и весьма специфическую личностную позицию, его представление о философах не как просто любителей мудрости, но «философах-политиках» с большой буквы, которые, сохраняя пафос дистанции от «политиканства», тем не менее предписывают, подобно религиозным деятелям, направление и смысл развития общества, его социально-политическую структуру, или, как позже скажет сам философ, ранг, касту династию — иерархию и строгую вертикаль власти, сами при этом сохраняя роль законодателя, носителя и хранителя тайного смысла самого общества, короче говоря, некоего социального «жреца». Не соприкасаясь непосредственно с конкретной действительностью, подобная фигура «жреца» становится как бы парящей над самим обществом — сохраняя «пафос дистанции» — высшей, элитарной, замкнутой кастой «посвященных»: позиция, которую в свое время по отношению к иенскому романтику Новалису весьма остроумно обрисовал Г.В.Гегель: «Это томление — которое не хочет унизиться до реальных действий, до реального созидания, потому что оно боится замарать себя соприкосновением с конечностью...»<sup>442</sup>.

Если учесть ту духовную пустоту, одиночество и состояние внутреннего неприятия действительности — аутсайдерство философа в период написания книги, то верным будет и другое замечание Г.В.Гегеля по отношению все к тому же Новалису, связанная с его субъективностью как таковой: «Субъективность состоит в отсутствии чего-то твердого, но вместе с тем во влечении к таковому, и она вследствие этого остается страстным томлением... Эта субъективность не доходит до субстанциональности, тлеет и сгорает внутри себя и твердо держится этой точки зрения — ткет и проводит линию внутри себя»<sup>443</sup>.

«Страстное томление» Ф.Ницше действительно «ткет» свою сеть представлений о том, какова должна быть организация будущей Европы, построенная на основании создаваемой им философии жизни: «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого». Не случайно, словно подразумевая слова Г.В.Гегеля, сказанные им в оценке Новалиса, Ф.Ницше так описывает свое ожидание будущей востребованности, свои «страстные устремления» и надежды: «Неразумие «большинства» есть только его последняя форма: для этого когда-нибудь понадобится новый ряд философов и повелителей, перед лицом которых покажется бледным и ничтожным все, что существовало на земле под видом скрытных, грозных и благожелательных умов. Образ таких именно вождей чудится нашему взору...»<sup>444</sup>.

Это новое понимание миссии философа как жреца — демиурга всемирной истории, философа-законодателя, позволило Ф.Ницше пересмотреть свои взгляды на историю не только немецкой, но и европейской культуры. В частности, Ф.Ницше в этот период резко отмежевался от шопенгауэровской критики гегелевской философии и, более того, если раньше он провозглашал деятельное неучастие в политике: истинной формой философского склада личности, — то в этот период само «неучастие» представляется ему филистерством, полным отсутствием «исторического чувства». «Таковым кажется мне, — писал Ф.Ницше, — например, влияние Шопенгауэра на современную Германию проявлением своей неразумной ярости по отношению к Гегелю он довел дело до того, что все последнее поколение немцев порвало связь с немецкой культурой, которая была вершиной и провиденческой тонкостью исторического чувства; но именно в этом случае сам Шопенгауэр оказался до гениальности бедным, невосприимчивым, не немецким»<sup>445</sup>.

И вообще, современность, окружавшая Ф.Ницше этого периода, характеризуется им как страдающая общим заболеванием, которое он называет: «паралич воли». «За такой диагноз европейской болезни, — пишет Ф.Ницше, — я поручусь. — Болезнь воли распространена в Европе неравномерно: сильнее и разнообразнее всего она проявляется там, где уже давно привилась культура, и исчезает в той мере, в какой «варвар» под болтающейся на нем одеждой западного образования еще — или вновь — предьявляет свои права»<sup>446</sup>. Именно в рамках этого нового понимания современной роли философа как политика — «жреца», законодателя, Ф.Ницше задумывает «проект великой политики», который покончит не только с «параличом воли», но и с «затяжной комедией маленьких государств». Или, как пишет Ф.Ницше: «Время мелкой политики прошло: уже грядущее столетие несет с собой борьбу за господство над всем земным шаром — понуждение к великой политике»<sup>447</sup>. В другом месте Ф.Ницше прямо определяет этот тип философствования, который пришел в мире его новой философии: «Подлинные же философы суть повелители и законодатели: они говорят: так должно быть!, они-то и определяют, «куда»? и «зачем»? человека и при этом распоряжаются подготовительной работой всех философских работников, всех победителей прошлого — они простигают творческую руку в будущее, и все что есть и было, становится для них при этом средством, орудием, молотом. Их познание есть созидание, их созидание есть законодательство, их воля к истине есть воля к власти. — Есть ли нынче такие философы? Были ли уже такие философы? Не должны ли быть такие философы...»<sup>448</sup>.

По отношению же к современности, считает Ф.Ницше, философ должен быть «...злой совестью своего времени»<sup>449</sup>, чтобы противостоять тому смещению «...чарующего и сумасбродного полуварварства, в которое Европа погрузилась благодаря демократическому смещению сословий и рас, — лишь девятнадцатому столетию известно это чувство как его шестое чувство»<sup>450</sup>. Вполне освоившись с ролью философа-жреца, демиурга, может быть, даже «пророка», Ф.Ницше, уже не скрываясь за маской персидского пророка Заратустры, напрямую обращаясь к представителям пессимистических утилитаристских направлений современной ему социальной жизни, призывающих к состраданию, альтруизму, любви к ближнему и т.д., тоном философа нового чекана восклицает: «Вы хотите, пожалуй, — и нет безумного «пожалуй», — устранить страдание; а мы? — по-видимому, мы хотим, чтобы оно стало еще выше и еще хуже, чем когда-либо! Благодеяние, как вы его понимаете, — ведь это не цель, нам кажется, что это конец»<sup>451</sup>.

Объяснением «апофеоза страдания», которое провозглашает Ф.Ницше, является его теория «одухотворения жестокостью». Или, как говорит сам Ф.Ницше: «Воспитание страдания, великого страдания — разве вы не знаете, что только это воспитание возвышало до сих пор человека? То напряжение души в несчастье, которое прививает ей крепость, ее содрогание при виде великой гибели, ее изобретательность и храбрость в перенесении, претерпевании, истолковании, использовании несчастья и все, что даровало ей глубину, тайну, личину, ум, хитрость, величие — разве не было даровано ей это под оболочкой страдания, под воспитанием великого страдания»<sup>452</sup>.

И если это гимн страданию, то философ, с другой стороны, отмечает также и важную роль того, что, собственно, причиняет страдание; а это, по крайней мере в интерпретации Ницше — жестокость. Та самая «жестокость», которая как «палка» — в руках дрессировщика-природы создает из слабейшего существа, каким приходит в мир человек, господина, властелина и природы, и собственной судьбы, выделяющей человека из тьмы других биологических существ. Или, как пишет философ: «Почти все, что мы называем «высшей культурой», покоится на одухотворении и углублении жестокости — таково мое положение; «дикий зверь», о котором шла речь, вовсе не умерщвлен, он живет, он процветает, он только — обожествился. То, что составляет мучительную сладость трагедии, есть жестокость, то, что приятно действует в так называемом трагическом сострадании, в сущности, даже во всем возвышенном, до самых высших и нежнейших содроганий метафизики, получает свою сладость, исключительно от примеси жестокости»<sup>453</sup>.

И подобно «*infant terrible*», обладающему «злой совестью» современной ему культуры, Ф.Ницше выступает против почти всех либерально-демократических и социалистических влияний, против эмансипационных феминистских движений XIX века. Но особенно отрицательное отношение вызывает у философа бурный рост националистических и национально-освободительных настроений в Европе конца XIX века. Сам Ф.Ницше выступает за своеобразно понятый «добрый европеизм», противопоставленный окружающему миру. Только разрабатываемая им, только еще намечаемая теория «великой политики», одинаково чужда и узко понятому национализму, и патриотизму, и стремлению к построению огромных империй, например, таких, какой явилась Прусская империя после объединения Германии в 1871 году.

По сути дела — это неизменная установка философии Ф.Ницше, начиная с 1871 года. Достаточно вспомнить хотя бы введение философа к «Происхождению трагедии из духа музыки», написанной как раз в момент создания империи. В этом смысле и 1871 и 1887 год сохраняют устойчивую отрицательную установку Ф.Ницше по отношению к той модели государства, которая сложилась в Германии конца XIX века, и в 1887 году Ф.Ницше констатирует то, что только еще намечалось в 1870—71 годах: «Теперь век масс: они ползают на брюхе перед всем массовым. И то же самое *in politics*. Государственный муж, который построит им новую вавилонскую башню, создаст какое-нибудь чудовищно-могущественное государство, называется у них «великим» — какая польза в том, что мы, более осторожные и сдержанные, пока еще не отступаемся от старой веры в то, что только великая мысль сообщает величие делам и вещам»<sup>454</sup>.

Под государственным мужем Ф.Ницше имеет в виду истонемецкого канцлера, объединившего под руководством Пруссии Германию — Отто фон Бисмарка, судьба которого парадоксальным образом сопутствует судьбе философа: триумфальный взлет карьеры О.ф.Бисмарка состоялся в год выхода первой философской работы Ф.Ницше; уход в отставку совпал с 1889 годом — годом прекращения деятельности философа, годом психического коллапса Ф.Ницше. Так что практически вся критика Ф.Ницше политики Германии стала критикой политики, проводимой О.Ф.Бисмарком.

Являясь историческим свидетелем бурного капиталистического развития Германии с сопутствующими этому капитализму либерально-демократическими, социалистическими движениями, Ф.Ницше бескомпромиссен и честно отмечает знакомые ему еще со времен изучения античности механизмы того, как демократия нивелирует, го-

могенизирует индивидов, разрывает узы национальной и родовой общности, выстраивая новый образ человека — человека вне национальности и вне культуры, человека-«кочевника». «Те же самые новые условия, — пишет Ф.Ницше, — под влиянием которых в общем содер­жится уравнивание людей и приведение их к посредственности, т.е. возникновение полезного, трудолюбивого, на много пригодного и ловкого стадного животного «человек», в высшей степени благоприятствует появлению исключительных людей, обладающих опаснейшими и обаятельнейшими качествами»<sup>455</sup>. И как бы окончательный вывод из процесса демократизации Европы: «Я хочу сказать, что демократизация Европы есть вместе с тем невольное мероприятие к расположению тиранов — если понимать это слово во всевозможных смыслах, а также и в умственном»<sup>456</sup>.

Если, наблюдая процесс демократизации Европы, Ф.Ницше все-таки оставался внешним наблюдателем, то в проблеме национа­листической и более узкой проблеме — отношения философа к так называемому еврейскому вопросу — он оказался втянутым и, более того, вынужден был давать весьма недвусмысленные ответы. Суть дела состояла в том, что, не участвуя в разгуле бытового антисемитизма Германии XIX века, Ф.Ницше волею случая был как бы втянут в оцен­ку самого этого явления, поскольку муж его сестры Бернард Фёрстер являлся ведущим лидером антисемитизма в Германии того времени. И если можно было почти не замечать проявления антисемитизма А.Шопенгауэра, Р.Вагнера и т.д., то столь близко родственный антисе­митизм, национализм «родственника» требовал определенного ответа. Итак, в качестве исследователя генеалогии морали Ф.Ницше отмечает, что в истории морали именно с евреев начинается «...восстание рабов в морали»<sup>457</sup>, когда ими была произведена переоценка ценностей, переворот их и закрепление на долгий исторический период слова «бедный» в смысле «святой», «друг» и т.д. И это одно из, так сказать, исторических свойств, сцепленных с этим народом.

Вместе с тем также в современности, для современной Европы философ считает следующие качества, за которые нужно быть благо­дарным этому народу: «Чем обязана Европа евреям? — Многим хорошим и дурным и прежде всего тем, что является вместе и очень хорошим, и очень дурным — высоким стилем в морали, грозностью и величием бесконечных требований, бесконечных наставлений, всей романтикой и возвышенностью моральных вопросов — и следова­тельно всем, что есть самого привлекательного, самого обманчивого, самого отборного в этом переливе цветов, в этих приманках жизни, отблеском которых горит нынче небо нашей европейской культуры, ее вечернее небо, — и быть может, угасает»<sup>458</sup>.



Что философ думает о националистах и немецких националистах в частности? «Приходится мириться с тем, что если какой-нибудь народ страдает и хочет страдать национальной горячкой и политическим честолюбием, то его постигает порою некоторое умственное расстройство, его ум заволакивают тучи, словом, он испытывает небольшие приступы одурения: например, у современных немцев появляется то антифранцузская глупость, то антиеврейская, то антипольская, то романτικο-христианская, то вагнерианская, то тевтонская, то прусская (стоит только обратить внимание на этих бедных историков, на этих Зибелей и Трейчке и их туго забинтованные головы), их и не перечтешь, всех этих маленьких помрачений немецкого ума и совести»<sup>459</sup>.

Отвечая своим современникам, переживающим национальную горячку антисемитизма, Ф.Ницше дает свой определенный ответ: «Евреи же, без всякого сомнения, самая сильная, самая цепкая, самая чистая раса из всего теперешнего населения Европы; они умеют пробиваться и при наиболее дурных условиях (даже лучше, чем при неблагоприятных), в силу неких добродетелей), которые нынче охотно клеймятся названием пророков, — прежде всего благодаря решительной вере, которой нечего стыдиться «современных идей»<sup>460</sup>.

Вместе с тем, и это, пожалуй, самое парадоксальное в позиции Ф.Ницше, не являясь антисемитом и выступая в защиту евреев с позиции, казалось бы, «доброевропейца», философ тем не менее весьма охотно и пространно говорит о неравенстве рас, национальностей, культур. Это еще не Гобино, но тем не менее сам подход показывает, что Ф.Ницше все же разделяет многие господствующие представления своего времени, является его, может быть, ужасным, но сыном. И особенно пристальное внимание вызывают у Ф.Ницше две позиции — две культуры, которые внесли свой вклад в развитие идей, породивших не только либерализм и демократию на европейском континенте, но и сам феномен французской революции XVIII века. Это Англия и Франция XVII—XVIII веков.

Дадим общий вывод из рассуждений философа, чтобы затем рассмотреть его более подробно. «В конце концов, — пишет Ф.Ницше, — не следует забывать того, что англичане с их глубокой посредственностью уже однажды были причиной общего понижения умственного уровня в Европе: то, что называют «новейшими идеями», или «идеями восемнадцатого века», или также «французскими идеями», — то, следовательно, против чего с глубоким отвращением восстал немецкий дух, — было английского происхождения, в этом не может быть сомнения. Французы были только обезьянами и актерами — этих идей. Вместе с тем их лучшими солдатами и, к сожалению, равным образом

их первой и самой значительной жертвой...»<sup>461</sup>. В качестве критерия оценки наций и национальных культур Ф.Ницше кладет свое понимание развития Европы Нового времени, традицию развития и соответственно восприятия либеральной идеологии, ее просвещенческий пафос и, не без некоторой аристократической гордости, свой радикальный аристократизм, противостоящий современности. Переоценивая географическое положение Германии в Европе в центральное место, в котором предстоит возрождение нового духа, новой философии, противостоящей просвещенческой идеологии, Ф.Ницше пишет: «Это вовсе не философская раса — это англичане: Бэкон знаменует собой нападение на философский ум вообще; Гоббс, Юм и Локк — унижение и умаление значения понятия «философ» более, чем на целое столетие»<sup>462</sup>. Методология оценки здесь — сугубо физиологическая, вытекающая из противопоставления плебейской и аристократической физиологии, порождающей и соответствующую мораль, и философию: «Христианская мимика, молитвы и пение псалмов еще вполне сносно маскируют английскую грубость и мужицкую серьезность, вернее изъясняют ее и перетолковывают; и для такого скотского племени пьяниц и развратников, которое некогда упражнялось в моральном хрюканье под влиянием методизма, а с недавнего времени снова упражняется в том же качестве «армии спасения», судорога покаяния действительно может представлять собой относительно высшее проявление «гуманности», какого оно только в состоянии достигнуть — с этим можно вполне согласиться»<sup>463</sup>.

Социокультурологическая, аристократическая оценка, в отличие от сугубо «физиологической», лежит в оценке Ф.Ницше другой культурной традиции: культуры Франции, поскольку, как считает философ: европейская noblesse — чувства, вкуса, обычаев, словом, noblesse во всяком высшем смысле — есть дело и изобретение Франции, а европейская пошлость, — плебейство новейших идей — дело Англии»<sup>464</sup>. «Еще и нынче Франция является средоточием самой возвышенной и рафинированной духовной культуры Европы, — пишет Ф.Ницше, — и высокой школой вкуса, — но нужно уметь находить эту «Францию вкуса»<sup>465</sup>. Анализ французской культуры строится Ф.Ницше на сопоставлении ее с соседней Германией в ее противопоставлении «онемечиванию», как старой и молодой культур, наций, традиций, симпатий и вкусов. Франция рафинированной, изысканной, скрывающейся — но не от Ф.Ницше — культуры представлена немногочисленной группой людей — людей вкуса: «Кто принадлежит к ней, тот умеет хорошо скрываться: быть может, есть небольшое число людей, в которых она живет, к тому же, быть может, людей, не очень твердо стоящих на но-

гах, частично фаталистов, угрюмых, больных, частично изнеженных и пропитанных искусственностью, таких людей, которых честолюбие заставляет скрываться. Есть нечто общее всем им: они затыкают уши перед неистовой глупостью и крикливой болтовней демократических bourgeois»<sup>466</sup>. Другая особенность этого слоя носителей вкуса, объединяющая их «...общая черта: добрая воля защищаться от духовного онемечивания, — и еще большая неспособность к этому»<sup>467</sup>. Вместе со всем этим Ф.Ницше отмечает три особенности, все еще сохраняющиеся во Франции: особенность к аристократическим страстям, форме, «высокую и многостороннюю моралистическую культуру» и, наконец, саму натуру французов, как «синтез Севера и Юга»<sup>468</sup>, который резко отличает их от англичан. И это, пожалуй, все, что касается Англии и Франции.

Но особой оценки именно в этот период Ф.Ницше уделяет, как это ни странно на первый взгляд — России. Ф.Ницше не отводит специального места для России, она всплывает как бы попутно, в качестве темы обсуждения в ходе рассуждений о различных проблемах, тем самым доказывая только то, что она всегда находилась в том бессознательном остатке, который вел рассуждения, даже, может быть, явно не присутствуя. Россия всегда является тем контрастирующим фоном, на основе которого более рельефно выступают многие частные проблемы европейского процесса. Вот, например, рассуждая о «параличе воли», охватившем политику европейских стран в период после образования Германской империи в 1871 году, в качестве контраста, контрпримера, образца и модели для подражания, Ф.Ницше обращается не к какой-нибудь европейской стране, а к России, — России, противопоставленной и Франции, и Германии, и Италии, и Испании. «...но величайшей и удивительной силы, — пишет Ф.Ницше о накоплении политической воли, — достигает она в том огромном срединном государстве, где как бы начинается отлив Европы в Азию, — в России. Там сама воля откладывается и накапливается с давних пор, там воля — и неизвестно, воля отрицания или утверждения, — грозно ждет того, чтобы, по излюбленному выражению нынешних физиков, освободиться»<sup>469</sup>. Или вот, например, рассуждение идет о распространении антисемитизма в Германии, о евреях и отношении к ним, которое должно быть, по мнению Ф.Ницше, в будущем, и вот именно — тут, вдруг! В сознании, в рассуждении философа всплывает Россия: «Они (евреи — *А.М.*) изменяются, если только они изменяются — всегда лишь так, как Россия расширяет свои владения, — как государство, имеющее время и существующее не со вчерашнего дня, именно следуя принципу: «как можно медленнее!»

Мыслитель, на совести которого лежит будущее Европы, при всех планах, которые он составляет себе относительно этого будущего, будет считаться с евреями и русскими как с наиболее надежными и вероятными факторами в великой игре и борьбе сил»<sup>470</sup>.

Можно, конечно, только догадываться об источниках информации Ф.Ницше о России и процессах, происходящих в ней, поскольку он общался только с русскими, путешествующими по Европе, но, очевидно, этих впечатлений, да впечатлений, пронесшихся гулким историческим эхом о битвах русских против Наполеона, хватило на эту бессознательно усвоенную оценку России. И что это за оценка? Как она суммируется в некий образ? Огромная равнинная страна — империя, наподобие Римской, существующая много тысячелетий, консервативная в своей основе и медленно-медленно, с волей, рассчитанной на последующие тысячелетия, реализующая свои цели. Россия для Ф.Ницше — образец того государства, которое как бы на практике реализовала тот идеал, который философ безуспешно искал в древнегреческой Спарте, в Римской и Германской империях ушедших эпох — страна со стационарным, консервативно замедленным развитием, имеющая как бы вневременный статус «вечного возвращения того же самого» в своей собственной реальной политической жизни.

Собственно, именно этот идеал и определяет оценку современных философу политических реалий Европы, рассмотренных сквозь призму «добраго европейца», одинаково далекого от шовинистических и националистических страстей, разгорающихся в европейских странах. Для Ф.Ницше все это являлось той политикой, которая была страшно далеко от этого идеала. Философ так оценивает ее: «Благодаря болезненному отчуждению, порожденному и еще порождаемому среди народов Европы националистическим безумием, благодаря в равной степени близоруким и быструющим политикам, которые нынче с его помощью всплывают наверх, и совершенно не догадываются о том, что политика разъединения, которой они следуют, неизбежно является лишь политикой антракта»<sup>471</sup>. Тогда как проанализировав, и довольно точно, духовные явления современной ему культуры, Ф.Ницше усматривает в них стремление к единой Европе<sup>472</sup>, но которая в своих высших проявлениях, в своих высших духовных представителях, собственно, и дала понятие: «высший человек». Или, как говорит сам философ: «В общем — это отважно-смелая, великолепно-мощная, высоко парящая и высоко стремящаяся порода высших людей, которые впервые своему веку — а ведь это век толпы! — понятие «высший человек»<sup>473</sup>.

Оказавшись в плену своей схемы, Ф.Ницше под понятием «высший человек» — а ведь это как бы понятие, смежное с понятием «сверхчеловек», понимает: любой человек, который просто отличается от человека своей эпохи чем-то таким, что придает ему уникальность, оригинальность и неповторимость или, иначе говоря, кто отличается от нормы своеобразным «девиантным» поведением вверх или вниз по шкале, измеряющей социальную норму своего времени. Это может быть и «преступник», и «художник», и «святой», но главное — отличающийся, выделяющийся, выламывающийся из своей среды, из своего времени. Вот какое описание делает философ, описание, предшествующее определению самих высших людей: «Все они фанатики выражения «во что бы то ни стало» — укажу в особенности на Делакруа, близко родственного Вагнеру, — все они велики открытиями в области возвышенного, а также безобразного и отвратительного, еще более в области эффектов, искусстве выставлять напоказ; все они таланты — далеко за пределами сферы их гения, — виртуозы до мозга костей, с ужасающими доступами ко всему, что соблазняет, привлекает, принуждает, опрокидывает; прирожденные враги логики прямых линий, алчные ко всему чуждому, экзотическому, чудовищному, кривому, самопротиворечащему, как люди они Танталы воли, плебеи — выскочки, не знавшие ни в жизни, ни в творчестве ... в конце концов все они гибнут от христианского креста и падают ниц перед ним (и это совершенно справедливо: ибо разве кто-нибудь из них был достаточно глубок и самобытен для философии Антихриста?)»<sup>474</sup>.

И говоря иначе, но оставаясь в русле представлений Ф.Ницше, — это литературно-художественная богема Франции и Германии того времени, которую философ и прославил, назвав их «высшими людьми». Все представители этой «богемы» постоянно трансцендируют, эпатируют, выламываются из своей среды, тем не менее являясь ее кульминацией, наиболее ярким выражением, что обеспечивает их бурный успех у той публики, отражением которой они и являются. И единственно, что не устраивает в них Ф.Ницше, так это их «шествие в Каноссу», — их склонение, падение ниц перед католической церковью, перед Римом, что несовместимо с его (Ф.Ницше) позицией отрицания христианства, которую он обозначает под именем «Антихрист».

Свою позицию Ф.Ницше еще в марте 1883 года обозначил в письме своей знакомой Мэльвиде фон Мейзенбург: «Хотите знать мое новое имя? Язык церкви един. — Я — Антихрист!»<sup>475</sup>. И в соответствии с этой схемой германской трансценденции человека как носителя и эпифании «воли к власти», Ф.Ницше рассуждает о механизмах роста, возвышения, постоянного роста индивида, становящегося «высшим

человеком». Именно исходя из этого, по мнению философа, аристократического принципа, он и вводит или, иначе говоря, реконструирует, реставрирует, казалось бы, уже ушедшие в далекое средневековье понятия «ранга», «сословно-кастовой иерархии» и т.д. «Всякое возвышение типа человека, — пишет Ф.Ницше, в последнем отделе «По ту сторону добра и зла», — было до сих пор, — будет всегда, — делом аристократического общества, как общества, которое верит в длинную лестницу рангов и в разнородность людей и которому в некотором смысле нужно рабство»<sup>476</sup>.

Выступая против либерально-оптимистических иллюзий относительно того, как создавалось человеческое общество и, в частности, общество аристократическое, Ф.Ницше рисует такую картину: «Не будем же шадить себя и скажем прямо, как начиналась до сих пор всякая высшая культура на земле! Люди, еще естественные по натуре, варвары в самом ужасном смысле слова, хищные люди, бросались на более слабые, более благонравные, более миролюбивые расы, быть может, занимавшиеся торговлей или скотоводством, или на старые одряхлевшие культуры, в которых блестящим фейерверком остроумия и порчи стограла остатки жизненной силы. Каста знатных была вначале всегда кастой варваров: превосходство ее заключалось прежде всего не в физической силе, а в душевной — это были более цельные люди (что на всякой ступени развития означает также и более «цельные звери»...)»<sup>477</sup>. Что весьма примечательно — замечание в скобках, которое делает Ф.Ницше подчеркивает принципиальное биологическое сходство человека и зверя; для философа человек — это, прежде всего, биологическое существо, путем «одухотворения жестокостью» становящееся собственно социальным существом, где само социальное — это система уз и запретов, налагаемых на индивида культурой того или иного общества.

Выступая «злой совестью» своей эпохи, «мальчиком» из сказки Г.Х.Андерсена о голом короле, Ф.Ницше неустанно повторяет свои горькие истины, в которых срывает лицемерие либерально-демократических лозунгов и призывов современников о возможности существования в классовом обществе общечеловеческой идиллии, взаимопонимания и братской любви — любви между волками и овцами, «палачами» и «жертвами» в период агонального соревнования эпохи первоначального капиталистического накопления, которую переживает Германия второй половины XIX века и, скорее, наоборот, подобно Ж. де Местру, мечтавшему о контрреволюции, реставрации ушедшего строя, выдвижение и возведение на уровень философской теории понятий: ранга, иерархии, социальной и биологической

дифференциации, неравенства, — излагаемые философом, показывают те социальные ориентиры, которые сознательно или бессознательно воспроизводятся Ф.Ницше: «Но в хорошей и здоровой аристократии существенно то, что она чувствует себя не функцией (все равно королевской власти или общества), — а смыслом и высшим оправданием существующего строя — что она поэтому со спокойной совестью принимает жертвы огромного количества людей, которые должны быть подавлены и принижены ради нее до степени людей неполных, до степени рабов и орудий»<sup>478</sup>. Это, по мнению Ф.Ницше, отражает характер самой жизни, поскольку жизнь по его словам — это «...по существу своему есть присваивание, нанесение вреда, преодоление чуждого и более слабого, угнетение, суровость, насильственное навязывание собственных форм, аннексия и, по меньшей мере, но мягкой мере, эксплуатация, — но зачем же постоянно употреблять именно такие слова, на которые клевета наложила издревле свою печать»<sup>479</sup>.

Но тем самым апология ранга аристократии, необходимости рабства и т.д., заявленные как явления определенной жизни — как жизни вообще, — показывают, что и сама эта «философия жизни», понятая в этом контексте, становится реставрацией тех условий, в которых возможна жизнь аристократии, рангового разделения общества, рабства и т.д. Более того, «революция в морали», которую проводит Ницше, по сути дела является реставрацией старой, хорошо усвоенной в прошлом морали: ее только необходимо вновь наполнить новым содержанием, сделать как бы онтологическим проявлением субстанциональной «воли к власти» в процессе ее «вечного возвращения того же самого». Философ все время проделывает один и тот же интеллектуальный трюк: от констатации какого-либо явления в прошлом к апологетике его существования в настоящем. Вот, например, философ утверждает, что «Есть мораль господ и мораль рабов»<sup>480</sup>. И, казалось бы, что тут особенного? Действительно, мораль как форма отражения социальной действительности лишь фиксирует издавна существующее «классовое» расслоение общества, деление его на рабов и господ. Однако, и в этом самая суть собственной позиции философа он ее генетически закрепляет как факт не социального, но онтологического свойства. Мораль как бы «врождена», закреплена на уровне биологическом, а не социальном, — это свойство «породы», а не социально-классового, кастового, рангового состояния. «Люди знатной породы, — пишет философ, — чувствуют себя мерилем ценностей, они не нуждаются в одобрении, они говорят: «что вредно для меня, то вредно само по себе», они сознают себя тем, что вообще только и дает досто-

инство вещам; они созидают ценности»<sup>481</sup>. Тогда как люди, не принадлежащие к этой породе, «не сознают ценности», а исходят в своем понимании морали из другого принципа — принципа «полезности». «Мораль рабов, — пишет Ф.Ницше, — по существу своему есть мораль полезности»<sup>482</sup>.

В настоящее время, констатирует философ, под воздействием либерально-демократических веяний происходит забвение этих основных принципов социально-биологической эвгеники — науки, известной еще древним грекам, правда, для выведения пород одомашненных животных. Или, как пишет сам философ: «Фактически в настоящее время, вследствие возникающего мало-помалу демократического порядка вещей (и его причины — кровосмешительства господ и рабов) все более и более усиливается и распространяется бывшее искони свойством людей знатных редкое стремление устанавливать самому себе цену и «хорошо думать» о себе; но ему постоянно противодействует склонность более древняя, шире распространенная и глубже вкоренившаяся, — и в феномене «тщеславия» эта древнейшая склонность побеждает позднейшую»<sup>483</sup>.

А говоря иначе: все больше и больше индивидов стремится не дожидаться «оценки», «ценности», данной им другими, а стремятся сами, опираясь, полагаясь на собственный ум и мнение, ориентироваться в социальном мире — он «тщится» славы, не оглядываясь ни на мораль господ, дающих ему «оценку», как своеобразную «цену», ни на мораль «рабов» с ее пресловутой «полезностью»: разум индивида становится его высшим критерием и в оценке «истинности» или «ложности» того или иного действия, в оценке его полезности. Но именно это либерально-просвещенческое состояние разума современников не устраивает Ф.Ницше, который с настойчивостью античного ментора утверждает: «Возникновение вида, упрочение и усиление типа совершается под влиянием долгой борьбы с существенно одинаковыми неблагоприятными условиями. Напротив, из опытов животноводов и садоводов известно, что виды, на долю которых достаются излишки корма и вообще много ухода и заботливости, тотчас же начинают обнаруживать склонность к варьированию типа и богаты диковинными и чудовищными отклонениями (а также и чудовищными пороками)»<sup>484</sup>.

Но в переживаемое философом время именно в силу увеличения числа индивидов, опирающихся в своих действиях на свой разум в бурно изменяющейся действительности, когда «...индивидуум, — как пишет философ, — вынужден теперь сделаться своим собственным законодателем измышлять разные уловки и хитрости для самосохранения, самовозвышения, самоосвобождения»<sup>485</sup>, достигнута та роко-



вая черта, которая именно в силу огромной подвижности социальных процессов отвергает старую мораль — мораль аристократического рода, мораль «культивирования породы», евгеники во имя более широкой, разносторонней морали — морали посредственности. «Одни посредственные, — пишет Ф.Ницше, — только и имеют шансы на продолжение и расположение — они люди будущего, единственные, которые и переживут настоящее: «будьте такими, как они! сделайте посредственными!» — вот, что повелевает единственная мораль, еще имеющая смысл и находящаяся еще уши...»<sup>486</sup>. Ф.Ницше не указывает, ссылаясь просто на животноводов и садоводов, источник своей евгенической морали, но не трудно филологу, хотя бы и бывшему, тем более профессору классической филологии, специалисту по лирике древних греков, припомнить советы, данные еще в VII веке Киру Феогнимом Мегарским — консерватором и аристократом, тоже сетовавшим на утрату традиционной морали. И весьма интересно, что и саму породу, ранг Ф.Ницше тоже выводит из аристократического принципа: ранг — это, прежде всего, инстинкт почитания, или, как определяет сам философ: «Есть инстинкт распознавания ранга, который более всего является признаком высокого ранга; есть наслаждение, доставляемое нюансами почитания, и оно указывает на знатное происхождение и связанные с ним привычки»<sup>487</sup>. И отсутствие этого инстинкта почитания у современных интеллигентов показывает их далеко не аристократическое, по мнению Ф.Ницше, происхождение: «Напротив, ничто не возбуждает большего отвращения, — пишет философ, — к так называемым интеллигентам, исповедующим «современные идеи», как отсутствие у них стыда, спокойная наглость взора и рук, с которой они все трогают, лизжут и ощупывают»<sup>488</sup>.

Ф.Ницше чрезвычайно понравилось определение его философии как «аристократического радикализма», данное датским критиком Г.Брандесом, и вот такое радикальное подчеркивание аристократизма прошлого и «не аристократизма» современности вполне отражает саму интенциональную направленность мышления философа. Все его стремление вперед к будущему оказывается в таком подходе движению назад, спиной, с глазами, обращенными на ценности давно ушедших эпох. Ф.Ницше в качестве преподавателя горьких истин современности оказывался весьма непопулярным пророком, который не только предрекал «громы и молнии» в будущем, но и прямо звал в прошлое своим провозглашением ранга, касты и родовой аристократии.

Его мышление можно охарактеризовать как постмодернистское, т.е. такое, в котором сам модернизм философии Просвещения повернул оружие своей критики на самого себя, но свои основные постула-

ты, вроде культы разума, антропоцентризм, веру в прогресс и возможность совершенствования человека и человечества, принципы универсальности не только общечеловеческой морали, но и морали вообще. Концепция «смерти Бога», провозглашенная Ф.Ницше, была лишь своеобразной метафорой этого антимодернистского, нигилистического процесса. И как образно говорит об этом сам философ: «И кто знает, не случилось ли до сих пор во всех значительных случаях одно и то же, именно, что толпа поклонялась богу, а «бог» был лишь бедным жертвенным животным»<sup>489</sup>. В другом месте философ свое отношение к современной ему действительности как бы дополняет следующим образом: «Вероятно, уж всем нам случалось сидеть за столами там, где не следовало; а именно, самым умным из нас, самым привередливым по части питания знакома эта опасная *dyspepsia*, порождаемая внезапным прозрением и разочарованием в нашей трапезе и сотрапезниках — тошнота на десерт»<sup>490</sup>. Именно вот это чувство «тошноты на десерт», чуждости на буржуазном «празднике жизни», создает у философа «пафос дистанции»: одиночества, «публичного одиночества», чувство пустыни, в которую волею исторических обстоятельств, исторического давления приходилось оставаться. И вместе с тем оставалось чувство, желание быть понятым, услышанным хотя бы узким, наиболее близким кругом друзей — современников, которые могли бы по крайней мере оценить само величие замыслов и побуждений философа. Или, как пишет Ф.Ницше: «Чтобы иметь право позволять себе эту действительную роскошь в области вкуса и нравственности, нужно жить не среди болванов, а среди таких людей, непонимание и ошибки которых могут даже доставить удовольствие своей утонченностью, — в противном случае за нее придется дорого платить! — Он хвалит меня, следовательно, признает меня правым — этот ослиный вывод портит нам, отшельникам, половину жизни, ибо он делает ослов нашими соседями и друзьями»<sup>491</sup>.

Само «отстояние по времени», тот «пафос дистанции», который отделяет философа от момента провозглашения им истины до момента ее позднего, но признания, собственно, и определяет величину, степень удаления мыслителя от своего времени. «Сколько веков нужно гению, чтобы его поняли?» — это тоже, — пишет Ф.Ницше, — масштаб, это тоже может служить критерием ранга и соответствующим церемониалом — для гения и звезды»<sup>492</sup>. Конечно же, это «утешение», самоутешение и своеобразное оправдание собственной аристократической позицией, занятой в мире, ее радикальность только подчеркивает ее аристократичность; и наоборот: ее «аристократизм» — это и есть «пафос дистанции», который вступает в радикальное несоответствие со временем.

Но вместе с тем остается жизнь «добровольного затворника», испытывающего мучительные страдания на грани непереносимости жизни: бессонница, с трудом преодолеваемая все возрастающими дозами хлоралгидрата, морфия, веронала; нарастает и прогрессирует близорукость, грозящая почти полной слепотой; остаются приступы, как говорили раньше, гемикрании, или, иначе говоря, чудовищной мигрени, являющейся как бы латентным эквивалентом эпилептического припадка; подспудно, но все более тотально развивается, течет процесс нейросифилитического поражения мозга, маскирующееся в тени судорожно-эпилептической активности; почти полностью утрачены или стали как бы минимальными и внешние социально-культурные формы поведения.

За «умным безумием» пророка и сакрификатора эпохи скрывалось не что иное, как «безумный ум»: ум страдающий и маскирующий, диссимилирующий сложный амбивалентный процесс судорожно-эпилептической активности и нейросифилитического инфицирования. Говорит об этом и сам Ф. Ницше, как бы предрекая или проницая бессознательно (или сознательно) в сущность творящихся в нем самом процессов, в данном случае — это не существенно: «Всякая философия есть философия авансцены... Всякая философия скрывает в свою очередь некую философию, всякое мнение — некое убежище, всякое слово — некую маску»<sup>493</sup>. Или в другом месте об этом же феномене сокрытия сам философ пишет: «Каждый глубокий мыслитель больше боится быть понятым, чем непонятым. — В последнем случае, быть может, страдает его тщеславие, в первом же — его сердце, его сочувствие, которое твердит постоянно: «ах, зачем вы хотите, чтобы и вам было так же тяжело, как мне?»<sup>494</sup>. И это та внутренняя, утаиваемая правда, которую носил в себе философ; правда — не вся и не полностью. Сам философ, то ли в силу своей аристократичности, то ли в силу радикализма отрицания современной культуры, всячески стремился ее затушевать, скрыть, заявляя: «Но какой прок в сострадании тех, которые страдают. Или тех, которые даже проповедают сострадание!»<sup>495</sup>. И со стоическим или, точнее говоря, дионисийским мужеством утверждал: «Нужно воздвигнуть жесточайшее гонение против этого новейшего рода дурного вкуса»<sup>496</sup>.

Единственное средство, лекарство от всех напастей бытия, личных бед, сокрыто Ф. Ницше в образе, стиле столь высоко ценимого им бога — Диониса, которому философ в конце своей книги «По ту сторону добра и зла» поет свой дифирамб, свою вполне трагическую, оптимистически-трагическую песнь ритуальной жертвы: жертвы, обреченной ему на заклятие. «Тем временем я узнал, — пишет

Ф.Ницше, — многое, слишком многое о философии этого бога и, как сказано, из его собственных уст, — я последний ученик и посвященный бога Диониса — так не имею ли я, наконец, права дать вам, моим друзьям, насколько это мне дозволено, отведасть кое-что из этой философии»<sup>497</sup>.

В этой вновь обретенной или вновь возрожденной философии Диониса, о которой поведал посвященный в его мистерии неофит, стал 1888 год — год последней творческой «эйфории» философа, сменившейся вскоре темной завесой безумия, нейросифилитического безумия, ознаменовавшего начало 1889 года и длившегося вплоть до кончины философа в августе 1900 года, точно на рубеже двух эпох, отделявших его от полного прижизненного забвения и непризнания до столь же безоговорочного всеобщего открытия и признания после смерти.

В 1885 году Ф.Ницше, завершая свою книгу, дает такую самооценку, которая с поразительной точностью как бы фиксирует почти весь его жизненный путь и состояние на момент окончания книги: «Я стал иным. И чуждым себе. Я превратился в бойца, который сам с собою бился, на самого себя наперекор судьбе восстал и изнемог с самим с собою в борьбе»<sup>498</sup>. И хотя сам философ воспринимал этот новый образ, свою новую метаморфозу как «Полдень», — тот самый великий полдень, о котором он писал еще в Заратустре, но на самом деле — это был «закат», увенчанный символической поэмой, а не «Новой юности пора! Пора расцвета!»<sup>499</sup>. Хотя, и это следует отметить особенно — это был 1888 год, год, воспринимаемый философом как «Полдень», «Великий Полдень».

И прежде чем приступить к последнему, заключительному аккорду 1888 года — последнему аккорду этой страстной и подчас мучительной симфонии духа Ф.Ницше, отметим основные события внешней, отнюдь не духовной жизни философа. Написанные в 1886 году «По ту сторону добра и зла», а также ряд ранних произведений, получают новые предисловия, в которых с позиций найденной дионисийской философии переоцениваются и переосмысляются ранние произведения. В этом же году сестра философа Елизавета и ее муж Ферстер уезжают в Парагвай для создания чисто расовой колонии, так и названной «Новая Германия». Сам философ в этот период под влиянием только что написанной им книги «По ту сторону добра и зла» проводит своего рода массивную переинвентеризацию своих ранних произведений, своей философии, рассматриваемой в новом ключе, в новой перспективе зрения, основанной на разрабатываемыми им концепциями «Воли к власти» и «Вечного возвращения того же самого».

Осень года ознаменована началом своеобразного международного признания: философ впервые получает благожелательный отзыв на свою философию признанного европейского критика И.Тэна. Начавшийся 1887 год приносит знакомство философа с творчеством Ф.М.Достоевского, и это особенно важно подчеркнуть — до этого времени он ничего не знал о великом русском писателе — знакомство с ранними произведениями, переведенными на французский язык. На протяжении всего года плохое физическое состояние сменяется периодами жесточайшей депрессии, но тем не менее в июле задумана и написана «Генеалогия морали», как комментарий к книге «По ту сторону добра и зла», являющейся, как известно, тоже комментарием к поэме «Так говорил Заратустра». С позиций вновь найденной перспективы идет «комментирование комментария», как бы фиксирующее определенный креативный застой в развитии философии, поскольку кажется, что все уже найдено. Вместе с тем «Генеалогия морали», хотя формально и относится к 1887 году, начинается с собой те пять произведений, которые фиксируют финальные точки философии Ф.Ницше; это: «Случай Вагнера», «Антихрист», «Сумерки кумиров», «Ницше contra Вагнер», «Ессе homo» — написанные в 1888 году. И хотя идет массивная подготовка к написанию «Magnum opus» философа «Воля к власти», но само произведение так и остается собранием систематизированных, но не законченных при жизни афоризмов. То, что сестра выдала за окончательное мнение Ф.Ницше под названием «Воля к власти», таковым не являлось.

## ГЛАВА 4

### ПОСЛЕДНИЕ МЫСЛИ. ДИОНИС. 1888 ГОД

Изложение работ этого поистине трагического года философии Ф.Ницше начнем с «Генеалогии морали», формально хотя и относящейся к лету 1887 года, но тем не менее несущей в себе всю сумму интенций последнего периода.

Книга состоит из трех самостоятельных эссе, в которых философ как бы вновь возвращается к «академической» форме изложения, поскольку, хотя она и по-прежнему состоит из афоризмов, но все они являются не собранием тематически объединенных мнений, а цепочкой логически связанных рассуждений на тему, обозначенную в заглавии каждого из них. Это ответ Ф.Ницше и либерально ориентированной английской эмпирической психологии, и современникам. Но прежде всего — это попытка не только и не столько негативной критики через полемику с ведущими направлениями философской и психологической мысли, позитивного изложения своей концепции «добра и зла», «плохого и хорошего» в транскрипции, через феноменологию «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого». Именно в ней заложены, заготовлены и «Сумерки кумиров», и «Антихрист» 1888 года.

В «Генеалогии морали» Ф.Ницше не только исследует логику происхождения моральных феноменов, в частности феноменов «добра и зла», «плохого и хорошего», но и пытается путем лингвистической акробатики проверить сами основания моральных суждений, проследить их в зародыше. Кроме того, увлекаясь «лингвистической гимнастикой», Ф.Ницше подчас испытывает патологическую страсть не только к поспешным, чисто публицистическим, отражающим свое время умозаключениям, но и к тому, чтобы, вырвав из контекста то

или иное высказывание древних, вложить в него прямо противоположный смысл: переоценить былые ценности, посмотреть на ценности прошлого с позиций ценностей современности и наоборот.

Именно эта «переоценка ценностей», старых и новых, предпринимается философом. Их «дешифровка», собственно, и позволяет ему излагать всю сумму своих позитивных утверждений, показывающих их традиционалистски неоконсервативную политическую сущность. Сама критика существующих интерпретаций моральных феноменов становится изложением позитивной программы. Даже в том случае, если негативный тезис не дан, он подразумевается таковым в самом стиле изложения позитивной программы.

Итак, первое эссе, посвященное рассмотрению моральных феноменов «добра и зла», «хорошего и плохого». Эссе завершает рассуждения Ф.Ницше о рабской и господской морали, начатые им еще в «Человеческом слишком человеческом» (афоризм 45) и продолженные в «По ту сторону добра и зла» (афоризм 260). Ф.Ницше использует своеобразный прием исторического объяснения, в которое вторгается лингвистическая этимология слов и значений, взятых в их «историческом», первоначальном очищенном смысле, отрицающем все последующие напластования и комментарии — это как бы впервые примененная философом ницшеанская психология понимания сути психологических феноменов. Все предшествующие историки морали, в том числе и современные философу, не обладают как раз этой школой «дешифровки» и потому, по мнению Ф.Ницше, все их заключения фальшивы и грешат смешением оснований в оценке того или иного морального феномена. Или, как отмечает сам философ: «Все они (имеются в виду историки морали — *А.М.*) как это и свойственно старокоренным философам, мыслят неисторически по существу; в этом нет никакого сомнения. Халтурность их генеалогии морали проявляется сразу же там, где речь идет о внесении ясности в происхождении понятия и суждения «хорошо»<sup>500</sup>.

Так вот, можно сказать, с порога отбрасывая все предшествующие объяснения исторических причин морального феномена «хорошо», редуцирующих его к «полезности» (утилитарная теория), Ф.Ницше предлагает свое понимание этого феномена, и понимание, вытекающее из его типологии «воли к власти», которой либо обладают, либо не обладают большие группы людей, и разведенные им по двум социальным кластерам: «господ» и «рабов» изначально и, так сказать, примордиально.

Само понятие «хорошо» для философа как бы «сцеплено» генетически с одной группой людей, которые этим словом как бы чеканят круг своих ценностей и моральных отношений. Рассматривая мораль-

ные феномены в свете своей перспективной исторической оптики и переоценки ценностей, философ как бы помещает себя над этими процессами, сохраняя «объективность» интерпретирования, своего рода социологическую чистоту объяснения.

Итак, суждение «хорошо», как пишет Ф.Ницше, «...берет свое начало не от тех, кому причиняется добро! То были, скорее, сами «добрые», т.е. знатные, могущественные, высокопоставленные и возвышенно настроенные, кто воспринимал и оценивал себя и свои деяния как хорошие, как нечто первосортное, в противоположность всему низкому, низменно настроенному, пошлому и плебейскому»<sup>501</sup>. И как отмечает философ: «Из этого **пафоса дистанции** они впервые взяли себе право творить ценности, выбивать наименование ценностей; что им было за дело до пользы»<sup>502</sup>.

Итак, «право господ» давать имена вещам, оно «сцеплено», как говорят современные генетики, с родом, видом этих людей, оно, по мнению Ф.Ницше, изначально коренится у «господ», и даже сама «речь» — это тоже привилегия этого рода. «Право господ, — пишет Ф.Ницше, — давать имена заходит столь далеко, что позволительно было бы рассматривать само начало языка, как проявление власти господствующих натур; они говорят: «это есть то и то и то-то», они опечатывают звуком всякую вещь и событие и тем самым как бы загладевают ими»<sup>503</sup>.

Не полезность, утилитарная пригодность и прочие механизмы объяснения лежат в основании морального феномена, оценки того или иного предмета в качестве «хорошего», но воля господина — он называет ее такой, он так оценивает ее — хорошей. И как бы решающим аргументом, — не забудем, что сам философ все же в определенный период своей жизни являлся профессором классической филологии, — Ф.Ницше прибегает к весьма сомнительной аргументации с позиций все той же филологии — этимологии слов и значений, делая из них далеко идущие философские и социально-политические выводы. Спорная этимология тем не менее порождает, «обслуживает» бесспорные для аргументации философа выводы. «Ориентиром, — пишет Ф.Ницше, — выводящим на правильный путь, стал мне вопрос, что, собственно, означает в этимологическом отношении обозначение «хорошего» в различных языках: я обнаружил тут, что все они отсылают к одинаковому преобразованию понятия, — что «знатный», «благородный» в сословном смысле всюду выступают основным понятием, из которого необходимым образом развивается «хороший» в смысле «душевно знатного», «благородного», «душевно породистого»,



«душевно привилегированного»: развитие, всегда идущее параллельно с тем другим, где «пошлое», «плебейское», «низменное» в конце концов переходит в понятие «плохое»<sup>504</sup>.

В качестве вспомогательной гипотезы Ф.Ницше для подтверждения своего мнения прибегает к помощи этимологии, которая по замыслу философа несет в себе неизменными древние значения слов, несмотря на всю спорность самих выводов и следствий. «Красноречивым примером последнего, — пишет Ф.Ницше, — служит само немецкое слово *schlecht* (плохой), тождественное с *schlicht* (простой) — сравни *schlechtweg* (запросто), *schlechterdings* (просто-напросто) — и обозначение поначалу простого человека, простолюдина, откуда без какого-либо подозрительно косящего смысла, всего лишь как противоположность знатному»<sup>505</sup>.

Вот, казалось бы, этимология подтвердила интерпретацию исследования философа, может быть, так оно и было. Но означает ли это, что так и должно быть? Тем более, что сами эти упражнения по лингвистике пишутся не в VII веке до н.э., когда они возникали, а в конце XIX века н.э. — в век господства тех самых масс, против которых она, как представляется философу, и направлена. Но может ли не демократическая «подлость» вчерашнего дня оправдать день сегодняшний и тем самым быть как бы дифференцирующим признаком для будущего? Очевидно, может, но только как греза, мечта, утопия человека, мечтающего о возвращении некогда утерянных значений слов, отношений, традиций.

Но тем не менее Ф.Ницше продолжает свои лингвистические исследования моральных феноменов, более того, вводит в них и чисто физиологическое рассмотрение, хотя при этом и не забывает ссылаться не мнение древнегреческого аристократа, мегарского поэта Феогида (VI век до н.э.), привнося в исследования расистский оттенок. Так, например, выводя из латинского языка различные значения, философ делает из них вполне расистские выводы: «В латинском языке **malus** с которым я сопоставляю *m\_laj*), — пишет Ф.Ницше, — могло бы характеризовать простолудина как темнокожего, прежде всего, как темноволосого («*hic niger est*»); как доарийского обитателя италийской почвы. Который явственно отличался по цвету от возобладовавшей белокурой, именно арийской расы завоевателей; ...»<sup>506</sup>. Этимология становится «расологией» с ее чисто физиологическим описанием различий одной расы от другой, становится не только этнографией, т.е. картиной расселения различных народов, но и своего рода криптофашистской антропологией, рассуждающей в духе Гобино о неравенстве человеческих рас. Иначе как трактовать следующее вы-

сказывание Ф.Ницше? «Кельты, между прочим, были совершенно белокурой расой; ... скорее в этих местах преобладает доарийское население Германии. (Аналогичное сохраняет силу почти для всей Европы; главным образом покоренная раса именно здесь возобладала по цвету, укороченности черепа, быть может, даже по интеллектуальным и социальным инстинктам: кто поручился бы за то, что современная демократия, еще более современный анархизм и в особенности эта тяга к «*сommeil*», к примитивнейшей форме общества, свойственная теперь всем социалистам Европы, не означает, в сущности, чудовищного *рецидива* — и что *раса господ* и завоевателей, раса арийцев, не потерпела крах даже физиологически?..)»<sup>507</sup>.

Весьма характерно, что либерально настроенные интерпретаторы Ф.Ницше предпочитают не замечать этих «неудобных текстов» мыслителя, в противоположность его нацистским интерпретаторам, как раз опирающимся на них в своих исследованиях долихоцефальных и брахицефальных черепов в нацистской Германии 20–30-ых годов, где именно лингвистически-физиологические тексты стали руководством к действию, где расистская евгеника сделала эти тексты политически значимыми, работающими в сфере фашистской идеологии.

Вместе с тем подобные «лингвистические упражнения» философа содержат в себе и ряд интереснейших, по крайней мере — психологически, рассуждений о генеалогии, но уже не «добраго и плохого», а в частности, психологии «жреца», «священника» — так называемой «жреческой касты». Как отмечает Ф.Ницше: «У жрецов именно *все* становится опаснее: не только целебные средства и способы врачевания, но и высокомерие, месть, остроумие, распутство, любовь, властолюбие, добродетель, болезнь — с некоторой долей справедливости можно, конечно, прибавить к сказанному, что лишь на почве этой *принципиально опасной* формы существования человека, жреческой формы, человек вообще стал *интересным животным*, что только здесь душа человеческая в высшем смысле приобрела *глубину* и стала *злой*, — а это суть как раз две основные формы превосходства, ставившие до сих пор человека над животными!..»<sup>508</sup>.

И здесь философ как бы намечает переход к теме, которая по своему объединяет понятие «плохое и злое» в единый симптомокомплекс, которому впоследствии он даст французское название, не найдя аналога в немецком: «*ressentiment*», — ставший как бы объяснительным механизмом почти всей так называемой ницшеанской психологии, ее центральным звеном. И вновь на сцену политически-лингвистической акробатики Ф.Ницше выступают, правда, под метафизическим

облачением «евреи» как некое явление, которое воплощает в себе генеалогию зла, т.е. выявляет себя вполне в духе христианской эсхатологии, ожидающей в конце «свершения времен» — пришествие Антихриста. Важно отметить, что в быту, на профаническом уровне, Ф.Ницше не был антисемитом, многие из его друзей, ближайшее окружение были евреями. Он яростно выступал против мужа своей сестры Бернарда Ферстера, но в области своей новой метафизики, в области высшей, философской метафизики, очевидно, сказалась открытая антисемитская традиция христианской церкви, усвоенная философом с детства. вполне в духе христианской ортодоксии, может быть, даже не осознавая этого до конца, поскольку и само христианство подвергается им жесточайшей критике. Ф.Ницше делает из маленького малоазиатского народа — евреев, «фармаков»: «козлов отпущения» — почти за все «зло» современности в ее либерально-демократической форме, противостоящей всем основным направлениям и устремлениям его поздней философии. Именно им он вменяет в вину и восстание рабов в морали. И революцию XVIII века, и расцвет современных философу либерально-демократических и социалистических идей, одним словом, весь нигилизм и закат современной ему цивилизации, ее «ressentiment».

Как уже отмечалось, носителями «добра», его законодателями выступали сами «добрые», т.е., по мнению философа, представители рыцарско-аристократических индивидов, которых характеризует «...мощная телесность, цветущее, богатое, даже быющее через край здоровье, включая и то, что обуславливает его сохранность, — войну, авантюру, охоту, танец, турниры и вообще все, что содержит в себе сильную, свободную, радостную активность»<sup>509</sup>. Так откуда же пришла гибель, умаление и почти исчезновение этого вида индивидов — откуда «зло» пошло, чтобы заставить этих свободных, сильных, «добрых» людей умалиться и стать почти исчезающим видом? Ф.Ницше усматривает главную причину, «зло», в его воплощении жреческой кастой, о которой философ говорит следующими словами: «Жречески-знатный способ оценки — мы видели это имеет другие предпосылки: для него дело обстоит достаточно скверно, когда речь заходит о войне! Священники, как известно, — *злейшие враги*. — Отчего же? Оттого, что они суть бессильнейшие. Ненависть вырастает у них из бессилия до чудовищных и жутких размеров, до самых духовных и самых ядовитых форм»<sup>510</sup>. Ненависть, сублимированная «до чудовищных и жутких форм» — от бессилия или от какой-либо другой причины, описанная философом, собственно, и задает параметры самого психологического феномена — «ressentiment'a», не только противосто-

ящего «райской» жизни «добрых» аристократов, но и является тем «орудием зла», с помощью которого сами эти «добрые» выдворяются из рая, наслаждения жизнью.

Но при чем здесь евреи? Откуда эта метафизическая, запредельная, тоже почти доходящая до своеобразного «ressentiment'a», ненависть к ним? Ф.Ницше дает свой, как ему казалось, убедительный ответ, разделяя при этом вполне антисемитские опасения или опасения антисемитов, которые во всем происходящем видят происки семитов, для них все наполнено враждебным духом и заговорами злокозненных врагов, воплощающих главное зло мира. И это несколько другой оборот — другая сторона «зла»: в начале в противостоянии «добр» и «добрым» противопоставились, как отмечалось выше, простолюдины, масса, толпа, чернь, теперь же — «евреи». Так что ему они? Какая метафизическая вина возложена философом на представителей этой национальности? «Все, что было содеяно на земле, — пишет Ф.Ницше, — против «знатных», «могущественных», «господ», не идет ни в малейшее сравнение с тем, что содеяли против них *евреи*; евреи, этот жреческий народ, умевший в конце концов брать реванш над своими врагами и победителями лишь путем радикальной переоценки их ценностей, стало быть, путем акта *духовной мести*»<sup>511</sup>. И суть этой «переоценки ценностей» Ф.Ницше выразил так: «Именно евреи рискнули с ужасающей последовательностью вывернуть наизнанку аристократическое уравнение ценности (хороший = знатный = могущественный = прекрасный = счастливый = боговозлюбленный) — и вцепившись в это зубами бездонной ненависти (ненависти бессилия), именно: «только одни отверженные являются хорошими; только бедные, бессильные незнатные являются хорошими; только страждущие, терпящие лишения, больные, уродливые суть единственно благочестивые, единственно набожные, им только и принадлежит блаженство, — вы же, знатные и могущественные, вы на веки вечные злые, жестокие, похотливые, ненасытные, безбожные и вы до скончания времен будете злосчастливыми, проклятыми и осужденными!»<sup>512</sup>. И как отмечает вдогонку философ: «...Именно, что с евреев начинается *восстание рабов в морали*, — восстание, имеющее за собой двухтысячелетнюю историю и ускользающее нынче от взора лишь потому, что оно — было победоносным...»<sup>513</sup>. Так произошло объединение простолюдинов, «черни» с жреческой кастой «евреев».

Следует отметить, что Ф.Ницше, являясь отличным знатоком античности, не мог не знать, что само становившееся почти две тысячи лет назад христианство, а именно о нем и идет речь, вобрало в себя многие хилиастические и эсхатологические мифы того времени, в том

числе и мифы о грядущем пришествии Спасителя, и о грядущем конце света — суде над «праведными» и «неправедными» и т.д. Не мог он не знать также и того, что центральный обряд христианства, — обряд, на котором как бы метафизически основывается вера в грядущее спасение, — обряд «евхаристии» несет в себе в чуде «о вине и преломленном хлебе» тайной вечери сгусток представлений, как раз и являющийся центральной темой древнегреческих, дионисийских представлений, делающих «омофагию» и «спарагмос» центральной темой мистерии Диониса, неопитом которого и провозгласил себя философ. Так что критикуя и нападая на христианство за его явно выраженный демократический характер, Ф.Ницше намеренно путает социальные адреса: переносит основные обвинения на христианство, философ даже в критике его следует все же христианским эсхатологическим представлениям, апокалиптическим воззрениям христиан, ожидающих пришествия «зверя из бездны» апокалипсиса, ожидающих прихода Антихриста<sup>514</sup>. Становится ясным и сам пафос его новой, как бы разрушительной и созидательной одновременно философии, его отношение к столь отрицаемому им христианству. Негативная логика антихристианства Ф.Ницше направлялась все же логикой христианской, в которой отброшена именно демократическая составляющая символа веры, но остается некий мистический, ожидаемый бог в столь же мифологизированном образе «сверхчеловека» ницшеанской концепции.

Итак, если самым «демократичным» в христианстве являлось учение о грядущем спасении, посмертном воздаянии, то все усилия Ф.Ницше как раз и направлены на борьбу с этими идеями, поскольку именно в них философ увидел корни многих социальных явлений современности: либерализма, социализма, демократии — как попыток посюстороннего обретения земного, а не потустороннего «счастья», «равенства» и «социальной справедливости», как формы, создающей само это нетерпение духа и жажду прижизненного воздаяния. Или, как говорит философ: «Этот Иисус из Назарета, как воплощенное Евангелие любви, этот «Спаситель», приносящий бедным, больным, грешникам блаженство и победу, — не был ли он самим соблазном в наиболее жуткой и неотразимой его форме, соблазном и окольным путем, идущим именно к тем *иудейским* ценностям и обновлениям идеала?»<sup>515</sup>. В крестных муках распятого римлянами на кресте Иисуса из Назарета Ф.Ницше разглядел сумрачный огонь мщения, *ressentiment*'а, посюстороннего утешения и революции XVIII века: «Разве не тайным черным искусством доподлинно *большой* политики мести, дальнзоркой, подземной, медленно наступающей и предусмотрительной в рас-

четах мести, является то, что сам Израиль должен был перед всем миром отречься от орудия собственной мести, как от смертельного врага, и распять его на кресте, дабы «весь мир» и главным образом все противники Израиля могли не моргнув глазом клонуть как раз на эту приманку?»<sup>516</sup>. И в результате — в результате почти двухтысячелетней истории развития христианства, констатирует Ф.Ницше, произошло то, что произошло. А именно, и это самый главный упрек философа «религии спасения»: «Покоримся фактам: победил народ — «рабы» ли, или «плебеи», или «стадо», или как вам угодно еще назвать это, — и если это случилось благодаря евреям, ну так что же! в таком случае никогда еще ни один народ не имел более всемирно-исторической миссии»<sup>517</sup>. А в конечном итоге: «Господа упразднены; победила мораль простолюдина. ... «Спасение» рода человеческого (именно от «господ») на верном пути; все заметно обиудеивается, охристианивается, оплебевается «что проку в словах»<sup>518</sup>.

Именно против этого почти двухтысячелетнего движения *ressentiment*'а за права на жизнь отверженных и выдвигает Ф.Ницше свое учение о «сверхчеловеке» против эсхатологии спасения, по-сюстороннего спасения, а также свое позднее учение о «жизни» как «*amor fati*», сознательно или бессознательно оставаясь все же в рамках христианской логики. Выступая как разрушитель, контрреволюционер этого движения, его «Антихрист», отрицающий учение ложного бога, и утверждает вновь некогда утерянную скрижаль «добра и зла».

И дело не только и не столько в том, что христианство приучило смотреть на жизнь как на несправедливость, как считает С.Цвейг в своей апологетической биографии философа<sup>519</sup>, а скорее в том, что она обесценила, переоценила ценности самой жизни не в пользу «господ», а в пользу поиска земной справедливости для тех, кто по праву рождения, крови был обречен на несправедливое существование и попытался изменить саму жизнь в ее, казалось бы, незыблемых основаниях. Именно поэтому само христианство, по мнению Ф.Ницше, и является своего рода «восстанием рабов» в морали, реакцией на саму торжествующую жизнь «господ». «Восстание рабов в морали, — пишет Ф.Ницше, — начинается с того, что *ressentiment* сам становится творческим и порождает ценности: *ressentiment* таких существ, которые не способны к действительной реакции, реакции, выразившейся бы в поступке, и которые вознаграждают себя воображаемой мезтью»<sup>520</sup>. А мезть такого рода — это не «прямое действие» в ответ на раздражение, это всегда — отставленное действие, оно — реакция, реактивно в самой своей основе, считает философ: «...ее акция в корне является реакцией»<sup>521</sup>.

И как необходимое следствие само понимание добра и зла переосмыслится в свете этого объяснения в некие «знаки», отражающие мораль господ и рабов. «Но понятие «хороший», «добрый» *не* одинаково — пусть скорее спросят себя, *кто*, собственно, есть «злой» в смысле морали *ressentiment*. Если ответить со всей строгостью: как раз «добрый» другой морали, как раз благородный, могущественный, господствующий, только перекрашенный, только переиначенный, только пересмотренный ядовитым зрением *ressentiment*»<sup>522</sup>.

Но что такое «добрый» по отношению не к другим «добрым», а, так сказать, вне этого сообщества? Кем он является по отношению к чуждому ему окружению? Ницше дает свой ответ: «...эти же люди за пределами своей среды, стало быть там, где начинается чужое, *чужбина*, ведут себя немногим лучше выпущенных на волю хищных зверей. Здесь они смакуют свободу от всякого социального принуждения; в диких зарослях вознаграждают они себя за напряжение, вызванное долгим заключением и огороженностью в мирном сожителстве общины; они *возвращаются* к невинной совести хищного зверя как ликующие чудовища, которые, должно быть, с задором и душевным равновесием идут домой после ужасной череды убийств, поджогов, насилий, пыток, точно речь шла о студенческой проделке, убежденные в том, что поэтам надолго есть теперь что воспевать и восхвалять»<sup>523</sup>. Вот это, собственно, и есть описание той самой «белокурой бестии» (*blonde bestie*), которая впоследствии так широко разошлась в популярных изложениях философии Ф.Ницше. Более того, само название «белокурая бестия» — это поэтический образ, метафора для обозначения «льва» в латинской средневековой поэзии, но в контексте философии Ф.Ницше она стала символом «прачеловека», стоящего по ту сторону «добра и зла» современной цивилизации, чрезвычайно редко встречающийся в ней как некий рудимент ушедших времен.

И как отмечает Ф.Ницше: «В основе всех этих благородных рас просматривается хищный зверь, роскошная, похотливо блуждающая в поисках добычи и победы *белокурая бестия*; этой скрытой основе время от времени потребна разрядка, зверь должен наново выходить наружу, наново возвращаться в заросли — римская, арабская, германская, японская знать, гомеровские герои, скандинавские викинги — в этой потребности все они схожи друг с другом»<sup>524</sup>. Во всем этом описании «хищного зверя» шести благородных, по мнению философа, рас ни слова нет о голубоглазых блондинах и долихоцефалических черепах, но популярная адаптация взглядов мыслителя, идеологическая обработка «текстов» создала устойчивый, до предрассудка, образ светловолосого с голубыми глазами арийца, долихоцефала, сохранившие-

го в самой голубизне глаз воспоминание о своей небесной родине. «Текст» самого Ф.Ницше ушел в подтекст нацистской пропаганды и приобрел в ней новые, не свойственные ему черты. Сам философ словно предвосхищал эти упрощенные, вульгаризирующие его взгляды, интерпретации, отмечал: «...между древними германцами (как представителями одной из древних шести благородных рас — *А.М.*) и нами, немцами, едва ли существует какое-либо идейное родство, не говоря уже о кровном»<sup>525</sup>.

Вместе с тем, оценивая современную ему культуру с позиций вот этой древней реликтовой культуры эпохи «белокурой бестии», философ отмечает: «Если принять за истину то, что во всяком случае нынче принимается за «истину», а именно, что *смыслом всякой культуры* является выведение из хищного зверя «человек» некой ручной и цивилизованной породы животного, *домашнего животного*, то следовало бы без всякого сомнения рассматривать все те инстинкты реакции и *ressentiment*, с помощью которых были окончательно погублены и раздавлены благородные поколения со всеми их идеалами, как собственно *орудия культуры*; из чего, разумеется, не вытекало бы еще, что *носители* этих инстинктов одновременно представляли саму культуру»<sup>526</sup>. Тогда как все представители современной культуры, как считает философ, являются своеобразным «вырождением» основных примордиальных принципов формирования человеческого общества. Как пишет философ: «Эти носители гнетущих и вожделеющих к отмщению инстинктов, отпрыски всего европейского и неевропейского рабства, в особенности всего доарийского населения — представляют движение человечества *встать!* Эти «орудия культуры» — позор человека и, больше того, подозрение, падающее на «культуру» вообще, контраргумент против нее!»<sup>527</sup>. И в качестве «сакрификатора», пророка, очистителя современной культуры, Ф.Ницше восклицает: «Нынче мы не видим ничего, что хотело бы вырасти; мы предчувствуем, что это будет скатываться все ниже и ниже, в более жидкое, более добродушное, более смышленное, более уютное, более посредственное, более безразличное, более китайское, более христианское — человек, без всякого сомнения, делается все «лучше»... Здесь и таится рок Европы — вместе со страхом перед человеком мы утратили и любовь к нему, уважение к нему, надежду на него, даже волю к нему. Вид человека отныне утомляет — что же такое сегодня нигилизм, если не это?.. Мы устали от *человека*...»<sup>528</sup>.

И как следует всякому пророку, а Ф.Ницше в этот период несомненно ощущает свое пророческое призвание, философ и в проблеме «добра и зла» пытается реализовать свой новый символ веры — уче-



ние о «воли к власти» и «вечном возвращении того же самого». Являясь, по мнению Ф.Ницше, субстанциональной основой как самого человека, так и всех его стимулов и мотивов поведения, «воля к власти», реализуясь как некий сгусток, позже сам философ назовет этот сгусток — «квантом власти», несет в себе его основные черты: стремление к росту и все большему накоплению, организации окружающего пространства, его перспективному видению. Как пишет Ф.Ницше: «Требовать от силы, чтобы она *не* проявляла себя как сила, чтобы она *не* была желанием возобладания, желанием усмирения, желанием господства, жаждою врагов, сопротивлений и триумфов, столь же бессмысленно, как требовать от слабости, чтобы она проявляла себя как сила»<sup>529</sup>. И далее Ф.Ницше прямо описывает процесс «квантования» «воли к власти», отрицающий ходячие распространенные представления о субъекте и объекте действия, бытии и т.д.: «Некий квантум силы является таким же квантумом порыва, воли действия — более того, он и есть не что иное, как само это побуждение, желание, действие, и лишь вследствие языкового обольщения (и окаменевших в нем коренных заблуждений разума), которое по недоразумению понимает всякое действие как нечто обусловленное действующим «субъектом», может это представляться иначе»<sup>530</sup>. И в силу того, что все субъекты мира представляют собой эпифанию «воли к власти», и в этом смысле — гомогенны, то на основании этого философ делает вывод, отрицающий само бытие, «отличающееся» от действия, бытия «воли к власти»: «Но такого субстрата нет; не существует никакого «бытия», скрытого за поступком, действием, становлением; «деятель» просто присочинен к действию — действие есть все. По сути народ удваивает действие, вынуждая молнию сверкать: это — действие-действие; одно и то же свершение он полагает один раз как причину и затем еще один раз как ее действие»<sup>531</sup>. Сходным образом, считает Ф.Ницше, поступают, разделяя в том народные предрассудки, и ученые: «...когда они говорят: «сила двигает, сила причиняет» и тому подобное, — вся наша наука, несмотря на ее расчетливость, ее свободу от аффекта, оказывается еще обольщенной языком, то есть не избавилась от подсунутых ей ублодков, «субъектов» (таким ублодком является, к примеру, атом, равным образом кантовская «вещь в себе»)»<sup>532</sup>. И все это методологически-онтологическое отступление от темы «добра и зла» предпринимается Ф.Ницше только для того, чтобы еще и еще раз констатировать: «...что же удивительного в том, если вытесненные, скрыто тлеющие аффекты мести и ненависти используют для себя эту веру и не поддерживают, в сущности, ни одной веры с большим рвением, чем веру в то, что *сильный волен* быть слабым, а

хищная птица — ягненком; ведь тем самым они занимают себе право **вмешаться в вину** хищной птице то, что она — хищная птица...»<sup>533</sup>. И как бы завершая рассуждение на тему о формах «квантования» «воли к власти» в человеческом общежитии, Ф.Ницше пишет: «Этот сорт людей из инстинкта самосохранения, самоутверждения **нуждается** в вере в индифферентного, факультативного «субъекта», в котором по обыкновению освящается всякая ложь. Субъект (или, говоря популярнее, **душа**), должно быть от того и был доселе лучшим догматом веры на земле, что он давал большинству смертных, слабым и угнетенным всякого рода возможность утонченного самообмана — толковать саму слабость, как свободу, а превратности ее существования — как **заслугу**»<sup>534</sup>.

Опуская или заключая в скобки рассуждения Ф.Ницше, относящиеся к религии как к форме негативной воли к власти — «воли к власти», реализующей себя через *ressentiment* религии и социального протеста, подведем своего рода конечные выводы из этого первого эссе Ф.Ницше: «Обе **противопоставленные** ценности — «хорошее и плохое», «доброе и злое» — бились на земле тысячелетним смертным боем; и хотя несомненно то, что вторая ценность уже давно взяла верх, все-таки и теперь еще нет недостатка в местах, где борьба продолжается вничью»<sup>535</sup>. И вся эта борьба «добра и зла» эмблематически описывается Ф.Ницше через противопоставление двух типов культур, двух биологически закрепленных форм проявления все той же «воли к власти». «Символ этой борьбы, — пишет, подводя итог первого эссе, Ф.Ницше, — запечатленный в письменах, которые поверх всей человеческой истории сохранили до настоящего времени разборчивость, называются «Рим против Иудеи, Иудея против Рима» — до сих пор не было события более великого, чем **эта** борьба, **эта** постановка вопроса, **это** смертельное противоречие»<sup>536</sup>. Противопоставление «аристократических» и «плебейских» ценностей — противопоставление «добра и зла» как двух типологий позитивной и негативной «воли к власти», переводится Ф.Ницше в область социальной истории, и сама борьба «добра и зла» обретает актуальность в оценке хода самой европейской истории. Вехами борьбы и побед оказываются и создание христианской религии, и явление Реформации, и, наконец, Французская революция XVIII века. И на каждом этапе этой своего рода межвидовой борьбы побеждала аристократическую культуру культура плебейская, культура *ressentiment*'а. «Кто же из них победил тем временем, Рим или Иудея? Но ведь об этом не может быть и речи: пусть только вспомнят, перед кем преклоняются нынче в самом Риме как перед воплощением всех вышших ценностей — и не только в Риме, но почти на половине земного шара, всюду, где человек стал либо хочет

стать ручным, — перед *тремя евреями*, как известно, и *одной еврейкой* (перед Иисусом из Назарета, рыбаком Петром, ковровщиком Павлом и матерью названного Иисуса, зовущейся Мария)<sup>537</sup>. Последнюю по времени победу Иудея одержала во время Французской революции XVIII века. Ф.Ницше пишет: «В каком-то даже более решительном и глубоком смысле, чем когда Иудея еще раз одержала верх над классическим идеалом с французской революцией: последнее политическое дворянство, существовавшее в Европе, дворянство семнадцатого и восемнадцатого *французских* столетий, пало под ударами народных инстинктов *ressentiment* — никогда еще на земле не раздавалось большего ликования, более шумного воодушевления!»<sup>538</sup>. Но вместе с тем эта же революция породила и человека «другого пути» — Наполеона, как человека «аристократического идеала самого по себе» — этот синтез «нечеловека и сверхчеловека»<sup>539</sup>. И Ф.Ницше ничего не остается, как только с известной долей осторожности вопрошать: «Не должен ли когда-нибудь снова запылать старый пожар с гораздо более страшной, долгие накопленной силой?»<sup>540</sup>.

Второе эссе, озаглавленное «*Вина, нечистая совесть и все, что сродни им*», своеобразно продолжает мысли, изложенные в первом, но берет к рассмотрению, собственно, «технические» аспекты существования господской, аристократической и рабской, плебейской морали — морали *ressentiment'a*, рассматривает те механизмы, с помощью которых почти в двухтысячелетнем периоде исторического развития человечества утверждалось современное состояние моральных ценностей. По сути дела, первичное, как бы предварительное разделение на господскую и рабскую мораль сменяется изучением того, как и одна, и другая мораль утверждали себя в бытии, насколько с позиции философа «нравственна сама нравственность», утверждаемая этими двумя основными типами морали, что, собственно, является прогрессивным по отношению к такому явлению, как мораль, в свете развиваемой Ф.Ницше его «философии жизни» и т.д. Меняется оптика, само перспективное рассмотрение проблемы, и вместо крупного подразделения мира морали на два делящихся в истории объекта появляются мелкие детали того, как та или иная мораль, посредством механизмов утверждала себя в жизни общества. Ф.Ницше ставит проблему еще шире и объемнее: «Выдрессировать животное, *смеющее обещать*, — не есть ли это как раз та парадоксальная задача, которую поставила себе природа относительно человека?»<sup>541</sup>.

И так как одной из основных черт современного либерально-демократически настроенного человека является его «забывчивость» — забвение им основных этапов дрессуры самого вида «человек», то

Ф.Ницше с удовольствием, напоминающим некую степень даже какого-то «злорадства», путем реставрации или, если угодно, генеалогии, напоминает..., причем делает это с поистине эпилептоидной вязкостью, с жестокостью, переходящей в своего рода сладострастие, — что сам либеральный демократический строй, сами христианские добродетели, так восхваляемые современным обществом, являются продуктом длительной жестокой «дрессуры», в которой становление современного человека являлось плодом не только «одухотворения жестокостью», но жестокость воспитания породила «дух» и все остальные христианско-либеральные демократические ценности.

Перевернув, переоценив господствующую, лежащую в основании просвещенческой философии установку мышления о самостоятельности, вне традиций и прошлых убеждений бытия рационалистически ориентированного человека, опирающегося в мире лишь только на свой собственный разум, Ф.Ницше показывает, что в основе многих современных представлений лежит почти двухтысячелетняя традиция «одухотворения жестокостью», о которой современники философа либо предпочитают не говорить, либо отрицают само ее существование, создавая мнимо идиллические пасторали формирования современного общества. Сам долгий и трудный путь становления «дрессировки» современного человека Ф.Ницше называет проблемой «нравственности нравов»: «Чудовищная работа над тем, что было названо мною «нравственностью нравов» (ср. «Утренняя заря» I 1019 сл.), — действительно работа человека над самим собою в течение длительного отрезка существования рода человеческого, вся его *доисторическая* работа обретает здесь свой смысл, свое великое оправдание, какой бы избыток черствости, тирании, тупости и идиотизма не заключался в ней: с помощью нравственности нравов и социальной смирительной рубашки человек был действительно *сделан* исчислимым»<sup>542</sup>. В противоположность этому «исчислимому человеку» Ф.Ницше выдвигает свою версию «свободного человека» или, как его еще называет философ «суверенного индивида»: «...равный лишь самому себе, вновь преодолевший нравственность нравов, автономный сверхнравственный индивид (ибо «автономность» и «нравственность» исключают друг друга), короче, человек собственной независимой длительной воли...»<sup>543</sup>. В отличие от «человека массы», человека калькулируемого, исчислимого, этот «свободный человек» — «человек суверен» обладает одним качеством: он имеет совесть, которая расшифровывается философом как «Гордая осведомленность об исключительной привилегии *ответственности*, сознание этой редкостной свободы, этой власти над собою и судьбой проняло его до -

самой глубины и стало инстинктом, доминирующим инстинктом — как же он назовет его, этот доминирующий инстинкт, допустив, что ему нужно про себя подыскать ему слово? Но в этом нет сомнения: этот суверенный человек называет его своей *совестью*...»<sup>544</sup>. Тогда как человек массы получал свое «замещение совести» в форме своеобразной системы «мнемотехники», используемой чрезвычайно широко древними: «Как сотворить человеку-зверю память?»<sup>545</sup> — риторически спрашивает Ф.Ницше, и что же за «мнемотехника» предполагалась древними? И тут же дает ответ: «Вжигать, дабы осталось в памяти: лишь то, что не перестает *причинять боль* остается в памяти — таков основной тезис наидревнейшей (к сожалению, и продолжительнейшей) психологии на земле... Никогда не обходилось без крови, пыток, жертв, когда человек считал необходимым сотворить себе память; наиболее зловещие жертвы и залого (сюда относится жертвоприношение первенцев), омерзительные увечья (например, кастрация), жесточайшие ритуальные формы всех религиозных культов (все религии в глубочайшей своей подоплеке суть системы жестокостей) — все это берет начало в том инстинкте, который разгадал в боли могущественнейшее подспорье мнемоники»<sup>546</sup>. Особенно преуспели в этой «мнемотехнике», по мнению Ф.Ницше, его соотечественники — немцы: «...пусть вспомнят о старых немецких наказаниях, скажем о побивании камнями (уже сага велит жернову упасть на голову виновного), колесовании (доподлиннейшее изобретение и специальность немецкого гения по части наказаний!), сажании на кол, разрывании или растаптывании лошаадьми («четвертование»), варке преступника в масле или вине (еще в четырнадцатом и пятнадцатом столетиях), об излюбленном сдирании кожи («вырезывание ремней»), вырезании мяса из груди; столь же благополучным образом злодея обмазывали медом и предоставляли мухам под палящим солнцем»<sup>547</sup>.

Противопоставляя подобного рода «генеалогию морали» современным философу либерально-демократическим пасторалям нравственного совершенствования человека, его «ангелоподобности», Ф.Ницше анализирует и другое понятие, соотносительное с понятием совести — понятие нечистой совести или, иначе говоря, «вины» (Schuld): «Снилось ли названным генеалогам морали хотя бы в отдаленном приближении, что, например, основное моральное понятие «вина» (Schuld) произошло от материального понятия «долги» (Schulden)? Или что наказание как *возмездие* развилось совершенно независимо от всякого допущения свободы или несвободы воли?»<sup>548</sup>. Как считает Ф.Ницше: «На протяжении длительного периода человеческой истории наказывали отнюдь *не от того, что* призывали

зачинщика к ответственности за его злодеяние, стало быть, *не* в силу допущения, что наказанию подлежит лишь виновный, — скорее все обстояло аналогично тому, как теперь еще родители наказывают своих детей, гневаясь на понесенный ущерб и срывая злобу на вредителя, — но гнев этот удерживался в рамках и ограничивался идеей, что всякий ущерб имеет в чем-то свой *эквивалент* и действительно может быть возмещен, хотя бы даже путем *боли*, причиненной вредителю»<sup>549</sup>.

По мнению философа, «боль» вообще была универсальным «воспитующим» средством, своеобразным эквивалентом «денег», с помощью которого можно было уравновесить само понятие «долга» и его конкретного возмещения. Как пишет Ф.Ницше: «Но главным образом заимодавец мог подвергать тело должника всем разновидностям глумлений и пыток, скажем срезать с него столько, сколько на глаз соответствовало величине долга, — с этой точки зрения в ранние времена повсюду существовали разработанные, кое в чем до ужасающих деталей, и имеющие *правовую* силу расценки отдельных членов и частей тела»<sup>550</sup>. Или, как уточняет философ: «Эквивалентность устанавливается таким образом, что вместо выгоды, непосредственно возмещающей убыток (стало быть, вместо погашения долга деньгами, землей, имуществом какого-либо рода), заимодавцу предоставляется в порядке обратной выплаты и компенсации некоторого рода *удовольствие* — удовольствие от права безнаказанно проявлять свою власть над бессильным, сладострастие «de faire le mal pour le plaisir de le faire», наслаждение в насилии: наслаждение, ценимое тем выше, чем ниже и невзрачнее место, занимаемое заимодавцем в обществе, и с легкостью смогшее бы показаться ему лакомым куском, даже предвкушением более высокого положения»<sup>551</sup>.

«Эквивалентность» боли и материального долга, предложенная Ф.Ницше в качестве своего рода объяснительной гипотезы старинной «мнемотехники», само своеобразное «смакование» «назло», наперекор либеральным теориям прогресса, по-своему не только продолжает, но и развивает взгляды небезызвестного в XVIII веке маркиза де Сада, для которого тело тоже выступало инструментом «наслаждения», но и только; «садизм» бледнеет перед «политэкономией жестокости», возрожденной немецким философом: его «криптомнезия боли» более всеобъемлюща и не только садистически выражает механизмы «воли к власти» у древних, но и многие собственные особенности не только физиологии, психологии, душевной жизни самого философа.

Именно это сочетание сладострастия, жестокости и «антирелигиозной» религиозности, пристрастной антирелигиозности, доходящей до «религии антирелигиозности» и составляет тут триаду эпилеп-

тоидной, но в данном случае все еще высокоинтеллектуальной, личности, дающей как бы в увеличительном стекле саму структуру измененных, девиантных влечений, сходных, скажем, с комплексом влечений, характерных не только гениальному русскому писателю, тоже страдающему эпилепсией, Ф.М.Достоевскому, но и французскому писателю Г.Флоберу с его интересом к восточным культам, сочетающим сладострастие и жестокость позднего периода творчества («Саламбо») и т.д. Это не просто наслаждение телом, тело не только как у Де Сада «инструмент наслаждения» но и сладострастие от боли, доставляемой объекту мучений, переплетаемое с волей к еще большему усилению собственной «воли к власти», воли к нанесению боли, жестокости, — жестокости, взятой в качестве спиритуализированной «воли к власти». Собственно, это «как бы припоминая» и воспроизводит Ф.Ницше: «Посредством «наказания», налагаемого на должника, заимодавец причащается к *праву господ*: в конце концов и он и надругательства над каким-либо существом, как «подчиненным», — или по крайней мере, в случае если дисциплинарная власть, приведение приговора в действие перешло уже к «начальству» — *лицезрения*, как глумятся над должником и как его истязают. Компенсация, таким образом, состоит в порядке и праве на жестокость»<sup>552</sup>.

И как своеобразный вывод, собственно, уже не только исторически, но и позитивно предлагаемое философом своим либеральным современникам заключение: «В *этой* сфере, стало быть, в долговом праве, таится рассадник мира моральных понятий «вина», «совесть», «долг», «священность долга» — корни его, как и корни всего великого на земле, изобильно и долгое время орошались кровью. И не следовало бы добавить, что мир этот, в сущности, никогда ужу не терял в полной мере запаха крови и пыток? (даже у старого Канта: от категорического императива разит жестокостью...)»<sup>553</sup>.

Проходящая через всю жизнь философа болезнь — в данном случае, латентно протекающая эпилепсия, унаследованная от отца, дает своеобразный ключ к пониманию многих явлений из области не только морально-аффективной, но и интеллектуальной, раскрывая их истинную природу. И наоборот, само стремление Ф.Ницше интерпретировать многие социальные явления через явления патологические, через одухотворение жестокостью — патографично, поскольку выявляет специфический психологический склад личности самого философа, его патофизиологическую подоснову. Его постоянный интерес к религии, мистицизму восприятия жизни постоянно сочетается с сексуальностью (жизнь — «женщина» из периода «Заратустры»), плотную переплетенную с комплексом жестокости, насилия, — но одухо-

творенного, спиириатулизованныго в его сублимированной форме «воли к власти». Само изучение античности окрашено все той же извращенной формой сексуальности и находит в ней благодатную почву, подтверждающую собственные субъективные симпатии и предпочтения. Сладострастием в соединении с жестокостью отличается не только дионисийский культ с его образами «спарагмоса», т.е. разрывания жертвы живьем, — но и римские императоры (Сулла, Август, Калигула, Нерон, Виталий), которыми так восхищается философ, столь же жестоки и сладострастны.

Заражение сифилисом, осложнившееся его нервной формой, наложило на эпилептически разрыхленный природный фон и придало пышность, гипоманиакальность многим личностным проявлениям и чертам характера философа, создало своеобразный «дионисийский» характер, так ярко проявившийся в 1888 году. Не случайно судьба и личность Ф.Ницше стали одной из излюбленных тем патографических описаний личности в психиатрии конца XIX начала XX века, многих художественных произведений, трактующих европатологию творческой личности, как, например, это проделано в романе Т.Манна «Доктор Фаустус» и эссе С.Цвейга. Привлекает он внимание и сейчас, когда сама личность философа становится как бы «символом» для многих психопатологических работ<sup>54</sup>.

Ф.Ницше двигался в своем творчестве через патологию, психопатологию личной судьбы, жадно выискивая психопатологическое в области истории человеческой цивилизации, которая давала ему множество примеров для интерпретации. И то, что у многих других, психопатологически измененных личностей, не обладающих креативностью Ф.Ницше, стерто, блекло, тривиально, то — в перспективном видении философа — ярко, образно, можно даже сказать, гениально; не только схвачено, отражено, описано, но и стало ценностной характеристикой целых социальных движений истории и современности. Именно в силу особого рода избирательности восприятия Ф.Ницше открыл теневые стороны истории цивилизации, от которых стыдливо закрывались многие либерально настроенные «генеалоги» не только морали, но и истории самой европейской цивилизации.

Для реального ознакомления либеральной общественности, Ф.Ницше такие современные понятия, как «прогресс» и «прогрессивное развитие», переинтерпретирует не только в контексте своей философии «воли к власти», но и в полном согласии с представлениями древних. «Величина «прогресса» *измеряется* даже количеством отведенных ему жертв; — пишет Ф.Ницше, — человечество, пожертвованное в массе процветанию отдельного *более сильного* человеческого эк-



земляра, — вот что *было бы* прогрессом...»<sup>555</sup>. Точно так же наперекор всем теориям «общественного договора», всем теориям General Volonte о происхождении государства с XVIII века, ставшим как бы общепринятыми, а потому — почти «научными», Ф.Ницше противопоставляет свою теорию государства как некоей репрессивной машины, с помощью которой осуществлялась социализация и становление общественных индивидов: «...вгонка необузданного доселе и безликого населения в жесткую форму не только началась с акта насилия, но и доводилась до конца путем сплошных насильственных актов, — что сообразно этому древнейшее «государство» представляло и функционировало в виде страшной тирании, некоего раздавливающего и беспощадного машинного устройства, покуда наконец сырье, состоящее из народа и полуживотных, оказывалось не только размятым и тягучим, но и *сформованным*»<sup>556</sup>.

И подводя итог своему второму эссе «Генеалогии морали», посвященному понятиям «вины» и «нечистой совести», Ф.Ницше заключает: «Мы, нынешние люди, мы предстаем наследниками целых тысячелетий вивисекции совести и жестокого обращения с животными в самих себе: в этом наша длительнейшая выучка, возможно, наше художество, во всяком случае наша истонченность, избалованность нашего вкуса. Слишком долго смотрел человек «дурным глазом» на свои естественные склонности, пока наконец они не породнились в нем с «дурной совестью»<sup>557</sup>.

Завершает «Генеалогию морали» третье эссе, посвященное проблеме, обозначенной Ф.Ницше как «*Что означают аскетические идеалы?*». Ф.Ницше в начале дает ряд ответов на поставленный вопрос, но ответов как бы слишком лапидарных и подлежащих своего рода истолкованию, интерпретированию. И, как было обещано в предисловии к «Генеалогии морали», в дальнейшем показывает, что означает сам процесс интерпретации, толкования или «пережевывания жвачки».

Первая часть эссе подводит своеобразный итог длительного, пожизненного спора Ф.Ницше с его философскими и художественными учителями: А.Шопенгауэром и Р.Вагнером. Как известно, и А.Шопенгауэр и Р.Вагнер в конце своей творческой эволюции отводили большую роль «этике сострадания»: А.Шопенгауэр на ее основе строит свою пессимистическую этику отрицания жизни; Р.Вагнер полностью отходит от идей Л.Фейербаха, которым он следовал в 40-ые годы XIX века, и отдается христианской этике «спасения души». И в качестве антипода этим двум поклонникам этики сострадания Ф.Ницше противопоставляет образ Гёте — этого великого язычника XIX века; а также антиподом этики сострадания он называет даже отрицаемого

им ранее за плебейский народный дух М.Лютера. И суть противоречия состоит в следующем: как могли и философ, пишущий о господстве воли — «воли в природе» и человеку, А.Шопенгауэр и его последователь в 50–60-ые годы Р.Вагнер встать на сторону отрицания самой этой воли, — встать на сторону нигилистической, негативной по отношению к воле этике сострадания. Что побудило их к столь разительной перемене, переоценке взглядов, чтобы заставить их отрицать утверждаемую ими же «волю к жизни» и предпочесть ей «волю к отрицанию жизни» — «волю к ничто»?

А так как для Ф.Ницше сама мораль, в том числе и этика сострадания, есть ни что иное, как «...система оценок, имеющая корни в жизненных условиях известного существа...»<sup>558</sup>, и моральные явления — это только «...моральная интерпретация. Сама же интерпретация — вне морального происхождения...»<sup>559</sup>, то философ и стремится раскрыть вне моральные причины, побудившие и А.Шопенгауэра и Р.Вагнера выбрать, и выбрать именно этику сострадания в качестве нормы жизненно важных, «жизненно утверждающих» и «жизненно отрицающих» оценок.

По сути своей это все та же проблема «нравственности нравов», решаемая на судьбах конкретных мыслителей и художников. И прежде всего наиболее близкий стоящий к самому философу, эмоционально близкий художник, музыкант, мыслитель Р.Вагнер, так и не переживший до конца своей зависимости от общего философского предтечи и самого Ф.Ницше — А.Шопенгауэра. Так что анализируя этику сострадания Р.Вагнера, Ф.Ницше как бы попадает в две мишени рядом: его критика музыканта является и критикой «франкфуртского отшельника» А.Шопенгауэра.

Так вот, оценивая поворот Р.Вагнера в сторону «этики сострадания», в сторону шопенгауэровской «воли к отрицанию мира», Ф.Ницше задается вопросом, не совершил ли музыкант поворот «...к христианско-болезненным и обскурантским идеалам...»<sup>560</sup>, создавая свой идеальный образ христианского простака Парсифаля? Ф.Ницше не решает, проявляя такт и деликатность, «...вникать в предыстоки творения...», считая их просто «...типичной прихотью художника...»<sup>561</sup>. Но при этом проблема, поставленная и вынесенная в заголовок эссе: «Что же означают аскетические идеалы?» — проблема не только остается, но и требует своего разрешения, поскольку становится настолько опасной, что совращает таких выдающихся музыкантов, как Р.Вагнер.

Итак, по отношению к художникам, к коим, несомненно, по мнению философа относится Р.Вагнер, это просто «прихоть» или, как точнее говорит философ, «В случае художника, мы начинаем это понимать: *просто ничего!*.. Или столько всего, что все равно просто ниче-

го!..»<sup>562</sup>. Поскольку, как считает философ: «Они были во все времена камердинерами какой-нибудь морали, философии или религии: не говоря уже о том, что им, к сожалению, довольно часто приходилось бывать чересчур гибкими царедворцами своих поклонников и покровителей и льстецами с отличным нюхом на уходящее или вот-вот приходящее начальство»<sup>563</sup>. Напротив, туманный, но весьма прозрачный флер по отношению Р.Вагнера к Людвигу Баварскому, спонсору, покровителю музыканта и романтическому мистика, высоко ценившего философию А.Шопенгауэра, Ф.Ницше, уже не обращаясь к музыканту, актеру, мимикрировавшему под сенью пессимистической философии патрона, тем не менее прямо обращается к оценке самого А.Шопенгауэра и его влиянию в 60–70-ые годы XIX века, не отрицая при этом, что и сам в свое прежнее время был его яростным неопитом. Оценивая поворот Р.Вагнера, Ф.Ницше пишет: «Так, например, Рихард Вагнер, когда «пришла пора», взял своим проводником, своим защитником философа Шопенгауэра — кому бы пришло в голову, что у него хватило бы *духу* на аскетический идеал без поддержки, каковую предлагала ему философия Шопенгауэра, без авторитета Шопенгауэра, достигшего *перевеса* в семидесятые годы в Европе?»<sup>564</sup>. И как далее отмечает Ф.Ницше, сам по себе этот «переход», это «обращение» к пессимистической философии А.Шопенгауэра Р.Вагнера, по-своему, возвело музыканта на новый, не достижимый прежде, уровень. Ф.Ницше пишет: «Вместе с этим исключительным повышением ставок музыки, как оно, по-видимому, проистекало из шопенгауэровской философии, единым махом и неслышанно набил себе цену и сам *музыкант*: отныне он становился оракулом, жрецом, даже больше, чем жрецом, своего рода рупором «в себе» вешей, неким телефоном потустороннего — он вещал впредь не только музыку, этот чревовещатель Бога, — он вещал метафизику: что удивительного в том, что в один прекрасный день он стал наконец возвещать *аскетические идеалы*?..»<sup>565</sup>.

И если само это предпочтение «аскетических идеалов» понятно для музыки, тем более, что, исходя из шопенгауэровской эстетики воли, музыка — это прямое и непосредственное ее (воли) выражение, то непонятно другое: что побудило философа А.Шопенгауэра в свою очередь тоже остановиться на выборе жизнеотрицающих ценностей, что заставило его выбрать аскетический идеал, более того, «идеал святого», «аскета» в качестве героя своей этики? Ведь это уже не выбор по подражанию, мимикрии, «прихоти» в конце концов, а некое сознательное усилие, которое должно было и решить проблему, стоящую перед философом, провозгласившим свою полную независимость от всех тягот своей земной жизни.

При этом следует отметить, что, проводя свой критический анализ метаморфоз Р.Вагнера, Ф.Ницше, своеобразно, на расстоянии и как бы издалека, проводит и инвентаризацию своих ранних увлечений и предпочтений: как известно, и сам философ не избежал ни увлечения философией А.Шопенгауэра, ни увлечения метафизикой «воли» последнего, персонифицировав ее в символе, образе древнегреческого божества Диониса, давшего как бы название и его поздней метафизики, правда, без уклона в сторону разбираемого здесь «аскетического идеала». Отсюда и пристрастность — пристрастность взгляда, но отсюда же и стремление искать у своих предшественников не метафизические, а скорее физиологические основания идей.

И если у Р.Вагнера само принятие философии А.Шопенгауэра — это «прихоть» художника, «мимикрия» — примыкание к наиболее популярной и господствующей в 70 годы XIX века волне пессимистической философии, то у самого отца-основателя А.Шопенгауэра — это, по мнению его взбунтовавшегося ученика, неопита, физиология. Ф.Ницше не щадит своего учителя и прямо редуцирует само происхождение «аскетического идеала» франкфуртского отшельника к стремлению преодолеть возрастную физиологическую потребность: подавить и умерить пыл и сексуальную активность. «Мало о чем распространяется Шопенгауэр столь уверенно, — пишет Ф.Ницше, — как о влиянии эстетического созерцания: он засчитывает ему то, что оно противодействует как раз половой «заинтересованности», не иначе, стало быть, как лупулин и камфара; он никогда не уставал превозносить *это* избавление от «воли»...»<sup>566</sup>. И не без сарказма далее Ф.Ницше замечает: «Так и подмывает спросить, не восходит ли его основная концепция «воли и представления», мысль о том, что освобождение от «воли» возможно единственно посредством «представления» к обобщению этого сексуального опыта»<sup>567</sup>. И, подводя итог выяснению того, почему философ прибегает к помощи «аскетического идеала», Ф.Ницше заключает: «И — возвращаясь к нашему первому вопросу — «что это *значит*, когда аскетическому идеалу присягает на верность философ?» — мы получаем здесь по крайней мере первый намек: он хочет *избавиться от пытки*»<sup>568</sup>. Вместе с тем отмечая, что основное философское произведение А.Шопенгауэра написано философом в двадцатитрехлетнем возрасте, т.е. во многом является продуктом «юношеской сексуальности», Ф.Ницше словно не замечает того, что и его собственное знакомство с философией «франкфуртского отшельника» тоже пришлось на годы юности и тоже явилось для двадцатичетырехлетнего филолога «избавлением от пытки». Другое

дело, какую окрашенность приобрело это «избавление от пытки» для Ф.Ницше, куда повернул его взгляд «классического филолога», к каким реалиям Древней Греции...

Своеобразным противоядием от пессимизма шопенгауэровского типа, который в 70-ые годы XIX века разделяли столь многие, в том числе и молодые, философы-шопенгауэрианцы: Эд.ф.Гартман, Э.Банзен и т.д., стало знакомство Ф.Ницше с трудами швейцарского историка культуры Бахофена (Mutterrecht 1864), вновь воскресившего оргиастическую культуру древнегреческого бога Диониса, сами дионисийские мистерии, надолго ставшие для юного Ф.Ницше откровением, содержащим оптимистическую, трагедийную природу самого этого божества. Ф.Ницше, анализируя «аскетический идеал», якобы присущий философам по их врожденной природе, которая стремится «избежать пытки» чувственности для занятия собственной философской деятельностью, подводит даже своеобразный перечень философов, которые счастливо избежали ее, оставляя в качестве исключения только фигуру одного, по его мнению, женатого философа Сократа, как некое противоречие в определении. «Таким вот образом философ чурается *супружеской жизни* и всего, — пишет Ф.Ницше, — что могло бы совратить к ней, — супружеской жизни, как препятствия и роковой напасти на его путях к оптимуму. Кто из великих философов до сих пор был женат? Гераклит, Платон, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант, Шопенгауэр — не были; более того, их невозможно даже *представить* себе женатыми. Женатый философ уместен *в комедии*, таков мой канон: и то исключение, Сократ — злобный Сократ, кажется оттого, собственно, и женился *ironice*, чтобы как раз продемонстрировать *этот* канон»<sup>569</sup>. Но при этом сам Ф.Ницше, словно бессознательно или, может быть, сознательно вытеснил из своей памяти безуспешные попытки ухаживания за подопечной М.Мейзенбург — Наташей Герцен; свою неудачную любовь с Лоу Андреас Саломе и довольно комичный способ объяснения ей в любви через посредника и т.д., т.е. все свои трагикомичные попытки нарушить им же сформулированный канон и стать «женатым философом». И тем не менее, тем не менее в конце этого рассуждения философ замечает: «Итак, что же означает аскетический идеал у философа? Мой ответ — это давно уже разгадано: лицезрея сей идеал, философ улыбается оптимуму условий, потребных для высшей и отважнейшей духовности он *не* отрицает этим «существование», напротив, он утверждает в нем *свое* существование, и *только* свое существование, и, возможно, в такой степени, что ему остается рукой подать до кошунственного желания: pereat mundus, fiat philosophia? Fiat philosophus, *fiam!*»<sup>570</sup>.

Итак, этот внутренний солипсизм и принятие «аскетического идеала» философами не может, собственно, объяснить само его существование: для философов аскетический идеал — это удобство, тот самый «оптимизм» для занятий философией — не больше и не меньше. Но что же такое «аскетический идеал» для «святого»? Ведь это не «... веселый аскетизм обожествленного и оперившегося зверька, который больше парит над жизнью, чем почиет на ней»<sup>571</sup>.

Довольно трудно комментировать гипоманиакальную скачку идей по поводу истинных философов, которой предается Ф.Ницше в этом эссе: «наплывы» и «озарения» сменяют друг друга, — одна яркая фраза, образ приходят на смену другой в прихотливом танце фантазии, напоминающей словесный поток, вроде следующего: «Философа узнают по тому, что он чурается трех блистательных и громких вещей, славы, царей и женщин, — чем отнюдь не сказано, что последние не приходят к нему. Он избегает слишком яркого света: оттого и избегает он своего времени и его «злободневности». Здесь он подобен тени: чем дальше закатывается от него солнце, тем больше он растет»<sup>572</sup>; и так далее и тому подобное как, например: «Что касается, наконец, «целомудрия» философов, то плодовитость этого рода духа сказывается, очевидно, иначе, чем в производстве детей; иной, по-видимому, оказывается и посмертная жизнь их имени, их маленькое бессмертие (еще менее скромно выражались среди философов в древней Индии: «на что потомство тому, чья душа — мир?»)<sup>573</sup>. Но что такое аскетический идеал святого? Брамина, например?

Ф.Ницше дает такое толкование, интерпретацию: «Созерцание поначалу появилось на земле в замаскированной форме, в двусмысленном виде, со злым сердцем и часто с перепуганной головою: в этом нет никакого сомнения. Все неактивное, высиживающее птенцов, невоинственное в инстинктах созерцательных людей долгое время создавало вокруг них атмосферу глубокого недоверия: против этого не было иного средства, как решительно вызывать к себе *страх*. Старые брамины, к примеру, знали в этом толк!»<sup>574</sup>. Тем самым аскетический идеал созерцательных людей — «браминов», святых — служил им своеобразной охранительной грамотой, являлся защитным механизмом, внушая «страх», позволяя им добиваться того самого «оптимизма», который так отличает философов от всех прочих смертных. И как говорит философ: «Сожжем существо вопроса в краткие формулы: философский дух должен был поначалу всегда облачатся и окукливаться в *установленные ранее* типы созерцательного человека, как то: жреца, кудесника, вещуна, религиозного человека вообще, дабы хоть с грехом пополам *оказаться возможным: аскетический идеал* долгое

время служил философу формой проявления, условием существования — он вынужден был представлять этот идеал, чтобы мочь быть философом, он вынужден был *верить* в него же, чтобы мочь представлять его»<sup>575</sup>. Или, как заключает далее философ: «Выражаясь наглядно и зримо: *аскетический священник* представлял собою до последнего времени гадкую и мрачную форму личинки, под которой только и смела жить и ползти философия»<sup>576</sup>.

И вот только после этого, рассмотрев как предварительные формы аскетического идеала актера, философа, священника — Ф.Ницше напрямую обращается к рассмотрению вопроса, поставленного в заглавие эссе: так что такое аскетический идеал вообще, и под видом религии философской метафизики в частности. Почему он получил такое широкое распространение в современности под видом мировых религий, метафизических доктрин и различных других аскетических форм деятельности? Все эти формы исполнены чрезвычайной серьезности, значимости своей миссии на земле.

И опять же возникает вопрос: что такое эта самая серьезность деятелей аскетического идеала, не является ли она формой, которая не отражает, но скрывает какую-то сущность, неприсущую самому этому идеалу, является формой его мимикрии, приспособления, устранения и т.д. Если «веселость», «карнавальность» культуры древних греков проистекала «из глубины», из чрезвычайно серьезного отношения древних к жизни, — дионисийской жизни, являвшейся своеобразным «щитом», которым древние греки укрывались от «ужасов» бытия — как это определил Ф.Ницше в «Происхождении трагедии из духа музыки», то чем является эта самая «серьезность» представителей аскетического идеала, анализируемых им в этом эссе? Философ отвечает: «В названном идеале заключена не только вера аскетического священника, но и его воля, его власть, его интерес. Этим идеалом держится и с ним падает его *право* на существование: ничего удивительного, если мы сталкиваемся здесь со страшным противником — допустив, именно, что нам довелось бы оказаться противником этого идеала? — с таким противником, который отстаивает свое существование, борясь против отрицателей этого идеала...»<sup>577</sup>. И, как отмечает Ф.Ницше, подчеркивая всю глубину и важность, принципиальность самой постановки вопроса: «Мысль, из-за которой здесь разворачивается борьба, касается *оценки* нашей жизни со стороны аскетических священников: последняя (вместе со всем, к чему она принадлежит: «природою», «миром», совокупной сферой становления и непостоянства) соотносится ими с неким совершенно инородным существованием, к которому она противостоит и которое она исключает».

ет, *если только* она не оборачивается против самой себя, *не отрицает самое себя*; в этом случае — случае аскетической жизни — жизнь слывет мостом, перекинутым в названное иное бытие»<sup>578</sup>.

Но тем самым выясняется и внутренняя логика, казалось бы, высшей моральной проблемы: что означают аскетические идеалы? По сути дела через мораль, посредством морали Ф.Ницше пролагает мостки к самой сердцевине своей поздней философии — философии жизни, которая борется, выступает против ее своеобразного «удвоения»: метафизической, религиозной и т.д. — реальности, проецированной вовне этого мира и как бы противостоящей ему. Или, как пишет Ф.Ницше: «Аскет обращается с жизнью как с ложным путем, который в конечном счете надлежит пройти вспять, до самой точки его начала; или как с заблуждением, которое опровергается — *должно* быть опровергнуто фактически: ибо он *требует*, чтобы ему сопутствовали, он вынуждает принять, где только может, *свою* оценку существования»<sup>579</sup>.

И при всем этом еще и сама «жизнь» словно нуждается в этом слое людей, разделяющих, по мнению философа, этот взгляд на «аскетический идеал», который парадоксальным образом отрицает ее самую. «Примем, однако, во внимание, — пишет Ф.Ницше, — с какой регулярностью, с какой непреложностью всплывает аскетический священный почти во все времена; он не принадлежит к какой-нибудь отдельной расе; он преуспевает повсюду; он произрастает из всех сословий. Не то чтобы он выращивал и насаждал свой способ оценки по наследству: как раз напротив — глубокий инстинкт, вообще говоря, скорее запрещает ему продолжение рода»<sup>580</sup>. И тем не менее, как продолжает философ, жизнь нуждается в такого рода самопротиворечии, таких самопротиворечивых явлениях, — сама жизнь словно обеспокоена, чтобы этот самопротиворечивый ряд индивидов не вымер: «Ибо аскетическая жизнь есть самопротиворечие: здесь царит беспримерный *ressentiment*, *ressentiment* ненасытимого инстинкта и воли к власти, которой хотелось бы господствовать не над чем-либо в жизни, а над самой жизнью, над глубочайшими, сильнейшими, радикальнейшими ее условиями; здесь делается попытка применить силу для того, чтобы закупорить источники силы; позеленевший и злобный взгляд устремляется здесь на само физиологическое процветание, в особенности на то, что его выражает, — красоту и радость; между тем как удовольствие ощущается и *ищется* в неудавшемся, чахлам, в боли, в злополучии, в безобразном, в самовольном ущербе, в обезличивании, самобичевании, самопожертвовании»<sup>581</sup>.



Вместе с тем, анализируя «шизоидную» в своей основе логико-методологическую установку представлений «аскетического идеала», состоящую не только в раздвоении единого в своей основе мира на объективный и феноменальный мир, мир сущности и явления, субъект и объект, заставить разум анализировать разум, глаз, который и видит, но лишен процесса восприятия — перцепция лишена апперцепции, осмысления того, что видится. Ф.Ницше выступает за метафизический монизм, последовательность самого восприятия становящейся жизни, когда призывает: «Будем-ка лучше, господа философы, держать впредь ухо остро перед опасными старыми бреднями понятий, полагавшими «чистый, безвольный, безболезненный, безвременный субъект познания», уберем себя от щупальцев таких противоречивых понятий, как «чистый разум», «абсолютная духовность», «познание само по себе»...»<sup>582</sup>. Для Ф.Ницше в качестве позитивной программы его «философии жизни» — вечно становящейся, единой, неразделенной, лишенной шизоидной раздвоенности, существует только перспективное видение, которое он характеризует следующим образом: «Существует *только* перспективное зрение, *только* перспективное «познавание»; и *чем большему количеству* аффектов предоставим мы слово в обсуждении какого-либо предмета, *чем больше* глаз, различных глаз, сумеем мы мобилизовать для его зрения, тем полнее окажется наше «понятие» об этом предмете, наша «объективность». Устранить же волю вообще, вывести из игры все без исключения аффекты, при условии, что нам удалось бы это — *кастрировать* интеллект?...»<sup>583</sup>.

Разумеется, это еще не принцип дополнительности Н.Бора и современной физики, но некое его предвосхищение, некое предчувствие: множество частных, может быть, даже взаимоисключающих аффектов, частичных истин не только отрицают друг друга, как следовало бы из шизоидной классической логики, живущей законом исключенного третьего ( $A=A$ ), а являются дополняющими, включающими как раз все эти крайности в объективное определение предмета — вот что предлагает философ в качестве своего рода перспективной или, как бы сегодня сказали, фрактальной логики. Не подозревая того, Ф.Ницше в своем перспективизме предугадал не только современные принципы квантово-механического описания объектов, но и как бы заложил основы современного понимания «фрактала» как такового: как процедуры, имеющей набор понятий и представлений, применяемых к объектам с бесконечным количеством значений или, как сказал бы Ф.Ницше — интерпретаций<sup>584</sup>. А введенное им понятие «кванта власти» (*Machtquantum*) как некоего нематериального цент-

ра сил, «пунктуации сил», можно, исходя из этой фрактальной логики, уподобить понятию аттрактора, который обладал свойством притяжения и отталкивания, своеобразно, перспективно упорядочивал перспективу видения, периферию своего воздействия. Вот как определяет понятие **аттрактора** современный исследователь: «Аттракторы — это центры притяжения, которые ведут борьбу за влияние на плоскости; любая начальная точка либо в течение процесса приходит к тому или иному аттрактору, либо лежит на границе и не может принять определенного решения»<sup>585</sup>. Несмотря на антропоморфный характер определения аттрактора («точка прихода», «точка не может принять решение»), само описание фрактальной логики и действия в ней аттракторов во многом гомологично описанию динамической картины «квантования» воли к власти, хотя Ф.Ницше старался избегать антропоморфности в определениях. Но скорее всего логика «математических монстров» Мандельброта и перспективная логика Ф.Ницше, как попытка описания становящейся жизни как динамической, живой — во многом совпадают.

Однако вернемся к нашим аскетам — хранителям аскетического идеала в интерпретации Ф.Ницше. Сам «аскетический идеал» по мнению философа — это своеобразный «аттрактор» становящейся жизни, которая борется через него со смертью. Аскетический идеал — это «инстинкт-хранитель» и «инстинкт-спасатель» «дегенерирующей жизни»<sup>586</sup>. Или как его описывает сам философ, не прибегая к символам: «...он указывает на частичное биологическое торможение и усталость, против которых с помощью все новых средств и ухищрений бесперебойно воюют глубочайшие, оставшиеся невидимыми инстинкты жизни. Аскетический идеал и есть одно такое средство. Дело стало быть обстоит как раз обратно тому, что мнят на сей счет поклонники этого идеала, — жизнь борется в нем и через него со смертью и **против** смерти; аскетический идеал есть маневр с целью **сохранения жизни**»<sup>587</sup> (88). Ницше дает такую символическую картину, описание действия этого инстинкта «аскетического идеала»: «Воля больших изображать под **какой угодно** формой превосходство, их инстинкт окольных путей, ведущих к тирании над здоровыми, — где только не встретишь ее, эту волю к власти, характерную как раз для наиболее слабых!»<sup>588</sup>.

Но Ф.Ницше не был бы философом «дионисийства» и философом экстатически утверждающей себя воли к жизни, если бы тут же после гневных филиппик в адрес поклонников аскетического идеала не провозгласил: «К черту этот «извращенный мир»! К черту эту позорную изнеженность чувства! Пусть больные не делают больными здоровых — а это-то и было бы той самой изнеженностью — вот что

могло бы стать верховной точкой зрения на земле, — но для этого понадобилось бы прежде всего, чтобы здоровые были *отделены* от больных, остерегались даже вида больных, не смешивали себя с больными. Или, может, у них и нет иной задачи, кроме как быть санитарами и врачами?..»<sup>589</sup>. И больше всего в этой физиологизированной философии морали достается от Ф.Ницше таким представителям аскетического идеала, как священники. Философ не скупится на самые изощренные эпитеты, подчас граничащие с нормами того самого морально дозволенного в цивилизованном обществе и самые мягкие из них. «Он и сам должен быть болен, он должен быть в корне родственен больным и обездоленным, чтобы понимать их... Ему вверено защищать ее, свою паству, — от кого? От здоровых, в этом нет сомнения, также и от зависти к здоровым; от должен быть естественным врагом и *презрителем* всякого неотесанного, бурного разнузданного, жестокого, насильственно-хищнического здоровья и могущества. Священник есть первая форма более *деликатного* животного, которому легче дается презрение, нежели ненависть»<sup>590</sup>. Священник по Ф.Ницше «...есть *переориентировщик* resentment»<sup>591</sup>.

Пытаясь пересмотреть в истории генеалогии «аскетический идеал», Ф.Ницше физиологически интерпретирует многие социальные явления прошлого, психические эндемии и действия средневековой инквизиции по преследованию «ведьм», отмечая, что и в этом случае «...самые пронизательные и человеколюбивые судьи не сомневались в том, что налицо вина; *не сомневались в этом и сами* «ведьмы» — и тем не менее вина отсутствовала»<sup>592</sup>. Продолжая свое генеалогическое расследование следствий аскетического идеала, Ф.Ницше задается вопросом: «Но является ли он действительно *врачом*, этот аскетический священник?»<sup>593</sup>. И, отвечая на свой риторический вопрос, пишет: «Он борется лишь с самим страданием, с неудовольствием страдающего, — *не* с его причиной, *не* с болезнью вообще — таким должно быть наше принципиальнейшее возражение против священнической терапии»<sup>594</sup>. И если, как известно, крайности сходятся, правда, в неэвклидовой пространственной сфере и в бесконечно далеком расстоянии от точки их расхождения, то в данном случае философия жизни, предложенная Ф.Ницше, в своей критике «ложного удвоения бытия» — в критике аскетического идеала — дает принципиальнейшее сходство в критике религии как ложного, мнимого сознания, ну, скажем, например, с марксистской позицией. Действительно, чтобы устранить страдание, по существу необходимо устранить источник, причину страдания, а не его следствия, — отсекают то, что порождает страдания, а не лечить его паллиативными увещеваниями. А это уже требование из

менения самих социальных, моральных отношений, порождающих страдание, а не замораживание, консервация их путем смягчения, сглаживания следствий, порожденных тем или иным социальным, моральным фактором. И критикуя «аскетический идеал» вообще, Ф.Ницше всегда имел в виду главного своего врага — христианство своего времени, которое как «инвертированный платонизм для народа» как раз и занималось подобного рода терапией страждущих и обездоленных. Вот как характеризует его философ: «Все больные и хворые, тщась отряхнуть с себя глухое недовольство и ощущение слабости, инстинктивно стремятся к стадной организации: аскетический священник угадывает этот инстинкт и потакает ему; всюду, где есть стада, там они поволены инстинктом слабости и организованы умом священника»<sup>595</sup>. Философ перечисляет те формы организации, которые создают стадо-общину под руководством священника, и средства, используемые для этого: «...общее притупление чувства жизни, машинальная деятельность, дозированная радость, прежде всего радость «любви к ближнему», стадная организация, пробуждение чувства коллективной власти, следовательно, заглушение индивидуальной досады самой по себе удовольствием при виде коллективного процветания — таковы по современной мерке, его *невинные* средства в борьбе с недомоганием...»<sup>596</sup>.

Другой, но уже не невинный способ, который пронизывает, обволакивает все современное общество, по мнению философа — это «ложь», которая сопровождает современного человека: «Им (проповедникам современной морали — *А.М.*) к лицу лишь *бесчестная ложь*; все, что нынче ощущает себя «добрым человеком», совершенно неспособно относиться к какой-либо вещи иначе, чем *бесчестно-изолгавшись*, бездонно-изолгавшись, но и в то же время невинно-изолгавшись, голубоглазо-изолгавшись, добропорядочно-изолгавшись. Эти добрые люди — все они изморались нынче дотла и навек осрамылись по части честности: кто бы из них выдержал еще *правду* «о человеке»!»<sup>597</sup>. И как далее отмечает философ: «С помощью этой системы процедур старая депрессия, угнетенность и усталость были в самом деле *искоренены*, жизнь стала делаться *очень* интересной: бодрствующий, вечно бодрствующий, с изможденным от бессонницы лицом, раскаленный, обуглившийся, истощенный и все-таки не ощущающий усталости — таким вот выглядел человек, «грешник», посвященный в эти *мистерии*»<sup>598</sup>.

И подводя определенный итог средствам и методам утверждения аскетического идеала, философ заключает: «В целом аскетический идеал и его утонченно-моральный культ, эта остроумнейшая, бесцеремоннейшая и опаснейшая систематизация всех средств чувствен-

ной экзальтации под покровительством святых умыслов, именно таким ужасным и незабываемым образом был вписан во всю историю человека; и, к сожаления, *не только* в его историю...»<sup>599</sup>. Более того, аскетический идеал, а точнее говоря — христианство, считает Ф.Ницше, явилось «...*настоящей пагубой* в истории здоровья европейского человека»<sup>600</sup>. Являясь сыном протестантского пастора, имеющий не одно поколение протестантских пасторов с двух сторон: как со стороны отца, так и матери — Ф.Ницше тем не менее восклицает: «Я не люблю «Нового Завета», читатель угадал уже это; меня почти тревожит, что я до такой степени одинок со своим вкусом относительно этого столь оцененного и переоцененного сочинения (вкус двух тысячелетий *против* меня): но что поделаешь! «Здесь я стою, я не могу иначе» — у меня есть мужество держаться своего дурного вкуса. *Ветхий Завет* — вот это да: нужно отдать должное Ветхому Завету!»<sup>601</sup>.

Рисуя в целом верную картину воздействия «аскетического идеала», христианства на европейскую цивилизацию, Ф.Ницше, сознательно или бессознательно, исходя только из своего глубокого убеждения, путает социальные тексты, превосходя в том критику христианства, данную, скажем, французскими просветителями XVIII века и в частности — критику Вольтера. Критика Ф.Ницше — это не вольнодумство деиста, находящего смешные противоречия в текстах отцов-основателей, но сознательная деструктивная критика по существу тем, предлагаемых к анализу. Однако при всем этом сам процесс «путанья» социальных текстов, предпринятый Ф.Ницше, не только и не столько разрушает христианскую мораль как мораль искупления и надежды на грядущее спасение, но переадресовывает само страдание, подводя под него своего рода онтологический статус. Страдание не от социальных причин, гнета и угнетения человека человеком, но от природы, и оно еще должно быть усилено и принято не только со смирением и покорностью (*amorī fati*), но и с экстатической радостью вечного возвращения того же самого, а стало быть, и насилия, страдания, гнета. Именно поэтому взор философа устремляется в сторону, где может быть сформирован другой, — не аскетический, — идеал: «Аскетический идеал выражает некую волю: *где* та соперничающая воля, в которой выразился бы *соперничающий* идеал? ... Где *противоупор* к этой замкнутой системе воли, цели и интерпретации? Отчего *отсутствует* противоупор?.. Где *другая «единая цель»?*»<sup>602</sup>. Взоры могут быть устремлены в сторону современной науки, хотя и тут Ф.Ницше находит «ахиллесову пяту» современных ученых, их как бы «родовой грех»: «Они еще далеко не *свободные* умы: *ибо они верят еще в истину...*»<sup>603</sup>.

Ф.Ницше в качестве образца «свободы духа», научной добросовестности, объективности и подлинности научного подхода, предлагает другой вариант возможного научного действия, не зацикленного и не скованного поиском истины: «Когда христианские крестоносцы на Востоке натолкнулись на непобедимый орден ассасинов, орден свободных умов *par excellence*, чьи низшие чины жили в послушании, равного которому не достигал ни один монашеский орден, они каким-то окольным путем получили намек и на тот символ и памятное слово, которое было сохранено за высшими чинами, как их *secretum*: «Ничего истинного, все позволено»... Ну так вот, *это* была *свобода* духа, *этим* была *отменена* даже вера в истину...»<sup>604</sup>. Утверждение какого-либо особого мира науки, научной истины, предполагает, по Ф.Ницше, точно такое же удвоение реального мира, какое предполагали другие представители «аскетического идеала». Или как пишет философ: «Наша вера в науку покоится все еще на *метафизической вере* — и даже мы, познающие нынче, мы, безбожники и антиметафизики, берем *наш* огонь все еще из того поджара, который разожгла тысячелетняя вера, та христианская вера, которая была также верою Платона, — вера в то, что Бог есть истина, что истина *божественна*...»<sup>605</sup>. Более того, косвенно сам прогресс в развитии современной науки является прямым путем к «аскетическому идеалу», поскольку он свергает человека с его божественного пьедестала и редуцирует, низводит его к животному. Как пишет философ: «Разве не в безудержном прогрессе пребывает со времен Коперника именно самоумаление человека, его *воля* к самоумалению? Ах, вера в его достоинство, уникальность, незаменимость в ранговой очередности существ канула в небытие — он стал *животным*, животным без всяких иносказаний, скидок, оговорок, он, бывший в прежней своей вере почти что Богом («чадом Божьим», «Богочеловеком»)... Со времен Коперника человек очутился как бы на наклонной плоскости — теперь он все быстрее скатывается с центра — куда? в Ничто? в «сверлящее ощущение своего ничтожества»?.. Что ж! это и было бы как раз прямым путем — в *старый* идеал?..»<sup>606</sup>.

Но при всем этом, казалось бы, безысходном противостоянии человека «аскетическому идеалу», остается еще один стоический мужественный вывод, которым завершается эссе: «Едва ли можно утаить от себя, *что* собственно выражает все это волнение, ориентированное аскетическим идеалом: эта ненависть к человеческому, больше — животному, еще больше — к вещественному, это отвращение к чувству, к самому разуму, страх перед счастьем и красотой, от стремления избавиться от всякой кажимости, перемены, становления, смерти, желания, самого стремления — все сказанное означает, рискнем

понять это, *волю к Ничто*, отвращение к жизни, бунт против радикальнейших предпосылок жизни, но это есть и остается *волей!*.. И чтобы повторить в заключение сказанное мною в начале: человек предпочтет скорее хотеть *Ничто*, чем *ничего* не хотеть...»<sup>607</sup>.

Вот так и кончается мир, мир человека, по крайней мере, мир метафизический, мир эпифеноменальный, мир, окружающий человека, его необходимый спутник — в форме ценностного, нормативного, этического регулирования самого человеческого общежития; так кончается мораль как форма инобытия самого аскетического идеала. Под взглядом нигилистической редукции, проводимой Ф.Ницше, человек желает «Ничто», отказываясь от того, что наполняло содержанием, смыслом его жизнь, культуру, цивилизацию. Но что же в остатке?! Человек предстает, как биологическое существо, утерявшее все свои социальные связи, поскольку все они так или иначе вытекают из так называемого аскетического идеала, все являются его выражением на протяжении тысячелетнего развития сугубо человеческой Цивилизации. Сама по себе эта нигилистическая редукция к основанию, проводимая Ф.Ницше, далеко не оригинальное изобретение философа, этим развлекались еще французские энциклопедисты XVIII века, и в частности, Д.Дидро в своих «Путешествиях аббата Бугенвиля» и в так называемых сатирических романах, посвященных «нескромным сокровищам». Это же проделывал и Маркиз де Сад, для которого человек тоже был низведен до «машины наслаждения», «инструмента удовольствия». Это нигилистическое редуцирование, находясь как бы в традиции просвещенческой философии занималось таким вот завершением и своеобразным самоотрицанием. Но это же означает и конец метафизики как науки, не только стоящей над физикой, но и науки о всеобщих ценностных основаниях онтологии существования человека. И остается только «голая», «неприкрашенная» физика, для которой человек, исходя из ницшеанской волюнтаристической физики, — это лишь ансамбль «квантов власти», единственным понудительным мотивом которого, его, так сказать, аттрактором, является стремление к трансцендированию к воле, к еще большей воле к власти и т.д. Не случайно и то, что М.Хайдеггер, как бы подводя итог к исследованию позиции Ф.Ницше о «человеке» как метафизической реальности, пишет: «Безусловное существо субъективности разворачивается поэтому с необходимостью как *brutalitas* животной *bestialitas*. В конце метафизики стоит тезис: «*Homo est brutum bestiale*»<sup>608</sup>.

И само противопоставление «белокурой бестии» человеку стаданому в таком контексте, предпринятое Ф.Ницше в эссе «Генеалогия морали», отражает только противостояние «*Homo bestialitas*» — «*Homo*

civitatis», — или, говоря проще: «человека зверя» — «человеку социальному». А поскольку, как считает Ф.Ницше, невозможно рационалистическое, т.е. находящееся вне «аскетического идеала», обоснование морали, поскольку невозможно утверждение науки, ее авторитета по отношению к другим формам знания, без помощи все того же «аскетического идеала», то, отвергая эти формы социальной адаптации окружающей действительности, философ остается с перспективной принципиально физикалистской позицией субъекта, осуществляющего трансцендирование своей «воли к власти», вне религиозных, нравственных, социальных ограничений и запретов, традиций, норм и исторических прецедентов. Полностью отброшено восходящее еще к Сократу обоснование моральных норм при помощи разума, отождествление самого разума-знания как некоей добродетели, а добродетельный вовсе не обязан этому знанию, а скорее, как отмечает философ, — «аскетическому идеалу», во многом определяющему также и само знание.

Тем самым почти все Просвещенческие установки XVII–XVIII веков с их опорой на разум и возможность формирования самостоятельного, т.е. — автономного, опирающегося только на самого себя разума, подвергнута критике, более того, как считает Ф.Ницше, полностью вытекает из веры в «аскетический идеал» и потому отвергнуты его философией «воли к власти», «философией жизни», а сама эта философия выступает формой контрпросвещения, формой, в которой сами просвещенческие идеалы не только кульминируют и проясняются, но и обретают свое прямо противоположное наполнение, получают прямо противоположную интерпретацию, отрицающую их исходную начальную интенциональную направленность. И это не был контрпросвещенческий откат к фундаменталистской религии, как это предлагал в свое время Жозеф де Местр, ни возврат к досовременным формам мышления и общественным организациям, что было, как понимал Ф.Ницше, просто невозможно. Задача состояла в другом: подвергнув критике господствовавшие стереотипы мышления современного общества: религию, науку, культуру, саму выродившуюся цивилизацию — интерпретировать, перевоссоздать их в некоем новом неоконсервативном синтезе, объединяющем установки древних и господствующие тенденции современности в некоем новом, третьем неоконсервативном традиционалистском прочтении «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого». Эта установка отчетливо звучит в произведении, написанном после «Генеалогии морали» и названном *«Сумерки кумиров»* (1888), которое является некоторым подытоживанием поздней философии Ницше, его философским завещанием.



Само название этого небольшого, всего в 100 страниц произведения является переосмыслением, переворачиванием вагнеровского *Gotterdamirung* — гибель богов в *Gotzen-Damirung* — гибель божков, идолов, кумиров, рассмотренных через призму заинтересовавшего философа в этот период Ф.Бэкона. «Сумерки кумиров» — последняя книга философа, еще хранящая относительно здоровое состояние духа, в ней почти незаметны мегаломанические установки работ 1888 года: «Антихрист» и «Ессе homo». И хотя она впервые вышла, когда философ фактически был уже болен, но она хранит печать его собственной редакции. Эта книга была последней прижизненной публикацией философа: январь 1889 года. Тогда как «Антихрист», «Ницше contra Вагнер» не были опубликованы до 1895 года, а *Ессе homo* впервые появилось в печати в 1908 году. Своеобразным расставанием с кумиром юности Р.Вагнером является также и специально посвященное ему эссе «Случай Вагнера» (1888).

И возвращаясь к «Сумеркам кумиров»: неоконсервативно-традиционалистская установка философа как своеобразное обращение к современникам-консерваторам звучит следующим образом: «*На ухо консерваторам*». Чего раньше не знали, что теперь знают, могли бы знать, — *обратное образование*, возврат в каком бы то ни было смысле и степени совершенно невозможен. ... Даже политики подражали в этом проповедникам добродетели; еще и нынче есть партии, мечтающие как о цели, чтобы все вещи стали *двигаться раком*. Но никто не волен быть раком. Нечего делать: *надо* идти вперед, хочу сказать, *шаг за шагом далее в decadence* (вот *мое* определение современного «прогресса»...). Можно *преградить* это развитие и тем запрудить само вырождение, накопить его, сделать более бурным и *внезапным* — больше сделать нельзя ничего»<sup>609</sup>.

Но это, так сказать, общая предпосылка — позиция Ф.Ницше при написании «Сумерков кумиров», его неоконсервативное «*credo*», но, как уже отмечалось, книга является своего рода философским заведением мыслителя, последним произведением, в котором болезнь не вступила еще в свои права, еще не окрасила мегаломанией стиль и способ изложения, не содержит в себе агглютинации смысла и образов, «скачки идей», более характерных для произведений последнего «продуктивного» года: «Антихриста» (1888) и в особенности для «Ессе homo» (1888). Особенно курьезно, если не сказать трагически то, что в самоощущении самого философа эти наплывы мыслей, озарение, мегаломаническая скачка идей воспринимались как своего рода «*выздоровление*»<sup>610</sup>.

Не останавливаясь на «разминочных» разделах, например: *«Изречения и стрелы»*, хотя и тут встречаются афоризмы, как бы суммирующие основные установочные положения поздней философии Ф.Ницше, вроде: «Я не доверяю всем систематикам и сторонюсь их. Воля к системе есть недостаток честности»<sup>611</sup> или: «...Я искал великих людей, а находил всегда лишь обезьян их идеала»<sup>612</sup>, обратимся к двум основным темам этого произведения: *«Проблема Сократа»* и *«Разум в философии»*.

Итак, «Проблема Сократа», этого, начиная еще с «Рождения трагедии из духа музыки», философского антагониста Ф.Ницше... Именно Сократ, объявленный там своеобразным «козлом отпущения», Сократ-«фармак» становится для Ф.Ницше средоточием зла и творившегося затем в истории почти двухтысячелетнего развития философии. Мало того, что Сократ объединил «знание с добродетелью», мало того, что Сократ «совратил» аристократа Платона и других аристократических юношей Древней Греции, мало того, что Сократ — первый «негреческий» философ, как позже скажет Ф.Ницше, но главное, за что немецкий философ упрекает его, он полностью раскрывает, избавившись от всех демократических предрассудков, прямо заявляя: «Сократ был чернью»<sup>613</sup>, со всеми вытекающими отсюда последствиями, которые Ф.Ницше и анализирует в этом разделе.

Говоря словами позднего Ф.Ницше, Сократ как представитель «черни» и основатель философской традиции «черни» — ярчайший представитель пассивного нигилизма, представитель и, может быть, первый, «аскетического идеала», уже проанализированного в «Генеалогии морали». Именно у него впервые, по крайней мере в древнегреческой философии, сама жизнь была подвергнута сомнению и была подвергнута отрицанию. Или, как риторически вопрошал Ф.Ницше: «Не появится ли, быть может, мудрость на земле, как ворон, которого вдохновляет малейший запах падали?...»<sup>614</sup>. Или как вспоминает Ф.Ницше свой первый философский опыт, изложенный им в «Рождении трагедии»: «Мне самому эта непочтительность, что великие мудрецы суть *типы упадка*, пришла в голову при рассмотрении того случая, где ей сильнее всего противоборствует ученый и неученый предрассудок: я опознал Сократа и Платона как симптомы гибели, как орудия греческого разложения, как псевдогреков, как антигреков («Рождение трагедии», 1872)»<sup>615</sup>. Поскольку, как считает философ: «Суждения о ценности жизни, за или против, в конце концов никогда не могут быть истинными: они имеют ценность лишь как симптомы, они принимаются в соображение лишь как симптомы, — сами по себе такие суждения являются глупостями»<sup>616</sup>.

Кроме того, чисто эстетически оценивая Сократа, Ф.Ницше с позиций своего «аристократического радикализма» задается вопросом: «Был ли Сократ вообще греком? Безобразие является довольно часто выражением скрещенного, *заторможенного* скрещением развития. В другом случае оно является *нисходящим* развитием»<sup>617</sup>. Проще говоря, Сократ для Ф.Ницше, во-первых, — не грек, а метис, результат смешанного происхождения, вырожденец; во-вторых, — первый «decadent», на что указывает, по мнению философа «...суперфектация логического и характеризующая его *злоба рахитика*»<sup>618</sup>. И самое главное: появляется то, что вскоре побеждает аристократический вкус — появляется плебейское орудие мести — диалектика, как последнее орудие, орудие безоружного плебей. Или как об этом пишет сам философ: «Диалектику выбирают лишь тогда, когда нет никакого другого средства»<sup>619</sup>. И далее следует весьма своеобразный вывод Ф.Ницше, терпимо относящегося к евреям в быту, но в области метафизики все же проводящего линию на отрицание проявлений семитского начала: «Надо *вынуждать* признание своего права: до этого ее (диалектику — *А.М.*) ни во что нельзя употребить. Евреи были поэтому диалектиками; Рейнеке-Лис был им; как? и Сократ был им также?»<sup>620</sup>. Как отмечает Ф.Ницше, диалектика стала для «черни» орудием, с помощью которого она впервые и весьма успешно побеждает аристократию: «Есть ли ирония Сократа проявление бунта? ressentiment черни? наслаждался ли он, как угнетенный, своей собственной кровожадностью в ударах ножа силлогизма? *мстит* ли он знатным, которых очаровывает? В качестве диалектики имеешь ли в руках беспощадное орудие; с ним можно стать тираном: побеждая, компрометируешь. Диалектик предоставляет своему противнику доказывать, что он не идиот: он приводит в бешенство, он вместе с тем делает беспомощным»<sup>621</sup>.

Из искусства спора, из чисто словесного обмана, логического мошенничества, подобного броску песка в глаза противнику, диалектика, по крайней мере таковой толковал ее учитель Ф.Ницше — А.Шопенгауэр, становится тем орудием древнегреческого плебей, при помощи которого он в публичных спорах постоянно одерживал победу над аристократией. И это тоже — заслуга Сократа, отмечает философ. Сократ первый даже не понял, но почувствовал, что в древнегреческом полисе, где начинается преобладать анархия инстинктов: его диалектика, его врачевание диалектикой — становится единственным орудием не только обороны, но и спасения. Или, как говорит философ: «Инстинкты хотят стать тираном; нужно изобрести *противотирана*, который был бы сильнее»<sup>622</sup> и этим «противотираном» также впервые стал «разум» — вот главный упрек, брошенный философом

древнегреческому мыслителю: «Если потребно сделать из *разума* тирана, как это сделал Сократ, то не мала должна быть опасность, что нечто иное сделается тираном. В разумности тогда угадали *спасительницу*; ни Сократ, ни его «больные» не были вольны быть разумными — это было *de rigueur*, это было их *последнее* средство. Фанатизм, с которым все греческие помыслы набрасываются на разумность, выдает бедственное положение: находились в опасности, был только *один* выбор: или погибнуть, или — быть *абсурдно-разумными...*»<sup>623</sup>. И хотя критика ведется вроде бы древнегреческих реалий, но по сути дела Ф. Ницше нападает на основные постулаты далеко отстоящей от древнегреческой — просвещенческой философии с ее кульгом разума, который, собственно, и породил революцию XVII—XVIII веков. Сократ, провозгласивший, что разум равен добродетели, которая и является счастьем по сути своей, впервые, в который раз впервые — стал символом самой просвещенческой философии, которая — только другими словами — выражает основной пафос Сократа: «Надо быть благоразумным, ясным, светлым во что бы то ни стало: каждая уступка инстинктам, бессознательному ведет *вниз...*»<sup>624</sup>.

Но являясь попыткой лечить упадок столь же упадочным средством, каким «разум представляется Ф. Ницше, — разум, являющийся орудием жизни, но не более, получает у философа такую оценку, которая во многом относится не столько к древней Греции, но скорее к современной ему либеральной действительности: «Самый яркий свет разумности во что бы то ни стало, жизнь светлая, холодная, осторожная, сознательная, без инстинкта, сопротивляющаяся инстинктам, была сама лишь болезнью. Иной болезнью, — а вовсе не возвращением к «добродетели», к «здоровью», к счастью... Быть вынужденным побеждать инстинкты — это формула для *decadence*: пока жизнь *восходит*, счастье равно инстинкту»<sup>625</sup>.

Противопоставляя инстинкт разуму, Ф. Ницше по сути дела тем самым завершает свой спор почти с двухтысячелетней традицией, восходящей к Сократу, — свой спор с просвещенческой философией XVII—XVIII веков. Его роль «сакрификатора», «очистителя мира, соскочившего с петель», «Сократа, отдавшего музыке», «дионисийской пташки». Как называл себя философ в период написания «Рождения трагедии»<sup>626</sup>, — в этот поздний период дополняется еще и принципиальной критикой самого просвещенческого упования на основной краеугольный постулат этой философии: «разум», которому, наряду с Сократом в «Сумерках кумиров», уделяется особое внимание. Раздел так и называется: «Разум в философии». Если в Древней Греции «разум» явился тем «противотираном», тем упадочным

средством, которым древние греки пытались сдержать разложение и анархию инстинктов, то Ф.Ницше, который уже выяснил роль и значение этого «противотирана» и его творца Сократа в развитии просвещенческой философии, теперь интересуется то «схизофреническое расщепление», которое совершил этот противотиранин-разум в истории метафизики как таковой с ее делением действительного мира на феноменальный и ноуменальный, мир кажущийся и мир изменяющийся, мир субстанций, причин, следствий, общих понятий и противопоставлений чувственного меняющегося мира — миру моральному, истинному, покоящемуся, миру с делением на субъект и объект, волю и все тот же разум... И в данном случае дело не сводится только к критике господствующей эпистемологической установки почти всей западноевропейской философии, установки, длящейся почти два тысячелетия, но о смене самой парадигмы познавательного процесса.

Ф.Ницше полностью отказывается от дуалистической установки мышления и пытается обосновать новую монистическую целостную концепцию эпистемологии, вытекающую из единого, сходного с «архе» древних греков — первоначала воли к власти, пульсирующей в ритме «вечного возвращения того же самого». Монизм эпистемологии не только ведет критику господствующего теоретико-познавательного субъект-объектного дуализма, но и приводит к парадоксальным во многом выводам. Прежде всего он реабилитирует такой третируемый на протяжении столетий и противостоящий разуму в качестве теоретико-познавательного «орган», как чувство: «сенсуализм» — самого восприятия, его текучий, изменяющийся характер. Или, как пишет сам философ: «Все, что философы в течение тысячелетий пускали в ход, были мумии понятий; ничто действительное не вышло живым из их рук. ... «Должна быть иллюзия, обман в том, что мы не воспринимаем сущего: где же скрывается обманщик?» — «Мы нашли его, — кричат они радостно, — это чувственность! Эти чувства, *которые и вообще-то так безразличны*, обманывают нас относительно *истинного* мира»<sup>627</sup>. Единственным исключением из сонма философов Ф.Ницше объявляет только Гераклита, не потому, что древнегреческий философ доверял чувствам, — отнюдь нет, — а потому, что уже первое ощущение по Гераклиту предполагает ложь, вытекает ложным ощущением единства, вечности, субстанции и т.д. И как считает Ф.Ницше: «Разум считается причиной того, что мы искажаем свидетельство чувств. Поскольку чувства говорят о становлении, об исчезновении, о перемене, они не лгут... Но Гераклит останется вечно правым в том, что бытие есть пустая фикция. «Кажущийся» мир есть единственный: «истинный мир» только *приглан к нему...*»<sup>628</sup>.

И одной из причин такого двойного существования миров: действительного, изменяющегося, текучего и постоянного, неподвижного, «истинного» — обусловлено по Ф.Ницше существованием посредника, медиатора между двумя этими мирами: существованием «языка», «речи» — той материи психического, в которой и происходит переворачивание, переосмысление чувственных данных в факт сознания, факт разума в виде категорий единства, постоянности, субстанции и т.д.: «Язык, по его возникновению, относится ко времени рудиментарнейшей формы психологии: мы впадаем в грубый фетишизм, если вводим в наше сознание основные предположения метафизики языка, понемецки: *разума*»<sup>629</sup>. Собственно, в законах «языка» происходит простое разделение, расщепление мира на «истинный» и действительный, он несет в себе всю метафизику. Или как интерпретирует особенности «языка — разума сам философ: «*Оно* видит всюду деятеля и делание: оно верит в волю как причину вообще; оно верит в «*Я*», в *Я* как бытие, в *Я* как субстанцию и *проецирует* веру в субстанцию-*Я* на все вещи — оно *создает* впервые этим понятие «вещь»... Бытие вмывается, *подсовывается* всюду; из концепции «*Я*» вытекает впервые, как производное, понятие «бытия»... В начале стоит великое роковое заблуждение, что воля есть нечто *действующее* — что воля есть способность... Нынче мы знаем, что она — только слово»<sup>630</sup>. И тем самым лежащий, например, в основании метафизики А.Шопенгауэра примат «воли» — ее волюнтаризм — становится в таком случае ни чем иным, как только заблуждением, «словом». И как, в конце концов, замечает Ф.Ницше: «Разум» в языке — о, что это за старый обманщик! Я боюсь, что мы не освободимся от Бога, потому что еще верим в грамматику...»<sup>631</sup>.

И подражая в том Ф.Бэкону, Ф.Ницше дает свою сводку четырех главных низвергнутых им эпистемологических кумиров — «идолов» западноевропейской теоретико-познавательной парадигмы: «*Первое положение*. Основания, в силу которых «этот» мир получил название кажущегося, доказывает скорее его реальность, — *иной* вид реальности абсолютно недоказуем.

*Второе положение*. Признаки, которыми наделили «истинное бытие» вещей, суть признаки не-бытия, признаки, указывающие на *ничто*: «истинный мир» построили из противоречия действительному миру — вот в самом деле кажущийся мир, поскольку он является *морально-оптическим* обманом.

*Третье положение*. Бредить об «ином» мире, чем этот, не имеет никакого смысла, предполагая, что мы не обуреваемы инстинктом оклеветания, унижения, опорочения жизни: в последнем случае мы *мстим* жизни фантазмагорией «иной», «лучшей» жизни.

**Четвертое положение.** Делить мир на «истинный» и «кажущийся», все равно, в духе ли христианства или в духе Канта (в конце концов *коварного* христианина), — это лишь внушение *decadence* — симптом *нисходящей* жизни...»<sup>632</sup>.

И в качестве заключения проблемы «разума» в философии приведем конечный вывод из краткой эскизно очерченной истории того, «Как истинный мир», наконец, стал басней, завершающей как бы тему «разума» в философии: «Истинный мир» — идея, ни к чему больше не нужная, даже более не обязывающая, — ставшая бесполезной, ставшая лишней идея, *следовательно*, опровергнутая идея — упраздним ее! ... Мы упразднили истинный мир — какой же мир остался? быть может, кажущийся?.. Но нет! *вместе с истинным миром мы упразднили также и кажущийся!*»<sup>633</sup>. Осмысляя свою переоценку ценностей, свою борьбу с некогда сильными кумирами — идолами философии, с метафизикой, как наукой о субстанциональной реальности, лежащей в основании мира, Ф.Ницше так оценивает этот подвиг: «(Полдень; мгновенье самой короткой тени; конец самого долгого заблуждения; кульминационный пункт человечества; INCIPIT ZARATHUSTRA)»<sup>634</sup>.

Но тем самым и очерчено то место, которое Ф.Ницше отводит своей философии: с момента завершения метафизики, «в полдень, когда тени всего короче», «начинается Заратустра» — начинается, собственно, динамичная турбулентная философия «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого».

И не останавливаясь подробно на критике морали, традиционной для Ф.Ницше, остановимся лишь на том, что мораль оценивается как некая «противоестественность», в особенности христианская мораль, построенная на принципе «кастрации» всего того, что соблазняет к жизни, делает ее более привлекательной; отметим также своеобразный антитезис, предлагаемый Ф.Ницше к христианской моральной заповеди: «возлюби ближнего» — возлюби врага своего, он делает тебя сильнее.

Обратимся же к критике «четырех великих заблуждений», сложившейся под явным влиянием Ф.Бэкона: все эти «четыре заблуждения» относятся к области психологии и являются своеобразной попыткой интерпретации чисто психологических явлений переводом их на язык физиологии, понятой как феноменология «воли к власти». Ф.Ницше использует в своей интерпретации так называемые «обратные умозаключения», так, например, анализируя «Заблуждение, заключающееся в смешивании причины и следствия», он приводит общеизвестное умозаключение знаменитого в свое время Корнаро, который видел причину своей долгой жизни в соблюдении диеты и самоограниче-

нии; Ф.Ницше приходит к обратному умозаключению: «Он не был волен есть мало *или* много, его умеренность была *не* «свободной волей»: он становился больным, когда ел больше»<sup>635</sup>. И из этого своего «обратного» умозаключения Ф.Ницше делает весьма своеобразный вывод: «Все *хорошее* есть инстинкт — и, следовательно, легко, необходимо, свободно»<sup>636</sup>.

Точно так же обстоит дело и в «Заблуждении о ложной причинности», когда считалось, что известно, что такое причина того или иного действия. Или, как пишет философ: «Мы воображали самих себя причинными в акте воли; мы полагали по меньшей мере, что *поймали тут причинность с поличным*»<sup>637</sup>. И продолжает: «Между тем мы лучше обдумали этот вопрос. Мы не верим нынче ни одному слову из всего этого. «Внутренний мир полон призраков и блуждающих огней: воля есть один из них. Воля уже более ничем не движет, следовательно, также ничего более не объясняет — она только сопровождает события, она может также и отсутствовать. ... И даже *Я* Оно стало басней, фикцией, игрой слов: оно совершенно перестало мыслить, чувствовать и хотеть!.. Что отсюда следует? Нет никаких духовных причин! Вся мнимая эмпирия в пользу этого пошла к черту!»<sup>638</sup>. Тем самым в феноменологии власти, «воли к власти», утверждаемой Ф.Ницше, нет места бывлым фантамам, вроде «познающего и волящего Я», трансцендентального «Его», нет места «причине и следствию», т.е., собственно, причинно-следственным связям, никто не подчиняет и никто не подчиняется в качестве следствия, — т.е. всему тому, что было сконструировано прежней просвещенческой философией. Или, как отмечает философ далее: «Человек выпроецировал из себя три «внутренних факта», то, во что он тверже всего верил, — волю, дух, *Я*; он выудил понятие «бытие» впервые из понятия *Я*, он понял «вещи», как нечто сущее, по своему подобию, по своему понятию *Я* как причины. Что же удивительного, если он позже всегда лишь находил в вещах то, *что вложил в них?* ... И даже еще ваш атом, господя механики и физики, сколько заблуждений, сколько рудиментарной психологии осталось еще в вашем атоме!»<sup>639</sup>.

Продолжая критику детерминизма, полагающего четкое следование причины и следствия, Ф.Ницше отмечает еще один род, вид: «Заблуждение воображаемой причинности», которое проистекает тогда, когда «Представления, *порожденные* определенным состоянием, были ложно приняты как его причина»<sup>640</sup> и которое он стремился объяснить через психологию все той же «воли к власти» субъекта.

Или, как пишет сам философ в «Психологическом объяснении этого» феномена: «Сведение чего-нибудь незнакомого к чему-нибудь знакомому облегчает, успокаивает, умиротворяет, кроме того, дает чув-



ство власти»<sup>641</sup>. И как далее отмечает философ: «Новое неизведанное, чуждое исключается как причина. — Таким образом в качестве причины ищется не только какой-нибудь вид объяснений, а *избранный и привилегированный* вид объяснений, таких, при которых быстрее всего, чаще всего устраняется чувство чуждого, нового, неизведанного, — *обычайнейших* объяснений»<sup>642</sup>.

И вся эта критика кантовско-лапласовского детерминизма, вся критика причинности предпринимается Ф.Ницше только для того, чтобы тотчас же перенести ее в сферу критики морали, где «Вся область морали и религии может быть подведена под это понятие воображаемых причин»<sup>643</sup>.

То же самое относится и к критике столь излюбленного теологами понятия, как «свободная воля» («Заблуждение относительно свободной воли»). Как утверждает Ф.Ницше с позиций своей волюнтаристической психологии воли к власти: «Мы нынче совершенно не сочувствуем понятию «свободная воля»: мы слишком хорошо знаем, что оно такое — самый сомнительный фокус теологов, какой только есть, с целью сделать человечество «ответственным» в их смысле, т.е. *сделать зависимым от них самих...*»<sup>644</sup>. При этом, как отмечает философ: «Лишают становление его невинности, если сводят какое-нибудь данное состояние к воле, к намерениям, к актам ответственности: учение о воле измыслено главным образом для целей наказания, т.е. *желания находить виновных*»<sup>645</sup>. Исходя из этого, Ф.Ницше делает своеобразный вывод: «Христианство есть метафизика палача...»<sup>646</sup>.

И как завершение не только этого раздела «Сумерков кумиров», но и всей сотериологической, освобождающей философии «воли к власти» Ф.Ницше, начатой им еще в «Заратустре», следует парадоксальный кульминирующий просвещенческий и антипросвещенческий вывод позитивного характера, как бы возвращающий человеку не только невинность бытия — бытия до познания добра и зла, — но и невинность человека, как сгустка «воли к власти», гомогенного всей окружающей его действительности, тоже являющейся лишь эпифанией, эманацией все той же воли к власти, и ничем более. Вывод, отрицающий зависимость человека как от всех внешних, так и внутренних обстоятельств, делающих его парадоксально свободным и независимым, вывод, являющийся прямым воплощением целей и задач просвещенческой философии, провозгласившей «свободу» своим главным мировоззренческим критерием, а разум — средством для ее достижения.

Итак, окончательное заключение поздней философии Ф.Ницше гласит: «Что только и может быть *нашим* учением? — Что никто не *дает* человеку его качеств, ни Бог, ни общество, ни его родители и предки,

ни *он сам* (бессмыслица последнего из отрицаемых представлений имеет место в учении Канта, как «интеллигибельная свобода», а может быть, уже и у Платона). *Никто* не ответственен за то, что он вообще существует, что он обладает такими-то и такими-то качествами, что он находится среди этих обстоятельств, в этой обстановке. Фатальность его существа не может быть высвобождена из фатальности всего того, что было и что будет. Он *не* есть следствие собственного намерения, воли, цели, в лице его *не* делается попытка достигнуть «идеала человека», или «идеала счастья», или «идеала нравственности», — абсурдно желать *свалить* его сущность в какую-нибудь цель»<sup>647</sup>. И как окончание этого панегирика «свободе», конечный вывод: «*Но нет ничего, кроме целого!* — Что никто более не будет делаем ответственным, что вид бытия нельзя сводить к *causa prima*, что мир ни как сенсориум, ни как «дух», не есть единство, *только это и есть великое освобождение*, — только этим и восстанавливается вновь *невинность* становления... Понятие «Бог» было до сих пор сильнейшим *возражением* против существования... Мы отрицаем Бога, мы отрицаем ответственность в Боге: *этим* впервые спасаем мы мир»<sup>648</sup>.

Крайности сходятся, и сходятся весьма парадоксальным образом. При всем отрицании почти всей рационалистической философии своего времени, при переводе ее в перспективистское интерпретирование в духе теории «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого», основной просвещенческий завет выполнен полностью, — если И. Кант в своем ответе на вопрос, что такое просвещение, провозгласил в качестве девиза просвещения: «*Sapere aude!* — имей мужество пользоваться *собственным* умом!»<sup>649</sup>, отрицая все авторитеты и традиции, то и выше приведенный вывод Ф. Ницше полностью является «просвещенческим», является кульминацией самого девиза Просвещения, хотя и отрицает, собственно, почти всю метафизику, выработанную идеологией Просвещения. Это скорее античное «*amor fati*», но в весьма парадоксальном исполнении.

И как и подобает «сотеру» — очистителю и спасителю-основателю единственной, поистине спасающей религии — Ф. Ницше, после изложения своего «символа веры», проводит своеобразную ревизию исторического прошлого — ревизию предшествующих попыток спасения человечества. Раздел так и называется: «*Исправители* человечества», где слово «исправители», разумеется, берется не в прямом своем смысле, а кавычках, ставящих само это понятие «исправление» как бы за скобки. Совершенно естественно также, что все попытки были заведомо неудачными, были попытками с негодными средствами, поскольку каждая из этих попыток в качестве средства «исправления»,

«улучшения» человечества предлагала отброшенную Ф.Ницше «мораль». В качестве результата каждая такая попытка, в частности — попытка Средних веков, порождала, по мнению Ф.Ницше, нечто противоестественное. Это была «...кариатура человека, как выронок: он сделался «грешником», он сидел в клетке, его заперли в круг сплошных ужасных понятий...»<sup>650</sup>. Другой пример, приводимый Ф.Ницше, относится уже не к Средним векам и христианству, а к древнеиндийской морали, изложенной в так называемых «Законах Ману», в корне, казалось бы, отличающейся от морали Нового Завета. «Но и этой организации, — отмечает Ф.Ницше, — понадобилось быть *устрашающей*, — на этот раз в борьбе не с бестией (белокурой бестией «Генеалогии морали» — *А.М.*), а с *ее* противостоянием, с неплеменным человеком, с человеко-помесью, с чандалом»<sup>651</sup>. И сравнивая эти два типа морали: мораль христианскую, мораль *ressentiment*'а и кастовую мораль, мораль арийского общества, — Ф.Ницше делает вывод: «Христианство, имеющее иудейский корень и понятное лишь как растение этой почвы, представляет собою *движение, противное* всякой морали расположения, расы, привилегии: это *антиарийская* религия *par excellence*; христианство — переоценка всех арийских ценностей, победа ценностей чандала, проповедь Евангелия нищим и низменным, общее восстание всего попираемого, отверженного, неудавшегося, пострадавшего против «расы», — бессмертная месть чандала, как *религия любви...*»<sup>652</sup>. Но в том и другом случае: и в случае «морали расположения» (Законы Ману), и в случае морали укрощения (христианство), — приводит конечный итог философ, как и другие разновидности морали, по мнению Ф.Ницше, страдают одним, но весьма существенным недостатком, о котором говорит философ: «Формулируя это, можно сказать: *все* средства, которые до сих пор должны были сделать человечество нравственным, были совершенно *безнравственными*»<sup>653</sup>.

И именно поэтому философия Ф.Ницше, объявляющая мораль и нравственность противоестественным придатком человеческой культуры, является освобождающей, просвещающей человечество. И как уже отмечалось, «Сумерки кумиров» являются своеобразным философским завещанием, последней работой, сохраняющей целостность и свободу от последующей мегаломании и аглютинации понятий и образов, которыми так наполнены работы философа «Антихрист» (1888) и «Ессе homo» (1888). В этой работе («Сумерки кумиров») уже не появляются новые интеллектуальные установки, лишь иногда смещаются акценты. Но при этом происходит как бы окончательное размежевание философа как с современной ему немецкой культурой, так и своеобразное прощание с культурой древних греков,

античностью. Философ как бы перестает говорить от себя и через него начинает вещать бог древнегреческих мистерий, мастер перевоплощения и божество опьянения, экстаза, безумия — бог Дионис. Афоризмы вновь дробятся на частные темы, связанные с современностью и с античной культурой, рассмотренные с позиций «несвоевременного» и как бы обретенного «вечного». И вновь возникает проблема, проходящая через всю жизнь философа, от чего он «корибанствует» — пророчествует под воздействием естественных причин: одной из которых, несомненно, является болезнь философа, которая на протяжении почти всех восемнадцати продуктивных лет сопутствовала философии, а другой — «вселение» древнегреческого бога Диониса, «заявившее» о себе уже в первом произведении 1870 года. Бог не только хороводов и танцев, как хотелось бы некоторым либерально настроенным исследователям античной культуры, но прежде всего — божество безумия, корибантического ужаса, насилия, мистического перевоплощения во все и во всех, от которого сами греки, вне дионисийских фестивалей, в ужасе открепивались, боясь его появления и при всякой напасти и бедствии, старательно отводя его в сторону восклицанием: «При чем тут Дионис»<sup>654</sup>. Не случайно древние четко указывали на связь между «священной болезнью» (эпилепсией) и культом Диониса.

И это тем более важно отметить, поскольку мы вступаем в область, где и сакральный «корибантический» ужас от вселения Диониса и проявлений «священной болезни» тесно переплетаются — переплетаются настолько, что подчас становятся неразличимы, т.е. — тождественны. И из появившейся одной «маски» все время тарашит глаза другая — изображение двоятся, теряет определенность и с трудом различается самим философом, не говоря уж о комментаторах. Осознавая своего рода «одержимость» своей философии в позднем периоде, сам Ф.Ницше не случайно предостерегал от прямых, буквальных прочтений своих текстов, предлагая комментаторам описывать, но ни коим образом не оценивать их, поскольку все сказанное может иметь неверное толкование. Так, например, в письме к Карлу Фушу, написанном в июле 1888 года, Ф.Ницше писал: «Если вы когда-нибудь соберетесь писать обо мне (потеряв на это время, дорогой друг), будьте как никогда предельно осторожны, — характеризую меня, «описывайте», но не «оценивайте». Это даст вам полезную нейтральность»<sup>655</sup>. Тем более, что проблема идентификации философа, самоидентификации, сопутствовала, сопровождала философа всю жизнь, и особенно она усилилась в 1888 году, после выхода в свет его основных произведений. Начиная с первых своих самоидентификаций 1870 года вроде «дионисийской пташки», «Сократа, отдавшего музыку», через за-

явление Мельвиде фон Мейзенбург в 1883 году: «Я — Антихрист»; «Огня» в поэзии польского дворянина, потомка графа Ницкого (в письмах Г.Брандесу), эта проблема потребовала своеобразного публичного размежевания как с кругом поклонников Р.Вагнера и самим музыкантом, так и с различными антисемитскими и праворадикальными представителями консервативного крыла в Германии того времени. Все эти попытки размежевания и являются своеобразным фоном, объединяющим все три последние произведения философа 1888 года: «Казус Вагнера», «Антихрист» и «Ессе homo». Весьма показательно в этом смысле письмо Ф.Ницше к Рейхарду фон Зейдлицу от 12 февраля 1888 года, в котором имеются такие самооценки: «Дружеский голос редко достигает меня теперь. Я одинок, я — абсурдно одинок... и это с одной стороны, а с другой: «я — первый философ века, стоящий между двумя тысячелетиями»... В Германии, хотя я в свои сорок пять лет опубликовал около пятнадцати книг (включая моего non plus ultra Заратустру) до сих пор нет ни одной хотя бы простой умеренной оценки ни одной из моих книг. Публика помогает себе с помощью фраз, вроде: эксцентрический, патологический, психиатрический»<sup>656</sup>.

Новое не всегда укладывается в жесткие рамки привычного отношения, тем более что «дионисийская горячая смесь» творчества философа не так-то легко поддается «клишированию», стандартизации в терминах политических и идеологических наименований. Речь, являясь материей психического, в данном случае подчас оказывалась бессильной в оценке и переводе увиденного в привычные термины и сопоставления. Это осознавал и сам философ, когда в письме Петеру Гасту от 30 октября 1888 года, оценивая свое автобиографическое Ессе homo, писал: «...будь уверен, я говорю о себе со всеми возможными психологическими тонкостями и подробностями, — я не хочу представить себя людям в качестве пророка, дикого животного или морального урода. В этом смысле также книга (Ессе homo — *А.М.*) — это дань уважения, она должна, возможно, предотвратить публику от встречи с моим анти-Я»<sup>657</sup>. И хотя речь оказывалась бессильной, но именно она: тексты, которые в этот период создавал сам философ — несли в себе достаточно ясную информацию о душевном состоянии, поскольку через гипоманиакальную скачку идей, через агглютинацию образов, через манию величия, разорванность мышления — явно прослеживалась тенденция к размежеванию со всей окружающей действительностью, отказ от ее конформного восприятия и желание преодоления ее на путях выработанной философии «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого», на путях того нового, пятого Евангелия, изложенного им в Заратустре.

Если в «Сумерках кумиров» дионисийская мегаломания еще только прорывается в отдельных репликах: «Я дал человечеству самую глубокую книгу, какую он обладает...»<sup>658</sup>; «...я, последний ученик философа Диониса, — я, учитель вечного возвращения...»<sup>659</sup>, — то в этих последних произведениях символика и метафизика дионисийского круга начинает занимать преобладающее значение, — культовые, смысловые оттенки дионисийских представлений с эпилептоидной вязкостью обуревают, заполняют сознание Ф.Ницше, который последние свои письма подписывает именем древнегреческого божества. И если учесть то обстоятельство, что и раннее творчество Ф.Ницше строилось как подражание культу Диониса и его основным культовым представлениям о «спаргамосе» и «омофагии», то и такое позднее восхваление этого бога показывает устойчивую доминанту всей философии Ф.Ницше<sup>660</sup>.

И самая главная особенность древнегреческого бога, все его эпифании, все победы — это вселения; он побеждает противника-антагониста через вселение в него, через то, что антагонист бога становится протагонистом его, его своеобразной эпифанией. Тем самым как бы «снимается» проблема различных временных идентификаций философа, его самоидентификаций, масок, скрывающих подлинный облик. Все временные модификации образа являются лишь временными эпифаниями единого и целостного, но протеобразного божества. Ницше нигде прямо не называет этот процесс самоидентификации, но косвенно намекает на него. Так, например, в письме к сестре Елизавете Ницше от 20 мая 1884 года философ, вспоминая свое пребывание в Базельском Университете, пишет: «Мое университетское существование было безуспешной попыткой приспособления к ложному окружению, мое сближение с Вагнером было тоже самое — только в противоположном направлении»<sup>661</sup>. А в предисловии к «Казус Вагнер» Ф.Ницше поясняет эту мысль немного другими словами: «Повернуться спиной к Вагнеру было для меня чем-то роковым; снова полюбить что-нибудь после этого — победой. Никто, быть может, не сресся в более опасной степени с вагнерианством, никто упорнее не защищался от него, никто не радовался больше, что освободился от него. ... Если бы я был моралистом, кто знает, как назвал бы я ее! Быть может, *самоопределением*»<sup>662</sup>. «Самоопределение» — вот слово самого философа; в другом варианте оно же означает в его контексте понятие «выздоровление»: «Высшее, что я изведаль в жизни, было *выздоровление*, — пишет в том же предисловии Ф.Ницше, — Вагнер принадлежит лишь к числу моих болезней»<sup>663</sup>.

Итак, влияние Р.Вагнера на Ф.Ницше — «болезнь», а самоопределение, освобождение от чар — «выздоровление». Вначале — полная «инфицированность» (сросся с вагнерианством), далее — волевое усилие, самоопределение как «выздоровление»; вселение в чужое тело и освобождение от него, ощущаемое, как самоопределение-выздоровление. Протееобразная дионисийская сущность Ф.Ницше выражена весьма ярко: поглощение, вхождение в инородное духовное поле и далее — самоопределение, освобождение от этой напасти — выздоровление.

И подобных «выздоровлений» в жизни Ф.Ницше было огромное количество. В раннем детстве — это Байрон и Гельдерлин, в юности — А.Шопенгауэр и, как уже отмечалось — Р.Вагнер, в зрелом возрасте Л.А.Саломе, Козима Вагнер и т.д. И в каждом подобном случае «инфицированность» объектом, полное поглощение его, становление им, непременно завершалось процессом мучительного освобождения, самоопределением и, в конце концов, — выздоровлением. Сам философ так описывает этот процесс: «Для такой задачи мне была необходима самодисциплина: восстать *против* всего больного во мне, включая сюда Вагнера, включая сюда Шопенгауэра, включая сюда всю современную «человечность»<sup>664</sup>.

Логика рассуждений философа парадоксальна: все, что делает человека человеческим — связи и отношения с подобными себе людьми, т.е. само межчеловеческое общение оказывается формой, модификацией болезни, от которой нужно освободиться, той оболочкой, маской, снимая которую как бы обретаешь истинное лицо, лицо, которое застывает в своей маскообразной форме, поскольку его уже не тревожат никакие собственно человеческие взаимодействия, вроде «инфицированности» другим, отношением к другому.

И если философ в душе Ф.Ницше стремился к постоянному самоопределению, борьбе с «болезнями», «человечностью», то во имя чего оно совершалось? Что было стимулирующей причиной самого этого противоречивого становления? «Чего требует философ от себя прежде всего и в конце концов? — риторически вопрошает Ф.Ницше. — Победить в себе свое время, стать «безвременным». С чем, стало быть, приходится ему вести самую упорную борьбу? С тем, в чем именно он является сыном своего времени»<sup>665</sup>. Кем становится «философ», победивший свое время и победивший в себе свою человечность, как разновидность болезни? Что значит в этом смысле ставший «безвременным», «вневременным» бесчеловечный выздоровевший философ, может быть, это нечто сверхчеловеческое?! Может быть, некоторый вариант застывшего вне времени, в вечности бесчеловеч-

ного божества? И это — с одной стороны. С другой — отшельнический образ жизни, прогрессирующее, нарастающее течение болезни — тяжелой «сочетанной» формы душевной болезни, проходящей стадии утраты не только социальных, но и внутренних духовных связей парадоксально воспринимается философом как процесс освобождения, самопреодоления, выздоровления. Эйфория создания нового, совершенно уникального, единоспасающего все человечество сразу учения, каким являлась для Ф.Ницше его философия «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого», была своеобразным прикрытием, рационализацией, если угодно, полного физического упадка, дезинтеграцией высших духовных и интеллектуальных процессов. Мегаломанический бред величия и эйфория создателя нового учения лишь скрывали полную физическую и психическую беспомощность, нарастающую год от года и особенно усилившуюся к середине 1888 года.

Не случайно Ф.Ницше в том же предисловии к «Казус Вагнер», словно не осознавая двусмысленной иронии самого этого признания, пишет: «Я так же, как и Вагнер, сын этого времени, хочу сказать *decadent* (в устах Ф.Ницше само это слово означало: «урод», «вырождающийся» — *А.М.*): только я понял это, только я защищался от этого. Философ во мне защищался от этого»<sup>666</sup>. Полный физический распад, о котором красноречиво говорят жалобы философа близким и друзьям, рассыпанные в письмах этого периода, сочетаются с ощущением небывалой мощи психического развития, эйфорией, гипоманиакальной скачкой идей, бредом величия, столь характерного для прогрессивного паралича, столь распространенного в XIX веке. Налицо весьма характерное для этой болезни в ее конечной стадии, сходное в этом также и с шизофренией, удвоение или раздвоение личности: больной, истерзанной физиологически и гипоманиакальной, наполненной бредом величия и эйфорией — ложными звездами из фольги и знаками высшего избранного отличия. Об этом «раздвоении-удвоении», анализируя творчество Ван Гога, но соотнося его с биографией Ф.Ницше, замечает и К.Ясперс, который пишет: «А вот последствия паралича сравнимы с последствиями шизофрении. Так можно показать, что у Ницше (если мы согласимся считать его диагноз установленным, ибо представляется невероятным, чтобы в его случае речь могла идти о каком-то сочетании шизофрении и паралича) в связи с первым душевным переломом произошло и некое «изменение стиля». У него, таким образом, тоже два лица, и знаток Ницше в большинстве прямо чувствует, принадлежит ли его произведение в первую или вторую его лицу»<sup>667</sup>. Физический, физиологический распад, воспринимаемый как духовное оздоровление, как избавление от болезни, — как



свобода, сочетающаяся с мимикрирующей, гениальной способностью интериоризировать — присваивать все внешние раздражители как проявление своей внутренней жизни, как свои, — и постоянное стремление освободиться от этого — вот, что характерно для Ф.Ницше этого периода, по крайней мере в той степени, как это отражено в его последних произведениях, письмах, предшествующих полному психическому коллапсу. Именно поэтому ложно гуманистичны, наполнены весьма двусмысленным пафосом попытки комментаторов Ф.Ницше усмотреть в самой его философии «средство» для излечения от болезни, средство борьбы с безумием, как это делает, например, С.Цвейг в своей биографии мыслителя: «Итак, не искусственно, не путем отрицания, не сокрытием, идеализацией своего недуга преодолевает Ницше всякое страдание, а изначальной силой своей природы, познаванием»<sup>668</sup>; или американский психотерапевт, романист, создающий свою версию биографии немецкого мыслителя, И.Ялом, в которой философ не только предвосхищает, создает психоанализ, но и излечивает себя при его помощи<sup>669</sup>. Неверна сама попытка объяснения С.Цвейга преодоления болезни Ф.Ницше через ее познание — именно знания и не было, а были различные «маски», снимая которые философ и оказывался с лицом, «покрытым завесой безумия» — неподвижной маской вневременного и обесчеловеченного философа.

Именно в этот момент интеллектуальная биография философа заканчивалась и начиналась почти одиннадцатилетняя жизнь больного сломленного духа. Борьба философа с безумием закончилась победой последнего.

## Вместо заключения Маски Диониса. Случай Вагнера

Итак, Вагнер... Вагнер, как болезнь, как, пользуясь определением Ф.Ницше, от которой, собственно, и предстоит излечение, — сеанс экзорцизма.

Первое знакомство, причем знакомство личное, Ф.Ницше и Р.Вагнера относится к 1868 году, ноябрю месяцу, когда еще двадцатичетырехлетний студент классической филологии впервые встречается с пятидесятипятилетним маститым и много уже пережившим музыкантом. И хотя Ф.Ницше позже в «Ницше contra Вагнер» заявит: «Мы антиподы», но в этот момент родство душ полное: оба — увлеченные поклонники философии А.Шопенгауэра.

Р.Вагнер, который родился в 1813 году, году, когда родился и рано ушедший отец Ф.Ницше, предлагает философу свою дружбу, которая, однако, с самого начала не нашла формы равноправных отношений, но скорее была покровительством старшего над одним из людей своей свиты. Восторженное упоение дружбой со стороны Ф.Ницше, который посвящает Р.Вагнеру немало лестных слов уже в первом своем философском произведении «Рождение трагедии из духа музыки», вскоре сменяется настроенным отношением, а с 1874 года в записных книжках его появляется немало весьма острых критических замечаний. В дальнейшем имя Вагнера почти исчезает из текстов Ф.Ницше и впервые попытки преодоления «инфицированности музыкантом» появляются только после смерти последнего в 1883 году в работе, которая, собственно, и является попыткой, сеансом «самоизлечения».

Несмотря на шумный, колоссальный успех вагнеровских музыкальных драм в интеллектуальных кругах Германии того времени, но Ф.Ницше предваряет сеанс своей собственной терапии с контраста: он начинает с похвалы Бизе — не только для того, чтобы отгеснить, вытеснить музыкальный пафос Р.Вагнера, но скорее для того, чтобы обрести через противопоставление тот весьма желанный «пафос дистанции», с расстояния которого только и можно говорить с таким музыкальным гигантом. Поскольку, как еще раз признается Ф.Ницше: «...я был одним из испорченнейших вагнерианцев... Я не был в состоянии относиться к Вагнеру серьезно... Ах, этот старый чародей! чего только он не проделывал перед нами!»<sup>670</sup>.

По прошествии многих лет Ф.Ницше вскрывает те приемы чародея, с помощью которых тот околдовывал людей. И прежде всего это проблема «спасения», «избавления»: вся его трескучая драматургия

оперы — это драматургия «оперы спасения». Как анализирует философ пафос опер Р.Вагнера: «У него всегда кто-нибудь будет спасенным: то юнец, то девица — это *его* проблема. ... Кто, если не Вагнер учил нас, что невинность спасает с особенной любовью интересных грешников? (Случай в Тангейзере). Или что даже вечный жид спасется, станет *оседлым*, если женится? (случай в Летучем голландце). Или что старые падшие женщины предпочитают быть спасаемыми целомудренными юношами?»<sup>671</sup>.

И, казалось бы, что плохого в том, что предлагает Р.Вагнер? Почему это так не устраивает Ф.Ницше? Известно, ведь, что и своей философии Ф.Ницше отводил роль «спасителя», «сотера», ведь и его философия, доводя до абсурда просветительские идеалы, выступала, в конце концов, философией спасения гибнущего человечества через завесу развития, вроде «сверхчеловека», «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого».

Что ставит, вменяет в вину Р.Вагнеру Ф.Ницше? Да именно то, что в свое время (в Заратустре) не простил и Гёте. Говоря метафорически, Ф.Ницше вопрошает: «Что выйдет из «вечного жида», которого бог-творит и *привязывает* к себе женщина? Он только перестанет быть вечным; он женится, он перестает уже интересоваться нас. Переводя на язык действительности: опасность художников, гениев — а ведь это и есть «вечные жида» — кроется в женщине: *обожаящие* женщины являются их гибелью»<sup>672</sup>. Или, как подытоживает случай Р.Вагнера и Гёте Ф.Ницше: «Ничто не производит более тягостного впечатления, чем если великий дух лишает себя крыльев и ищет своей виртуозности в чем-нибудь гораздо более низменном, *отрекаясь от высшего*»<sup>673</sup>.

Поскольку это избавление, излечение от болезни по имени Р.Вагнер, то Ф.Ницше избавляется и от того, что когда-то явилось мостиком, соединившим его с музыкантом. А этим мостиком, на почве которого и состоялась дружба, «единение душ», явился А.Шопенгауэр, встреча с философией которого и стала роковой для Р.Вагнера и эпизодом — для Ф.Ницше. Или как описывает как бы издавека, с позиций далеко отстоящего времени философ: «Что же случилось? Несчастье. Корабль наскочил на риф; Вагнер застрял. Рифом была шопенгауэровская философия; Вагнер застрял на *противоположном* мировоззрении»<sup>674</sup> Иначе говоря: «Благодеяние, которым Вагнер обязан Шопенгауэру, неизмеримо. Только *философ* decadence дал художнику decadence *самого себя*»<sup>675</sup>. А так как decadence для Ф.Ницше на этом этапе его творчества — это, прежде всего, «выродившийся», больной, неполноценный человек, то и произведения его тоже несут на себе печать decadence, выражают вкусы, субъективные пристрастия и

мнения больных и вырожденцев. «Я далек от того, — пишет Ф.Ницше, — чтобы безмятежно созерцать, как этот decadent портит нам здоровье — и к тому же музыку»<sup>676</sup>.

Диагноз поставлен, болезнь определена, как определены и симптомы, которые выявляет философ-экзорцист и которых он сам стремится избежать в своем творчестве. Но как и Р.Вагнер, Ф.Ницше — по его признанию, являясь тоже decadent'ом, стремится избежать, но тщетно, — поскольку, то ли в силу физиологического своего состояния, то ли в силу состояния своего духа, его эйфории, — именно последние произведения философа как раз и страдали тем дефектом формы, в котором сам Ф.Ницше упрекал Р.Вагнера. Ф.Ницше определяет стиль Р.Вагнера как «декадента», не соотнося с собой и не замечая, что это определение и его собственного стиля того периода: «Я остановлюсь на этот раз лишь на вопросе *стиля*. — Чем характеризуется всякий *литературный* decadence? Тем, что целое уже не проникнуто более жизнью. Слово становится суверенным и выпрыгивает из предложения, предложение выдается вперед и затемняет смысл страницы, страница получает жизнь за счет целого — целое уже не является больше целым»<sup>677</sup>.

Отложим дальнейший разбор вагнеровских музыкальных драм, оставим его музыкальным критикам, остановимся лишь на предприняемом Ф.Ницше анализе, в котором имеются очень пристрастные, но вместе с тем весьма любопытные подробности, вроде: «У Вагнера началом служит галлюцинация: не звуков, а жестов. К ним-то и подыскивает он звуко-семиотику»<sup>678</sup>, а приведем как бы окончательные выводы, характеризующие интеллектуальную установку Ф.Ницше этого периода. Считая Р.Вагнера «ложным пророком», зовущим к «ложным целям», построенным на сострадании, отрицаемом Ф.Ницше, актером, имитировавшим ложные чувства, пафос и страсть, — философ перефразирует надпись на надгробном венке музыканту: «Спасение спасителю!», в максиму своей собственной философии: «Спасение *от* спасителя!»<sup>679</sup>, «спасителя», которому была «...свойственна всякая двойственность, всякая двусмысленность, вообще все, убеждает невежд, не доводя их до сознания, *для чего* их убедили?»<sup>680</sup>. «Ложный пророк» Р.Вагнер своим шумным успехом у образованной публики Германии того времени затмил собой «настоящую», «подлинную» философию Ф.Ницше, который не без горечи писал: «Я дал немцам глубочайшие книги, какими только они вообще обладают, — достаточное основание, чтобы немцы не поняли из них ни слова...»<sup>681</sup>. Ф.Ницше упрекает гения своего времени Р.Вагнера именно за то, что он явился выразителем современности, тогда как «вечные» темы фи-

лософии самого Ф.Ницше остались как бы в тени его громкого успеха: «От *правила же*, что испорченность главенствует, что испорченность фатальна, не спасет музыку никакой Бог»<sup>682</sup>.

И прежде, чем дать «вечности» — а именно только с ней общается в этот период Ф.Ницше — свой автопортрет (Ессе homo 1888), философ, после размежевания со всем двухтысячелетним развитием философии («Сумерки кумиров»), эстетикой своего времени («Случай Вагнера»), дает последний бой нигилистической религии своего времени — христианству. Этому посвящено произведение, так и названное: «*Антихрист*», в нем суммируется вся глубина отрицания Ф.Ницше христианства, как формы инвертированного платонизма для бедных, вся проходящая через его жизнь борьба с либерально-демократической современностью.

Книга несет на себе явные, уже четко выраженные черты мегаломании, болезненного, но тем не менее яркого, поистине декадентского стиля, который сам Ф.Ницше находил у Р.Вагнера, не замечая его у себя. Слово становится суверенным и выпрыгивает из предложения, предложение выдается «вперед» и т.д. Позиция, с которой пишет Ф.Ницше, определяется как стоящая над человеком, вне человечества; или, как говорит философ в предисловии: «Надо стать выше человечества силой, *высотой* души — презрением...»<sup>683</sup>.

Вместе с тем, и это необходимо специально отметить, «Случай Вагнера» Ф.Ницше не является формой *ressentiment*'а самого философа по отношению к гению музыканта, его заслуженной и всеобщей славе в Германии того времени, — нет, скорее это некая финальная, но не окончательная точка (окончательная — это «Ницше contra Вагнер» 1888, написанная за несколько дней до психического коллапса), завершение долгого и длительного процесса освобождения от «чар» музыканта, точка почти окончательного «выздоровления», излечения в том смысле, как его понимал Ф.Ницше. Так же как и «Антихрист», Ф.Ницше не является конечным выражением так называемого «атеизма» философа, поскольку сам мыслитель в этой книге четко различает личность Иисуса Христа и христианство как некий социальный институт, который на протяжении двух тысячелетий под флагом Христа осуществлял цели и действия, прямо противоположные тому, что он символизировал своей смертью на кресте. Или, как об этом говорит Ф.Ницше: «Уже слово «христианство» есть недоразумение, — в сущности был только один христианин и он умер на кресте. «Евангелие» *умерло* на кресте. То, что с этого мгновения называется «Евангелием» (благой вестью — *А.М.*), было противоположностью *его* жизни: «*дурная весть*», *Dysangelium*»<sup>684</sup>.

Под христианством же, никакого отношения не имеющим с Иисусом Христом, по мнению философа, следует понимать — и это главная и основная мысль всей книги — процесс, в котором на протяжении почти двух тысячелетий объединились почти все нигилистические движения. «Христианское движение, — пишет Ф.Ницше, — как европейское движение, с самого начала есть общее движение всего негодного и вырождающегося, которое с христианством хочет приобрести власть. Христианское движение **не** выражает упадка расы, но оно есть агрегат, образовавшийся из тяготеющих друг к другу форм *decadence*»<sup>685</sup>.

Именно с позиций этого противопоставления Христа и христианства, христианства и иудаизма, Ветхого и Нового Завета, Христа и апостола Павла — Ницше проводит свое «излечение» еще одного своего наваждения, которое не только генетически было заложено в нем, по крайней мере тремя поколениями предков, но и сопровождало его всю сознательную жизнь. Эта же мысль Ф.Ницше выражена и в так называемом «Дневнике Антихриста», вошедшем в «Волю к власти» (афоризм 168): «Церковь — это точно то, против чего восставал Иисус и против чего он учил бороться своих учеников»<sup>686</sup>. Именно вот это различие Иисуса Христа как первого и единственного христианина и христианства как общественного политического института не позволяет однозначно говорить о так называемом «атеизме» Ф.Ницше, так же, как нельзя говорить об «атеизме» философского учителя Ф.Ницше — А.Шопенгауэра, при всем весьма резко отношении обоих мыслителей к самой протестантской церкви. Сходную позицию по отношению к церкви как социальному институту занимал и датский мыслитель С.Кьеркегор, однако и в этом случае оно так же не было «атеизмом».

И несмотря на все фактографические и исторические ошибки «интуитивного» прозрения, неверные интерпретации (скажем, образа апостола Павла) исторического развития христианства как социального института, Ф.Ницше верно уловил тенденцию современной ему действительности: христианство, господствовавшее некогда, в современности же утратило ту духовную силу, которая могла бы вновь объединить и сценентировать современное общество, культуру и цивилизацию. Само просвещение являлось продуктом развития христианской культуры, и в частности протестантизма, пытаясь рационализировать христианскую веру, убило ее, поразило конфликтом веры и знания, веры и научной истины, сделало несовместимым противоречием современной жизни. И тут мало способствует возрождению христианства дрейф от знания назад, к мифу, как предлагал еще юный философ Ницше, дрейф в сторону реабилитации интуиции, предрасудков, веры как неких онтологических бытийных форм мысли. Не

обходимо возрождение — реконструкция новых, сильных и, может быть, brutальных средств, какими может выступать предложенная им концепция «воли к власти». Отсюда — не только brutальность рецептов самой воли к власти в оценке христианства, но и стилистика, речь, с которой обращается Ф.Ницше к современникам, ее цинизм, ее сарказм и беспощадная ирония, тон команд и приказов и, в конце концов, физиологизм оценок.

Отсюда и подзаголовок книги: «Проклятие христианству», но отнюдь не Иисусу Христу или самой вере в некое высшее божество, вроде «сверхчеловека» как некоей регулятивной цели человечества. Не случайно, что сами афоризмы, особенно в начале книги, выступают кратким изложением — «инструкцией» по философии «воли к власти». «Что хорошо? — Все, что повышает в человеке чувство власти, волю к власти, самую власть. Что дурно? — Все, что происходит из слабости»<sup>687</sup>, — пишет Ф.Ницше. И также в виде приказов, «зондеркоманд»: «Слабые и неудачники должны погибнуть: первое положение *нашей* любви к человеку. И им должно еще помочь в этом. Что вреднее всякого порока? — Деятельное сострадание ко всем неудачникам и слабым — христианство»<sup>688</sup>.

И если в предлагаемом философом предисловии от 1885 года к задуманной «Воле к власти» Ф.Ницше писал: «Книга для размышления — ничего больше: что предполагает тех, кому само размышление является удовольствием, — ничего больше»<sup>689</sup>, то к 1888 году сам стиль произведений резко меняется, что показывает радикальное усиление самих психологических установок, в которых удовольствие от размышления сменяется директивно повелительной стилистикой: все более хлесткие фразы, все более циничные и беспощадные формулировки. Не обошлось и без парадоксов: точек разрыва с общепринятой догмой. Так, например, анализируя образ Христа, Ф.Ницше прямо сопоставляет его с образом человека, страдающего, с одной стороны, крайней чувствительностью и психопатической ранимостью, вырождением всех своих основных жизненных витальных инстинктов («... быть типом *Спасителя* человечества он мог лишь при полном своем вырождении») <sup>690</sup>, с другой — типом человека, страдающего крайним умственным расстройством — «идиотом», или, как пишет философ: «И из Иисуса делать *героя!* — А что за недоразумение со словом «гений!» Говоря со строгостью физиолога, здесь было бы уместно совершенно другое слово, слово «идиот»<sup>691</sup>.

Кроме того, сопоставляя христианство с другими мировыми религиями: буддизмом и исламом, — Ф.Ницше считает и христианство, и буддизм (Ф.Ницше знакомится с буддизмом по переводам П.Дей-

сена — своего друга и однокашника во время обучения в Шулпфорте) двумя нигилистическими религиями, но тем не менее отмечает их полную противоположность как в области морали, так и в тех социальных последствиях, которые они порождают. «Буддизм во сто раз реальнее христианства, — пишет Ф.Ницше, — он представляет собою наследие объективной и холодной постановки проблем, он является *после* философского движения, продолжавшегося сотни лет; с понятием Бог «уже было покончено, когда он явился»<sup>692</sup>. Тогда как христианство, выражая негативную «волю к власти»: форму ее нигилистического развития — характеризуется им и как своеобразная форма физиологического упадка: «Где понижается воля к власти и в какой бы то ни было форме, там всякий раз происходит также и физиологический спад, *decadence*. Божество *decadence*, кастрированное в сильнейших своих мужских добродетелях и влечениях, делается теперь по необходимости Богом физиологически вырождающихся, Богом слабых»<sup>693</sup>.

Вместе с тем, являясь кульминацией и как бы завершением философской активности Ф.Ницше, книга поражает своей отточенностью оценок и лапидарной формой их выражения, чеканной четкостью формулировок. Особенно — начало книги, ее первые афоризмы, дающие как бы квинтэссенцию всей философии Ф.Ницше. Например, таких: «Моя проблема не в том, как завершает собою человечество последовательный ряд сменяющихся существ (человек — это *конец*), но какой тип человека следует *взрастить*, какой тип *желателен*, как более ценный, более достойный жизни, будущности»<sup>694</sup>. Или, например, вот такое изложение концепции воли к власти: «Сама жизнь ценится мною, как инстинкт роста, устойчивости, накопления сил, *власти*: где недостает воли к власти, там упадок. Я утверждаю, что всем высшим ценностям человечества *недостаёт* этой воли, что под самыми святыми именами господствуют ценности упадка, *нигилистические* ценности»<sup>695</sup>.

Не обошлось и без элементов антисемитизма, возведенного, спиритуализированного до метафизических высот: терпимый, толерантный в быту Ф.Ницше в области метафизики не допускает такого рода компромиссов: «Евреи — это самый замечательный народ мировой истории, потому что они, поставленные перед вопросом: быть или не быть, со внушающей ужас сознательностью предпочли быть *какою бы то ни было* ценою: и этой ценою было радикальное *извращение* всей природы, всякой естественности, всякой реальности, всего внутреннего мира, ровно как и внешнего»<sup>696</sup>. И далее: «Евреи — это эквивалент всех *decadents*; они сумели *изобразить* их до иллюзии, с актерским гением до *non plus ultra*, сумели поставить себя во главе всех движений *decadence* (как христианство *Павла*), чтобы из них создать нечто



более сильное, чем всякое иное движение, *утверждающее* жизнь»<sup>697</sup>. Здесь похвала хуже хулы, и все положительные эпитеты оборачиваются своей прямо противоположной стороной. Рассматривая с этих позиций ценности христианства, Ф.Ницше прямо противопоставляет их своему экзистенциальному императиву, христианскому императиву, гласящему: «Жить *так*, чтобы не было более *смысла* жить, — *это* становится теперь «смыслом» жизни»<sup>698</sup>.

И оставаясь верным своему методу находить конкретного антипода — «врага», Ф.Ницше и в возникновении христианства находит своего антагониста. Если в античной Греции таким врагом являлся для Ф.Ницше первый негреческий мыслитель, — как считает философ — Сократ, то в формировании христианства как учения, противостоящего господствующему в то время иудаизму, таким антагонистом-врагом явился апостол Павел. «В Павле воплотился тип, — пишет философ, — противоположный «благовестнику», гений в ненависти, в видениях ненависти, в неумолимой логике ненависти. *Чего* только не принес этот *dysangelist* в жертву своей ненависти! Прежде всего спасителя: он распял его на *своем* кресте»<sup>699</sup>.

Сопоставляя противоречивые явления, Ф.Ницше предпочитает рассматривать их как бы в зеркале симметрии, своего рода параллельного анализа, так, например: христианство и иудаизм, христианство и буддизм, христианство как религия *decadence* и аристократическая культура древних. Вне этого сопоставления, как казалось самому философу, стоят только древнеиндийские «Законы Ману» — древний сборник уложений и правил, кодифицирующий социальный мир древней кастовой, иерархически поделенной Индии. Только в них, по мнению философа, сохранилась та мораль и структура общества, которая как бы полностью выражает все наиболее потаенные желания самого философа: «Совершенно с противоположным чувством я читаю книгу законов *Ману*, произведение, несравненное в духовном отношении; даже назвать его на одном дыхании с Библией было бы грехом против *духа*»<sup>700</sup>. И что же в ней нашел Ф.Ницше, нападая на христианство как вырождение, *decadence*, как инвертированный платонизм для народа?! Да, все тот же платонизм, который, отрицая в его современном христианском исполнении, он признал, может быть, даже бессознательно и в структуре общества, рисуемого Законами Ману. И это весьма примечательно — это выражение конечного позитивного идеала общества философа в поздний, финальный период творчества.

Вся почти восемнадцатилетняя борьба Ф.Ницше с платонизмом оказалась полным поглощением им, растворением в нем, может быть, уже на бессознательном уровне. Это как бы финальный аккорд его

социальной философии. Это тоже в изложении Ф. Ницше «инвертированный платонизм», но в отличие от христианства, отрицающего эту жизнь во всей ее справедливости и несправедливости — образ жизни, изложенный в законах Ману — наоборот являлся идеализированной кодификацией свода правил, традиций этого действительного мира, вовсе не отрицающий саму действительность, но кодифицирующий ее (жизнь) в неизменных формах кастового рангового общества, доводящий саму эту кодификацию до бессознательного уровня. Или вот как пишет об этом сам философ: «Если цель *христианства* сопоставить с целью законов Ману, если наилучшим образом осветить эту величайшую противоположность целей, то *нечестивость* христианских средств можно поймать *in flagranti*»<sup>701</sup>. И далее философ предлагает как бы идеальную схему создания законов Ману, и как всякая идеализация она (это схема) больше говорит об авторе, чем о предмете, идеализацией которого она является. В этой идеализации высказывается мечта, греза философа о том, как бы хотелось видеть происходившее, но нет ни слова о том, как это было на самом деле. Да и какой прок от того, что было на самом деле, когда предлагаешь миф, сказку, мечту о желаемой и кем-то осуществленной действительности. Или, как говорит Ф. Ницше: «Составить книгу законов по образцу Ману — значит признать за народом мастера, признать, что он может претендовать на обладание высшим искусством жизни. *Для этого она должна быть создана бессознательно*: в этом цель всякой священной лжи»<sup>702</sup>. И далее идет не узнанный или бессознательно воспроизводимый философом все тот же древнегреческий Платон, не узнанный только из-за его древнеиндийского облачения; Платон не в хитоне и легких изящных сандалиях, а Платон в одеждах древнеиндийского божества — законодателя Ману. Это мечты, утопии самого Ф. Ницше этого периода: окрашенной в багрец и золото уходящей патины прошлого.

Итак, общество согласно этой золотой легенде прошлого и ожидаемого будущего, согласно Ф. Ницше: «*Порядок каст*, высший господствующий закон, есть только санкция *естественного порядка*, естественная законность первого ранга, над которой не имеет силы никакой произвол, никакая «современная идея». В каждом здоровом обществе выступают, обуславливая друг друга, три физиологически разнопритягательных типа, из которых каждый имеет свою собственную гигиену, свою собственную область труда, особый род чувства совершенства и мастерства. Природа, *не* Ману отделяет одних — по преимуществу сильных духом, других — по преимуществу сильных мускулами и темпераментом, и третьих, не выдающихся ни тем, ни

другим — посредственных: последние, как большинство, первые, как элита. Высшая каста — я называю ее кастой *немногих* — имеет, будучи совершенной, также и преимущества немногих: это значит — быть земными представителями счастья, красоты, доброты. Только наиболее одаренные духовно люди имеют разрешение на красоту, *на* прекрасное, только у них доброта не есть слабость. ... «*Мир совершенен*» — так говорит инстинкт духовно одаренных, инстинкт, утверждающий жизнь: «несовершенство, все, что стоит *ниже* нас, дистанция, пафос дистанции, сам чандала, — все принадлежит к этому совершенству». Духовно одаренные, как *самые сильные*, находят свое счастье там, где другие нашли бы свою гибель, — в лабиринте, в жестокости к себе и другим, в исканиях; их удовольствие — это самопринуждение; аскетизм делается у них природой, потребностью, инстинктом. ... Они господствуют не потому, что хотят, но потому, что они *существуют*; им не предоставлена свобода быть вторыми»<sup>703</sup>.

Таков аристократический радикальный эстетизм Ф.Ницше в изложении им законов Ману, в котором радикализм аристократа или, по крайней мере, человека, мечтающего об этом аристократизме, диктует картину-идиллию существования, безмятежного по инстинкту, бессознательного по природе. И не случайно, что тотчас после изложения этой прекрасной аристократической грезы, сразу же, почти без перехода, Ф.Ницше обрушивается на современность, и прежде всего на социально-демократические институты, требующие равенства прав: «Кого более всего я ненавижу между теперешней сволочью? Сволочь социалистическую, апостолов чандалы, которые хоронят инстинкт, удовольствие, чувство удовлетворенности рабочего с его малым бытием, — которые делают его завистливым, учат его мести... Нет несправедливости в неравных правах, несправедливость в притязании на *«равные»* права... Что *дурно*? Но я уже сказал это: все, что происходит из слабости, из зависти, из *мести*. — Анархист и христианин одного происхождения»<sup>704</sup>.

Это весьма примечательное сопоставление текстов мечты-утопии, грезы и пошлости реальности, вторгающейся в эту чудную пленительную жизнь. Стоит только отвлечься в мечтах от желаемой реальности, и словно по наитию, словно и впрямь существует знание как припоминание — криptomнезия, бессознательно, как бы сами собой всплывают тексты, усвоенные еще в юности, в пору штудий классического античного наследия: «тексты» Платона, но облаченные в порфиру древнеиндийских одежд бога и законодателя Ману. И не случайно Хайдеггер, посвятивший не один год изучению философии Ф.Ницше, заключает: «Метафизика, идеализм, платонизм означают по су-

шеству одно и то же. Они остаются определяющими также и там, где заставляют о себе говорить противоположные направления и перевертывания. Платон становится в истории Запада прообразом философа. Ницше не просто *охарактеризовал* свою философию как перевертывание платонизма. Ницшевская мысль *была* и *есть* прежде всего одно-единственное и часто очень надрывное препирательство с Платоном»<sup>705</sup>.

Описывая деяния Диониса, его историограф Нон Панополитанский повествует, что древнегреческий бог в свое время посетил Индию и одержал в ней победы: одной из таких побед, возможно, явилось и законодательство, данное легендарным правителем Ману и отраженное в своде законов, вышедших под его именем. Вот и Ф.Ницше, обозревая развитие мировой культуры на закате своей философской деятельности, не случайно узнал в законах Ману все те же античные корни — платонизм, перенесенный на полуостров Индостан. А может быть, просто захотел увидеть в законах Ману нечто из своей юности — кто знает?

Завершая обозрение основных точек противопоставления Ф.Ницше и христианства как такового, отметим: существует два смысла самого слова «Антихрист» — это, прежде всего, «Антихрист» Апокалипсиса, предвещенный и, в каком-то смысле — необходимый по самой эсхатологии христианства, и Анти-христианин как явление, которое не только не вписывается в экзегетику учения, но полностью противостоит ему — исходит из другого источника, и отрицание его находится как бы вне руслу развития самой христианской истории. «Антихрист» Ф.Ницше — это Анти-христианин, это реликтовый язычник, неофит языческого бога Диониса, который отрицает чужеродное ему учение. Более того, как описывалось выше, Ф.Ницше и самого Иисуса Христа выводит за скобки христианства как социального института и скорее ассоциирует само христианство под флагом апостола Павла — основного своего врага в христианстве, так же как, скажем, Сократа — в античности. Не случайно отрицание Ф.Ницше Нового Завета как «христианского» и принятие Ветхого Завета как языческого, более отвечающего запросам неофита, эпопта Диониса. Именно Павел усмотрел в христианстве оппозицию правящему в то время иудаизму, способную через сплочение-любовь, дающего силу униженным и оскорбленным, «маленьким» людям — силу противостояния.

Однако оставим этот исторический спор сторонников и противников христианства и апостола Павла и перейдем к заключительной фазе интеллектуальной биографии Ф.Ницше — фазе, знаменующей не только победу Ф.Ницше над временем и собой в его попытках об-

речения того самого «здоровья», о котором он так красноречиво говорил в «Случае Вагнера», но отметим, что чисто физиологически, при всем гипоманиакальном восприятии «излечения» — это все же была победа, но победа «болезни» над противостоящем ей разумом; «вселение» совсем по механизмам дионисийским, вселение болезни не только в тело, но в данном случае — в разум, сознание философа. Именно поэтому центральной задачей интерпретатора становится задача, как ее сформулировал К.Ясперс: «Наша обязанность — защищать Ницше от его двойника, оградить от того, что на самом деле не Ницше»<sup>706</sup>. Или как это же по сути сформулировал сам Ф.Ницше в письме П.Гасту: «Я не хочу представить себя людям как пророка, дикое животное или морального урода. В этом смысле книга (Ессе homo — *А.М.*) должна быть полезной — она должна, возможно, предотвратить встречу людей с моим «анти-Я»<sup>707</sup>. И это — главная проблема интерпретатора. Для Ф.Ницше же такой главной проблемой явилось противостояние им же сконструированному образу Иисуса Христа как некоего Спасителя, основателя новой веры, называемой в честь него христианством. Для Ф.Ницше он, прежде всего — пребывающий в «царстве Божиим», т.е. — «не от мира сего», «идиот», «вырожденец», эпилептик, чрезмерно чувствительный психопат, словом, человек, которого он описывает в «Антихристе»: «Этот «благовестник» умер, как и жил, как и *учил*, — не для «спасения людей», но чтобы показать, как нужно жить. То, что оставил он в наследство человечеству, есть *практика*, его поведение перед судьями, преследователями, обвинителями и всякого рода клеветой и насмешкой — его поведение на *кресте*. Он не сопротивляется, не защищает своего права, он не делает ни шагу, чтобы отвратить от себя самую крайнюю опасность, более того — *он вызывает ее... Не защищаться, не гневаться, не привлекать к ответственности...* Но также не противиться злему — *любить* его...»<sup>708</sup>.

Итак, «Ессе homo» — философская исповедь, саркастически названная, словно в насмешку над аналогичным вопросом Понтия Пилата, обращенного по поводу Иисуса Христа: «Кто это?» Это человек! (Ессе homo). Начатая в день своего сорокачетырехлетнего юбилея (15 октября 1888 года), эта исповедь закончена за несколько недель до психического коллапса философа — 4 ноября 1888 года. (Коллапс случился 3 января 1889 года.) Книга непосредственно следует за написанием «Антихриста» и нового предисловия к «Сумеркам кумиров». Текст «Ессе homo» обычно игнорируется исследователями из-за явно выраженной мегаломании самого философа, но как автопортрет, написанный художником, даже больным, книга несет в себе многие черты оригинала, может быть, и криво преломленные помутившейся призмой

сознания. Так, даже искаженные болезнью и восприятием больного, черты Ван Гога на его автопортретах периода душевного заболевания несут в себе все же только черты Ван Гога и никого другого.

В этой же книге Ф.Ницше выступает под обликом Диониса: «Диониса, выступающего против Распятого», т.е. Иисуса Христа.

Уже оглавление книги несет в себе мегаломанические притязания философа. Оно распадается на четыре части, которые носят «по контрасту» с «образом идиота» следующие названия: «Почему я так мудр», «Почему я так умен», «Почему я пишу такие хорошие книги» с разбором всех своих работ, включая в себя только что законченные — «Антихрист» и «Сумерки кумиров» и, наконец, «Почему я являюсь роком». И уже в предисловии, объясняя телеологию книги, Ф.Ницше пишет: «В предвидении, что недалек тот день, когда я должен буду подвергнуть человечество испытанию более тяжкому, чем все те, каким оно подверглось когда-либо, я считаю необходимым сказать, *кто я*. Знать это в сущности не так трудно, ибо я не раз «свидетельствовал о себе». Но соответствие между величию моей задачи и *ничтожеством* моих современников проявилось в том, что меня не слышали и даже не видели»<sup>709</sup>. И далее, в противовес, по контрасту с образом Иисуса Христа, — Ф.Ницше определяет, самоидентифицирует себя: «Я, например, вовсе не пугало. Не моральное чудовище, — я даже натура, противоположная той породе людей, которую до сих пор почитали как добродетельную. ... Я ученик философа Диониса, я предпечел бы скорее быть сатиром, чем святым»<sup>710</sup>. И так как Иисус Христос, по определению Ф.Ницше, явился первым «философом жизни», ее «практиком», учившим, как надо жить, но при этом был больным, чрезмерно чувствительным психопатом, эпилептиком — своеобразная проекция своих негативных качеств на образ противника-врага, то Ф.Ницше весьма озабочен, чтобы его не путали с такого рода людьми: «Тот, кто умеет дышать воздухом моих сочинений, знает, что этот воздух высот, *здоровый* воздух. ... Здесь говорит не «пророк», не какой-нибудь из тех ужасных гермафродитов болезни и воли к власти, которые зовутся основателями религий»<sup>711</sup>. И хотя фактически, по крайней мере с 1874 года, года вынужденной отставки в Базельском университете Ф.Ницше непрестанно болел, но тем не менее сейчас, на грани физиологического коллапса, Ф.Ницше в главе «Почему я так мудр» пишет: «Моя кровь бежит медленно. Никому никогда не удавалось обнаружить у меня жар. ... Длинный, слишком длинный ряд лет означает у меня выздоровление — он означает, к сожалению, и обратный кризис, упадок, периодичность известного рода *decadence*»<sup>712</sup>. И как бы подводя итог своим долгим рассуждениям по поводу собст-

венной болезни и здоровья, Ф.Ницше заключает: «Как *summa summarum*, я был здоров, как частность, как специальный случай, я был *decadent*»<sup>713</sup>. Кроме того, этот «в частности» здоровый философ отмечает: «Этот двойной ряд опытов, эта доступность в мнимо разъединенные миры повторяется в моей натуре во всех отношениях — я двойник, у меня есть и «второе» лицо кроме первого. И должно быть, еще третье...»<sup>714</sup>. Кроме того, Ф.Ницше, подобно пророкам и чудотворцам, обладает даром, которым обладают только они: «Мои опыты даже с теми, над которыми все производят неудачные опыты, говорят без исключения в их пользу; я приручаю всякого медведя; я и шутов делаю благонаправленными»<sup>715</sup>. Также присуще ему и чисто «эпилептоидное лицемерие»: вслед за обидой, нанесенной ему, посылает он благословение обидчику: «Мой способ возмездия состоит в том, — пишет философ, — чтобы как можно скорее послать вслед глупости что-нибудь умное: таким образом, пожалуй, можно еще догнать ее. Говоря притчей: я посылаю горшок с вареньем, чтобы отделаться от *кислой* истории...»<sup>716</sup>.

Но главным положительным отличием философа как основателя новой «философии жизни», жизнеутверждающей, а не жизнеотрицающей — как это было, например, в христианстве, является отсутствие у него даже тени *ressentiment* — ведущего и основного психологического чувства негативной «воли к власти». Ф.Ницше принимает жизнь во всех ее проявлениях с так называемым «русским фатализмом», своеобразным вариантом античного «*amor fati*». «Болезненное состояние само *есть* своего рода *ressentiment*, — пишет Ф.Ницше, — против него существует у больного только одно великое целебное средство — я называю его *русским фатализмом*, тем безропотным фатализмом, когда русский солдат, когда ему слишком в тягость военный поход ложится наконец в снег»<sup>717</sup>. И говоря о себе, Ф.Ницше продолжает: «Во времена *decadence* я *запрещал* их себе как вредные; как только жизнь становилась вновь достаточно богатой и гордой, я запрещал их себе как нечто, что *ниже* меня. Тот «русский фатализм», о котором я говорил, проявлялся у меня в том, что годами я упорно держался за почти невыносимые положения, местности, жилища, общества, раз они были даны мне случаем, — это было лучше, чем изменять их, чем *чувствовать* их изменчивыми, — чем восставать против них...»<sup>718</sup>.

Свои знания о «русском фатализме» Ф.Ницше приобрел благодаря знакомству с произведениями двух великих русских писателей XIX века: Ф.М.Достоевского и Л.Н.Толстого, отрицая пессимизм и христианскую мораль которых, он все же констатировал в одном из подготовительных фрагментов, вошедшем в «Волю к власти», фраг-

менте тоже от 1888 года: «В практике жизни, в терпении, добре и взаимной предупредительности маленькие люди стоят выше философов. Приблизительно таково же мнение Достоевского или Толстого о мужиках их родины: в своей практической жизни они более философы, они проявляют больше мужества в своем преодолении необходимости...»<sup>719</sup>. Почти полное смирение перед превратностями жизни, почти по Платону Каратаеву Л. Н. Толстого или античному «*amori fati*», становится жизненной мудростью и самого Ф.Ницше на этом этапе. Хотя, как утверждает философ, при всех этих весьма скромных и непритязательных добродетелях, он еще и по-своему воинственен: «Иное дело война. Я по-своему воинствен. Нападать принадлежит к моим инстинктам. *Уметь* быть врагом, быть врагом — это предполагает, быть может, сильную натуру, во всяком случае это обусловлено в каждой сильной натуре»<sup>720</sup>. Однако, как же это — «по-своему воинствен»? «Мой праксис войны выражается в четырех положениях, — пишет Ф.Ницше. — Во-первых: я нападаю только на вещи, которые победоносны, — я жду, когда они при случае будут победоносны. Во-вторых: я нападаю только на вещи, против которых я не нашел бы союзников, где я стою один — где я только себя компрометирую... В-третьих: я никогда не нападаю на личности — я пользуюсь личностью только как сильным увеличительным стеклом, которое может сделать очевидным общее, но ускользающее и трудноуловимое бедствие. ... В-четвертых: я нападаю только на вещи, где исключено всякое различие личностей, где нет никакой подоплеки дурных опытов»<sup>721</sup>.

Словом, и здесь Ф.Ницше проявляет весьма скромное благоразумие «филистера», никогда не переходящего границу, которая бы грозила личным противостоянием, физической сатисфакцией, угрожающей нарушить тот самый «русский фатализм» философа. Ф.Ницше всегда борется с явлением как таковым, но никогда старается не задевать его носителей, проявляя при этом «любезную» осторожность: «Если я веду войну с христианством, то это подобает мне, потому что с этой стороны я не переживал никаких фатальностей и стеснений, — самые убежденные христиане всегда были ко мне благосклонны»<sup>722</sup>.

И последней чертой своей мудрости, которую хотел бы отметить Ф.Ницше, является чрезвычайная брезгливость или, иначе говоря словами самого философа: «...совершенно жуткая впечатлительность инстинкта чистоты...»<sup>723</sup>. Или как еще образно выражается философ о своей «любви к ближнему»: «...моя гуманность состоит *не* в том, чтобы сочувствовать человеку, как он есть, а в том, чтобы *переносить* само это сочувствие к нему. Моя гуманность есть постоянное самоопределение»<sup>724</sup>.



И что же в итоге этого творимого мифа собственной мудрости Ф.Ницше? Какая личность вырисовывается из этой истории «бессознательного рождения героя», противопоставленного образу-мифу о первом христианине, распятом на кресте? А мудрость вот такая: «радикальный аристократ», но в душе весьма воинственный — но только по отношению к явлениям, лицемерный, но «державший свой камень за пазухой», весьма терпеливый, как некое вьючное животное (*amōgi fati*, «русский фатализм»), и при этом — весьма брезгливое существо (инстинкт чистоты), далекое от любви к ближнему, христианской морали. Образ, далекий от совершенства и рисующий типичного эпилептоидного психопата, сочетающего в себе «улыбку на устах, молитвенник в руках и камень за пазухой». Генетически закрепленная эпилепсия сформировала своеобразный характер, который всю жизнь давал знать о себе с одной стороны — завышенной самооценкой собственной личности, а с другой, как «дополнение» — делал самого философа крайне неуживчивым в общении, асоциальным психопатом эпилептоидного круга. Болезнь, завершившаяся прогрессирующим параличом, только углубила многие асоциальные черты философа, породила чрезвычайную чувствительность к мелочам, одиночество и полную неспособность к социальной жизни. Весьма красноречиво об этом говорит и К.Ясперс, — не только выдающийся философ, но выдающийся психиатр XX века, посвятивший много времени изучению патологических, но одаренных личностей: Ван Гога, Стриндберга и Ницше: «Болезнь Ницше (прогрессирующий паралич вследствие заражения сифилисом) была из тех, что ослабляет все процессы торможения. Резкая смена настроения, упоение небывалыми возможностями, скачки из крайности в крайность, от вершины восторга к глубинам отчаяния, упрямая односторонность, то необъяснимая умственная слепота, то детская доверчивость к иллюзии, — все это чисто болезненные состояния. Изучая Ницше, мы не вправе забывать об этом»<sup>725</sup>.

Болезнь в данном случае не только обострила характерологические особенности личности философа, но и выявила многие бессознательные установки мышления Ф.Ницше. Не случайно противостояние — «излечение» по Ф.Ницше, — с Сократом, Дионисом, Иисусом Христом, в конце концов, проявилось в последних письмах, отосланных философом после психического коллапса и подписанных именами: «Распятый», «Дионис» и т.д. Можно в этом видеть «черный юмор» философа, сарказм, но скорее всего — это лишь прорыв бессознательного в речь, в мышление, в письмо; можно видеть в этом и симптом гиперманиакальной идеи, преследовавшей мыслителя всю жизнь.

Весьма симптоматична и поздняя переписка уже больного А.Стриндберга и Ф.Ницше 1888 года. Интересно само «избирательное сродство» двух патографических и психопатологических, но литературно-одаренных гениев своего времени. Весьма характерно то, что, стремясь преодолеть пропасть непонимания между собой и современниками, Ф.Ницше задолго до 1888 года задумывается о восприятии своей философии, так сказать, в целом; задумывается о том, каков будет финал трагифарса, которым ему представлялась его собственная жизнь. Так, например, еще в «Веселой науке» философ так оценивает ее: «Я сам, я собственноручно создавший эту трагедию трагедий, в той мере, в какой она готова; я, впервые ввязавший в существование узел морали и так затянувший его, что распутать его под силу разве что какому-нибудь богу — так ведь и требует этого Гораций! — я сам погубил теперь в четвертом акте всех богов — из моральных соображений! Что же выйдет теперь из пятого! Откуда еще взять трагическую развязку! — Не начать ли мне думать о комической развязке?»<sup>726</sup>. В другом месте этой же книги Ф.Ницше пишет: «Не должен ли тот, кто хочет двигать массами, быть актером самого себя? Не должен ли он сперва перевести самого себя на гротескно-ясный язык и *исполнить* всю свою личность и свое дело столь огрубленным и упрощенным образом?»<sup>727</sup>.

Состояние Ф.Ницше все время колеблется, если не сказать, что оно было амбивалентно, согласно его же собственной формуле: «Только поэт — только глупец» (nur Dichter — nur Narr). А в отдельные моменты он воспринимал себя как «шута», но «шута Божьего». Оценивая свое время и себя в нем, Ф.Ницше писал: «...наш век является первым по части изучения «костюмов», я хочу сказать, моралей, верований, художественных вкусов и религий; он подготовлен, как никакое другое время, к карнавалу большого стиля, к духовному масленичному смеху и веселью, к трансцендентальной высоте высшего тупоумия и аристовановского осмеяния мира. Быть может, мы откроем здесь именно область для наших *изобретений*, ту область, где еще и мы можем быть оригинальными, например как пародисты всемирной истории и шуты Божьи — быть может, если и ничто нынешнее не имеет будущности, все-таки именно *смех* наш еще имеет ее!»<sup>728</sup>.

И тем не менее «Ессе homo» все наполнено гипоманией, гиратической важностью оценок самоидентификации. И так как не имеет смысла анализировать интеллектуальные приращения идей — их почти не происходит, лишь более резкими становятся сами оценки, — то остановимся не на изменениях интеллектуальной биографии: их уже почти нет, эта биография оказалась на краю коллапса, «схлопывания»

и прыжка в бездну безумия, а на самом этом конечном состоянии его духа, конечных попытках самоидентификации собственного «Я» и своей философии.

Но прежде всего, чтобы нагляднее показать «колебания маятника» самой этой политической и идеологической идентификации, приведем самооценку Ф.Ницше, данную им в «Веселой науке», в пятой книге, написанной как добавление к четырем ранее написанным в 1883 г. и относящейся к 1887 году. Афоризм имеет заголовок: «Мы безродные» и содержит следующее самопризнание: «Мы ничего не «консервируем», мы не стремимся также обратно в прошлое, мы насколько не «либеральны», мы не работаем на «прогресс», нам вовсе не нужно затыкать уши от базарных сирен будущего, — то, о чем они поют: «равные права», «свободное общество», «нет больше господ и нет рабов», не манит нас! — мы просто считаем нежелательным, чтобы на земле было основано царство справедливости и единодушия (ибо оно при всех обстоятельствах стало бы царством глубочайшей посредственности и китайщины), мы радуемся всем, кто, подобно нам, любит опасность, войну, приключения, кто не дает себя уговорить, уловить, умиротворить, оскопить, мы причисляем самих себя к завоевателям, мы размышляем о необходимости новых порядков, также и нового рабства, — ибо ко всему усилению и возвышению типа «человек» принадлежит и новый вид порабощения — не правда ли?»<sup>729</sup>. Это, так сказать, квинтэссенция одного полюса маятника — весьма умеренная, неоконсервативная, традиционалистская позиция, без экстремизма и буртальных рекомендаций.

А вот другая сторона, другой полюс все того же маятника, все той же личности, — только какой? «Я знаю свой жребий. Когда-нибудь с моим именем будет связано воспоминание о чем-то чудовищном — о кризисе, какого никогда не было на земле, о самой глубокой коллизии совести, о решении, предпринятом *против* всего, во что до сих пор верили, чего требовали, что считали священным. Я не человек, я динамит. ...я не хочу быть святым, скорее шутом... Может быть, я и есмь шут... И не смотря на это или, скорее, не смотря на это — ибо ничего не было до сих пор более лживого, чем святые, — устами моими глаголет истина. ... Я *благостный вестник*, какого никогда не было, я знаю задачи такой высоты, для которой до сих пор не доставало понятий; впервые с меня опять существуют надежды. При всем том я по необходимости человек рока. Ибо когда истина вступит в борьбу с ложью тысячелетий, у нас будут сотрясения, судороги землетрясения, перемещение гор и долин, какие никогда не снились. Понятие политики совершенно растворится в духовной войне, все формы власти

старого общества взлетят в воздух — они покоятся все на лжи: будут войны, каких еще никогда не было на земле. Только с меня начинается на земле *большая политика*»<sup>730</sup>.

И остается только закончить наше исследование интеллектуальной биографии философа словами, которыми кончается «Гамлет» Шекспира: «The last is silence».

## Примечания

- 1 *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 721.
- 2 *Ницше Ф.* Веселая наука. М., 1999. С. 421.
- 3 *Шеллинг Ф.В.И.* Философия откровения. СПб., 2000. С. 205.
- 4 Там же. С. 173.
- 5 Там же. С. 179.
- 6 *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 698.
- 7 Там же. С. 699.
- 8 *Ницше Ф.* Злая мудрость. М., 1993. С. 238.
- 9 *Манн Т.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. С. 379.
- 10 *Цвейг С.* Собрание сочинений. Т. 10. Л., 1925. Серия биографий под общим названием: Борьба с безумием.
- 11 *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1900. С. 196.
- 12 *Нордау М.* Собр. соч.: В 12 т. Т. 4. Киев, 1902. С. 39.
- 13 *Vrinon G.* Nietzsche. Harvard, 1941. P. 83.
- 14 *Кречмер Э.* Гениальные люди. СПб., 1999.
- 15 *Podach E.F.* The Madness of Nietzsche. L., 1931.
- 16 *Кречмер Э.* Гениальные люди. СПб., 1999. С. 4.
- 17 Там же. С. 53.
- 18 *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1912. С. XLIII.
- 19 *Middleton Ch.* Selected letters of F. Nietzsche. Chicago, 1969. P. 197, 293 (письмо Г.Брандесу от 10 апреля 1888 года).
- 20 *Ницше Ф.* Эссе homo // Прометей. СПб., Б.г. С. 11.
- 21 *Blunck R.* Fr. Nietzsche Kindheit und Jugend. Basel, 1953. S. 16.
- 22 *Middleton Ch.* Selected letters of F. Nietzsche. Chicago, 1969. P. 93.
- 23 *Ницше Ф.* Эссе homo // Прометей. СПб., Б.г. Поздние самооценки.
- 24 *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 5–7. См. письмо Ф.Ницше Г.Брандесу от 10 апреля 1888 года. Именно это письмо с описанием биографии, самописанием биографии, предлагается в качестве введения.
- 25 *Ницше Ф.* Сочинения: В 2 т. СПб.: Кристалл, 1993. Приложение 2: Д.Галеви. Жизнь Фр.Ницше. С. 829.
- 26 *Deussen P.* Erinnerungen an F. Nietzsche. Leipzig, 1901. S. 16.
- 27 *Middleton Ch.* Selected letters of F. Nietzsche. Chicago, 1969. P. 13–14. См. письмо матери философа от конца июня 1866 г.
- 28 Ibid. P. 17–18.
- 29 *Steiner R.* F. Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit. Weimar, 1895.
- 30 *Ферстер-Ницше Е.* Введение // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1909. С. VIII–IX.
- 31 *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф.Ницше. СПб., 1900; *Шестов Л.* Достоевский и Ницше. СПб., 1903.
- 32 *Camus A.* The Rebel. Hamilton, 1953. P. 53–71; *Camus A.* The myth of Sisyphus. Hamilton–L., 1973.
- 33 *Middleton Ch.* Selected letters of F. Nietzsche. Chicago, 1969. P. XI–XVIII.
- 34 *Strong T.B.* Nietzsche and the Politics of Transfiguration. L., 1975. P. 8.
- 35 *Мочкин А.Н.* Вокруг идейной эволюции Ницше // Вопр. философии. 1978. № 11. С. 136–141.
- 36 *Schlechte K.* Nietzsche Grosser Mittag. Fr. a/M., 1954.

- 37 *Heidegger M.* Nietzsche. Bd. 1. NESKE. 1961. S. 256, 258.
- 38 *Heidegger M.* Holzwege. Fr. a/M., 1972. S. 213.
- 39 *Соловьев Е.А.* Ницше. СПб., 1902. С. 15.
- 40 *Middleton Ch.* Selected letters of F. Nietzsche. Chicago, 1969. P. 14.
- 41 *Вагнер Р.* Избранные труды. М., 1978. С. 254.
- 42 *Blunk R.* Fr. Nietzsche Rindheit und Jugend. Basel, 1953. S. 20.
- 43 *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1909. С. 5.
- 44 *Ницше Ф.* Собр. соч. Т. VII: Философия в затруднении. Очерк. М., Б.г. С. 314.
- 45 Там же. С. 317.
- 46 *Ницше Ф.* Соч: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 57.
- 47 *Ницше Ф.* Сумерки кумиров. М., 1900. С. 139.
- 48 *Mylonas C.* Eleisis and Eleisian Mysteries. Princeton, 1961. P. 14.
- 49 *Геродот.* История. М., 1972. С. 96.
- 50 Там же. С. 342.
- 51 *Guepin J.P.* The Tragic paradox. Myth and Ritual in Greek Tragedy. Amsterdam, N.d. P. 228.
- 52 *Мочкин А.Н.* Культ Диониса и его парадигматическая роль в философии Ницше // Античная философия в интерпретации буржуазных философов. М., 1981. С. 103—117.
- 53 *Журав Р.* Насилие и священное. М., 2000. С. 164.
- 54 Там же. С. 167.
- 55 *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1900. С. 593 (см. определение жизни как «воли к жизни»).
- 56 Там же. Т. 1. С. 286—288, 289, 290, 440; Т. 2. С. 478, 494—495, 496—498, 505—509; Т. 3. С. 482, 486; Т. 4. С. 436—437.
- 57 *Richardson W.* M. Heidegger Metachistory Philosophie. The Hague, 1970. P. 27.
- 58 *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1900. С. 288. Шеллинг в свою очередь ссылается на свое заимствование концепции воли от Я.Беме, где воля — это Lust, страстное влечение, тоска и т.д.
- 59 Там же. Единственной формой, в которой является себе воля, мы должны признать *настоящее*: оно не избудет воли, но не избудет, наверное, и она его.
- 60 Там же.
- 61 *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1912. С. 343.
- 62 Там же. С. 370.
- 63 Там же. С. 366. Но если фактический мир полон различных качеств, то эти качества — если они не призрачны, — должны иметь бытие, — т.е. быть вечными, непреходящими и неисчезающими и всегда существующими одновременно.
- 64 *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1903. С. 360, 362, 588.
- 65 *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 342—343, 344.
- 66 Там же. С. 346.
- 67 *Heidegger M.* Nietzsche. Bd. 2. Neske, 1961. S. 378—379.
- 68 *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1912. С. 341. Взгляд, заимствованный у А.Шопенгауэра, который интерпретирует средневековое правило «esse est operari» и саму материю определяет как действие, которое посредством единственной категории причинности наполняет пространство и время.
- 69 Там же. С. 361.
- 70 Там же. С. 360.
- 71 Там же.
- 72 *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1912. С. 340.
- 73 Там же. С. 365.

- 74 *Лосев А.Ф.* Античная философия истории. М., 1977. С. 19.
- 75 *Жирмунский В.М.* Немецкий романтизм и современная мистика. СПб., 1914. С. 111–128.
- 76 Сходное представление в раннем эссе «Тривиум» (1868).
- 77 *Heidegger M.* Nietzsche. Bd. 1. Neske, S. 137.
- 78 Ibid. S. 38.
- 79 *Huszar G.* Nietzsche. Theorie of Decadence an the transvaluation of All Values // Journal of the History of Ideas. 1945. June. P. 264.
- 80 *Ницше Ф.* Эссе homo. СПб., 1914. С. 59.
- 81 *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1912. С. 32.
- 82 «Описание форм, которое я называю морфологией, либо объяснений изменений, которое я называю этиологией» (*Шпенглер А.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1900. С. 100).
- 83 *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1912. С. 43, 48.
- 84 Там же. С. 48.
- 85 Там же. См. также: *Grinn R.* Mc. Culture as prophylactic. Nietzsche Studien. N. Y., 1975. P. 75–158.
- 86 *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1912. С. 147.
- 87 Там же. С. 124.
- 88 Там же.
- 89 «Культура есть, прежде всего, единство художественного стиля во всех жизненных проявлениях народа» (*Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1909. С. 8).
- 90 *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1912. С. 136; Т. 2. М., 1909. С. 274.
- 91 *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1909. С. 239.
- 92 Там же. С. 262.
- 93 *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1912. С. 81. См. также: *Middleton Ch.* Selected Letters of F.Nietzsche. Chicago, 1969. P. 97.
- 94 *Middleton Ch.* Selected Letters of F.Nietzsche. Chicago, 1961. P. 97.
- 95 *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1912. С. 389.
- 96 Там же. С. 43.
- 97 Там же. С. 82.
- 98 Там же. С. 117.
- 99 Там же. С. 43, 51, 52, 60, 64, 149, особенно — 118. Также: *Heidegger M.* Nietzsche. Bd. 1. Neske, 1961. S. 260, 321.
- 100 *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1912. С. 98.
- 101 Там же. С. 111, 120, 157.
- 102 Там же. С. 95.
- 103 Там же. С. 98.
- 104 Там же С. 100.
- 105 Там же. С. 98.
- 106 Там же. С. 100.
- 107 Там же. С. 105.
- 108 Там же. С. 109.
- 109 Там же. С. 123.
- 110 Там же. С. 125.
- 111 Там же. С. 89.
- 112 Там же. С. 126.
- 113 *Ницше Ф.* Сумерки кумиров. М., 1900. С. 220.

- 114 *Ланге А.Ф.* История материализма. СПб., 1881. С. 62.  
115 *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1912. С. 111, 120, 157.  
116 *Kaufmann W.* Nietzsche. Princeton, 1974. P. 128, 235–236.  
117 Ibid. P. IV, 391–411.  
118 *Ochler R.* Nietzsche und die Vorsokratiker. Leipzig, 1904. S. 28.  
119 *Dannhauser W.J.* Nietzsche view of Socrates. L., 1974; *Schmidt H.J.* Nietzsche und Socrates. Meisenheim am Glau, 1969.  
120 *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1912. С. 139, 154, 156.  
121 *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1909. С. 169.  
122 Там же. С. 173.  
123 Там же. С. 35.  
124 *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1900. С. 190.  
125 *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1909. С. 41.  
126 *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1900. С. 153.  
127 *Ницше Ф.* Собр. соч. Т. IX: Ценность европейской культуры. М., Б.г. С. 240.  
128 Там же.  
129 Там же. С. 241.  
130 Там же. С. 243.  
131 Там же. С. 243–244.  
132 Там же. С. 245.  
133 Там же.  
134 Там же.  
135 Там же. С. 246.  
136 Там же. С. 249.  
137 Там же. С. 249–250.  
138 Там же. С. 250.  
139 *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1900. С. 288.  
140 Там же. Т. 2. С. 491.  
141 *Ницше Ф.* Собр. соч. Т. IX. М., Б.г. С. 253.  
142 Там же.  
143 Там же. С. 257.  
144 Там же. С. 262.  
145 Там же.  
146 Там же.  
147 Там же. С. 302.  
148 *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1909. С. 178.  
149 *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1912. С. 127.  
150 Там же. С. 126.  
151 Там же.  
152 Там же. С. 127.  
153 Там же.  
154 Там же. С. 139.  
155 Там же. С. 140.  
156 Там же. С. 154.  
157 Там же. С. 156.  
158 Там же. С. 135.  
159 Научная полемика вокруг выхода в свет «Рождения трагедии» (1871) подробно представлена в книге: «Ф.Ницше. Рождение трагедии» под редакцией А.В.Россуса. М., 2001.



- 160 **Ницше Ф.** *Ессе homo*. СПб., 1911. С. 71–72.
- 161 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1998. С. 193.
- 162 Там же. С. 208.
- 163 Там же. С. 192.
- 164 Там же. С. 195.
- 165 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 252.
- 166 Там же.
- 167 Там же. С. 431.
- 168 Там же.
- 169 Там же.
- 170 Там же.
- 171 Там же.
- 172 Там же. С. 436.
- 173 Там же.
- 174 Там же.
- 175 Там же. С. 440.
- 176 Там же. С. 452.
- 177 Там же. С. 447.
- 178 Там же. С. 448.
- 179 Там же.
- 180 Там же.
- 181 Там же.
- 182 Там же. С. 452.
- 183 Там же. С. 482.
- 184 Там же. С. 450.
- 185 Там же. С. 515.
- 186 Там же. С. 518.
- 187 Там же. С. 524.
- 188 Там же. С. 541.
- 189 Там же.
- 190 Там же. С. 332.
- 191 Там же.
- 192 Там же. С. 582.
- 193 Там же. С. 583.
- 194 Там же. С. 586.
- 195 Там же.
- 196 Там же. С. 592–593.
- 197 **Левин К.** *От Гегеля к Ницше*. СПб., 2002. С. 42.
- 198 **Middleton Ch.** *Selected letters of Fr. Nietzsche*. Chicago, 1969. P. 177.
- 199 *Ibid.* P. 179.
- 200 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 301. См.: **Хайдеггер М.** *Метафизическая концепция Ницше и ее роль в европейском мышлении. Вечное возвращение равного (лекции 1923–1944 гг.)* // *Splendor solis*. М., 1995. С. 75.
- 201 **Хайдеггер М.** *Метафизическая концепция Ницше и ее роль в европейском мышлении*. М., 1995. С. 76.
- 202 **Геродот.** 4, 79. Ср.: «*Deus indusis corpore humano sam*» (**Цицерон**. *Философские трактаты*. М., 1985. С. 217).

- 203 *Доддс Д.Р.* Греки и иррациональное. СПб., 2002. См. гл. III. Благословение неистовства.
- 204 *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. СПб., 1998. С. 795–797.
- 205 *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 743.
- 206 Там же. С. 746.
- 207 Там же.
- 208 Там же. С. 6.
- 209 Там же.
- 210 Там же. С. 7.
- 211 Там же. С. 8.
- 212 Там же.
- 213 Там же.
- 214 Там же.
- 215 Там же. С. 9.
- 216 Там же. С. 11.
- 217 Там же. С. 12.
- 218 Там же. С. 13.
- 219 Там же.
- 220 Там же. С. 18.
- 221 Там же. С. 19.
- 222 Там же. С. 20.
- 223 Там же. С. 21.
- 224 Там же. С. 22.
- 225 Там же. С. 24.
- 226 Там же. С. 27.
- 227 Там же.
- 228 Там же. С. 35.
- 229 Там же.
- 230 Там же. С. 36.
- 231 Там же. С. 37.
- 232 Там же.
- 233 Там же.
- 234 Там же. С. 42.
- 235 Там же.
- 236 Там же.
- 237 Там же.
- 238 Там же.
- 239 Там же.
- 240 Там же.
- 241 Там же. С. 43.
- 242 Там же. С. 46.
- 243 Там же. С. 55.
- 244 Там же. С. 55–56.
- 245 Там же. С. 59.
- 246 Там же. С. 60.
- 247 Там же.
- 248 Там же. С. 61.
- 249 Там же. С. 62.

- 250 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 62.  
251 Там же. С. 346.  
252 Там же.  
253 Там же.  
254 Там же. С. 63.  
255 Там же. С. 64.  
256 Там же.  
257 Там же. С. 65.  
258 Там же. С. 66.  
259 Там же. С. 69.  
260 Там же.  
261 Там же. С. 71.  
262 Там же.  
263 Там же.  
264 Там же. С. 72.  
265 Там же. С. 73.  
266 Там же. С. 74.  
267 Там же.  
268 Там же.  
269 Там же. С. 75.  
270 Там же.  
271 Там же. С. 80.  
272 Там же. С. 81.  
273 Там же.  
274 Там же.  
275 Там же. С. 82.  
276 Там же.  
277 Там же. С. 83.  
278 Там же.  
279 Там же. С. 85.  
280 Там же. С. 86.  
281 Там же. С. 87.  
282 Там же.  
283 Там же. С. 88.  
284 Там же. С. 90.  
285 Там же. С. 91.  
286 **Гёте И.В.** Фауст. М., 1962. С. 472.  
287 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 91.  
288 Там же.  
289 Там же. С. 92.  
290 Там же.  
291 Там же. С. 94–95.  
292 Там же. С. 95.  
293 Там же.  
294 Там же. С. 96.  
295 Там же. С. 97.  
296 Там же.  
297 Там же. С. 99.

- 298 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 100.  
299 Там же. С. 101.  
300 Там же.  
301 Там же.  
302 Там же.  
303 Там же. С. 102.  
304 Там же.  
305 Там же.  
306 Там же. С. 103.  
307 Там же.  
308 Там же. С. 103, 104.  
309 Там же.  
310 Там же.  
311 Там же. С. 105.  
312 Там же. С. 108.  
313 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 55.  
314 Там же. С. 110.  
315 Там же. С. 111.  
316 Там же.  
317 Там же. С. 112.  
318 Там же.  
319 Там же.  
320 Там же. С. 112–113.  
321 **Элиаде М.** Миф о вечном возвращении. СПб., 1998.  
322 **Ницше Ф.** Воля к власти. М., 1994. С. 185–186.  
323 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 743.  
324 **Ницше Ф.** Воля к власти. М., 1994. С. 62.  
325 **Данто А.** Ницше как философ. М., 2000. С. 237–256.  
326 **Ницше Ф.** Воля к власти. М., 1994. С. 294.  
327 Там же. С. 224.  
328 **Левит К.** От Гегеля к Ницше. СПб., 2002. С. 342.  
329 **Ницше Ф.** Воля к власти. М., 1994. С. 62.  
330 Там же.  
331 **Ницше Ф.** Собр. соч. Т. VIII. М., 1902. С. 240.  
332 Там же. С. 237.  
333 **Ницше Ф.** Собр. соч. Т. IX. М., Б.г. С. 30.  
334 **Мочкин А.Н.** От идеи социально-исторического развития к «циклической мифологии» // Критика буржуазных интерпретаций общественного развития. М., 1984. С. 96–114.  
335 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 114.  
336 **Schlechte K.** Nietzsches Grosser Mittag. Fr. a/M., 1954.  
337 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 118.  
338 Там же. С. 119.  
339 Там же.  
340 Там же. С. 121.  
341 Там же. С. 123.  
342 Там же. С. 125.  
343 Там же. С. 126.

- 344 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 126–127.  
345 Там же. С. 128.  
346 Там же. С. 130.  
347 Там же. С. 131.  
348 Там же. С. 132.  
349 Там же.  
350 Там же. С. 134.  
351 Там же.  
352 Там же. С. 135.  
353 Там же. С. 136.  
354 Там же.  
355 Там же.  
356 Там же.  
357 Там же. С. 137.  
358 Там же. С. 138.  
359 Там же.  
360 Там же.  
361 Там же.  
362 Там же. С. 139.  
363 Там же.  
364 Там же.  
365 Там же. С. 140.  
366 Там же.  
367 Там же. С. 141.  
368 Там же.  
369 Там же. С. 142.  
370 Там же. С. 146.  
371 Там же.  
372 Там же.  
373 Там же. С. 147.  
374 Там же. С. 148.  
375 Там же. С. 151.  
376 Там же.  
377 Там же. С. 152.  
378 Там же. С. 154.  
379 Там же. С. 156.  
380 Там же. С. 158.  
381 Там же. С. 160.  
382 Там же.  
383 Там же. С. 161.  
384 Там же.  
385 Там же. С. 162.  
386 Там же. С. 163.  
387 Там же. С. 164.  
388 Там же. С. 165.  
389 Там же.  
390 Там же. С. 168.  
391 Там же. С. 240.

- 392 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 241.  
393 Там же. С. 242.  
394 Там же.  
395 Там же. С. 243.  
396 Там же.  
397 Там же.  
398 Там же. С. 244.  
399 Там же.  
400 Там же.  
401 Там же.  
402 Там же. С. 246.  
403 Там же. С. 247.  
404 Там же.  
405 Там же.  
406 Там же. С. 248.  
407 Там же.  
408 Там же. С. 249.  
409 Там же. С. 250.  
410 Там же.  
411 Там же. С. 252.  
412 Там же.  
413 Там же.  
414 Там же. С. 253.  
415 Там же. С. 254.  
416 Там же.  
417 Там же.  
418 Там же.  
419 Там же.  
420 Там же.  
421 Там же.  
422 «Просвещение — это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. ... Sapere aude! — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз просвещения» (**Кант И.** Соч.: В 6 т. Т. 6. С. 25).  
423 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 256.  
424 **Middleton Ch.** Selected letters of F. Nietzsche. Chicago, 1969. P. 177.  
425 **Ницше Ф.** Собр. соч. Т. IX. М., 1902. С. 256–257.  
426 Там же. С. 257.  
427 Там же. С. 257–258.  
428 Там же. С. 258.  
429 Там же.  
430 Там же. С. 267.  
431 Там же.  
432 Там же. С. 268.  
433 Там же.  
434 Там же. С. 269.  
435 Там же. С. 270.

- 436 **Ницше Ф.** Собр. соч. Т. IX. М., 1902. С. 270.  
437 Там же.  
438 Там же. С. 279.  
439 Там же. С. 281.  
440 Там же. С. 284.  
441 Там же. С. 287–288.  
442 **Гегель Г.В.** Соч. Т. XII. М., 1938. С. 163.  
443 **Гегель Г.В.** Соч. Т. XI. М., 1938. С. 484.  
444 **Ницше Ф.** Собр. соч. Т. IX. М., 1902. С. 322.  
445 Там же. С. 325.  
446 Там же. С. 331.  
447 Там же. С. 332.  
448 Там же. С. 336.  
449 Там же.  
450 Там же. С. 344.  
451 Там же. С. 346.  
452 Там же.  
453 Там же. С. 350.  
454 Там же. С. 360.  
455 Там же. С. 362.  
456 Там же.  
457 Там же. С. 345.  
458 Там же. С. 369.  
459 Там же.  
460 Там же. С. 370.  
461 Там же. С. 372–373.  
462 Там же. С. 371.  
463 Там же. С. 371–372.  
464 Там же. С. 373.  
465 Там же.  
466 Там же.  
467 Там же.  
468 Там же. С. 374.  
469 Там же. С. 332.  
470 Там же. С. 379.  
471 Там же. С. 376.  
472 Там же.  
473 Там же. С. 377.  
474 Там же. С. 376–377.  
475 **Middleton Ch.** Selected Letters of F. Nietzsche. Chicago, 1969. P. 211.  
476 **Ницше Ф.** Собр. соч. Т. IX. М., 1902. С. 379.  
477 Там же. С. 379.  
478 Там же. С. 380.  
479 Там же. С. 381.  
480 Там же.  
481 Там же. С. 382.  
482 Там же. С. 383.  
483 Там же. С. 385.

- 484 **Ницше Ф.** Собр. соч. Т. IX. М., 1902. С. 385–386.  
485 Там же. С. 387.  
486 Там же.  
487 Там же. С. 388.  
488 Там же.  
489 Там же. С. 392.  
490 Там же. С. 398.  
491 Там же.  
492 Там же. С. 399.  
493 Там же. С. 400.  
494 Там же. С. 400–401.  
495 Там же. С. 401.  
496 Там же. С. 402.  
497 Там же. С. 403.  
498 Там же. С. 405.  
499 Там же. С. 406.  
500 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 416.  
501 Там же.  
502 Там же.  
503 Там же. С. 417.  
504 Там же. С. 418.  
505 Там же.  
506 Там же. С. 419.  
507 Там же. С. 419–420.  
508 Там же. С. 421.  
509 Там же. С. 422.  
510 Там же.  
511 Там же.  
512 Там же.  
513 Там же.  
514 **Middleton Ch.** Selected Letters of F. Nietzsche. Chicago, 1969. P. 211.  
515 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 423.  
516 Там же.  
517 Там же. С. 424.  
518 Там же.  
519 **Цвейг С.** Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. Тула, 1994. С. 362–363.  
520 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 424.  
521 Там же. С. 425.  
522 Там же. С. 427.  
523 Там же. С. 427–428.  
524 Там же. С. 428.  
525 Там же.  
526 Там же. С. 429.  
527 Там же.  
528 Там же. С. 430.  
529 Там же. С. 431.  
530 Там же.  
531 Там же.



- 532 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 431.  
533 Там же.  
534 Там же. С. 432.  
535 Там же. С. 435.  
536 Там же. С. 436.  
537 Там же.  
538 Там же. С. 437.  
539 Там же.  
540 Там же.  
541 Там же. С. 439.  
542 Там же. С. 440.  
543 Там же.  
544 Там же. С. 441.  
545 Там же.  
546 Там же. С. 442.  
547 Там же. С. 443.  
548 Там же.  
549 Там же. С. 444.  
550 Там же. С. 445.  
551 Там же.  
552 Там же.  
553 Там же.  
554 **Ялом И.** Когда Ницше плакал. М., 2001.  
555 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 456.  
556 Там же. С. 462.  
557 Там же. С. 470.  
558 **Ницше Ф.** Воля к власти. М., 1994. С. 106.  
559 Там же. С. 107.  
560 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 474.  
561 Там же. С. 475  
562 Там же. С. 476.  
563 Там же.  
564 Там же.  
565 Там же. С. 477.  
566 Там же. С. 478.  
567 Там же.  
568 Там же. С. 479.  
569 Там же. С. 480.  
570 Там же. С. 481. Да погибнет мир, да будет философия, да будет философ, да буду  
я... (лат).  
571 Там же.  
572 Там же. С. 483.  
573 Там же.  
574 Там же. С. 486.  
575 Там же. С. 487.  
576 Там же.  
577 Там же. С. 488.  
578 Там же.

- 579 *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 489.  
580 Там же.  
581 Там же.  
582 Там же. С. 490.  
583 Там же. С. 491.  
584 *Тарасенко В.* Фрактальная логика. М., 2002. С. 40.  
585 *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 491.  
586 Там же.  
587 Там же.  
588 Там же. С. 494.  
589 Там же. С. 495.  
590 Там же. С. 496.  
591 Там же. С. 497.  
592 Там же. С. 498.  
593 Там же. С. 499.  
594 Там же.  
595 Там же. С. 504.  
596 Там же. С. 505.  
597 Там же. С. 506.  
598 Там же. С. 508.  
599 Там же. С. 510.  
600 Там же.  
601 Там же. С. 511.  
602 Там же. С. 512.  
603 Там же. С. 515.  
604 Там же.  
605 Там же. С. 516.  
606 Там же. С. 518.  
607 Там же. С. 524.  
608 *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 148.  
609 *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 618.  
610 Там же. С. 526.  
611 Там же. С. 560.  
612 Там же. С. 562.  
613 Там же. С. 564.  
614 Там же. С. 563.  
615 Там же.  
616 Там же. С. 563–564.  
617 Там же. С. 564.  
618 Там же.  
619 Там же. С. 565.  
620 Там же.  
621 Там же.  
622 Там же. С. 566.  
623 Там же.  
624 Там же. С. 567.  
625 Там же.  
626 *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1912. С. 69, 157, 120, 127.

- 627 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 568.  
628 Там же. С. 569.  
629 Там же. С. 570.  
630 Там же.  
631 Там же. С. 571.  
632 Там же.  
633 Там же. С. 572.  
634 Там же.  
635 Там же. С. 578.  
636 Там же. С. 579.  
637 Там же.  
638 Там же. С. 580.  
639 Там же.  
640 Там же. С. 581.  
641 Там же.  
642 Там же. С. 582.  
643 Там же.  
644 Там же. С. 583.  
645 Там же.  
646 Там же.  
647 Там же. С. 584.  
648 Там же.  
649 **Кант И.** Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 27.  
650 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 586.  
651 Там же.  
652 Там же. С. 587.  
653 Там же. С. 588.  
654 **Додде Э.Р.** Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 99–127.  
655 **Middleton Ch.** Selected Letters of F.Nietzsche. Chicago, 1969. P. 305.  
656 Ibid. P. 283–284.  
657 Ibid. P. 320.  
658 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 624.  
659 Там же. С. 629.  
660 **Мочкин А.Н.** Культ Диониса и его парадигматическая роль в философии Ф.Ницше. С. 103–117.  
661 **Middleton Ch.** Selected Letters of F. Nietzsche. Chicago, 1969. P. 241.  
662 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 526.  
663 Там же.  
664 Там же.  
665 Там же.  
666 Там же.  
667 **Ясперс К.** Стриндберг и Ван Гог. СПб., 1999. С. 224.  
668 **Цвейг С.** Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. Ф.Ницше. Тула, 1994. С. 323.  
669 **Ялом И.** Когда Ницше плакал. М., 2001.  
670 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 530.  
671 Там же.  
672 Там же. С. 531.  
673 Там же. С. 532.

- 674 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 533.  
675 Там же.  
676 Там же. С. 534.  
677 Там же. С. 538.  
678 Там же.  
679 Там же. С. 548.  
680 Там же. С. 549.  
681 Там же. С. 551.  
682 Там же. С. 553.  
683 Там же. С. 632.  
684 Там же. С. 633.  
685 Там же. С. 667.  
686 **Nietzsche F.** The Will to Power. N. Y., 1968. P. 101.  
687 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 633.  
688 Там же.  
689 **Nietzsche F.** The Will to Power. N. Y., 1968. P. XXII.  
690 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 649.  
691 Там же. С. 655.  
692 Там же. С. 645.  
693 Там же. С. 643.  
694 Там же. С. 634.  
695 Там же. С. 635.  
696 Там же. С. 649.  
697 Там же. С. 650.  
698 Там же. С. 667.  
699 Там же. С. 666.  
700 Там же. С. 683.  
701 Там же. С. 684.  
702 Там же. С. 685.  
703 Там же.  
704 Там же. С. 686.  
705 **Хайдеггер М.** Время и бытие. М., 1993. С. 158.  
706 **Ясперс К.** Ницше и христианство. М., 1994. С. 97.  
707 См.: Письмо П. Гасту от 10 октября 1888 // **Middleton Ch.** Selected Letters of F. Nietzsche. Chicago, 1969. P. 32.  
708 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 660.  
709 Там же. С. 694.  
710 Там же.  
711 Там же. С. 695.  
712 Там же. С. 699.  
713 Там же.  
714 Там же. С. 700.  
715 Там же. С. 702.  
716 Там же. С. 703.  
717 Там же. С. 704.  
718 Там же. С. 705.  
719 **Ницше Ф.** Воля к власти. М., 1994. С. 200.  
720 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 705.

- 721 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 705–706.  
722 Там же. С. 706.  
723 Там же.  
724 Там же.  
725 **Ясперс К.** Ницше и христианство. М., 1994. С. 97.  
726 **Ницше Ф.** Веселая наука. М., 1999. С. 206.  
727 Там же. С. 226.  
728 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 343–344.  
729 **Ницше Ф.** Веселая наука. М., 1999. С. 380–381.  
730 **Ницше Ф.** Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 762–763.

## «СОКРАТ, ОТДАВШИЙСЯ МУЗЫКЕ»

Введение. Комментарий времени .....	3
ГЛАВА 1. ПРЕЛЮДИЯ.....	9
ГЛАВА 2. «СОКРАТ, ОТДАВШИЙСЯ МУЗЫКЕ...».....	24
ГЛАВА 3. ПО ТУ СТОРОНУ ПРОСВЕЩЕНИЯ .....	50
ГЛАВА 4. ПОСЛЕДНИЕ МЫСЛИ. ДИОНИС. 1888 ГОД.....	158
Вместо заключения. Маски Диониса. Случай Вагнера.....	210
Примечания .....	229

Научное издание

**Мочкин Александр Николаевич**

**Фридрих Ницше (интеллектуальная биография)**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник ***В.К.Кузнецов***

Технический редактор ***А.В.Сафонова***

Корректор ***Т.М.Романова***

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 28.12.04.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 15,43. Уч.-изд. л. 14,69. Тираж 500 экз. Заказ № 044.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор автора

Компьютерная верстка ***Ю.А.Аношина***

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14

